



Universidad de Valladolid

TESIS DOCTORAL

***El desafío de la
superación del nihilismo
como problema***

*Trayectoria desde sus orígenes filosóficos
hasta sus actuales consecuencias sociales*

2020/2021

UNIVERSIDAD DE VALLADOLID

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

PROGRAMA DE DOCTORADO

Presentada por:

Álvaro Serrano San José para optar al título de Doctor en Filosofía
por la Universidad de Valladolid.

Dirigida por:

Prof. Dr. D. Vicente Serrano Marín. Universidad de Murcia.

Tutor: Sixto J. Castro

DEDICATORIA

Antes de los agradecimientos, de tratar de reconocer todo el aprecio, amistad, comprensión, reconocimiento, cariño, paciencia, confianza y un sinfín más de cosas que he ido recibiendo por las personas que han compuesto el pequeño ecosistema que me ha hecho posible llevar a buen puerto esta ingente labor de intentar doctorarse, recordar a aquellas personas que ya no pudieron estar ahí.

Aunque hace ya demasiado que tuvieron que dejarme, sé que sin aquella dedicación, aquellas demostraciones de amor incondicional, aquella educación, aquél ejemplo, aquella niñez que me brindaron, sin tanto y tanto que me ofrendaron durante los años que pude disfrutar de su presencia, nada de todo lo bueno que haya podido llevar a cabo en mi vida habría sido posible.

Por ello, no puedo más que dedicar esta tesis doctoral, y todos y cada uno de los esfuerzos que haya supuesto, a la memoria de mi madre y a la memoria de mi abuela. Quiero pensar que el que haya podido llegar hasta aquí, después de tantos vaivenes vitales por mi parte, haría que ellas se sintieran orgullosas, y eso es lo mejor que les podría llegar a ofrecer.

Aunque su obligada y prematura ausencia vaya a ser ya por siempre dolorosa, su recuerdo sigue siendo una luz que me guía allí donde me encuentre.



AGRADECIMIENTOS

Uno nunca sabe de lo que es capaz hasta que lo intenta. Esto es un mantra repetido cientos, miles de veces, pero que por ello no deja de ser menos cierto.

Al comenzar esta aventura de tratar de lograr el título de doctor, difícilmente me hubiera podido imaginar la cantidad de tareas que debería llevar a cabo a la vez y constantemente: ser mi propio profesor, bibliotecario, librero, economista, policía, despertador, psicólogo, editor, crítico, motivador, relaciones públicas, secretario, burócrata...

Todo ello implica muchos momentos difíciles por todo tipo de motivos: porque es fácil encontrarse perdido en mitad de lecturas y lecturas sin fin, desbordado por la recurrente soledad de la única compañía de los libros y una pantalla de ordenador durante días y días, pesimista por no encontrar una justificación a tanto esfuerzo, frustrado por no lograr superar problemas argumentativos que a veces pueden llevar hasta la obsesión...

Sin embargo, ahora que estoy redactando estas líneas como punto final a la tarea de elaboración de la tesis, puedo decir que logré superar, con más o menos éxito, todos estos desafíos a los que aboca la elaboración de una tesis doctoral competente, que es lo que creo que puedo decir que presento aquí.

Esto no habría sido posible sin las personas que hicieron más llevaderos aquellos momentos, a pesar de la distancia interpersonal a la que en muchas ocasiones obliga el recluimiento intelectual y que en parte implica reducir tanto el tamaño del mundo como sacrificar parte de las interacciones con el mismo.

En primer lugar, acordarme del ámbito familiar:

A mi padre, por ser la persona más valiente que conozco, aunque él probablemente no lo sepa. Siempre dedicado e inquebrantable, me ha enseñado que cuando vienen mal dadas, no queda más que seguir adelante, sea como sea, siempre de pie, y ya se verá mañana. Ha sido la otra base sobre la que me he cimentado como ser humano, y gracias a su comprensión silenciosa, me ha hecho mucho más fácil el camino para poder llevar a cabo esta tesis doctoral. Supongo que casi todo el mundo siente que jamás podrá agradecerles lo suficiente a sus padres, por tanto, y yo soy uno de ellos.

A mi hermana, por haber aguantado tanto mis días malos como mis días regulares como mis días menos buenos. Ella ha tenido que pagar con muchos de esos momentos de frustración sin tener culpa de nada, siendo curiosamente muchas veces, a pesar de todo, ese punto que devolvía a mi cabeza al mundo real. No me queda más que tratar de compensar con otro tipo de días a esa pequeña mata de pelo que siempre tenía o una sonrisa o una broma como respuesta a alguien que seguramente no se lo merecía. Al menos esta vez sí que he recordado que ya no tiene trece años.

Y en mi ámbito familiar más cercano, aunque entrando ya en el ámbito no humano, destacar **a mi perrita Lisa**. Ella es la que sin duda más compañía me ha hecho a lo largo de tantas horas de soledad y trabajo. Ya fuese leyendo, ya fuese escribiendo, ella siempre estaba ahí a mi lado, aunque también es verdad que jugaba con ventaja, porque la mayoría de esas interminables horas de compañía iban acompañadas también de tantas otras horas de interminables siestas.

Aunque pocas veces se para uno a valorar esa compañía que en realidad nadie más podía hacer en esos momentos de concentración, tan sólo hacía falta un día suyo de ausencia para comprobar lo importante de su en muchas ocasiones desapercibida labor. Además, gracias a ella y a nuestra relación, se me abrieron muchas otras perspectivas diferentes respecto a las formas de estar en el

mundo de los animales que dudo mucho que ningún complejo teórico-filosófico pudiera ser capaz de plasmar, y que también ayudaron a hacer evolucionar toda esta investigación.

Pasando más allá de mi núcleo familiar más cotidiano, acordarme de mis tíos, que desde otra distancia, siempre se mostraron preocupados por saber el destino de esta hoy incierta aventura de doctorarse en alguna disciplina “de letras”. Sobre todo destacar **a mi tía Tere**, cuya fe en mí todavía me sigue impresionando hoy en día, y para la que no tengo más que palabras de agradecimiento por lo que ese infatigable apoyo significa. También **a mi tío Manolo**, que a pesar de su seriedad, sé que también se encuentra pendiente de que esta aventura pudiera concluir en un futuro para mí.

También agradecer **a Ángel**, lo más parecido y cercano a un hermano pequeño que he tenido y que voy a tener, que por lo menos fue más listo que yo y se decantó por los números y las fórmulas, y que también ha significado muchos días de desasosiego y divertimento juntos que renovaban las fuerzas para volver al día siguiente al estudio con otro gesto más amable que no hubiera podido conseguir de otra forma. Sé que este extraño mundo que estamos creando entre todos no podrá con esa cabeza que tienes y que tan bien le hubiera venido a la filosofía, y ello sólo me hace estar más orgulloso de haber podido participar y aportar mi pequeño granito de arena en todo ese proceso.

A Nuria y a Paula, también mis otras casi hermanas, que a pesar de que ya por edad cada uno hagamos nuestra vida por nuestra cuenta más de lo que nos gustaría, sabemos que siempre estaremos ahí para lo que sea, para cuando las cosas se puedan torcer o para cuando vayan muy bien, y que en el fondo eso es lo que realmente importa. Todavía estoy esperando mis casi sobrinos.

En el ámbito de las amistades, destacar **a Ramón**, Ramón sin Cajal, la otra parte de mi cabeza, una extraña especie de alma gemela con quien comparto prácticamente todo en cuestión de gustos, perspectivas, opiniones, estupideces y lo que se quiera poner, y aquél con el que formo una especie de una sola mente. Sin duda alguna es de lo mejor que he sacado de cuatro años de universidad, y una de las mejores personas que sé que voy a conocer jamás. Tan sólo espero que la vida nos depare la suficiente cercanía como para poder conservar ese tesoro en forma de amistad pura y genuina que, según avanzan los años, cada vez se muestra más esquivo, falseado y escaso.

A Sheila, aquella con quien formo un extraño matrimonio de septuagenarios cuyo objetivo mutuo es facilitarnos al máximo el doctorarnos en filosofía sin que nos vaya la vida en ello, aunque seamos los dos tan diferentes... lo que no nos ha impedido consumir una buena cantidad de litros de vino en el ya desgraciadamente extinto Penicilino (que también merecería aquí otro apartado específico). Sin duda, todo este proceso habría sido mucho más difícil sin saber que tenía detrás a alguien pasando las mismas penurias y que, en caso de desagradable despiste o sorpresa de algún tipo, podría contar con ella en la retaguardia, pues no son pocos los obstáculos/requerimientos de todo tipo que hemos superado juntos, y que de esa forma a veces hasta pasaba a ser algo que adquiriría otro color mucho más amable. Además, es una magnífica conversadora/oreja para comprender las formas de barruntar la vida por las que declina un intento de filósofo, y eso no es nada fácil de encontrar.

También **a Emilio y a Cecilia**, que junto con Ramón, creo que son lo más valioso que me llevo de mi etapa estudiantil universitaria, y en su caso, por inesperado, casi vale doble. Jamás hubiera pensado el poder conectar de forma tan intensa y complementaria con dos personas con momentos vitales tan alejados de los míos, pero sin duda la vida puede con todo lo previamente aprendido, y lo que al principio podría parecer una anomalía, finalmente es un hermanamiento que ninguno comprendemos del todo, pero que tan sólo disfrutamos en muchos otros sentidos imposibilitados en las direcciones habituales, lo que me hace sentirme muy afortunado de poder contar con ellos y estar orgulloso de atesorar su amistad. Nuestras sesiones cinematográficas, semi-banquetes improvisados y celebraciones y reencuentros al calor de buenas botellas de auténtico tequila han supuesto también muchos días de reseteo personal sin los que también todo me hubiera sido prácticamente imposible.

De Cecilia he aprendido que es cierto eso de que la edad es sólo un número que puede no importar en absoluto, y que cualquiera puede doblarte la edad y aun así ser más joven, lo cual reconforta de cara al futuro, abriendo a otro tipo de esperanzas, mientras que de Emilio he aprendido todo lo que hay en la vida y que todavía me oculta, por lo que de momento lo voy aprendiendo a duras penas, lo cual me hace escucharle con una atención especial, diferente a la dedicada al resto, pues por afinidad, no puedo dejar de ver en él un ejemplo vital que me ofrece muchas respuestas para el futuro.

A Verónica y a Alejandro, que a pesar de que marcharon de Valladolid a “doctorandear” por tierras andaluzas, también, desde esa incómoda distancia, siguieron permitiendo ese compartir las penurias propias de cada uno, junto con Sheila, para saber que no estábamos solos y que, si uno tenía un día desesperanzador, el otro lo había tenido el día anterior, y el otro lo tendría al siguiente, lo cual, curiosamente, finalmente daba ánimos a todo el mundo, cerciorándonos que finalmente todo ello parecía más normal de lo que podía parecer en un principio.

Y si nos ponemos a hablar de distancia en tanto a amistades a las que agradecer su papel, qué decir de dar las gracias a aquellos que se encuentran en otro continente. **A Florencia**, breve salmantina adoptiva que volvió a su Argentina natal después del curso del máster, y con la que desde entonces no he dejado de comunicarme, lamentando ambos nuestro desconocimiento el uno del otro en su andadura castellana, y habernos descubierto tan tarde. A pesar de ello, las horas respondiendo a sus mensajes muchos días suponía mitigar esa sensación de soledad que en ocasiones parecía inevitable, además de haber encontrado en ella un apoyo y una forma tan semejante de comprender el mundo que insuflaba fe en uno mismo, muy necesaria según qué días.

Otros más quedaron atrás, gente que, en un momento determinado, no hace tanto, fue muy importante para mí, pero que de una u otra forma me defraudaron y tuvimos que separar nuestros caminos. Ellos y ellas, para bien o para mal, también deben encontrarse en esta lista de agradecimientos, pues aunque dolieran, también ayudaron a confeccionar (sin olvidar los buenos momentos previos) este mundo sobre el que cimenté mi bunker temporal de lectura, planteamiento y redacción de tesis.

Pasando al ámbito académico, incluir tres referencias.

La primera, **a Emilio Roger Ciurana**, quien ha sido mi profesor a lo largo de varios cursos de Grado, durante el máster, dirigió tanto mi TFG como mi TFM, y que más allá de todo ello ha supuesto una gran influencia para mí, pues, aunque a él no le guste oírlo, lo tengo en la consideración de un padre intelectual sin el cual no habría llegado hasta aquí.

Entre tanto imperativo categórico, idealismo y deontologismo de todo tipo y cuño, sus clases me mostraron otra alternativa posible a ese tipo de filosofía, contra la que no tengo nada, pero que se distancia de mi forma de tratar de explicarme el mundo. Esa alternativa ha sido la vía sobre la que se ha desarrollado mi especialización y sin la que estoy seguro que mi interés por la filosofía hubiera terminado por morir agonizando. Por ello, gran parte de lo que se incluye en esta tesis se comenzó a gestar ya de manera fundamental en aquellas sus clases optativas de Grado sobre antropología filosófica, en las que me empeñé en asistir a pesar de haber quedado establecidas por aquél entonces en el amenazante horario de las ocho de la mañana. Así que, visto con perspectiva, al menos justificaron aquellos madrugones y el estarle siempre agradecido.

La segunda, **a Vicente Serrano Marín**. A diferencia de Emilio, nunca he tenido la suerte de recibir ninguna clase suya, sin embargo, me ha dado otro tipo de lecciones que también atesoro, pues ese tipo de ejemplos nunca sobran.

Con Vicente no pude evitar ponerme en contacto a través del correo electrónico después de leer una obra suya que me cautivó, pues hasta ese momento no había encontrado nada que se aproximara tanto a lo que por entonces tenía en la cabeza como idea de mi tesis, pero que todavía brillaba por su ausencia. Desde el primer momento en el que un alumno desconocido, ajeno a su universidad y a sus obligaciones docentes le sugería establecer conversaciones acerca del

nihilismo en referencia a su libro y a mi proyecto de tesis, no sólo no lo declinó, cosa que podía haber hecho perfectamente alguien de su talla intelectual para con un alumno, sino que se mostró solícito a que le mandara algún escrito mío sobre el que comenzar a conversar.

Vicente finalmente, por varios tipos de afinidades, terminó siendo mi director de tesis, y su ayuda ha sido inestimable en muchos aspectos: corrigiéndome artículos para su envío y publicación, orientándome bibliográfica y temáticamente, debatiendo conmigo aspectos de largas y tortuosas parrafadas que siempre le mandaba respecto a cómo estructurar la tesis, orientándome en la comunicación con revistas especializadas cuando había algún error de novato por mi parte... De todo ello aprendí, y en muchas ocasiones iba más allá de sus estrictas funciones como director, lo que también me hace tenerle en una gran estima personal. Sin embargo, lo que más le agradezco, y que me quedo como ejemplo y lección vital que adquirir, fue ese ofrecimiento completamente desinteresado, ese incluso llegar a leerse y corregirme, sin tener ninguna obligación, un primer (e infame) proto-borrador de cerca de ochenta páginas, como diríamos por aquí, “por amor al arte”, por gusto por su profesión, por lograr ser aquello que mucha gente no consigue, ser algo más que un funcionario. Creo que esa barrera es lo que distingue a los simples profesores de los que pueden ser considerados como maestros, y yo por suerte, creo que puedo decir que puedo disfrutar de dos de ellos.

Ese tipo de trato por parte de alguien a quien admiras, en los momentos más dubitativos de la tesis, que son sus inicios, donde tan sólo se balbucean tímidas y gruesas conexiones entre filósofos, supuso en mí un soplo inmenso de confianza, y no soy capaz de calcular lo que aquella humildad, amabilidad y sacrificio completamente desinteresado por su parte supuso para mí y la evolución de mi tesis. Soy de los que creen que lo que define a las personas son sus actos en mucha mayor medida que sus palabras, y desde luego, Vicente me dio un ejemplo de humanidad que no puedo dejar de agradecer, pues supuso un antes y un después en el desarrollo de esta tesis doctoral.

Y por último, quizás ya remontándome muy atrás, igual más de lo que quisiera reconocer viendo los años empezar a pasar cada vez más rápido, recordar al **I.E.S Delicias**, instituto donde realicé el Bachillerato.

Allí pasé dos años maravillosos, tuve mucha suerte y conocí a gente espectacular que me cambió la vida, que por torpeza personal y diatribas del destino no he sido capaz de mantener en mi vida, pero que por aquél entonces me liberó, me abrió a adoptar otro tipo de confianza, de estar en el mundo, de saber mejor cómo ser yo mismo, de evolucionar, lo que supuso un cambio fundamental en mí a todos los niveles para poder permitirme creer en mis posibilidades para estudiar una carrera. Y por supuesto, de allí salí convencido de estudiar filosofía, gracias en parte a mi antiguo profesor, hoy día ya jubilado, **Javier Vaquero**, que ya ni sé si se acordaría de mí, pero que yo sí recuerdo como el incitador involuntario del comienzo de una aventura intelectual que, en cierta forma, se inició en sus clases y que se cierra aquí tras una larga e importante etapa vital que casi ronda la década.

Todos los mencionados han formado parte, de una forma u otra, de este colofón final que supone la época de la realización de la tesis doctoral a toda una etapa de estudios universitarios. A todos ellos, muchas gracias por permitirme formar parte de vuestras vidas y haber colaborado de la forma que sea en este proyecto vital y personal, que tantas consecuencias y sacrificios ha supuesto en muchos sentidos y que sin embargo me habéis ayudado a sobrellevar y a superar de la mejor manera posible. Espero poder devolver algo de todo lo que he recibido.

INDICE

| | |
|--------------------------------------|-----------|
| 0. INTRODUCCIÓN GENERAL | 14 |
|--------------------------------------|-----------|

PRIMERA PARTE

LOS ORÍGENES FILOSÓFICOS DE LA INTERPRETACIÓN INSUFICIENTE DEL NIHILISMO COMO PROBLEMA.

CAPITULO 1. Schelling y el origen de la metafísica de la voluntad en el nacimiento del idealismo alemán

| | |
|--|----|
| 1.1 Primera aparición del <i>Geist</i> desde una perspectiva spinoziana..... | 45 |
| A. Schelling y el idealismo..... | 45 |
| B. Spinoza en el contexto cultural del idealismo alemán | 51 |
| C. Una disputa acerca de los principios..... | 57 |
| D. ¿Se puede encontrar a Spinoza en Fichte? | 59 |
| E. Ruptura Fichte-Schelling..... | 63 |
| F. Filosofía de la naturaleza y síntesis entre Kant y Spinoza mediante el <i>Geist</i> | 68 |
| 1.2 Segunda aparición del <i>Geist</i> con base volitiva | 73 |
| A. Jacobi, Schelling y la transformación de la noción de <i>Geist</i> en base al nacimiento del nihilismo ontológico a raíz de la metafísica de la voluntad..... | 73 |
| B. Del <i>Geist</i> spinozista al <i>Geist</i> jacobiano | 75 |
| C. El nacimiento de la metafísica de la voluntad en el <i>Freiheitsschrift</i> | 80 |

CAPITULO 2. Schopenhauer y el sentido sinsentido de la Voluntad

| | |
|--|-----|
| 2.1 Introducción | 95 |
| 2.2 El legado de Schelling en Schopenhauer | 100 |
| A. Etapa estudiantil | 100 |
| B. Etapa de madurez | 106 |
| C. Etapa final..... | 108 |

| | |
|---|-----|
| 2.3 Schopenhauer y la paradoja de la modernidad | 111 |
| A. Introducción..... | 111 |
| B. Descartes | 112 |
| C. Kant | 113 |
| 2.4 Schopenhauer y el nihilismo ontológico..... | 117 |
| A. De la “cosa en sí” a la Voluntad | 117 |
| B. La Voluntad como inversión del Absoluto..... | 119 |
| C. Del pesimismo al humanismo como contradicción | 123 |
| D. Sujeto, libertad y todo lo contrario en la filosofía de Schopenhauer | 126 |

CAPITULO 3. Nietzsche y la voluntad de poder

| | |
|---|-----|
| 3.1 Introducción | 134 |
| 3.2 Schopenhauer y la noción de Voluntad en Nietzsche | 137 |
| A. El eco filosófico del maestro..... | 137 |
| B. Estética y tragedia. La noción de voluntad en disputa | 141 |
| 3.3. Ruptura: desde el método genealógico hasta el nihilismo..... | 147 |
| A. Método genealógico (I): martillo y dinamita | 147 |
| B. Método genealógico (II): golpe y explosión..... | 149 |
| 3.4. Nietzsche y su ontología alternativa: del nihilismo a la voluntad de poder | 158 |
| A. Perspectiva propositiva en Nietzsche | 158 |
| B. De Nietzsche a Schelling y Kant | 163 |
| C. Nietzsche y su casuística..... | 172 |
| D. Fragmentos políticos e idealismo anti-político..... | 175 |
| E. Imposibilidades respecto a la comprensión del nihilismo | 178 |

CAPITULO 4. Heidegger y el naufragio del ser

| | |
|------------------------|-----|
| 4.1 Introducción | 182 |
|------------------------|-----|

| | |
|--|------------|
| 4.2 Heidegger en el contexto de la paradoja de la modernidad..... | 187 |
| A. Ruptura de la lógica epistemológica sujeto-objeto mediante la figura del <i>Dasein</i> | 187 |
| B. Historia del ser y sujeto trascendental en Kant y en Descartes..... | 192 |
| 4.3 La relación del <i>Dasein</i> con la cuestión acerca de la esencia de la verdad. Primeros problemas | 197 |
| A. Introducción..... | 197 |
| B. La verdad y la nada..... | 199 |
| C. La verdad y el Principio de Razón suficiente..... | 202 |
| D. La verdad, la libertad y el fundamento | 206 |
| 4.4 La interpretación de Nietzsche en la etapa del cambio de la pregunta por el ser: Heidegger frente al nihilismo | 213 |
| A. Contexto de ese cambio: Rectorado, obra de arte, <i>Ereignis</i> | 213 |
| A1) Introducción | 213 |
| A2) Estética y <i>Ereignis</i> como acaecimiento del ser | 216 |
| A3) Rectorado | 220 |
| B. El desafío Nietzsche..... | 223 |
| A1) Introducción | 223 |
| A2) La interpretación de Nietzsche como olvido de la voluntad..... | 227 |
| 4.5 Confirmación del naufragio: Los <i>Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)</i> | 245 |
| CAPITULO 5. Posmodernidad y la imposibilidad del nihilismo: la hermenéutica de Vattimo | |
| 5.1 Introducción | 250 |
| 5.2 Más allá de la interpretación...de Vattimo | 253 |
| 5.3 Nietzsche y Heidegger violentados en sus textos | 256 |
| 5.4 Lo viviente más allá del sujeto trascendental en Vattimo | 261 |
| CONCLUSIONES DE LA PRIMERA Y PERSPECTIVAS PARA LA SEGUNDA PARTE..... | 265 |

SEGUNDA PARTE

ESBOZO PARA UNA POSIBLE REINTERPRETACIÓN DEL NIHILISMO Y
CONSECUENCIAS SOCIALES DE LA INSUFICIENCIA DE LA
COMPRENSIÓN DEL NIHILISMO COMO PROBLEMA.

CAPITULO 6. Edgar Morin y la teoría de la complejidad: Una alternativa epistemológica para otra comprensión posible del nihilismo

| | |
|--|-----|
| 6.1 Introducción | 286 |
| 6.2 Relación de la teoría de la complejidad con la problemática de la paradoja de la modernidad | 292 |
| A. Introducción..... | 292 |
| B. Descartes Y Morin en la noción moderna de sujeto | 294 |
| C. Kant y Morin en el realismo relacional..... | 298 |
| 6.3 Bases de la alternativa epistemológica de la teoría de la complejidad (I): La re(des)ordenación en el conocimiento del objeto..... | 303 |
| A. Introducción..... | 303 |
| B. Breve historia del desorden..... | 304 |
| C. La nada en la génesis del mundo | 308 |
| D. Del desorden/orden a la organización | 310 |
| 6.4 Bases de la alternativa epistemológica de la teoría de la complejidad (II): Del desorden en el objeto al desorden en la subjetividad..... | 312 |
| A. Redefinición de la noción de sistema..... | 312 |
| B. El desorden para definir y reificar lo viviente | 319 |
| 6.5 La nueva definición de vida (sujeto-sociedad) ante la complejidad: Bucle auto-eco-(genofeno-ego)-re-organizacional computacional/informacional/comunicacional..... | 326 |
| A. Introducción..... | 326 |
| B. Definición de los distintos conjuntos que conforman la base para otra noción del sujeto | 328 |

| | |
|--|-----|
| B1) El Autos | 328 |
| B2) La raíz Re | 330 |
| B3) El bloque geno-feno-ego..... | 331 |
| C. Definición de sujeto y el papel de la nada | 333 |
| D. La teoría de la complejidad en el sujeto define a su vez la sociedad: el anexo computacional/informacional/comunicacional..... | 336 |
| | |
| 6.6 Hacia una antropolítica del hombre, hacia un nihilismo político..... | 343 |
| A. La insuficiencia de la política tradicional..... | 343 |
| B. Política multidimensional | 348 |
| C. Nihilismo político | 352 |

CAPITULO 7. El idealismo político economicista como totalitarismo: biopolítica y modernidad líquida en las consecuencias sociales de la supuesta era nihilista

| | |
|--|-----|
| 7.1 Introducción | 361 |
| | |
| 7.2 Foucault y la biopolítica: El triángulo idealismo-economicismo-totalitarismo surgido en la racionalidad de Estado | 365 |
| A. Origen y desarrollo de la noción biopolítica de la naturaleza de la política tradicional moderna | 365 |
| A1) Introducción | 365 |
| A2) El nacimiento de la biopolítica y la paradoja de la modernidad..... | 366 |
| A3) La guerra y la política en Hobbes | 370 |
| A4) La inversión de Clausewitz..... | 375 |
| A5) Hacia el racismo de Estado | 376 |
| A6) La imposición de la biopolítica: el resultado del economicismo y el totalitarismo | 379 |
| B. Racionalidad de Estado como ontología idealista: Población, liberalismo, <i>homo</i> <i>oeconomicus</i> | 382 |
| B1) Modelo disciplinario: Población y policía | 382 |
| B2) Liberalismo como nueva ontología | 385 |
| B3) <i>Homo oeconomicus</i> | 389 |
| | |
| 7.3 Bauman y la libertad líquida: La asfixia del ser humano | 392 |
| A. Del <i>homo oeconomicus</i> al líquido: algunas diferencias y muchas semejanzas | 393 |
| A1) Distancias: Del panóptico al post-panóptico (sinóptico/banóptico)..... | 393 |

| | |
|--|------------|
| A2) Semejanzas: La obligación del individualismo y la destrucción de lo social | 400 |
| B. Panorámica de la biopolítica digital | 409 |
| B1) Arrebatamiento líquido y la muerte de la política | 409 |
| B2) Resultado retrotopía: la inútil vuelta a las viejas seguridades..... | 417 |
| B3) Totalitarismo, economicismo, mundo digital: última parada de las consecuencias de la desestabilización de la ontología idealista..... | 422 |
| Conclusiones finales | 431 |
| Bibliografía | |
| Bibliografía..... | 439 |
| Artículos especializados..... | 467 |
| Artículos no especializados..... | 483 |

0. INTRODUCCIÓN GENERAL:

El tema escogido es en sí inmenso como para pretender tratarlo en su totalidad de alguna única forma, de una manera omniabarcadora, ya que no solo supone una gran distancia cronológica sino que también afecta (de ahí también su importancia) a prácticamente todas las dimensiones de la cultura. Esto es algo que se puede comprobar fácilmente ya en cualquier libro introductorio de conocidos especialistas y que suelen incluir este aspecto de amplitud.

Por ejemplo, en el caso del Diego Sánchez-Meca¹ nos encontramos con que se dedica a analizar el pensamiento de Goethe en relación al pensar nietzscheano para comprobar sus influencias, o también realiza a lo largo del libro una división conceptual por la que considera que se debe dejar fuera de aquellos que abordan el nihilismo a los existencialistas, poniendo el ejemplo de Camus², o incluso ofreciendo la alternativa del pensamiento budista para tratar de vislumbrar un pensamiento alternativo a partir de utilizarlo como ejemplo de otro tipo de perspectiva vital desde la que abordar este tema cada vez más recurrente a la hora de tratar de elaborar un pensamiento dentro de la tradición de la modernidad.

En la obra de Franco Volpi³ acerca del nihilismo, por ejemplo, nos encontramos que se ha optado por otra perspectiva y se lleva a cabo un análisis de los orígenes etimológicos del término, llegando así hasta Turgueniev y su famosa novela “Padres a hijos”, considerada una de las primeras manifestaciones específicas del término nihilismo, (aunque, como es sabido, parece que en realidad la aparición más temprana del término data, como veremos más adelante, de una carta que en 1799 escribió F.H Jacobi a Fichte, y que incluso el propio Turgueniev dejó escrito en su autobiografía el rechazo a la “paternidad” del término).

Mónica B. Cragolini⁴, por su parte, es una de las que, de esta breve miscelánea introductoria que aquí ofrecemos, más en profundidad tratan de concebir y abordar el término. Introduce todo tipo de referencias desde la estética (música, pintura, literatura...) pero sobre todo destaca su acercamiento a la potente corriente de agitación socio política que supuso en Rusia el estallido de la cuestión del nihilismo en el siglo XIX. Fue aquí donde en sus orígenes alcanzó un mayor grado de influencia en un marco netamente histórico, llegando incluso a atentados terroristas, detenciones políticas y revueltas culturales. En este aspecto, como en tantos otros, Rusia se confirma como una excepción, ya que prácticamente en ningún otro sitio ha tenido la cuestión del nihilismo una

¹ Sánchez Meca, D, (2004), *El nihilismo: perspectivas sobre la historia espiritual de Europa*, Madrid, España, Síntesis.

² Ejemplo que por nuestra parte vamos a seguir a la hora de acotar la pléyade de autores escogidos para centrar nuestro interés investigador.

³ Volpi, F, (2007), *El nihilismo*, Madrid, España, Siruela.

⁴ Cragolini, M (1998), *Nietzsche, camino y demora*, Buenos Aires, Argentina, Biblos.

manifestación tan evidente y directa en una fecha tan temprana de su explosión⁵. En casi todos los demás lugares de Europa en los que este nihilismo calaba hondo, todavía no desbordaba los diques de determinados círculos intelectuales, a pesar de ser un tema en clara expansión y que terminaría recorriendo la cultura occidental en todos sus estratos y enraizando en ella con una gran capilaridad.

En esta vertiente más abierta hacia perspectivas más específicamente culturales que netamente filosóficas nos encontramos también el trabajo de Portales Guzmán, que ha abordado la temática del nihilismo desde su relación con la literatura⁶.

Remedios Ávila⁷ incluye en su análisis a la hora de definir el desarrollo de su propio estudio del nihilismo a Ricoeur, Descartes o el estructuralismo entre otros.

Rudiger Safranski⁸, al desgranar las primeras influencias que tuvo el pensamiento de Nietzsche, y que fueron básicamente en círculos elitistas de estetas, analizaba ese nihilismo desde las fiestas de disfraces de Ludwig Klages y los riesgos de banalización que corría.

Sin pretensión de exhaustividad en este aspecto, solamente llevando a cabo una mirada general, panorámica, por nuestra parte, ya es suficiente para poder percibir ese aspecto heterogéneo de los estudios acerca del nihilismo, debido a su enormidad que no hace más que demostrar su central importancia en la cultura moderna, sin ser ni mucho menos un problema meramente filosófico, que es desde donde nosotros trataremos de abordarlo y a partir de donde centraremos nuestro interés investigador acerca de la cuestión del nihilismo.

Por lo tanto, lo primero y más necesario antes de afirmar las tesis a proponer o sobre las que partir parece ser llevar a cabo una concreción acerca de en qué sentido vamos a dirigir nuestra propia interpretación, sobre qué caminos vamos a trazar nuestra investigación acerca del nihilismo, para solventar toda esta heterogeneidad inabordable en un solo trabajo de este tipo.

Nuestra interpretación se va a centrar en tratar analizar la cuestión del nihilismo dentro del plano del discurso filosófico moderno y la forma en la que éste ha comprometido y erosionado sus cimientos, suponiendo cada vez más una problemática central a la hora de poder replantear y reflexionar la tradición moderna de pensamiento. Es decir, nuestro interés para con el nihilismo se centra, más que en sus consecuencias estéticas o en su rastro en pensadores de todo tipo y época (sin desmerecer a los mismos), en buscar y comprender su papel como problema estructural que supone a la legitimidad de la modernidad, y a partir de ahí tratar de analizar las consecuencias sociales de esta erosión

⁵ Y parte de esa explosión nihilista que tuvo lugar en la Rusia pre revolucionaria fue la influencia del pensamiento de Schelling [Löwith, 2007: 257], uno de los protagonistas de esta tesis.

⁶ Remitimos al compendio de artículos suyos que hemos referido en la bibliografía.

⁷ Ávila, R (2005), *El desafío del nihilismo: La reflexión metafísica como piedad del pensar*, Madrid, España, Trotta.

⁸ Safranski, R (2010) *Nietzsche: biografía de su pensamiento* Barcelona, España, Tusquets.

en nuestro contexto social, así como también tratar de desarrollar nuestra propia perspectiva, nuestro propio esbozo interpretativo, sobre qué posibilidades existen (o no) de poder dejar atrás los rasgos característicos del supuesto problema del nihilismo.

Ya en 1976 podíamos encontrar este tipo de citas en el que nuestro problema se encontraba en un lugar central del análisis sociológico⁹, mostrando su importancia más allá de ser simplemente un problema teórico o más referente a la estética:

“Las sociedades modernas han sustituido la religión por la utopía: no la utopía como un ideal trascendente, sino como algo que debe realizarse a través de la historia (progreso, racionalidad, ciencia) con los elementos nutricios de la tecnología y la obstetricia de la revolución.

El problema real de la modernidad es el de la creencia. Para usar una expresión anticuada, es una crisis espiritual, pues los nuevos asideros han demostrado ser ilusorios y los viejos han quedado sumergidos. Es una situación que nos lleva de vuelta al nihilismo; a falta de un pasado o un futuro, solo hay un vacío. El nihilismo fue antaño una filosofía temeraria, como lo fue para Bazarov, cuando había algo que destruir y algo que poner en su lugar. Pero hoy, ¿qué queda por destruir del pasado, y quién tiene esperanza en un futuro?” [Bell, 1994: 39]¹⁰

Para ello debemos ponernos en situación de nuestro actual contexto de la situación de la legitimidad de la modernidad. Esta, como es bien sabido, se ha visto fuertemente asediada durante décadas por el discurso posmoderno, que llevó la labor tanto de la filosofía de la sospecha (con Nietzsche seguramente a la cabeza) como el de la influencia del propio Heidegger, hasta sus últimas consecuencias, sometiendo a aquella tradicional Razón, la base fundamental, decantada desde múltiples vías y tipos más o menos homogéneos de aparición, de la práctica filosófica a lo largo de los siglos XVII hasta bien entrado el siglo XX, a una crítica casi definitiva.

Sin embargo, de esta crítica posmoderna no se obtuvo prácticamente ningún beneficio filosófico, ningún enriquecimiento epistemológico, sino que, al contrario, ha parecido sumir a la filosofía en una capacidad mínima respecto a las posibilidades de crear nuevos horizontes de pensamiento sin que sean rápidamente hundidos por una voraz crítica que, a pesar de impedir este carácter propositivo, es incapaz de ir más allá al encontrarse encerrada en sí misma y dentro de su propio lenguaje, tal y como demostraron hace ya algunos años Alan Sokal y Jean Bricmont con su obra “Imposturas intelectuales”¹¹, o

⁹ Puntualizar aquí que en varias oportunidades a lo largo de sus obras, los sociólogos Ulrich Beck y Zygmunt Bauman han remarcado que esta obra ya clásica de Daniel Bell, “Las contradicciones culturales del capitalismo”, en la que se pone de manifiesto la importancia del problema del nihilismo en nuestras sociedades sin ser desde luego un autor con especial dedicación hacia este tema, fue una de sus grandes referencias e influencias en el surgimiento de la sociología del riesgo, de la que a Beck se le ha de considerar fundador y a Zygmunt Bauman una gran influencia y continuador, pues no resulta demasiado complejo llevar a cabo una comparación entre ambos pensadores [Bejar, 2007: 177]. Daniel Bell fue pionero, uno de los primeros sociólogos en tratar el tema del riesgo, y lo hizo de una manera indisoluble del problema que representa el nihilismo.

¹⁰ Aclaremos ya desde aquí que los traductores de las citas utilizadas a lo largo de todo nuestro trabajo de investigación se encuentran desglosados en la bibliografía, pretendiendo sobrecargar lo menos posible el texto principal. Además, también en la bibliografía aclaramos diversos elementos referentes al estilo que vamos a utilizar a lo largo de toda nuestra investigación.

¹¹ Nos referimos, naturalmente, a la famosísima polémica acaecida a raíz de la publicación de esta obra que, escrita por dos físicos, logra dejar en evidencia la fragilidad del discurso relativista posmoderno y de

como demuestra también su obsesión por la búsqueda de cualquier retazo metafísico, pretendiendo que esa crítica circular asuma todas las características de otra forma de pensar que supere al antiguo racionalismo ilustrado¹².

Con esto no se pretende centrar nuestra investigación en hacer una crítica negativa al pensar posmoderno, ni tampoco convertirla en una elegía al racionalismo, sino que, pretendiendo situar nuestra orientación, proponemos considerar que nuestra época se puede definir culturalmente como época nihilista en parte debido a la insuficiencia del modelo de planteamiento del pensamiento llevado a cabo por la posmodernidad, que sigue arrastrando el problema del nihilismo sin saber ofrecer posibles perspectivas de superación, debido a este enrocamiento en su propio lenguaje y lógica crítica, que hace que apenas acabe mostrando ninguna diferencia respecto a su más ferviente “enemiga”, la racionalidad ilustrada.

Mientras el pensar basado en la razón buscaba un sistema último sobre el que fundar todos los aspectos de la realidad y lograr así una explicación a los mismos, el pensar posmoderno, escondido en su faceta crítica, realmente oculta una lógica completamente idéntica a la del pensar contra el que se enfrenta una y otra vez.

Al centrar todos sus esfuerzos en la creación de un sistema de pensamiento que englobara toda la realidad, el racionalismo, como es ampliamente conocido, acababa obviando de manera intencionada una gran cantidad de elementos que no encajaban dentro de este patrón, mientras que el modelo posmoderno actúa de la misma forma, solo que de manera invertida. Mientras se dedica a la crítica como fundamento¹³ básico de su lógica de actuación, desatiende a su vez todo aquello que no encaja dentro de su modelo, creando por lo tanto, aunque sea a través de su pensar deconstructivo, otro fundamento último (aunque lo presente en forma de no fundamento) hacia el que tiende todo el pensar y del que depende el éxito o el fracaso de la tarea de la filosofía. Su propia obsesión por la búsqueda de elementos metafísicos como gran patrón de conducta de su forma de

sus formas arquetípicas de expresión. Como es sabido, Sokal y Bricmont lograron publicar en una de las revistas especializadas más laureadas en este tipo de corrientes filosóficas un texto trufado de absurdos científicos pero a su vez “envuelto” en este tipo de, demostrado empíricamente en este caso, vacío lenguaje posmoderno (titulado “Transgresión de las fronteras: hacia una hermenéutica transformadora de la gravedad cuántica”).

¹² Por racionalismo entendemos la manera de pensar que centra sus esfuerzos en crear un sistema que diera una explicación unitaria de todo lo real mediante la razón, siendo esta manera de pensar utilizada por múltiples corrientes filosóficas sobre bases muy heterogéneas, por lo que no pretendemos concretar sobre ninguna en concreto, sino que buscamos referirnos a esta forma sistémica de comprensión de la filosofía y del desarrollo del pensamiento como tal, sin pretender hacer concreción de ninguna etapa, corriente o autor en particular.

¹³ Somos conscientes del peso que la palabra fundamento ha tenido a lo largo de los últimos siglos de la filosofía, pues ha tenido papeles muy destacados desde la filosofía de Heidegger a la de Deleuze pasando por Derrida. Sin embargo, nuestro uso del término a lo largo de toda la tesis se atañe más a un sentido filológico que filosófico, pretendiendo por lo tanto mantenerse lo más apegado que se pueda a una definición filosóficamente neutra del término.

comprender la filosofía simplifica su labor y se termina convirtiendo a su vez en su propia *fundamentación*¹⁴ de una nueva dimensión metafísica en su discurso.

Este problema asfixia al pensamiento moderno desde dentro, negando tanto una nueva posición de legitimidad como también imposibilitando la tradicional, siendo partícipe por tanto, tras décadas de imposibilidad posmoderna de lograr salir de esta lógica, del desencanto del mundo anunciado por Weber, de la anomía pronosticada por Durkheim y de un riesgo para la salud de nuestros sistemas democráticos debido al bloqueo al que someten a un pensamiento político incapaz de cuidar la libertad sin más posibilidad que verse plegado a la crítica de los grandes relatos de Lyotard, a la comprensión de Derrida acerca de que no hay nada fuera del texto o todo el uso y desarrollo que desde la posmodernidad se hace de la filosofía del lenguaje.

Como se puede comprobar fácilmente, esta situación no tiene únicamente simples consecuencias académicas, sino que muestra unas graves consecuencias sociales y políticas, que son las que mueven principalmente el interés en dedicar este trabajo a la temática del nihilismo. Las expondremos con detalle en su capítulo correspondiente, pero las enumeramos ya en este capítulo introductorio.

La primera de ellas es la desconfianza ante la política y evasión de la misma, con una ausencia de dirección y de fundamentos sobre los que defender el bienestar social que supone el triunfo y explosión sin prácticamente disputa posible del economicismo neoliberal y su ideología de una sociedad meritocrática, egoísta, economicista y mercantilizadora que afecta a todos los estratos de la cultura.

La segunda, y que viene a colación de la primera, es el surgimiento de nuevos grupos neo-fascistas en la política internacional de todo el mundo, que se aprovechan de las consecuencias de este fracaso posmoderno al que hemos llegado entre todos. Estos grupos políticos (aunque muchos de ellos se jactan de no ser políticos al uso), utilizan esas grietas en la legitimidad que generan malestar social y dudas de hacia dónde dirigir la sociedad como proyecto, para así poder proponer políticas anacrónicas de corte totalitario que ofrecen lo que el individuo desprotegido y olvidado quiere oír (generalmente de un estrato social menos favorecido, que ve como la política ya no ofrece una garantía para sus condiciones de vida y ha sufrido una pérdida de poder adquisitivo ante las medidas deslocalizadoras en el tejido industrial), siendo unas políticas completamente inconsecuentes con el actual estado globalizado y plural que presentan gran parte de las sociedades modernas hoy en día. Este será uno de los aspectos a comprobar a lo largo de la tesis de la mano de la obra de Zygmunt Bauman.

Dejando por el momento este punto concreto, volvemos a la paradoja del idealismo inserto dentro del sistema posmoderno de pensamiento (volver a un fundamento a partir de la crítica de ese mismo método que buscaba un fundamento), que más allá de mostrarse muy presente en nuestro actual panorama filosófico y bloquear cualquier posibilidad de nueva fundamentación de otras maneras de pensar más allá de la lógica del debate entre

¹⁴ Un tipo de fundamentación basada justamente en la búsqueda del no fundamento, como podremos ir comprobando.

la modernidad y la posmodernidad, ya se encuentra en el núcleo de aquellos pensadores que se han dado en considerar padres de la modernidad. Es por ello que este problema al que referimos no es específicamente propio de la etapa posmoderna, sino que vertebra toda la modernidad filosófica, mostrándose como central, y siendo un problema del que no deja de surgir, cada vez con más fuerza desde sus primeras conceptualizaciones, la cuestión del nihilismo.

En efecto, ya en los orígenes, en Descartes o Kant, y también en los pensadores escogidos para completar la primera parte de nuestra investigación (los que trataremos habitualmente como los pensadores del nihilismo, ya que es a partir de sus comprensiones desde donde queda definido el destino del término en su desarrollo filosófico), donde más presente se puede encontrar esta paradoja que vertebra toda la modernidad desde sus orígenes hasta hoy.

Para acudir a estos orígenes paradójicos que nos desvelarán también los orígenes de la cuestión del nihilismo, debemos acudir a los orígenes de la modernidad desde la perspectiva del idealismo alemán, concretamente a Schelling, Schopenhauer, Nietzsche y Heidegger, ya que será ese el momento en el que en la filosofía moderna se alcanzó una imagen del hombre¹⁵ en la que el nihilismo o comenzaba a ser concebido aunque no mentado (Schelling y Schopenhauer)¹⁶ o ya se establecía como un tema concreto con su propia autonomía dentro de los análisis filosóficos (Nietzsche y Heidegger), y que por lo tanto será a la que nos dediquemos en nuestra primera parte de la investigación. Esto se debe a que, ante una antropología que se mostraba dispuesta a abordar el siempre espinoso asunto del Absoluto, es en el idealismo alemán donde más se acentúa el carácter paradójico de la modernidad al afrontar el desafío de esta paradoja de manera mucho más palpable que lo que podría ser en el racionalismo francés o en el empirismo inglés, más centrados en llevar a cabo un corte epistemológico en este aspecto y, aunque también afectados, ser por ello más ciegos ante la problemática del nihilismo.

Pero antes de acudir a los orígenes del idealismo para explicar el desarrollo de esta paradoja que hemos expuesto en nuestro actual contexto, debemos expplayarnos un momento en afianzar a qué nos referimos con esta paradoja de la modernidad que bloquea las posibilidades de encontrar nuevas maneras de interpretarnos hoy en día, ya que postulamos que se encuentra en el origen y en nuestro momento actual de la modernidad y en la que juega un papel fundamental el nihilismo.

Somos conscientes de que esta paradoja de la modernidad de la que hablamos no representa ningún tipo de novedad, ni tampoco es eso lo que pretende, pero nuestra investigación necesita volver a ella para tratar de comprenderla en función al problema del nihilismo y poder así fundamentar nuestra interpretación posterior sobre una posible

¹⁵ Naturalmente, a lo largo de todo nuestro trabajo de investigación, cada vez que utilicemos el término de "hombre", hacemos referencia indistintamente tanto al hombre como a la mujer. Se intentará utilizar en mayor medida el término "ser humano", pero por cuestiones generalmente estilísticas, su utilización no siempre será posible.

¹⁶ Sin olvidar otras apariciones importantes en este contexto, como las de Jacobi, Fichte o la influencia de Kant y Spinoza, como veremos.

superación del mismo. Lo que se busca es pensar el problema del nihilismo a partir de esta paradoja para tratar así de posibilitar una interpretación que vaya más allá de la ya clásica del nihilismo como abismo último del pensamiento filosófico moderno, y por ello debemos transitar caminos habituales, pero que creemos que son habituales precisamente por ser centrales, ineludibles, que no cejan en su importancia.

De hecho, esta paradoja es el argumento central con el que la posmodernidad ataca al racionalismo, sin ser consciente de que ella misma caía en su propia crítica. Es la misma crítica que Heidegger le hacía a la modernidad, cuando afirmaba que la supuesta subjetividad moderna es en realidad una objetividad, es la misma crítica que Nietzsche hacía cuando advertía acerca de la implantación de los debilitantes valores cristianos dentro de la política de los Estados modernos, la misma que Schopenhauer hacía cuando reduce cualquier elemento de la razón a un puesto inferior ante la fuerza de los impulsos vitales... Es la misma crítica y también es el mismo problema de acabar siendo presas de esa paradoja, que ellos también padecieron, al igual que el pensar posmoderno.

No es por tanto buscando otro fundamento (o criticando todo fundamento) como la modernidad va a lograr volver a establecer una nueva orientación, a alejar la idea de la muerte de la filosofía, ni tampoco reformulando las preguntas, sino tratando de cambiar la manera en la que se piensan los problemas que afronta, y esto implicaría importantes cambios estructurales en la forma de pensar tanto del modernismo como del posmodernismo que seguramente serían rechazados por la ortodoxia académica de ambos bandos.

Nuestra hipótesis de trabajo respecto al nihilismo será entonces la de que tanto los pensadores que se dedicaron a defender el modelo idealista (siendo Hegel¹⁷ el ejemplo más acabado) frente a aquellos que lo criticaron (que será de los que nos ocupemos) forman parte de la misma lógica basada en la necesidad de pensar la realidad en función de un principio fundamentador último al igual que le ha pasado a la posmodernidad, y esto se debe a que ninguna de estas filosofías fue capaz de ofrecer una resolución del problema del nihilismo al encontrarse imbuidos de un lenguaje y una ontología que les imposibilitaba actuar sobre él de una forma realmente distinta, pasando así a formar parte de esa misma paradoja que criticaban y bloqueando con esta comprensión la posibilidad de ver al nihilismo más allá de esa ya tradicional postura de tener que ser el fin de la modernidad.

Por lo tanto, buscando la superación de esta paradoja se podría estar en condiciones para interpretar de forma distinta y tal vez en una disposición ontológica diferente para una posible superación del problema del nihilismo. No consiste simplemente en superar o no superar la metafísica, en encontrar o no nuevas reformulaciones de la razón, sino en recombinar los problemas que formulan las ontologías propias de la gestación de esta paradoja de la modernidad y que llevaban a estas divisiones antagónicas para poder así

¹⁷ El joven Hegel ya trató el tema del nihilismo y la muerte de Dios con su noción del "Viernes Santo especulativo" en las reflexiones finales de su temprana obra *Glauben und Wissen* (traducida al español como "Fe y saber" o como "Creer y saber"), muerte de Dios que él también necesitaba para su particular trascendencia inmanente como fue la Historia movida por la dialéctica especulativa.

buscar nuevas vías de pensamiento en vista de una problemática modernismo-posmodernismo seguramente estancada y agotada.

La superación del nihilismo se muestra así como arco de bóveda de la superación de la crisis de legitimidad de la modernidad, pasando así a ser la verdadera esencia de la modernidad.

Para acercarnos al estudio de esta paradoja buscando hacer una definición más precisa acudiremos a la obra de Foucault y a su estudio del binomio empírico/trascendental como ejemplo de aquello a lo que pretendemos hacer referencia y sobre lo que parta nuestro análisis de la problemática del nihilismo, y que fue expuesto en “Las palabras y las cosas”.

El estudio de este aspecto paradójico de la modernidad siempre ha estado muy presente a lo largo de su trayectoria filosófica. Además de en este binomio empírico/trascendental, donde más y mejor se expone en la obra de Foucault este aspecto central en el desarrollo del pensar moderno más allá de la concreción que logra en el análisis de este binomio, lo lleva a cabo en sus últimos escritos dedicados a la *Aufklärung*.

Como afirman Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow en su ya clásica “Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica”:

“En Las palabras y las cosas, Foucault sostiene de modo convincente que las ciencias del hombre, así como sus precursoras clásicas, no pueden ser portadoras de una teoría comprensiva de los seres humanos, y están igualmente condenadas a la “desintegración” (...) como Kant, que despertó de su sueño dogmático y dedujo las categorías que pusieron a la física en una senda segura, Foucault parece despertarnos de nuestro “sueño antropológico” con el propósito de abrir nuestros ojos al estudio exitoso de los seres humanos” [Dreyfus & Rabinow, 2017: 99]

Es a partir del siglo XVIII cuando para Foucault tuvo lugar el nacimiento de esta paradoja, y fue en el seno del cambio de pensamiento entre el final de la Época Clásica, marcada por el paradigma del orden de las cosas bajo un método universal y ante el que el sujeto sólo podía ordenar el mundo pero no ser su fuente de significado, y la llegada de una nueva forma de pensar en la que ahora sí, el ser humano emerge como fuente de sentido último, lo que significa la sustitución del garante último del sentido de la existencia que sería Dios¹⁸ por la fundamentación autónoma alcanzada por el sujeto moderno en tanto que él es la medida de todas las cosas. Ahora el ser humano pasa de ser objeto entre objetos a pasar a ser el sujeto entre objetos, a dejar de ser espectador para pasar a ser protagonista:

“Es a partir de este tipo de analítica de la finitud de donde surge la comprensión ontológica de la realidad basada en el sujeto como fundamento último, y como resultado de esa contradicción surge la paradoja de la modernidad. Esta, desde el primer momento, comenzó a presentar

¹⁸ *“Por otra parte, lo que quería subrayar (...) es que me parece que la historia de la actitud crítica, en lo que tiene de específico en Occidente – y en el Occidente moderno desde los siglos XV-XVI-, tiene que buscar su origen en las luchas religiosas y las actitudes espirituales de la segunda mitad de la Edad Media. En el momento justamente en que se plantea el problema: ¿cómo ser gobernado, es que vamos a aceptar ser gobernados así? Es entonces cuando las cosas están a su nivel más concreto, más históricamente determinado: todas las luchas alrededor de la pastoral en la segunda mitad de la Edad Media han preparado la Reforma y creo que han sido la especie de umbral histórico sobre el cual se ha desarrollado esta actitud crítica” [Foucault, 2006:37]*

problemas de contradicción que, como hemos afirmado antes, llegan hasta nuestro contexto de manera mucho más evidente debido a todo el proceso que entre medias ha sufrido este tipo de pensamiento por parte de la crítica posmoderna entre otras” [Foucault, 1968:305]

Este cambio en la comprensión de las relaciones epistemológicas del ser humano con la realidad supone la ruptura con el viejo hilo de la escolástica que unía al ser humano, de forma directa y privilegiada, pero como súbdito, con el Dios todopoderoso que era el fundamento escondido de todas las cosas. Con la llegada del pensamiento moderno (y de la paradoja, pues sin ella no habría dado inicio lo que se ha desarrollado como Modernidad) se rompe aquella vieja cadena del ser y se reformula, y el paso clave estaría en que el ser humano, en función a su recién descubierta finitud ante este distanciamiento con el principio último, pasa a otorgarse a sí mismo la responsabilidad del fundamento de su representación, alejándose por lo tanto de la infinitud y reafirmando como decimos su finitud. Pero es justamente en esta afirmación de la finitud del ser humano ante una representación que ya no depende del Dios todopoderoso como, paradójicamente, el nuevo sujeto moderno se constituye como nuevo trascendental, viniendo a tomar la posición que antes tomaba Dios en el discurso teológico:

“La modernidad comienza con la increíble, y en última instancia impracticable, idea de un ser que es soberano precisamente en virtud de ser esclavo, un ser cuya verdadera finitud le permite tomar el lugar de Dios. A esta idea, que arranca auténticamente con Kant (...) Foucault la llama la analítica de la finitud” [Dreyfus&Rabinow, 2017:76]

Para la lógica moderna, aquél que garantiza la fundamentación de la representación es aquél que actúa de eje constitutivo, y a partir de su instauración como pensamiento predominante tras la caída del viejo relato escolástico, será el turno del sujeto moderno el de tomar, a partir de haber asegurado su finitud, el puesto cumbre de garante de sentido. Aquí nace por lo tanto, en el seno de esta paradoja, uno de los grandes problemas de la modernidad, el de la subjetividad.

El resultado de esta analítica de la finitud es por lo tanto nuestra paradoja, que Foucault pasa a representar con su análisis de los dobles de lo empírico y trascendental, que tiene para él origen en la estética trascendental kantiana:

“Pues el umbral de nuestra modernidad no está situado en el momento en el que se ha querido aplicar al estudio del hombre métodos objetivos, sino más bien en el día en que se constituyó un duplicado empírico-trascendental al que se dio el nombre de hombre. Se vio nacer entonces dos tipos de análisis: los que se alojan en el espacio del cuerpo y que han funcionado, por el estudio de la percepción, de los mecanismos sensoriales, de los esquemas neuromotores, de la articulación común a las cosas y al organismo, como una especie de estética trascendental: se descubrió allí que el conocimiento tenía condiciones anatomofisiológicas (...) Ha habido también análisis que, por el estudio de las ilusiones, más o menos antiguas, más o menos difíciles de vencer, de la humanidad, han funcionado como una especie de dialéctica trascendental: se mostró así que el conocimiento tenía condiciones históricas, sociales o económicas, que se formaba en el interior de las relaciones que se tejen entre los hombres y que no era independiente de la figura particular que podían tomar aquí o allá, en suma, que había una historia del conocimiento humano que podía ser dada a la vez al saber empírico y prescribirle sus formas. (...) Una de dos: o bien este discurso verdadero encuentra su fundamento y su modelo en esta verdad empírica cuya génesis rastrea en la naturaleza y en la historia y se tiene entonces un análisis de tipo positivista (la verdad del objeto prescribe la verdad del discurso que describe su formación), o bien el discurso verdadero anticipa esta verdad cuya naturaleza e historia define,

la esboza de antemano y la fomenta de lejos y entonces se tiene un discurso de tipo escatológico (la verdad del discurso filosófico constituye la verdad en formación). A decir verdad, se trata aquí menos de una alternativa que de la oscilación inherente a todo análisis que hace valer lo empírico al nivel de lo trascendental” [Foucault, 1968: 310-311]

El resultado de esta tensión que ofrece el binomio de lo empírico y lo trascendental en el seno de los orígenes de la nueva ontología de la modernidad basada en la finitud del hombre se hace patente a la hora del conflicto y la confusión en el momento de ofrecer una imagen del hombre, ya que al ser ambas posiciones insuperables¹⁹ (no puede haber síntesis entre ambas) el conflicto llevará a preguntarse por la verdadera naturaleza del ser humano, por cuál es su ser, pues al partir de estos problemas paralelos que nunca se cruzan, se encuentra dinamitada una posible unidad antropológica desde sus comienzos, que siempre se encontrará vagando entre ambos puntos irreconciliables. Para Foucault, hasta que no acabemos con la idea de la evidencia del hombre que es la que fundamenta toda esta analítica de la finitud contradictoria, no podremos salir de este binomio y de una antropología del hombre siempre en conflicto (como hasta nuestros días). Es aquí donde se fragua su famosa imagen de la muerte del hombre y su metáfora de la fragilidad de la misma (por reciente) comparada con la levedad de una imagen representada en la arena de la playa²⁰.

Esta imposibilidad de ofrecer una antropología del ser humano más allá del conflicto por parte de la modernidad acaba por someter al esfuerzo filosófico a la fatiga y la frustración de un juego perpetuo entre dos sistemas antagónicos que jamás van a poder ser reconciliables:

“En suma, el discurso sobre el hombre enfrenta el siguiente dilema: el trasfondo que se da por supuesto de los compromisos y de las prácticas, precisamente porque es desconocido, hace posibles el pensamiento y la acción pero, al mismo tiempo, pone su fuente y su significado fuera de nuestro control. El intento de reapropiarse del trasfondo, sin embargo, está condenado a la desilusión: en primer lugar, existe una inevitable insatisfacción con una tarea como la de Sísifo, que clarifica el trasfondo como un infinito conjunto de creencias, cada una de las cuales tiene sentido en sí misma solamente en un trasfondo más amplio (...) En segundo lugar, existe la desesperación del nihilismo” [Dreyfus&Rabinow, 2017: 87-88]

¹⁹ Pero insuperables y antagónicas en tanto a que ambas posturas representan el campo de batalla filosófico de la modernidad en una constante relación de atracción y repudio, de contradicciones y fracasadas reformulaciones en las que las dos partes del binomio están constantemente en juego e involucrándose la una con la otra, lo cual no impide aun así su esencial distanciamiento, pero no es una división insuperable en tanto que incomunicadas, separadas y desconocidas la una de la otra.

²⁰ *“Por tanto, obviamente, no estábamos ante la muerte del hombre empírico ni de la especie ni nada semejante, sino ante una herramienta de conocimiento, y de poder, propia de un periodo que es justamente el del mundo moderno, centrado a su vez en el sujeto. De lo que hablaba Foucault era, además de otras cuestiones, desde luego también de la muerte del sujeto cartesiano, para entendernos, es decir, de la muerte del cogito en los términos tradicionales en que se le había entendido, es decir, como sujeto centrado y fundante de la ciencia y del saber en el mundo moderno, como ese sujeto que es fundamento último y piedra angular de la ciencia moderna y en torno al cual se han construido después múltiples edificios de los saberes modernos y contemporáneos, especialmente las llamadas ciencias humanas. Es decir, que la cuestión misma de la entonces llamada muerte del sujeto, que ha sido uno de los grandes temas del debate filosófico de los últimos cuarenta años, giraba también en torno al cuento cartesiano, hacía suyo el relato cartesiano aunque fuera para cuestionarlo” [Serrano, 2010: 188-189]*

Es decir, que desde esta paradoja, desde esta falla en el núcleo de la modernidad, partimos de manera definitiva hacia la problemática del nihilismo, que comprobamos que surge como esencia de la problemática de escindir la comprensión ontológica moderna en dos antropologías antagónicas, la empírica y la trascendental. Parece por tanto que el nihilismo comprendido como problema es un problema concreto propio de dos antropologías enfrentadas desde su nacimiento en el seno del pensamiento moderno hasta nuestros días, y que se presenta como irresoluble desde cualquier perspectiva filosófica que aún se base en esta comprensión del hombre como fundamento.

Por lo tanto, en el intento de esta introducción de centrar cuál es nuestro particular interés en la problemática del nihilismo para concretar desde donde vamos a intentar abordarlo en este trabajo, se parte de la idea de que, debido a esta paradoja entre lo empírico y lo trascendental que hemos podido comprobar en Foucault no sólo se forja el pensamiento moderno, sino que lo que subyace de fondo es el problema del nihilismo.

Éste subyace de fondo como problema no porque este tipo de pensamiento lo sea en sí, sino porque es comprendido como tal por la tradición cultural filosófica que representa este idealismo respecto a la finitud que forja la paradoja y que comprende el nihilismo de la misma manera que comprende la realidad, mediante una ontología basada en los fundamentos. Al ser el nihilismo la ausencia de todo fundamento, éste debe ser visto entonces irremediamente como un peligro potencial²¹, como algo a rechazar²²(muy dependiente de la interpretación de Nietzsche y de Heidegger), tanto por parte de aquellos que ofrecían sistemas basados en la razón como aquellos que sí estudiaron el nihilismo y pretendieron ofrecer una salida, que (al menos así lo plantaremos) nunca fue tal en tanto que nunca logran salir de esta paradoja de la modernidad y que llega hasta nuestros días de secuelas dejadas por la posmodernidad.

Es decir, que del problema de la paradoja acaban involucrados, de una u otra forma, tanto la tradición de pensamiento que inicia Descartes, transita desde Kant y llega en su apogeo a Hegel, como también en la tradición que inicia Schelling²³ y va desde Schopenhauer hasta Nietzsche o Heidegger²⁴ y que se presenta como alternativa crítica a este pensar idealista:

²¹ Prueba de este tipo de interpretaciones es la tradicional distinción entre el ámbito racional y el irracional, de muy importante calado, por obras como la bastante criticada "Asalto a la razón" de Lukács o de manera menos central, en "La sociedad abierta y sus enemigos" de Popper. Para ambos autores, lo irracional vendría a ser el enemigo del bien común, aquello que imposibilita la política, entendiendo a esta como la actuación de la razón, y que por ello deben buscarse los métodos para separar lo racional de lo irracional, para separar la filosofía moderna, del nihilismo. Debido a la dependencia de su crítica de una distinción radical entre el ámbito de lo racional y lo irracional, y a pesar de ser un importante precedente en la temática que hemos escogido, el trabajo de Lukács no será utilizado en nuestra investigación debido a que sus planteamientos de base son ampliamente contrarios a los nuestros.

²² [Serrano, 2004:33]

²³ También, como veremos, a partir de Kant, pero con un fuerte conflicto generado en el seno de su pensamiento por la influencia que Spinoza tuvo en su filosofía.

²⁴ Y que se presentan ambos como gran influencia, si no la principal, de la posmodernidad que como hemos dicho, reproduce también los mismos problemas.

“¿Schelling superviviente impropio de su tiempo y contemporáneo nuestro? Tendríamos en primer lugar que llegar a un acuerdo sobre quiénes somos y qué tiempo es el nuestro, cuestión que siempre se dilucida después, cuando ya no estamos y la hermenéutica hace su trabajo, comprendiendo mejor a los autores y sus interpretaciones de lo que éstos lo hicieron. En todo caso, la filosofía de Schelling ayuda a la interpretación de una actualidad cuyos exponentes cruciales, y no por ello coincidentes entre sí, miran hacia Schelling: Kierkegaard, el mismo Nietzsche, Freud y Heidegger. No es una cuestión de citas ni de reconocimientos ni influencias, sólo del asunto de la filosofía y del motivo más original que apartó a Schelling, según la historia de la interpretación, de ocupar un lugar en la cátedra de la razón. Ante las figuras citadas puede surgir de nuevo la sospecha de haber trazado una historia de la irracionalidad europea al modo de Lukács, cuando en realidad se citan figuras filosóficas que descubren más hondamente el corazón de lo que la modernidad reconoció y llamó, tal vez precipitadamente, sujeto. Filosofías que con la de Schelling entendieron que “sujeto” es una figura que cabe quizá ganar, pero de la que no se puede partir acrítica y convenientemente como si se tratase de un principio. Como Kierkegaard, Nietzsche, Freud o incluso Heidegger, Schelling no representa ninguna anti filosofía, sino decididamente a la filosofía que debe reconocer permanentemente sus límites e imposibilidades, porque sólo así puede seguir hablando del principio, de la arché, aunque sólo sea para concluir que ese principio es irrebalsable y no puede ser utilizado como fundamento científico de nada” [Leyte,1998:8]

El tratar de demostrar esta filiación a la paradoja de la modernidad por parte de la interpretación clásica del nihilismo será lo que se buscará defender en esta primera parte de la tesis. Con ello no se pretende realizar ningún corte tajante entre lo que es una “buena” o una “mala” comprensión del nihilismo, ni fórmulas definitivas ni sistemas nuevos de pensamiento (ambas maneras de proceder probablemente caducas hoy en día en la disciplina filosófica), ni se busca un tono de egocéntrica superación respecto al pasado al pretender poder comprender aquello que otros no pudieron ver, sino que lo que se pretende es tratar de abordar el problema del nihilismo desde perspectivas alternativas y que busquen ser más enriquecedoras en las epistemologías con las que comprendemos el mundo, en ser capaces de comprender la realidad, la naturaleza, lo viviente, de una manera más compleja sin que ello nos suponga caer en el desidia nihilista que hasta ahora muchas veces ha supuesto. Desde el propio “miedo” del idealismo a este nihilismo, para impedir su avance, la medida a tomar desde la irreflexividad incapaz de ofrecer una epistemología alternativa al método idealista, es ofrecer aún más idealismo, con las consecuencias en tanto a violencia, tanto directa como indirecta, conlleva para lo viviente, siempre repudiado, por definición, por el modelo centrado en el intelecto y lo abstracto como respuesta. Es este tipo de miedo, de cerrazón epistemológica, lo que se pretende investigar, analizar críticamente y tratar de replantear para esbozar una forma de comprenderlo desde otra perspectiva.

Para intentar llevar a cabo esta labor investigadora centrada en comprender el nihilismo más allá de como problema, creemos necesario defender la tesis de que el nihilismo es la verdadera esencia de la modernidad, postura contraria por ejemplo a la interpretación heideggeriana del nihilismo, al que asocia con la esencia de la metafísica y de la que bebe la interpretación posmoderna del nihilismo que realiza Vattimo. Nuestro horizonte interpretativo será otro distinto ya que la paradoja, como se puede comprobar, supone introducir dentro del pensamiento moderno todo aquello que supuestamente dejaba atrás debido a la crítica reductora a sí misma. No obviamos la relación del nihilismo con la metafísica, de la importancia de su nexos con el pensamiento religioso en sus orígenes, de

su relación con lo infinito, con el fundamento, con el Absoluto, y de hecho, debemos necesariamente pasar por allí para poder comprender el contexto de aparición del nihilismo. Pero nuestro planteamiento, además de filosófico, se concentra también en el problema de la legitimidad de la modernidad y sus consecuencias sociales, en la posibilidad de encontrar sentidos de nuevo a partir de nuestra sociedad, de la salubridad política de las democracias a partir de una posibilidad de pensamiento retomada desde otras epistemologías tradicionalmente descartadas y expulsadas a la marginalidad, de vuelta a la posibilidad de construir un proyecto vital, una orientación estructural que permita otra comprensión de la libertad y que permita otra comprensión de la realidad, del mundo, del otro y de nosotros mismos, pero partiendo de una creación de sentido y de realidad no centrada en el individualismo, sino partiendo de la base de la imposibilidad de la aparición de horizontes de sentido vitales si no es desde la sociedad. Todo ello supone que nuestra forma de preguntarnos por el nihilismo a lo largo de nuestra investigación no incluye esa vía trascendente, también presente, que llega hasta un principio último (sea de la naturaleza que sea), y que interpretaremos como una forma aún perviviente de plantearse los cuestionamientos de los sentidos de la epistemología de raigambre idealista y que en el fondo es parte de la imposibilidad de comprender en el nihilismo algo simplemente negativo a tratar de erradicar, más que una apertura de la racionalidad moderna hacia otro tipo de perspectivas que logren dejar atrás el enconamiento modernismo/posmodernismo que ha demostrado imposibilitar la labor del pensamiento a la hora de estructurar nuestra realidad social (con los peligros que ello conlleva, como veremos).

El nihilismo, volviendo a su planteamiento como esencia de la modernidad, representa en realidad todos esos valores de independencia comprimidos en el *sapere aude* kantiano²⁵

²⁵ No pretendemos realizar aquí ningún tipo de indagación acerca de los distintos tipos de teorías existentes sobre el proceso de modernización de los últimos siglos, ni centrarnos en desarrollos histórico-filosóficos de este estilo como pueden ser los de Habermas, Blumenberg, etc., ni traemos a colación este ejemplo kantiano no por una necesaria vinculación teórica con sus principios por nuestra parte, sino porque comprendemos esa base de identificación de lo moderno con sus posibilidades de libertad como una deuda aún no resuelta en nuestro tiempo y por tanto también como un ejemplo perfecto de un problema presente en nuestras sociedades y que va a vertebrar gran parte de nuestra investigación, aunque no sea de manera central. Hablamos aquí de la amenaza para la libertad del ser humano que supone el totalitarismo, y este será el nexo que nos una con esta noción de *sapere aude* a la que nos remitimos como ejemplo. Al igual que Kant trató de pensar qué era la Ilustración con una plena conciencia histórica del horror que había asolado a Europa tras las terribles guerras de religión y tratando de encontrar fórmulas para que aquello no se repitiera, hoy en día, de manera análoga, nosotros pensamos y nos replanteamos qué es nuestra época con también una plena conciencia histórica del horror de las guerras mundiales que asolaron esta vez no ya "sólo" Europa (aunque sí especialmente) sino también el mundo. Se podría pensar, de forma eurocéntrica, que aquellas guerras de religión fueron las primeras guerras mundiales, al menos a la escala mundial en la que por aquél entonces se desarrollaba lo que hemos dado en llamar Occidente, y que por ejemplo las tristemente célebres matanzas de San Bartolomé podrían ser comparadas, por nivel de intolerancia, odio y miedo hacia lo diferente (que no por cantidad y sistematización) con el Holocausto judío. Por todo ello, y en mor de, como decimos, no unir necesariamente nuestra comprensión del término totalitarismo con la terrible explosión de este problema político en el siglo XX, sino tratar de conectarlo con un marco temporal mayor que nos permita conectarlo con nuestro interés investigador de forma más precisa, se podría decir que partimos de una comprensión del totalitarismo como anti-modernismo más que desde una comprensión concreta habitual más

respecto a los fundamentos absolutos de los que el pensamiento pretendía huir tras, entre otras cosas, el contexto social de devastación que supusieron las guerras de religión en Europa y el viejo paradigma escolástico de comprensión de la realidad. Es desde esta comprensión del nihilismo como esencia de la modernidad desde donde pretendemos partir en nuestro análisis e intentar ofrecer una interpretación alternativa de la disputa entre esencialismos, ya sean estos racionalistas modernos o anti racionalistas posmodernos.

Más allá de la representación mediante el binomio empírico trascendental de Foucault y siguiendo con nuestro interés en defender nuestra postura que relaciona el nihilismo con la verdadera esencia de la modernidad, encontramos justificación a este tipo de afirmaciones algo más concretas respecto a la temática del nihilismo en fuentes especializadas más específicas al respecto²⁶. En ellas podemos comprobar cómo esta afirmación del nihilismo como esencia de la modernidad se puede vislumbrar en los desarrollos de Descartes y de Kant y en la existencia en ambos de la paradoja de la modernidad de la que son partícipes.

En el caso de Descartes, al igual que en el caso de Kant, encontraremos una sustitución del viejo Dios por uno nuevo basado en otros fundamentos completamente distintos, modernos, pero que no dejarán de responder a la misma perspectiva teológica que inundará de secularización los siglos venideros a su época:

“No debe sorprender, entonces, que en Descartes la divinidad no sólo no sea sustituida por el sujeto, sino que incluso aparezca como garantía de éste (...) Las investigaciones de Descartes se declaran bien pronto autónomas de la vieja metafísica a las que se señala como una rémora” [Serrano, 2004: 41-42]

En Descartes el problema del nihilismo se encuentra ya presente en la figura del genio maligno, la que en un principio utiliza el pensador francés para llevar a cabo su duda metódica buscando certezas claras y distintas e inaugurando el pensamiento moderno,

centrada en el siglo XX. Nuestra búsqueda de otra comprensión del nihilismo implica también tratar de interpretar de otra forma la modernidad para tratar de alcanzar ese mismo objetivo que buscaba Kant, ese *sapere aude* que representa uno de los viejos anhelos de nuestra civilización y que debe ser revisitado, reflexionado y reconfigurado constantemente para tratar así de alejar las amenazas de una problemática totalitaria que cada vez parece cernirse de forma más peligrosa sobre nuestro siglo XXI: *“(...) la ontología histórica de nosotros mismos tiene que responder a una serie abierta de cuestiones, tiene que hacer un número no definido de investigaciones que se puede multiplicar y precisar tanto como se quiera; pero todas ellas responderán a la sistematización siguiente: cómo nos hemos constituido como sujetos de nuestro saber; cómo nos hemos constituido como sujetos que ejercen o padecen relaciones de poder; cómo nos hemos constituido como sujetos morales de nuestras acciones (...) La ontología crítica de nosotros mismos no hay que considerarla, ciertamente, como una teoría, una doctrina, ni siquiera un cuerpo permanente de saber que se acumula; hay que concebirla como una actitud, un ethos, una vida filosófica en la que la crítica de lo que somos es a la vez análisis histórico de los límites que nos son impuestos y prueba de su posible transgresión (...) No sé si hoy día es necesario decir que el trabajo crítico implica todavía la fe en las Luces; necesita siempre, creo yo, un trabajo sobre nosotros mismos, es decir, una labor paciente que dé forma a la impaciencia de la libertad”* [Foucault, 2006:95-97]

²⁶ Ya que en el fondo Foucault nunca hizo ninguna problematización continuada de la cuestión del nihilismo, y sólo hace breves referencias explícitas en algunos textos; a saber, en “El coraje de la verdad” o en “El gobierno de si y de los otros”.

pero de la que se deshará en cuanto ésta deje de serle útil para su argumentación (al igual que hizo con su duda metódica); y esto sucede cuando Descartes pasa a participar de la paradoja moderna que oculta con su lógica el nihilismo más allá que comprendido como problema:

“O por decirlo de un modo más comprensible: lo moderno se expresa mejor en el genio maligno que en el supuesto yo cartesiano, por más que, combinados y escudriñados en esa combinación, no dejen de ser la misma cosa sin fondo. De algún modo, este hecho va saliendo a la luz en un lento proceso que tiene una primera culminación en la voluntad de poder nietzscheana y por ahora un último momento en la postmodernidad, siendo el quicio o la plataforma giratoria entre ambas la interpretación heideggeriana de Nietzsche” [Serrano, 2010: 68-69]

Como es bien sabido, Descartes comienza dudando de todo, hasta de sí mismo, pero el giro fundamental de su pensamiento se encuentra en que es capaz de dudar y por lo tanto, esto frena su escepticismo para pasar a afirmar la existencia del sujeto en función de su capacidad de duda²⁷. Y esta capacidad esencial para fundamentar la existencia dirige su argumentación a afirmar de nuevo a Dios una vez ha terminado con él como fundamento, pues una vez reformulado el sujeto moderno como principio último, Descartes vuelve con su argumento ontológico a defender la existencia de Dios justamente gracias a este sujeto moderno que duda y que por ello tiene conocimiento de que existe:

“(…) los atributos esenciales del viejo Dios viven en el sujeto bajo otra forma, disfrazados precisamente ahora de racionalidad y de sujeto, adoptando, por tanto, la forma misma de aquel instrumento que se había atrevido a contestar su autoridad en los comienzos mismos de la modernidad; es decir, en Descartes. Literalmente es así reconocido por Fichte, por Schelling y por Hegel. En realidad Hegel culmina ese proceso de transformación iniciado mucho antes con Descartes. Hegel nos dice que en Descartes se toca por primera vez tierra; Fichte señala que su primer principio había sido esbozado, aunque de modo imperfecto, también por el filósofo francés.” [Serrano, 2004: 39-40]

Por lo tanto, para Descartes el cogito permite afirmar la existencia de Dios, ya que si yo sé que existo y puedo afirmar mi existencia, puedo saber que no soy un ente último y perfecto, pero como tengo esa noción de perfección en mi mente, entonces debe existir un ser con tal perfección y superioridad, ya que de algún lugar tiene que proceder esa noción de infinitud en una naturaleza finita como la humana. Y aquí está su rodeo y contradicción que anula justamente mediante la duda la labor del genio maligno que se caracteriza por la sospecha y el vacío, ya que con él no hay ningún tipo de conocimiento posible, y que prefigura, a falta de que sea verbalizado²⁸, la aparición del nihilismo en los orígenes de la modernidad.

En el caso de Kant la lógica viene a ser semejante, y podemos encontrar esta paradoja en las diferencias entre su primera y su segunda *Crítica*:

“Hasta ahora habíamos hablado de la razón y lo racional como el elemento que ha permitido a Kant conquistar un terreno en principio exento de religión. Pero paradójicamente esa conquista

²⁷ A la espera todavía aquí del giro copernicano kantiano.

²⁸ Pues como es bien sabido, en el fondo y a pesar de tímidas apariciones en Schopenhauer de la raíz *nihil*, no es hasta Nietzsche cuando el nihilismo deja de subyacer de fondo en el discurrir de la modernidad a la sombra de otros términos a los que se incorpora (sobre todo con Jacobi) para pasar a adquirir un lugar propio en la consideración filosófica.

no es capaz de registrarla en términos de razón, y Kant se ve obligado a establecer una distinción entre razón y entendimiento, donde la razón exenta de religión se restringe exclusivamente al entendimiento, mientras que la razón propiamente dicha es sometida a crítica. Más aún, el terreno conquistado para la razón se hace desde una crítica de ésta, y los elementos religiosos que pervivan lo harán precisamente alojados en la razón. La segunda Crítica no es ya una crítica de la razón pura práctica, sino sólo de la razón práctica. En la segunda Crítica, lo que Kant exige es justamente esa pureza de la razón, una pureza que le permitirá rehabilitar las nociones de Dios, las de la inmortalidad, y la de sumo bien; es decir, los atributos característicos del viejo Dios. Ciertamente, esa recuperación no se produce ya en los viejos términos de la tradición, pero a cambio Kant consigue, y de ello se hará buen uso en lo sucesivo, que esas nociones se incorporen al nuevo discurso; es decir, al mismo discurso que orgullosamente había alcanzado un terreno soberano frente a la religión. Podríamos usar aquí la metáfora del caballo de Troya o del enemigo en casa” [Serrano, 2004: 37-38]

En esta transición entre ambas *Críticas* encontramos que, a pesar del tan mencionado giro copernicano de la filosofía kantiana como prácticamente el inicio definitivo de la filosofía moderna que rompería con las perspectivas heterónomas respecto a la libertad del sujeto, a la vez participa de la paradoja en cuanto a que acaba acudiendo a un sujeto trascendental²⁹ para fundamentar su moral mediante la existencia de Dios, de un Absoluto³⁰ que garantice la libertad y la posibilidad de bien, y lo hace a partir de la capacidad cognoscitiva universal propia de todos los seres humanos, las categorías, que les hace capaces de fundar su propia representación, llevando a cabo punto por punto la definición de la paradoja que hemos podido ver en Foucault.

Es decir, que nos encontramos la misma paradoja a la que se llega mediante un rodeo filosófico y que acaba en una brecha abierta a la secularización que no ha sido resuelta todavía en nuestros días, y justamente lo que se está haciendo es, mediante todas estas torsiones a la argumentación por parte de Kant que acaban dando esta contradicción esencial, es esquivar el nihilismo, que parece manifestarse como punto central de un pensamiento que se escinda de manera real de los viejos dogmatismos, y de ahí nuestra propuesta del nihilismo como esencia de la modernidad (previo replanteamiento del mismo, independizado de las consecuencias de su definición mediante la ontología idealista):

“Porque es en Kant donde Dios se aloja, al menos en cuanto huella, en la cosa en sí, en aquello que por definición se declara inaccesible. La cosa en sí constituye el primer indicio evidente del proceso que conducirá a la posmodernidad, pero es a la vez el expediente mediante el cual la teología busca un resquicio a la razón (...) y a partir de ella iniciará su impulso el idealismo que situará al sujeto en lo más alto de su efímera vida. Cuando el término nihilismo aparezca lo hará estrechamente vinculado al problema de la cosa en sí. La cosa en sí es la realidad que se sustrae,

²⁹ En el que siguiendo el discurrir de nuestro particular interés investigador y nuestra propia interpretación, se incluirá también dentro de esta categoría de sujeto trascendental al sujeto revolucionario, englobando tanto a “derechas” como a “izquierdas”, ambas dependientes del mismo modelo caduco e idealista de pensamiento: *“No quiero de ninguna manera borrar diferencias innumerables, gigantescas, pero me parece que, a pesar y a través de ellas, hay cierto punto en común entre la concepción jurídica y, digamos, liberal del poder político –la que encontramos en los filósofos del siglo XVIII- y la concepción marxista, o, en todo caso, cierta concepción corriente que pasa por ser la del marxismo. Ese punto en común sería lo que yo llamaría el economicismo en la teoría del poder” [Foucault, 2001: 26]*

³⁰ A pesar de haberse encargado en la Dialéctica trascendental de intentar refutar las pruebas de la existencia de Dios, como por ejemplo el argumento ontológico.

pero una realidad de la que todo depende en el momento mismo de sustraerse; es así el mejor umbral hacia el viejo Dios que inicia su transformación hacia el Dios nuevo (...) Kant, al consumir la tendencia moderna en torno al sujeto, no logra resolver ese problema y así la vieja hipoteca del sujeto cartesiano toma una nueva forma, precisamente la forma a partir de la cual será posible el discurso del nihilismo” [Serrano, 2004: 44-46]

Se puede ver también como ambos “huyen” del desafío que ya por entonces suponía el nihilismo hacia un Dios comprendido dentro de las condiciones de posibilidad del nuevo tipo moderno de pensamiento, y que al decantarse por esta particular forma de comprender la realidad mediante esta ontología, han sellado el destino de la interpretación del nihilismo de los siguientes siglos (no tanto por su intención, sino por la influencia que ambos tuvieron) y de la modernidad basada en un rescoldo secularizado contra el que siempre lucha, pero del que siempre parece quedar algún aspecto:

“Hoy, puede parecer sorprendente la enorme sutileza desplegada para extraer de los intrincados vericuetos del pensamiento lo que, en apariencia, resulta más evidente, es decir, el “yo soy”. Tiene que resultarnos sorprendente si queremos percatarnos realmente de cuál fue el punto de partida de la autoconciencia, en el momento de su nacimiento filosófico, y de los sentimientos de euforia que acompañaron a ese nacimiento. Pues, en la crítica que se hace habitualmente de la razón, se pasa por alto con frecuencia tales factores: el placer, la intensidad, el vitalismo que estuvieron asociados al descubrimiento de un yo capaz de instaurar el mundo. Lo simple era tan difícil que había que hacer largos recorridos hasta llegar allí. Sólo se puede entender la euforia de la llegada cuando uno tiene conciencia de lo vasto que era el encubrimiento del yo en la época premoderna. Las acciones de pensar, creer, sentir, como nos ha enseñado Foucault, tenían entonces otras connotaciones. El pensamiento desaparecía en lo pensado, la sensación en lo sentido, la voluntad en lo querido, y la creencia en lo creído. El sujeto introdujo en sus propias obras a una furia de las desapariciones y la mantuvo firmemente sujeta allí. Y ahora, de pronto, el escenario da la vuelta, el creador se separa de sus obras, las pone delante de sí y exclama: ¡mira, yo he hecho todo eso!

Cuando sucedió tal cosa por primera vez –es la época de Rousseau y Kant- fue vivenciada como un amanecer que abría todas las esperanzas.

El ser humano, que descubre súbitamente que él mismo es el director del teatro del que hasta ahora se sentía espectador, vuelve a recoger en su mano todas las riquezas dispersas por el cielo, descubriendo que son cosas realizadas por uno mismo. Pero aunque esto puede embelesar por un momento, acaba decepcionando. El descubrimiento de la propia obra en los viejos tesoros de la metafísica les hace perder su encanto y sus promesas. Pierden brillo y se tornan triviales. La escapatoria será la siguiente: si uno es el hacedor, hay que hacer cuanto sea posible; habrá que buscar el futuro mediante acumulaciones frenéticas. Las verdades estarán ahí sólo para ser “realizadas”. Eso pondrá en marcha la religión secularizada del crecimiento y del progreso. Finalmente, llega un tiempo en el que uno se siente cercado por el hecho y aspira hacia lo devenido, un tiempo en el que la “apropiación” de lo “propio” se convierte en problema; se hablará entonces de enajenación dentro de un mundo construido por uno mismo: lo hecho desborda al hacedor. La imaginación descubre una nueva utopía: la posibilidad de llegar a dominar lo hecho. Pero cuando estas utopías pierden fuerza, surge el cerco de un nuevo tipo de temor: el temor ante una historia construida por uno mismo. Al principio, naturalmente, nadie pensó ni previó todo esto. Lo que imperaba era la euforia ante una tierra recién conquistada” [Safranski, 2011:153-154]

En ambos pensadores se detecta, por lo tanto, una caída en la paradoja que funda la modernidad y funda también el nihilismo interpretado como problema. Descartes

ocultando el genio maligno, y Kant remedando todas las consecuencias³¹ que podría tener su giro copernicano³², ya incorporan, negado, infravalorado, definido como problema, la cuestión del nihilismo en el discurso moderno, y también incorporan su característica manera de tratarlo, que es la de tratar de escapar de él como esfuerzo principal de la argumentación debido a su concepción ontológica de la filosofía al colocar el fundamento en el Absoluto, elemento que introduce a la paradoja moderna y que pensamos que, tratando de ofrecer una nueva interpretación del nihilismo, partiendo de la base de que no debe ser erradicado sino que se encuentra en la esencia del pensamiento moderno, posibilitará la apertura a interpretaciones epistemológicas alternativas que modifiquen la actual ontología de la modernidad.

Consideramos a ésta como excesivamente dependiente del fundamento, ya sea desde la re-fundamentación moderna (como hemos visto en el caso de Kant y Descartes como casos paradigmáticos de toda una tendencia que con ellos se inicia) tanto como desde la no-fundamentación posmoderna. En ambos casos, desde aquí surge la paradoja de la modernidad, que ha limitado sus posibles vías de interpretación filosóficas y que, como resultado final de un proceso que lleva reproduciéndose desde hace varios siglos, nos encontramos con las consecuencias sociales y políticas que trataremos de desgranar en detalle a lo largo de la tesis.

Esta es la madeja que se pretende deshacer en esta investigación, y buscar cómo serían posibles unas nuevas bases ajenas a esta paradoja y a este nihilismo como problema. Es desde aquí desde donde parte nuestro particular interés hacia el nihilismo y desde donde trataremos de desarrollar nuestro trabajo.

Una vez expuesto el punto desde el que pretendemos analizar el fenómeno del nihilismo, concluiremos esta introducción con un ordenamiento general aproximado del sentido de la tesis.

En la primera parte se buscará defender por lo tanto el aspecto esencialista (y participe de la paradoja que origina el pensar moderno) de esa corriente de pensamiento que discurre como alternativa y como crítica a la de la noción de un sujeto racional característica del pensamiento moderno ilustrado. En ella incluiremos, por correlación tanto de influencias mutuas como por cercanía respecto con el idealismo, las partes más pertinentes a nuestro interés para con el nihilismo de las obras de, como dijimos, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche y Heidegger³³. El elemento filosófico que tomaremos para desarrollar este

³¹ Y que supondrá que, después de Kant, muchos pensadores interpreten sus intereses filosóficos como un tratar de pensar a Kant hasta sus últimas consecuencias, de llevar a Kant más allá de donde se atrevió a ir.

³² Y no sólo ellos, sino que generalmente las historias de la filosofía han solido omitir la importancia y consecuencias de estos aspectos respecto a la del fundamento del cogito y el sujeto trascendental.

³³ La terna de pensadores que podrían haber sido incluidos podría haber sido otra, por ejemplo, se podría haber incluido a Kierkegaard. Sin embargo, nos hemos decantado por este núcleo de pensadores ya que ofrecen una interpretación compacta debido a una fuerte y directa influencia mutua entre prácticamente todos los pensadores incluidos. Con la inclusión de otros pensadores fuera de este grupo y de esta unidad filosófica que representan, seguramente se hubiera desvirtuado lo que creemos permite un análisis más ágil y enriquecedor en un estudio ya de por sí dificultado en parte por la longitud cronológica que requiere ser abarcada para que el tema en cuestión pueda ser tratado con propiedad.

análisis será el del concepto de voluntad, pues es el núcleo que abre, en contraposición con la antropología racionalista, la supuesta forma de comprender al ser humano más allá de este tipo de dogmas esencialistas y es a partir de su tratamiento como el nihilismo hace acto de aparición como tema concreto en el discurso filosófico.

Sin embargo, como iremos viendo de manera más concreta y pormenorizada en esta primera parte de la tesis en función de lo que hemos venido exponiendo, esta concepción alternativa al idealismo absoluto de tintes hegelianos que se inicia con Schelling, también pertenece a esta escala ontológica del filosofar con un fundamento orientado hacia el Absoluto, por lo que incluyen al nihilismo dentro de esta forma de pensar, haciendo que la primera época, la de nacimiento e inclusión del término en el reservorio filosófico occidental, sea el de un nihilismo ontológico que por lo tanto es paradójico, por lo que aunque este tipo de pensar idealista alternativo ofrezca una crítica ante un idealismo absoluto, no logrará zafarse de la paradoja, pues en esa huida hacia una reconsideración de la naturaleza como algo constituyente de la subjetividad más allá que como sierva de la razón, también acabará construyendo nuevos absolutos.

Es justamente por orientarlo hacia el Absoluto por lo que el nihilismo nace ya como problema³⁴, y tanto Schelling con su desarrollo del *Geist*, Schopenhauer con su hegelianismo invertido, Nietzsche que tras desfragmentar al sujeto y la voluntad de vivir schopenhaueriana, vuelve sobre sus pasos mediante la unificación de tintes esencialistas en la voluntad de poder y Heidegger, que nos pone en guardia con su crítica a Nietzsche sobre su esteticismo como fisiología y su comparación del mismo con Descartes, hace una de las más profundas críticas que jamás se harán de la metafísica, para agotar sus vías interpretativas tratando de acudir a una esencia aún más originaria de la misma, pero que finalmente no acaban demasiado alejadas de aquello de lo que huía, como se podrá comprobar en los *Bëitragë zur philosophie*.

Esta cuestión sobre la voluntad nos hace preguntarnos por la propia subjetividad paradójica moderna, probablemente el principal objeto de disputa filosófica en los últimos siglos y del que sin duda la voluntad es un punto privilegiado desde el que poder plantearlo y enraizarlo con el fenómeno del nihilismo en sus comienzos.

Una comprensión del nihilismo no como problema sino como parte esencial de la modernidad, entendida esta como proyecto³⁵, supone, por supuesto, una concepción de sujeto muy diferente a la que tradicionalmente se ha dado a partir de la definición racionalista. Y la base de esta subjetividad alternativa, con una base como la de la voluntad, incorpora siempre una redención, mediante su reinterpretación, del Objeto, de la naturaleza, y de todo aquello que en la concepción ontológica de la filosofía solo puede

³⁴ Pues como veremos, el mismo Jacobi, el responsable de introducir el término en la filosofía idealista alemana, ya da este cariz al término.

³⁵ Y entendiendo también en parte esta investigación como un alegato a favor de la posibilidad de continuidad de este proyecto, sólo que con los matices sobre los que pretendemos reflexionar y que brevemente estamos exponiendo en esta introducción. Nuestro objetivo no es renunciar ni denostar prácticamente cualquier tipo de racionalidad, sino formular un ejercicio de replanteamiento y reformular la posibilidad misma de la razón desde la problemática del nihilismo.

ser considerado como caos, desconocimiento e incertidumbre, y cuyo máximo rango a alcanzar dentro de este tipo de filosofías es el de ser el elemento en el que, tras todo ese caos, se encuentra la antigua astucia de la razón.

Una filosofía centrada en depositar un fundamento último en el Absoluto encuentra siempre la necesidad de liberar de la posibilidad del mal a este fundamento que, colocado más allá de lo natural o lo empírico, debe ser garante de la certeza, y que por lo tanto siempre solucionará aquello que atormenta nuestras aspiraciones a ser capaces de abarcar toda la realidad con nuestra razón.

Este elemento que para la filosofía de corte ontológico es tormentoso y problemático, siempre tiene que ver con esa naturaleza irredenta (en la que por supuesto se encuentra la interpretación de la voluntad del ser humano que aquí vamos a analizar) que no somos capaces de abarcar y que, traducido desde estas coordenadas ontológicas a las que nos lleva la dependencia de filosofar hacia el Absoluto, debe estar³⁶ relacionado con la posibilidad de mal, quedando también definida, mediante este ansia de dominio de la realidad/voluntad tan moderna, la peyorativa interpretación de la misma en detrimento de un fundamento que, con su naturaleza absoluta, sería nuestro salvoconducto a no caer en el relativismo, el desorden, el caos o la incertidumbre, es decir, en la falta de un sistema que logre explicar la realidad como un todo coherente, en el que también iría incluida la explicación sobre nosotros mismos y la posibilidad misma de nuestra libertad. Es aquí donde se encuentra, utilizando estos viejos términos como “mal”, la problemática mucho más actual de la violencia inherente a la metafísica que tan bien trata y desarrolla Vattimo³⁷.

Repensar, desde la noción de voluntad, esta problemática sobre la comprensión de la realidad y la libertad que depende de esta interpretación ontológica de la filosofía es lo que trataremos de hacer mediante nuestra investigación acerca del nihilismo en nuestra primera parte, y a partir del tratamiento de la voluntad en Heidegger a partir de su crítica metafísica, el seguimiento de la influencia de su fuerza crítica en nuestra segunda parte.

Para ello no solo incluiremos a aquellos filósofos que ya hemos mencionado (Schelling, Schopenhauer, Nietzsche y Heidegger), que consideramos que se encuentran dentro de una comprensión ontológica de la filosofía y que esto conlleva a comprender el nihilismo como problema, sino que dentro de este mismo arco de interpretación incluiremos también en nuestra investigación la obra de Edgar Morin, Michel Foucault y Zygmunt Bauman³⁸.

La inclusión de estos autores responde a la intención en la segunda parte de la tesis de dividir nuestra labor (principalmente crítica en la primera parte) en dos partes, la primera, propositiva con la filosofía de Edgar Morin, y la segunda, más sociológica, con el estudio de la biopolítica en Foucault y la metáfora de la modernidad sólida/líquida en Bauman.

³⁶ De manera necesaria, pues si el paso fundamental es garantizar la posibilidad de bien en el Absoluto, la posibilidad de mal debe encontrarse lo más lejos posible del mismo, es decir, en el ámbito de lo natural.

³⁷ Sobre todo en su libro “Nihilismo y emancipación: Ética, política, derecho”

³⁸ Además de tratar la obra de Vattimo de manera algo más secundaria.

Con el pensamiento complejo de Edgar Morin buscaremos un desarrollo más extenso, sistemático y en profundidad de una manera ya culminada de poder replantear todas las características que subyacen en la paradoja de la modernidad y que estamos tratando de reseñar, para tratar de comprender cuáles podrían ser esas otras vías sobre las que podría continuar el proyecto moderno tras la asfixia a la que la posmodernidad le sometió sin resultado positivo. Buscaremos demostrar, por tanto, a modo casi de contraejemplo con la problemática tratada en la primera parte en la que mostramos justamente lo contrario, una posible vía de construcción epistemológica alternativa a la tomada habitualmente por la interpretación clásica del nihilismo, la que hemos definido como nihilismo ontológico.

Respecto a la inclusión de Foucault, nos centraremos en su etapa del giro genealógico que vino dada por la influencia de Nietzsche³⁹ y con la que finalizará su fase estructuralista, concretamente nos centraremos en sus estudios acerca de la biopolítica. Para introducir en cómo nos interesa la noción de biopolítica relacionada con el nihilismo, es fundamental comprender el aspecto del control de la sociedad, desde el control de los cuerpos, que se analiza en una definición básica de la biopolítica, a través de la unión con el control de la voluntad, de esa voluntad irredenta unida a la naturaleza que no puede ser reducida a sistema de la que venimos hablando y que es en la que centramos la primera parte de nuestra investigación.

El control de ese tipo de subjetividad que cuestiona la interpretación racionalista moderna del individuo y que analizaba Nietzsche, sobre todo en su crítica tanto al cristianismo como al estatalismo, es el mismo que Foucault tratará también en su crítica al liberalismo y a la racionalidad de Estado que usurpa, mediante supuestas medidas para garantizar el bienestar de los ciudadanos comprendidos como grupos estadísticos, como población, la libertad del individuo a través del consumo de la libertad e independencia de esta voluntad que supuestamente era el objetivo del pensamiento moderno, pero que ahora vierte en el terreno político los mismos problemas de esencialismos al concebir la realidad sólo a través del sistema, como en este caso es el economicismo, y donde se repiten los patrones de paradoja moderna que, en esta vertiente política, supone una violencia sobre la libertad y sobre la naturaleza.

La subjetividad buscada por el Absoluto es la racionalista, la humanidad que atenga su realidad a la realidad de la libertad ofrecida en clave neoliberal, referente al modelo del *homo oeconomicus*, factor que constriñe las posibilidades del ser humano como autonomía capaz de guiarse por sus propios designios que en teoría distinguen al pensamiento moderno del teológico y del tendiente al Absoluto, pues el modelo economicista de libertad repite la comprensión teleológica de la misma. De analizar estas consecuencias de una ontología incapaz de abrirse al nihilismo, se encarga la biopolítica con su teoría acerca del racismo de Estado, donde sólo los individuos controlables y medibles serán privilegiados mediante el uso del poder.

³⁹ Concretamente a partir de su obra publicada en 1971 "Nietzsche, la genealogía, la historia" y sin la que no se entiende el giro en su interés como investigador hacia la problemática de la biopolítica.

En Foucault, a la hora de comprender las consecuencias sociales de la cuestión del nihilismo, que vierte sobre nuestros días desde la posmodernidad a partir de la influencia de la comprensión de Heidegger y Nietzsche, nos encontraremos con que el propio seno de la política tradicional moderna y su forma de comprender la sociedad y al individuo (y por lo tanto a su libertad) está vertebrada por la misma ontología idealista que deviene en una imposibilidad de comprensión alternativa del nihilismo. Esta misma ontología, vertida hacia lo social en tanto que control de las subjetividades inciertas más allá del modelo del *homo œconomicus*, es la que, en nuestra interpretación, mediante esta lógica que vierte sobre una sociedad de control, sobre la necesidad y legitimidad del orden biopolítico, finalmente implementa esas consecuencias aparentemente nihilistas de falta de sentido y de apatía existencial subyacente en el seno de nuestras actuales sociedades líquidas.

Por lo tanto, la conclusión que pretendemos obtener de la labor investigadora⁴⁰ de nuestra segunda parte es la de que en realidad las supuestas consecuencias de las que se acusa al nihilismo no son en realidad obra suya, sino que son obra de un idealismo que se enroca más y más en sus mismos procederes irreflexivos, debido a esta imposibilidad de lo posmoderno para lograr ofrecer una alternativa al pensamiento político que, en nuestra opinión, podría suponer el nihilismo replanteado desde otro modelo posible de comprensión de la realidad (el que trataremos de fundamentar desde la obra de Morin).

Pretendemos por lo tanto llegar así a un nihilismo político, a un nihilismo replanteado que, logrando hacerse consciente tanto de la posibilidad de ser concebido desde otra epistemología, como de la falsedad de las supuestas consecuencias sociales que se le atribuyen a su labor como nada para la sociedad, trate de poder replantear la epistemología de corte idealista sobre la que se estructura el planteamiento político de orden biopolítico al que nos vemos abocados en la actualidad, y que desde el planteamiento posmoderno se ha mostrado incapacidad de mostrar una alternativa.

Entendemos como político aquél nihilismo que realmente desontologice la comprensión de la realidad desde la raíz paradójica moderna y pase a afrontar el desafío de una realidad que, ya sin fundamento, pueda permitirse estar constantemente en movimiento, produciendo, fluctuando, imprevisible, en cuya construcción permanente influyan tanto nuestros actos como sujetos como nuestra relación con el resto de Objetos (y con el famoso “Otro”). También ha de ser un tipo de planteamiento que resista esa concepción de que toda esa capacidad productiva de la naturaleza como una inmanencia desde la que encontrar la base necesaria para posibilitar los horizontes de sentido de los seres humanos

⁴⁰ Se podría decir que toda esta labor ya la lleva a cabo previamente Nietzsche sin necesidad de llegar a Foucault ni a la biopolítica, y que con las consecuencias de la crítica a la metafísica realizada por Nietzsche mediante su labor genealógica, sería suficiente para comprender esta disputa frente a los esencialismos propios del discurrir filosófico moderno. Sin embargo, entendemos, por distintos motivos, argumentos y reflexiones que se desgranarán en su apartado correspondiente, que Nietzsche permanece dentro de la concepción ontológica de la filosofía al volver a repercutir en cierta forma en la paradoja de la modernidad al matar a Dios pero no matar al hombre, y volver a fundamentar a éste con la voluntad de poder, lo que le imposibilita para alcanzar un nihilismo político, algo que también trataremos de demostrar acudiendo a sus aforismos en los que trata esta misma temática.

tan sólo puede ofrecer caos y llevarnos a la lógica del todos contra todos, pues parte de una comprensión esencialista negativa de la naturaleza humana (punto obviamente presente, pero no el único por lo que no explica la complejidad de la que surge esa posibilidad de mal). Una de las tareas principales de ese nihilismo político sería la de poder concebir desde una alternativa epistemológica un pensamiento que permita establecer una racionalidad, una posibilidad de organización, desde lo incierto humano, desde la comprensión de lo complejo, desde resituar en otra interpretación el desorden y el caos para hacerles partícipes de la construcción de lo social.

Si Dios muere y la imagen del hombre también, entonces sólo nos queda, como posibilidad de encontrar algún tipo de racionalidad y de organización, una realidad fundada bajo la organización política, entendiendo política como construcción permanente entre todos los elementos e individuos que constituyen esa realidad.

Bajo el análisis biopolítico foucaultiano, y combinado desde la interpretación del poder basada en una postura histórica contingente “aesencialista” y en la muerte del sujeto entendido como racionalista, el sujeto nihilista (ya político) sería aquél cuya voluntad ofrece una resistencia frente al racismo de Estado, frente al economicismo, frente a la noción de población, frente a los herederos de la pastoral cristiana; en definitiva, frente a todos esos dispositivos que mediante implantaciones de fundamentos puestas en el Absoluto de una ontología ahora trasladada al campo de la política (o de su erradicación a partir de la imposición del orden economicista), violentan las posibilidades de libertad del individuo, pues mientras se continúe ejerciendo la misma paradoja moderna, estos absolutos seguirán acechando a la cuestión acerca de qué es el ser humano con concretas definiciones bajo sistemas de dominio enmascarados en “buenas intenciones”⁴¹.

Esto nos lleva a unir de manera más concisa los neo-fascismos⁴² actuales lo que hemos venido definiendo más arriba y que son el corolario de las ascuas en las que hoy nos encontramos, de aquél fuego⁴³ que el debate posmoderno inició hace ya unas cuantas décadas y que ahora podemos unir con nuestra interpretación del nihilismo y su relación con la biopolítica. El riesgo de la ausencia de posibilidad de pensamiento al que nos aboca la problemática posmoderna es el de la incapacidad para poder hacer frente críticamente a los planteamientos totalitarios en política.

Al agotar aquella huida a la no-fundamentación en el ataque posmoderno hacia el proyecto de la modernidad, debilitaron al mismo tiempo su noción de libertad, que fue la predominante en un Occidente ya marcadamente norteamericano tras la reconstrucción europea financiada con el dinero de su prosperidad. No es que esta noción de libertad no

⁴¹ Pues si algo hemos aprendido del siglo XIX y XX, los siglos de las revoluciones entre otras muchas cosas, es que ningún fundamento totalitario comienza con nada menos que con buenas intenciones.

⁴² A lo largo de nuestra investigación utilizaremos tanto la expresión fascismo como totalitarismo, queriendo expresar con la primera la forma más específica de la tipología conservadora de este tipo de orientación (anti)política, y con la segunda pretendemos englobar tanto el fascismo como la vertiente más “revolucionaria”, más tendente a la matriz de pensamiento político de tradición marxista.

⁴³ Obviamente, no estamos relacionando directamente al pensamiento posmoderno con los dogmas de la ultra derecha.

fuera criticable, de hecho, gran parte de aquella libertad es la misma que critica la biopolítica foucaultiana en los años 70. Sin embargo, en sustitución de aquella, no se ofreció ninguna alternativa teórica plausible por la obsesión crítica y el viraje hacia el no-fundamento como única respuesta, que, tras la caída del equilibrio entre potencias alcanzado de una manera poco ortodoxa a lo largo de la Guerra Fría entre la URSS y EE.UU⁴⁴, no ha hecho más que agravar una situación que llega hasta nuestros días.

Al no ser capaz de ofrecer alternativa al agotamiento al que su discurso estaba sometiendo a la noción de libertad, el resultado final fue el de una interpretación de la libertad tan exigua, que abre posibilidades a la convivencia con este fascismo renacido mundialmente.

El nexo entre este neo-fascismo, la biopolítica y nuestra interpretación del nihilismo más allá de como problema es buscar las posibilidades de una libertad más allá de la debilitada por este discurso y que responde a la tradición moderna del carácter paradójico.

Efectivamente, no ponemos el objetivo sobre la posmodernidad y sus consecuencias por alguna especie de inquina particular por nuestra parte hacia este modo de pensar, de hecho este trabajo no busca hacer ningún tipo de crítica con ínfulas furibundas a este respecto. Sin embargo, de este debilitamiento de la libertad sin alternativa y de su reproducción del problema de la paradoja de la modernidad que perpetúa la unión del discurso moderno con el Absoluto, surge también la alternativa neo fascista.

Como tras la posmodernidad no se puede fundamentar ninguna opción sobre cualquier otra al pasar este mínimo movimiento a ser sospechoso de fundamento, la consecuencia es que se ha abierto la posibilidad del discurso de la ultraderecha, basado en un principio supuestamente de tolerancia de todas las opiniones en la que sus dogmas de odio también han de poder ser incluidos. Se aprovecha esta debilidad, esta erosión de valores tales como la libertad de expresión, para pasar a ser usados, en vez de con su objetivo original de permitir que todos los miembros de la sociedad tuvieran voz en el terreno político, para permitir la entrada en el terreno político justamente de aquellos elementos cuyo objetivo es justamente eliminar tanto lo político como la libertad de expresión, imponiendo su propia forma de comprender el mundo y la relación con el mismo asfixiando a las demás⁴⁵.

Al no poder ejercerse este esfuerzo intelectual y por lo tanto al no haber ya una noción de verdad ni una perspectiva a partir de la cual poder pensar sin tener que inducir toda la realidad hacia esa verdad, pues si nuestra época puede ser definida como época nihilista es porque nuestra noción de verdad ha sido sustituida por la noción de verdad como nihilismo (ontológico), entonces mi propia verdad, lo que yo considero verdad y sea la que sea, es tan verdad como la de todos los demás, independientemente de la cantidad de información, de datos, de reflexión, de inteligencia, de capacidad, de estudios, de experiencias, de intereses o de cualquier cosa que se quiera y suela ser tenido en cuenta

⁴⁴ Es decir, fin de un equilibrio que supuso una enorme vía abierta para el economicismo neoliberal que, sin rival ni alternativa posible, podía hacer y deshacer a su antojo, como ha venido sucediendo en una escalada cada vez mayor hasta nuestros días.

⁴⁵ La muy famosa paradoja de la tolerancia que ya formulase Popper en sus días.

por aquellos a los que realmente les preocupa su relación con la verdad, o al menos ya hoy, con cierta veracidad. La noción de verdad como nihilismo supone que la verdad deje de importar, basándose justamente en esa crítica a la verdad llevada a cabo por la posmodernidad, que efectivamente, era necesario que fuera llevada a cabo, pero que finalmente ha sometido a la modernidad a unas aporías que asfixian lo político porque de su lógica no fue capaz de producirse ninguna continuidad de pensamiento a esa crítica constante.

Sin embargo, esta aparición de verdad como nihilismo no es algo que se pueda achacar al nihilismo, tal y como venimos diciendo. El surgimiento del problema de que la noción de verdad haya sido reducida a nihilismo viene, por un lado, de la imposibilidad del idealismo de ofrecer una respuesta contundente a la labor crítica que ha recibido desde muchos frentes (y de ahí el agotamiento y la imposición de esa comprensión epocal como nihilista); y por otro a que se sigue dependiendo de su modo de comprender la realidad, ya que el problema no es en sí el nihilismo como verdad, sino que no hayamos sido capaces de generar un modelo de pensamiento desde la problemática de la posmodernidad que sea capaz de plantear una racionalidad sin esa necesidad de verdad, lo cual permitiría ese ir más allá de esa aporía.

En esta forma de aprovecharse de esta ausencia de verdad (verdad como nihilismo) por parte de políticos totalitarios, al igual que en el caso de la denominada analítica de la finitud por Foucault, se vuelve a fundamentar la infinitud (es decir, su tendencia al Absoluto) del sujeto a partir de su finitud, y, lejos de proponer un modelo teórico de libertad, lo que hacen es hablar de esta supuesta libertad basada en la máxima de que ya no hay verdad para a continuación cimentar el fundamento de su verdad sobre esta falta de existencia de verdad. Es decir, que partiendo de una máxima posmoderna, que no hay verdad, que resulta de la no-fundamentación del sujeto y la realidad, se llega a que gracias a este principio basado en la finitud se vuelve a establecer la infinitud de mi verdad, ya que reincorporo el fundamento último de la verdad (infinito) a partir de la no verdad (finito). La posmodernidad y la muerte de la política como consecuencia de la misma cierran así una inesperada conexión que tiene siniestras implicaciones socio políticas.

Por lo tanto, lo que queremos afirmar es que el neo fascismo se aprovecha de las consecuencias de la posmodernidad⁴⁶ para supuestamente dejar de ser considerados parte de un pensamiento retrógrado y violento, y ocultan bajo la paradoja moderna su tendencia

⁴⁶ *“Porque a fuerza de cantarnos que a nuestra organización social o económica le faltaba racionalidad, nos hemos encontrado delante de no sé si demasiada o insuficiente razón, en todo caso seguramente ante demasiado poder; a fuerza de oírnos cantar las promesas de la revolución, no sé si donde ésta se ha producido ha sido buena o mala, pero nos hemos encontrado ante la inercia de un poder que se mantenía indefinidamente; y a fuerza de oírnos cantar la oposición entre las ideologías de la violencia y la verdadera teoría científica de la sociedad, del proletariado y de la historia, nos hemos encontrado de nuevo con dos formas de poder que se parecían como dos hermanos: fascismo y estalinismo. En consecuencia, retorno de la cuestión: ¿qué es la Aufklärung? (...) análisis de este problema de la Aufklärung, que es quizás, después de todo, el problema de la filosofía moderna ” [Foucault, 2006: 20-21]*

al Absoluto⁴⁷, tendencia que se confirma sin mucho esfuerzo al comprobar su agresividad hacia cualquiera que sea diferente a su patrón de conducta y sistema descriptivo de la realidad⁴⁸ y que es el modelo clásico de desarrollo de cualquier totalitarismo, pues siempre ciernen su racismo sobre una identidad considerada definitoria, explicativa en modo último de lo real, siendo por lo tanto las demás algo a erradicar por el bien de todos.

Y de la misma forma, sólo que afectándole de manera inversa, se encuentra su opuesto ideológico, el progresismo social, aquella parte de la política y la sociedad tradicionalmente de tendencia política socialista que busca luchar por los derechos civiles y por mejorar la sociedad mediante inversión pública, anteponiendo una unidad común a un individualismo mercantilista. Este tipo de pensamiento se ha visto afectado ante este clima cultural de noción de verdad como nihilismo, lo que le ha supuesto encontrarse desarmado e incapacitado argumentativamente para luchar contra estos neo-fascismos que proliferan de nuevo por Europa y América, ya que esta muerte de la política implica la incapacidad de argumentar sobre algún tipo de fundamento la proposición de proyectos sociales que necesariamente implican la reciprocidad y la confianza en el otro, elemento que desaparece en cuanto todo ello pasa a ser pasto de la crítica⁴⁹.

La asfixia de la vieja noción de libertad ha llevado a este tipo de orientación política a un mínimo refugio, el de la tolerancia ante la diversidad, como principio único que ser capaces de defender y sobre el que situar todo su discurso. Obviamente, la tolerancia es un elemento indispensable en toda democracia, pero cuando es lo único que se puede alcanzar a nivel argumentativo, se manifiesta como claramente insuficiente, hecho que se demuestra con que buena parte de los votos conseguidos por esos neo-fascismos vienen

⁴⁷ Entendiendo aquí más que nunca este Absoluto metafísico, este reducir la realidad a una única interpretación epistemológica posible, aceptable, real, a las consecuencias violentas que siempre ha tenido este tipo de planteamientos ante la diversidad y pluralidad necesarios en cualquier tipo de organización que pretenda ser calificada como política.

⁴⁸ Y con su modelo informativo de las denominadas “fake news” ejercen este mismo modelo paradójico en un bucle constante. Mi verdad vale lo mismo que la de los demás diga lo que diga e independientemente del rigor periodístico, pero al opinar desde otra postura distinta a mi verdad, esa otra postura es considerada como una agresión hacia mi interpretación, ya que la única interpretación que tiene visos de verdad es la mía (ya que si la verdad está debilitada, aprovecho este debilitamiento pero solamente para debilitar la verdad del otro, no la propia, que seguirá teniendo esa noción fuerte de verdad y que implica la completa ausencia de cualquier tipo de autocrítica y, por lo tanto, la extinción de cualquier tipo de planteamiento filosófico al respecto). Es un movimiento esencialista clásico de cualquier tipo de pensamiento o reflexión que no busca el diálogo, la negociación ni la apertura a nuevas concepciones vitales (la política al fin y al cabo). Simplemente busca la imposición de opiniones bajo todos los medios necesarios, llevando a cabo el viejo modelo ideológico tan característico de los sistemas dictatoriales basado en el doble rasero interpretativo de Verdad versus propaganda.

⁴⁹ El problema también es que, al igual que un virus, la aparición de este tipo de grupúsculos totalitaristas infectan al resto de la sociedad que no siguen necesariamente su forma de actuar, pero que, en visos del amenazante modo radical y belicista de actuar de estos grupos totalitarios, la parte del resto de la sociedad que no aboga por estos métodos se enroca también en su propio punto de vista político, en tan sólo su perspectiva, ante tal radicalización del opuesto ideológico. Se imposibilita así aún más la comunicación social y surge la polarización.

de antiguos votantes de tendencia socialdemócrata, desencantados por esa muerte de la política que incluye también la única alternativa del progresismo hacia la tolerancia⁵⁰.

Al igual que en la polémica surgida por el supuesto aunque falso antisemitismo o las posibilidades de apropiación por parte del nazismo del pensamiento de Nietzsche, y como también sucede con el tipo de relación de Heidegger con el nazismo, surge en el seno del nihilismo ontológico un riesgo de viraje hacia posturas políticas totalitarias, particularmente de tendencia fascista, pues al unir la tendencia al Absoluto donde ubicar el fundamento junto con la ausencia del fundamento propia de la raíz *nihil*, se suele tender a combinar una interpretación radical de una supuesta crítica hacia los fundamentos establecidos para finalmente establecer otro, por mínimo y matizado que sea, que siga ordenando la realidad en detrimento de todos los demás, cerrando la complejidad al ordenamiento de lo real siguiendo el ideal.

Es desde aquí desde donde interpretamos las consecuencias sociales del nihilismo comprendido como problema, y desde tratar de esbozar algún tipo de salida a este obstáculo principalmente epistemológico y desde donde ubicamos el interés de nuestra investigación acerca del nihilismo hacia lo social y lo político.

Tras esta larga paráfrasis en la que nos hemos detenido para profundizar en ubicar nuestros intereses y en explicar brevemente como estos se relacionan, continuamos con el desarrollo del sentido de la tesis en un carácter general.

Después de ofrecer el pensamiento de Foucault como la necesaria reinterpretación del nihilismo ontológico que deviene en nihilismo político, en contraposición analizaremos la propuesta del *pensiero debole* vattimiano, que a pesar de resultar un gran aporte a la reconsideración del nihilismo, interpretamos que su dependencia de las influencia de Nietzsche y Heidegger respecto a esta reconsideración, hace que siga formulando una filosofía del ser, lo cual reintroduce su propuesta en la ontología tradicional reductora de la naturaleza de la realidad.

A continuación se centrará nuestra investigación en la actualidad de esta reinterpretación del nihilismo en base a la biopolítica de Foucault de la mano de la metáfora de la modernidad líquida de Zygmunt Bauman, tratando de comprobar la vigencia de las tesis foucaultianas en nuestra época de la globalización digital y que el pensador francés apenas pudo llegar a vislumbrar⁵¹. Defenderemos que se hacen hoy en día más necesarias que nunca debido a las consecuencias sociales y políticas que supone este pensar

⁵⁰ De nada sirve una sociedad que sea la más tolerante cuando a cambio ha perdido derechos sociales, laborales, posibilidades económicas, posibilidades de formar una unidad familiar (sea esta del género que sea), valor como ciudadano, elementos en los que el aspecto de la tolerancia y la diversidad no pueden entrar y fundamentales para poder ofrecer una noción de libertad que sirva para luchar contra los intereses que la amenazan. La muerte de la política incluye también que prácticamente cualquier acción política que se pueda emprender ya se puede intuir como sospechosa de proseguir el juego al economicismo, al pasar a ser ésta considerada popularmente como un circuito propio de los mercados.

⁵¹ Y sobre la que además han surgido nuevas interpretaciones que afirman básicamente que las conclusiones biopolíticas de Foucault no son ya aplicables en nuestros actuales contextos, como puede ser el caso de Byun-Chul Han.

paradójico y esencialista en una época principalmente nihilista como la nuestra, pues son el nexo para comprender cómo esta ontología idealista sigue dominando nuestra comprensión de la sociedad desde la política.

Aunque podamos pensar que nos encontramos en una época en la que Dios⁵² ya ha muerto hace mucho y hemos acabado con los absolutos simplificadores de la realidad y acechadores de la libertad de nuestras ontologías, estos absolutos no hacen más que apartarse hacia las sombras de la normalización que conllevan una ausencia de reflexión filosófica al respecto. Primero, parece imposible⁵³ acabar con esa tendencia del ser humano a preguntarse por aquello que está más allá de nuestra razón (lo cual en ocasiones podría parecer la única tarea de gran parte del pensamiento posmoderno). El propio Kant o el propio Heidegger reafirman esta tendencia en afirmaciones ya tan conocidas que huelga volver sobre ellas.

No consiste por tanto nuestra postura en tratar de demonizar toda apertura a lo trascendental, pues sobre ello necesariamente debemos construir parte de nuestras epistemologías si queremos pasar a una comprensión de la subjetividad más allá de la que busca fundamentar en el individuo un sistema que sea capaz de abarcar toda la realidad⁵⁴. Buscar dejar de fundamentar en el Absoluto el sujeto conlleva a repensar toda la ontología previa para adaptarla a este otro tipo de necesidades y orientaciones, y este replanteamiento implica la exigencia de ser individuos de conocimiento limitado, de conocimiento imposibilitado y cuyo objetivo no debe ser cerrar un sistema sino aprender a convivir con dicha incapacidad para llegar a estos absolutos sin que esto suponga una nada inactiva⁵⁵, sino que se pueda reorientar a una nada creativa⁵⁶, abriéndonos a una ontología mucho más escéptica pero realista y con un cariz político. Supone ser capaces de abordar esa ansia de infinito tan característica de la cultura humana, ese “pellizco existencial” siempre presente en nuestro estar en el mundo, esa naturaleza trágica, que tantas veces se ha intentado resolver con un tipo de orden que finalmente lograba lo contrario de aquello que buscaba a cambio de una tranquilidad existencial sobre las respuestas últimas entregadas más allá de nuestra capacidad de decisión que limitaban nuestra libertad.

Una vez que ha muerto Dios y también ha muerto el hombre (única posibilidad como hemos visto en Foucault de deshacer el entramado paradójico al que nos fuerza el binomio empírico/trascendental), tan sólo nos queda una finitud que se explique a partir de la

⁵² Y como bien se sabe gracias a Nietzsche, pero es algo que debe ser recordado constantemente, los nombres de Dios son muchos.

⁵³ Y seguramente innecesario, algo que cada vez parece más una contra-respuesta dentro de los mismos parámetros de pensamiento que una verdadera situación filosófica de apertura a nuevos horizontes.

⁵⁴ Y ya conocemos el mecanismo de tintes hegelianos, si no logro que mi sistema explique toda la realidad, forcemos a que la realidad sea todo aquello que explica mi sistema.

⁵⁵ No ya simplemente por la desidia, sino también por el bloqueo de las medidas tradicionales de pensamiento que hemos venido exponiendo.

⁵⁶ Sin querer aquí significar una afinidad con el nihilismo activo nietzscheano.

finitud, pero esto no implica acabar con todo lo trascendental como hasta ahora⁵⁷, sino que requiere dejar de orientar nuestro pensamiento hacia la fundamentación en el Absoluto, manteniendo una posibilidad de legitimidad en lo trascendental que ya necesariamente debe ser político, pues al no haber un fundamento último y al saber que este ya no determina al sujeto, todo lo que acabe siendo la realidad en la que convivamos afectará de manera definitiva a nuestra forma de ser y de comprendernos, ya que ahora el Objeto pasaría a ser un elemento más configurador del sujeto en una recíproca relación al haber logrado escapar de la relación de superioridad del sujeto respecto al Objeto, a lo que aboca necesariamente la comprensión ontológica de la filosofía que coloca el fundamento en el Absoluto⁵⁸.

Por lo tanto, tratar de repensar el proyecto de la modernidad a partir de la inclusión del nihilismo como parte esencial en vez de como problema implicaría también abrirse a una interpretación diferente de la noción de metafísica, a partir de una distinción entre lo trascendental y lo Absoluto.

Es posible que, aunque lo Absoluto se forme a partir de trascendentales, los trascendentales no tengan que formar necesariamente parte de lo Absoluto. Esta identificación de lo trascendental con lo Absoluto que ha llevado a la persecución posmoderna de la metafísica, podría ser considerada como parte de aquello que lleva a comprender la metafísica como una aporía, como otro falso problema⁵⁹ de los tantos otros que moran en el seno de la modernidad paradójica, como el de esencia o existencia, necesidad o libertad, finitud e infinitud⁶⁰.

Lo trascendental en sí, como decimos, no es peligroso, sino es hasta necesario⁶¹, pues somos seres de creencias, y gran parte de los valores más importantes que han construido nuestras culturas y las constituyen actualmente siguen, lo queramos o no, esta trascendencia de los límites de la razón. Pero eso sí, debe ser un trascendental

⁵⁷ Pues esto supondría otros nuevos trascendentales inmanentes, como el hegelianismo o el positivismo científico tan actual hoy en día.

⁵⁸ Como veremos en su momento, Morin realiza una interpretación semejante en lo que él llama "realismo relacional".

⁵⁹ A lo que hacemos referencia al hablar de falso problema no es a un problema que esté formulado de manera errónea o que sea un problema que de por sí no exista, sino a que en el fondo es una manera de abordar el problema en sí que le lleva a ser irresoluble. También, poniéndonos retóricos, se podría argumentar que toda la filosofía en sí es toda una ingente cantidad de falsos problemas, pues es muy dudoso que ninguno de los problemas que trata vaya a tener nunca solución posible alguna (y justamente ahí radica el valor de la filosofía), además de que interpretar la veracidad o la falibilidad en función de su capacidad de resolución de problemas introduce irremediamente en un cientificismo que nada tiene que ver ya con la filosofía. Sin embargo, con la irresolubilidad de estos problemas, no es ese el sentido que pretendemos darle, sino un sentido más de estancamiento, de problema que, al frenarse en esta aporía, frena también en gran parte la labor del pensamiento filosófico, lo estanca y, en el fondo, lo debilita, lo asfixia, lo petrifica, siendo por lo tanto un riesgo para la reflexión.

⁶⁰ E incluso se podría añadir a la lista el viejo eslogan rosaluxemburgués "Socialismo o barbarie".

⁶¹ Entendiendo por trascendental, partiendo de un vocabulario perteneciente a la filosofía kantiana sin tener que reducirlo a sus desarrollos, como todo aquello que tiene que ver con las condiciones a priori de la posibilidad de la experiencia y anteriores al tiempo y al espacio y por lo tanto a la experiencia positiva.

profundamente reconfigurado y reformulado, completamente distinto al propio de la definición de la tradición idealista.

El problema, cuando lo trascendental se vuelve peligroso, es cuando se dirige hacia lo Absoluto, hacia un absolutismo de sus construcciones trascendentales por encima de otras como punto necesario y vital para su constitución, pues ahí se reproduce la nueva y siempre fuerte jerarquía de superioridad de la escala de valor superior de aquello sobre lo que se coloque el fundamento hacia aquello que quede como peligro para las condiciones de posibilidad de dicho elemento constitutivo, y que lleva necesariamente al totalitarismo.

Nuestros trascendentales de hoy en día son bastantes y variados: economicismo, comunismo, teologismo, biologismo, antropocentrismo, sexualidad, estatalismo, esteticismo, evolucionismo, psicologismo, creacionismo, cientificismo... Seguramente todos ellos tengan algo que aportar considerados en conjunto y relacionados entre sí, pues cada uno explora una región de esa infinita e indómita región llamada ser humano, pero generalmente acuden a una tendencia absolutista cuando pretenden presentarse como únicos y exclusivos garantes de la explicación del sentido de nuestra realidad, reduciendo a ésta a sus designios.

La manera de contrarrestar estos absolutismos epistemológicos, sin centrar todos los esfuerzos en exterminar hasta el último filamento de metafísica⁶², sería, mediante el replanteamiento de la ontología de la modernidad, alcanzar una forma de estar en el mundo con conciencia de la complejidad de una realidad a la que pensamos que una reinterpretación del nihilismo puede ofrecer algunas luces al respecto.

Esperemos que a lo largo del trabajo de investigación de esta tesis queden explicados de manera más concreta algunos puntos y expresiones obligados a cierta generalidad y que se han tenido que usar para hacer una descripción lo suficientemente amplia de las intenciones a llevar a cabo.

⁶² Debido a que, como ya hemos explicado, es un movimiento circular del pensamiento sobre sí mismo: Schelling fue acusado de metafísico por Schopenhauer, Schopenhauer fue acusado de metafísico por Nietzsche, Nietzsche fue acusado de metafísico por Heidegger, Heidegger fue acusado de metafísico por Derrida, que también acusó de lo mismo a Foucault, y ambos serían acusados de metafísicos por Vattimo (que prácticamente acusa a todos sus contemporáneos de metafísicos), Vattimo fue acusado de metafísico por Dussel... Es un movimiento circular de acusaciones que no profundiza en el núcleo de la problemática de esos pensamientos (casi que se podría decir que al estilo más propio de Jacobi), y como prueba está el que cada uno de ellos fue posteriormente acusado de lo mismo que acusaron, construyendo toda una crítica desde la exterioridad de la lucha entre re-fundamento y no-fundamento, en la línea de la lógica paradójica moderna. No es que critiquemos este tipo de análisis como inservible, pues en nuestra propia investigación adquiere un papel importante, sino que lo hacemos por insuficiente, por meramente crítico sin ser capaz de proponer una reorientación que difiera de manera profunda sobre aquello que ha propuesto (de ahí su circularidad).

PRIMERA PARTE
**LOS ORÍGENES FILOSÓFICOS DE LA
INTERPRETACIÓN INSUFICIENTE DEL
NIHILISMO COMO PROBLEMA.**

CAPÍTULO 1

SCHELLING EN EL NACIMIENTO DEL NIHILISMO

1.1 Primera aparición del *Geist* desde una perspectiva spinoziana

A. Schelling y el idealismo

Antes de entrar en cuestión con el primero de nuestros autores, debemos hacer aún un pequeño acercamiento entre Schelling y las afirmaciones que hemos ido realizando a lo largo de la introducción para así tratar de dotar de sentido no ya sólo a la tesis en general, sino lo que en concreto vamos a defender en este primer punto.

Resumiendo brevemente lo afirmado en la introducción, hemos tratado de mostrar el carácter paradójico de la modernidad, defendido el papel fundamental de la interpretación del nihilismo como problema en esta situación que en el contexto de la posmodernidad ha parecido mostrarse ya irresoluble y encajonado en un callejón sin salida. De aquí hemos afirmado que, para intentar acercarnos a una interpretación ajena a estos problemas muy enquistados en nuestra filosofía, el nihilismo debía tener otro tipo de consideración, ya que, debido al carácter paradójico de fundamentación mediante la finitud que vimos con el ejemplo del análisis de Foucault, éste siempre ha sido visto como problema y enemigo con el que rivalizar debido a la imposibilidad de construir con su tendencia a la nada en contraposición a la tendencia al Absoluto surgida del idealismo alemán (y del que ni Descartes ni Kant pueden distanciarse, como vimos)

Por todo esto también postulamos al nihilismo como verdadera esencia de la modernidad por dos motivos. El primero, porque en su esencia se comprueba un análisis de la realidad capaz de crear nuevas vías de pensamiento más allá del fundamento, aún a pesar de la ausencia de fundamento, y así tratar de dar con una comprensión de la realidad cada vez más compleja que trate de no corresponderse con aquellos sistemas con los que pretendamos aislarla de manera completa y absoluta, y que están relacionados con el tipo de comprensión que se le dé a la voluntad. Parece ser el elemento necesario para tratar de completar así la promesa de la autonomía del sujeto tan aclamada por el pensamiento moderno, y del que parece no poder hablarse mientras siga funcionando el elemento paradójico que ya hemos visto.

El segundo motivo es que la fundamentación, ya sea desde el pensar más típicamente moderno basado en esencialismos o desde el posmoderno con su esencialismo inverso, parece haber estado siempre presente incluso en los críticos de esta tendencia (marcando así definitivamente el destino de la noción de nihilismo), y tan sólo se ha prolongado la paradoja que se dio en el origen del pensamiento filosófico moderno y del que seguimos dependiendo, dejando esta vía agotada o en vías de estarlo. Para poder tratar todas estas afirmaciones y argumentarlas de manera más pormenorizada, vamos ahora, en este

apartado de contexto, antes de llegar a tratar en concreto la obra de Schelling, a analizar los primeros pasos, los orígenes de la noción del nihilismo, que nos darán a entender por qué desde sus inicios ya fue definido como algo problemático (e incluso utilizado con tono peyorativo) y cómo esta primera definición ya marcó absolutamente su relación con la manera de filosofar que surgió en el siglo XVIII, su época de aparición en el contexto filosófico occidental, y que definiría su desarrollo a lo largo del XIX y hasta bien entrado el siglo XX⁶³.

Se podría decir que tanto Schelling como el surgimiento del nihilismo como problema son coetáneos, y que analizando el contexto filosófico del primero, a la vez avanzaremos en la comprensión del segundo⁶⁴.

Es por ello por lo que no podemos dejar de introducirnos tanto en el tema de los orígenes del nihilismo como del pensamiento de Schelling sin dedicar antes unas líneas al contexto de la idiosincrasia propia de la filosofía surgida a lo largo del denominado idealismo alemán. Por muy conocidas que estas sean y aunque hayamos dicho algunas palabras al respecto en la introducción, es sólo a partir de situarnos en la particular comprensión del pensamiento filosófico que se da en el idealismo alemán como podremos relacionar los análisis de la libertad, del Absoluto, del sujeto y del nihilismo sobre los que brota la filosofía de Schelling, que es adonde nos dirigimos, y que también tiene, en su relación con Jacobi, el surgimiento de la problemática del nihilismo, su particular concepción como problema, y el surgimiento de la voluntad como seno de ese idealismo alternativo que sí que daría cabida al nihilismo. A pesar de las diferentes interpretaciones que suele haber del idealismo alemán por parte de los académicos, se le suele introducir dentro de las corrientes filosóficas que nacen coetáneas con la Ilustración, a la que se la relaciona con la búsqueda de la autonomía y la independencia de la razón respecto a cualquier tipo de dogma (en este caso, el dogma establecido en la época, que era el escolástico religioso), buscando sustituir el principio de verdad revelada por el de la razón como certeza.

Desde estas interpretaciones se afirma que el objetivo del idealismo alemán sería el mismo que el de la Ilustración⁶⁵, que no sería otro que el de alcanzar la razón mediante un sistema, lograr una filosofía que nos explique todo, que nos permita llegar desde nuestra condición contingente hacia el Absoluto. Mediante la búsqueda de principios

⁶³ Pues será con Vattimo con quien la consideración hacia el nihilismo comience dar los primeros pasos para ser replanteada hacia una posible consideración como esencia fundadora de sentido y no como problema, aunque ya en Heidegger esa nada vaya a ser tímidamente “rediseñada”.

⁶⁴ Principalmente porque, como ya dijimos en la introducción pero conviene volver a puntualizar aquí, no encontramos hasta Nietzsche una consideración explícita del nihilismo como tal. Desde aquí hasta el apartado dedicado al célebre ex alumno de la *Schulpforta*, analizaremos sus orígenes a partir de Jacobi, siendo en Schelling y Schopenhauer un asunto aún no verbalizado, aunque ya subyacente en sus interpretaciones del sujeto moderno a partir de sus interpretaciones alternativas de la voluntad.

⁶⁵ Hasta aquí, y en general en esta investigación, hemos omitido la distinción entre modernidad e Ilustración, pensando que podría impedir la claridad de nuestra argumentación, que tampoco era un aspecto fundamental sobre el que centrarnos y que sería suficiente, y más acorde con la lógica de esta tesis, la imagen de un idealismo alternativo, sobre la que profundizaremos a continuación, omitiendo por tanto esa polémica entre modernidad e Ilustración que nos permita un paso más ágil hacia nuestros intereses investigadores.

claros y evidentes, se pretende explicar la naturaleza, la historia, el origen del mundo... Se busca también este sistema de la razón para, mediante su uso, lograr explicar el origen de prácticamente cualquier tipo de apartado de la existencia del ser humano, ya sea la política, las artes, el saber, ya que en el fondo es el ser humano el que está al final de todo este nuevo modo de preguntarse por la existencia, una vez el modelo religioso cae por múltiples frentes.

Así visto, el idealismo alemán, al estar relacionado con la Ilustración y su método, surge con el mismo espíritu y esencia que el de la filosofía cartesiana, que para muchos fue el primero que abrió el proyecto de la cultura filosófica moderna.

La lógica cartesiana implica que no puede existir nada dentro del sistema que suponga ningún rescoldo dedicado a las supersticiones, a la fe, a los rituales del tipo que sean ni a ningún tipo de materia revelada, ya que estos pasan a ser considerados como algo que no es ni claro ni evidente, quedando fuera del nuevo canon de racionalidad y de ser tenido en consideración como algo válido, pasando así a ser irracional y poco menos que un deshecho del sistema, algo que debe existir para que lo racional pueda surgir, pero que una vez cribado, es completamente prescindible, inaceptable para cualquier ser humano que pretenda encajar en la nueva imagen de hombre que se defiende.

Sin embargo, toda esta interpretación del idealismo alemán supondría una simplificación del mismo, pues este compromiso con una nueva forma de comprender al ser humano basado en la razón tiene más que ver con una primera generación de pensadores abiertamente comprometidos con el pensamiento ilustrado y con el surgimiento del racionalismo francés y el empirismo o sensualismo británico, de la mano de pensadores como Diderot, Adam Smith, d'Alembert o Hume.

En el ámbito de pensamiento de ascendencia alemana también existen estas primeras generaciones más centradas y esforzadas en encontrar esa certeza universal mediante la confianza en la razón, con entre otros Wolff, Leibniz, Lessing, Mendelssohn o, sobre todo, Kant⁶⁶.

Como es bien sabido, el idealismo alemán va más allá de esta tradición ilustrada, que pensarán y tratarán de superar justamente a partir del criticismo kantiano⁶⁷, influencia absolutamente indispensable para los tres principales fundadores del idealismo, como son Fichte, Schelling y Hegel⁶⁸.

⁶⁶ Obviamente, esta distinción está hecha a grosso modo debido a las exigencias de espacio y la temática. Hay muchas diferencias entre todos los pensadores aquí citados, ya que por ejemplo y como es bien sabido, Hume despertó a Kant del sueño dogmático en el que le introdujo la filosofía académica de Wolff. Sin embargo, todos, en mayor o menor medida y en diferentes direcciones, supusieron un aporte al modelo racionalista.

⁶⁷ [Fichte, 1984: 27-28]

⁶⁸ Dejando en un segundo plano a otros pensadores como Reinhold, Beck o el poeta Hölderlin, cada vez más tenido en cuenta en su importancia de cara al surgimiento del idealismo, revitalizado sobre todo por la importancia que le dio Heidegger a lo largo de su vida y obra, pero también por su influencia

Este ir más allá se puede entender como una crítica a las insuficiencias de este primer acercamiento hacia un pensamiento ilustrado, basado en la confianza en la razón como sistema capaz de explicar todos los puntos de la realidad. Esto es debido a su particular composición, debido a que surge en el seno de la ilustración alemana que, a diferencia de la francesa, parte de una mezcla inseparable de filosofía y religión.

Mientras en la Ilustración francesa, más cercana al empirismo británico, la religión debe ser erradicada del discurso filosófico a favor de una independencia de cualquier dogma ajeno a la verdad de la razón (pues será en ella donde se encontraría la libertad), en la Ilustración alemana, muy influenciada por su particular Revolución francesa⁶⁹ que fue la Reforma protestante encabezada por Lutero, lo que se busca es un sistema en el que la razón sea capaz de convivir con el contenido de la Revelación:

“El Idealismo alemán supone el ingente esfuerzo de la razón por digerir el contenido de la Revelación, dando de él una justificación racional. Este esfuerzo de digestión implica una immanentización del contenido trascendente de la Revelación, a la par que una divinización del hombre, quien con su colosal proteísmo se hace semejante a los dioses. Sin embargo, como ya se refleja claramente en el proyecto cartesiano, dicho titanismo lo es de una voluntad que sólo encuentra consuelo en una certeza canceladora de cualquier forma de duda. En el fondo toda la Modernidad es el proyecto hercúleo de una voluntad que intenta autofundamentarse en sí misma, excluyendo toda forma de alteridad. Esta subjetividad, cerrada en sí misma, intenta apropiarse del mundo por la vía de una racionalización sin límites.” [Pérez Borbujo, 2012: 231]

Esto no quiere decir que el idealismo sea un pensamiento reaccionario, ni que intente volver a los dogmas religiosos que el pensamiento ilustrado pretendía dejar atrás, sino que su pensamiento supone, como hemos visto brevemente en la introducción, un esfuerzo redoblado, una dificultad añadida al de la Ilustración francesa y británica y por lo tanto una profundidad mayor.

Por un lado, lo que el idealismo intenta es volver a repensar las relaciones del ser humano finito con lo Absoluto dentro de un nuevo sistema de pensamiento más allá de los dogmas religiosos pero por otro también sigue basándose en la búsqueda iniciada por Descartes y continuada con sus diferencias por Kant de dejar atrás cualquier tipo de duda, siguiendo por lo tanto el funcionamiento propio de todo pensamiento basado en el proyecto de la Modernidad.

Es por esto que el idealismo alemán supone un avance respecto al resto de las principales ilustraciones europeas (al menos a esta primera generación de pensadores ilustrados), primero porque parten como se ha dicho de la síntesis que Kant realiza del empirismo y el racionalismo, y segundo porque no renuncian a buscar respuesta a la paradoja de la modernidad que hemos venido analizando, y a la que llega Kant al comprender que la metafísica jamás podrá alcanzar el estatuto de ciencia y nunca podrá lograr un conocimiento seguro y verdadero debido a que nuestra razón sólo puede encontrar este

fundamental en el pensamiento de Schelling, ya que ambos eran amigos y realizaron una crítica semejante al pensamiento fichteano, siendo cronológicamente primera la de Hölderlin.

⁶⁹ Hegel consideraba que, mientras en el resto de Occidente lo que había supuesto el despertar de las demandas de independencia frente a los dogmas religiosos fue el Renacimiento, en el ámbito alemán este papel lo ejerció la Reforma protestante.

tipo de conocimiento en lo fenoménico, pero por otro, esto no impide que el ser humano siga constantemente haciéndose esas preguntas sobre el Absoluto a las que nuestra razón tiende pero sobre las que nunca podrá encontrar tampoco respuesta.

El idealismo alemán busca por tanto no dejar atrás, sino reincorporar esta paradoja propia de la modernidad que venimos analizando. Es decir, ofrece una imagen más profunda y a la vez más compleja porque trata de reformular todo el espectro de las relaciones del ser humano con el mundo y con el Absoluto que hasta ahora habían sido propiedad casi exclusiva de la teología escolástica. Tanto el empirismo como el racionalismo simplifican la imagen del ser humano que el idealismo trata de pensar con todas sus consecuencias, aunque estas sean las de tener que enfrentarse a una gran cantidad de aporías llevados por la necesidad de pensar siempre orientados hacia el Absoluto y que es lo que define sin duda la paradoja que venimos describiendo.

Lo fundamental para comprender una definición de la función de la noción de Absoluto⁷⁰ en esta etapa de nacimiento del pensamiento moderno más profundo de su época⁷¹ gracias al idealismo alemán es que dentro del Absoluto se incluye tanto la conciencia del ser humano como el origen y fundamento de la misma (y por lo tanto las relaciones entre ambas), por lo que no había otra forma de preguntarse por la libertad del ser humano que a partir de la noción de Absoluto, y encontrar un nuevo fundamento a esta libertad fue objetivo primordial tanto de Schelling como de casi todos sus contemporáneos, pues esta era la manera satisfactoria de lograr ir más allá del resquebrajado esquema teológico que había dirigido hasta entonces el mundo pero que ya no era capaz de dar respuestas y se mostraba insuficiente.

La noción de Absoluto era pues la única capaz de sustituir (dentro del ámbito de la filosofía alemana) el viejo esquema ahora incapacitado pero a la vez mantener sus desafíos y profundidades para poder ofrecer una nueva interpretación de la libertad.

Sobre la noción de Absoluto reposaba por lo tanto uno de los problemas más característicos de la modernidad, que aquí comenzaba a vislumbrarse pero que sería central en toda la filosofía occidental durante los siguientes siglos, y que como hemos visto, todavía sigue centrando gran parte del debate académico intelectual de una forma u otra, y es el desafío de tratar de definir y comprender las relaciones entre la subjetividad y la totalidad, esencia y existencia, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y el todo.

⁷⁰ A pesar de que ya hemos tratado el Absoluto, aquí tratamos de aportar un pequeño análisis sobre el porqué de su importancia en esta época más que analizarlo desde una perspectiva actual filosófica, como tratamos de hacer en la introducción.

⁷¹ Que el racionalismo típicamente francés o el empirismo o sensualismo inglés optaran por una racionalidad más centrada en lo empírico no quiere decir que puedan escapar de lo paradójico del sistema de pensamiento moderno, pues como venimos diciendo desde el binomio empírico/trascendental de Foucault analizado en la introducción, no es sólo hacia lo trascendental interpretado como un mundo más allá del físico, en una interpretación muy teológica del fundamento, desde donde se puede acabar orientando la manera de pensar hacia el Absoluto, por muy escondido o presuntamente desaparecido que pueda estar este fundamento en lo empírico.

Y este desafío no se puede entender sin la constante respuesta paradójica que hemos expuesto previamente. Es decir, que a partir de la nueva (moderna) comprensión de la problemática filosófica respondida en función de establecer una relación con el Absoluto, comenzaron a surgir una gran cantidad de aporías en la relación entre la finitud y la infinitud a las que, de manera cada vez más dificultosa, podía responder el paradigma teológico, pero ante las que el idealismo tampoco podía librarse de su imposibilidad de ser decididas.

Sin renunciar a la orientación del pensar hacia el Absoluto no se puede renunciar a las paradojas⁷² que asolan la modernidad, por lo que el idealismo alemán estableció sus nuevas relaciones con la subjetividad y la nueva comprensión de la libertad que esto suponía desde una noción contraria al nihilismo, pues evidentemente no hay nada más contrario al nihilismo que el Absoluto.

Es así que, ya prácticamente por definición, el nihilismo queda excluido de la formación de la búsqueda de un pensamiento más allá de la heteronomía que supone el paradigma teológico, y se despoja al nihilismo de cualquier posibilidad de participar en la nueva interpretación de la libertad del ser humano. Esto se confirma con el uso que Jacobi, el considerado padre del término⁷³, le da a su creación, ya que lo relaciona, como veremos más adelante de forma más detallada, con por ejemplo y entre otros términos, el ateísmo, y que nos sirve para remarcar la estrecha relación de esta concepción del nihilismo que se da en el idealismo alemán con la discusión de la fundamentación, ya sea religiosa o moderna⁷⁴:

“Ahora bien, cualquier aproximación al vocablo nihilismo nos obliga a reconocer que éste, a su vez, presenta un estrecho parentesco con el Dios de la tradición cristiana, con el Dios que hizo posible la nada precisamente porque fue capaz de crear a partir de ella; con el Dios que al ausentarse parece haber dejado en su lugar la nada, según denuncian los filósofos de manera creciente a partir de los comienzos del siglo XIX. Si no hay Dios, entonces todo está permitido, o lo que es lo mismo: no hay valores; o llevado incluso más lejos: simplemente no hay nada. Así es como literalmente el término nihilismo entra en la escena de Occidente por dos veces, vinculado a la divinidad y a su muerte” [Serrano, 2004:19]

Es más, se puede definir la tarea de la filosofía tal y como se comprendía en la etapa del idealismo alemán como un huir constantemente del nihilismo, pues en su comprensión

⁷² A modo de aclaración, y tanto de ahora en adelante como en las páginas previas, utilizaremos indistintamente el singular y el plural para hablar de la paradoja de la modernidad, pues aunque este aspecto de la filosofía moderna tiene la tipología singular que hemos definido en la introducción, la de la definida por Foucault como analítica de la finitud, estas mismas características se derraman a lo largo y ancho de los últimos siglos de filosofía occidental de muchos modos y diferentes problemas, pero siempre respondiendo a la misma esencia ya analizada, es decir, al problema de encontrar la infinitud del sujeto a partir de la afirmación de su propia finitud y la de su representación.

⁷³ Aunque en los últimos tiempos de investigación especializada se comienza a retrotraer más en el tiempo y acudir al nacimiento del término en autores como Jenisch o Fr. Schlegel [Serrano, 2004:19]

⁷⁴ No pretendemos hacer una interpretación de la modernidad en la que el discurso religioso se haya perpetuado, pues esto nos parece simplificar el tema. Somos más partidarios de una concepción dinámica de disputa entre ambos elementos, el moderno y el religioso, que se perpetúa hasta nuestros días y que con nuestra investigación acerca del nihilismo pretendemos abrir posibilidades de interpretación en favor de la modernidad.

cultural de lo que debía ser la filosofía no se encontraba más que la noción (peligrosamente pre-moderna, aunque comprensible debido al contexto social previo en Europa⁷⁵) de tratar de reducir la complejidad de la realidad a algo asible, algo ponderable y que fuera capaz de otorgar al ser humano ese nuevo lugar en un cosmos que llevaba ya mucho tiempo derrumbándose⁷⁶ y reclamaba nuevas fórmulas para acabar con la incertidumbre de un paradigma que acababa y otro que todavía no terminaba de llegar.

Por lo tanto, y en respuesta al modo de pensar hacia el Absoluto que imperaba en el clima filosófico del siglo XVIII alemán, cada uno de los fundadores del idealismo alemán tomará una dirección distinta, pero todos, de una manera u otra, en dirección hacia el Absoluto.

B. Una disputa acerca de los principios

Por lo tanto, tras esta breve panorámica filosófico-cultural del contexto de aparición del idealismo alemán desde sus diferentes vías, el primero en hacer acto de aparición será Fichte, que buscará ese nuevo fundamento mediante la fórmula Yo=Yo, radicalizando la actividad que la primera crítica kantiana le otorga por primera vez al sujeto en el proceso de conocimiento (que hasta ahora había sido siempre pasivo) y llevando al idealismo hacia el extremo de afirmar que no hay ninguna cosa en sí, nada más allá de la producción del Yo. Utilizará el giro copernicano kantiano y a la vez lo llevará más allá al otorgarle al sujeto trascendental todo el peso de la creación de la realidad.

Por otro, Hegel tomará el camino opuesto⁷⁷, y no encontrará el fundamento en lo subjetivo⁷⁸, sino en lo absoluto, dejando de lado la primacía del sujeto y también omitiendo una posible fundamentación en el objeto. Hegel sitúa el fundamento de la realidad en el Espíritu Absoluto, principio último que lleva a la realidad a tener un sentido y una dirección hacia la que dirigirse detrás de todo el aparente caos en el que estamos sumidos los seres humanos. Este relato que surge y ordena nuestras vidas detrás de lo caótico sensible y sin que nosotros podamos darnos cuenta desde nuestra contingencia será la Historia, en la que Hegel introduce toda su nueva interpretación teleológica del ser

⁷⁵ *“Uno de los efectos más evidentes de las guerras de religión que tuvieron lugar en Europa durante el siglo XVI y XVII fue acabar con la unidad entre Iglesia y Estado, entre población civil, comunidad religiosa y poder estatal. Especialmente virulenta en el contexto de Alemania, los Países Bajos y el norte de Francia, se hizo realidad el vaticinio bíblico de que «entregará a la muerte el hermano al hermano, el padre al hijo; se levantarán padres contra hijos y los matarán». La consecuencia no fue otra que la necesidad de buscar un nuevo fundamento para la ley de la ciudad, una nueva regla para la convivencia social. Es justamente en ese momento cuando empieza a gestarse el pensamiento de los grandes filósofos sociales (de Hobbes a Rousseau) y cuando se entroniza la «tolerancia» como la gran virtud social.”* [Pérez Borbujo, 2012: 231-232] No olvidar, a raíz de esta cita, la importante influencia que a Kant le supuso la obra de Rousseau para su teoría política.

⁷⁶ Derrumbándose seguramente en el más literal de los sentidos: Giordano Bruno, Galileo, Kepler, Copérnico, Bacon...

⁷⁷ Aunque el ir siempre más allá del giro copernicano kantiano se convierta en ley en el idealismo alemán.

⁷⁸ Sin olvidar la fórmula hegeliana de “la sustancia hecha sujeto”.

humano combinada con la trascendencia religiosa que ahora pasa a desarrollarse dentro de la inmanencia de lo histórico.

Este es el contexto ya muy sabido en el que mueve el pensamiento de nuestro protagonista, Friedrich Schelling. Aunque los tres sean considerados los padres del idealismo, las direcciones distintas que hemos dicho que toman comprometen a cada uno en una forma de pensar completamente opuesta a la del otro. Tanto Fichte como Hegel parecen seguir caminos orientados a volver a pensar al ser humano, al Absoluto y al mundo a partir de una nueva fundamentación, que, como vería Heidegger un siglo después, no dejaba de responder al modelo de pensamiento metafísico que supuestamente se pretendía dejar atrás en esta nueva forma de pensar que representó la Ilustración y el idealismo.

En muchos aspectos, Schelling también reproduce estos mismos problemas, pues su filosofía de la naturaleza, primer punto que lo lleva a pensar de manera muy distinta a los otros fundadores del idealismo, no carece de una teleología procedente de la influencia de la tercera *Crítica* kantiana. De todas formas, y a diferencia de Fichte y Hegel, estos primeros pasos que él dio fueron los primeros que supusieron realmente otra manera de pensar la realidad más allá de la trascendencia ofrecida por los dogmas teológicos como la sustitución de estos por el Absoluto, y que aunque tímidos y ambivalentes a lo largo de toda su larga trayectoria como filósofo, abrieron por aquél entonces los primeros portales para entrar en otra manera de entender al ser humano y su relación con la finitud.

Gran parte de esta originalidad que afirmamos que Schelling guarda y que lo lleva más allá de Fichte y Hegel se encuentra, como decimos, en su filosofía de la naturaleza⁷⁹, que representará una reinterpretación de las relaciones entre el sujeto y el objeto, una nueva definición de subjetividad y de libertad, y que será por lo tanto el origen de esa otra corriente dentro del idealismo que abra la posibilidad a pensar el nihilismo de otra forma, sólo que, como hemos postulado, ésta siempre será insuficiente.

También supondrá, como veremos, la primera aparición en 1809 en su famoso “Sobre la esencia de la libertad humana” de la voluntad comprendida desde lo irracional, rompiendo así con la reducción de ésta al libre albedrío garantizado en el paradigma escolástico por el Dios cristiano y recogiendo también gran parte de la tradición de la concepción oscura de la naturaleza de la *Frühromantik* y que tanto distaba de la visión ingenua, bienintencionada y ordenada que era común en la Ilustración.

Es muy habitual encontrarse, debido a este aspecto podríamos decir “alternativo” de su pensar, con una interpretación de Schelling que responde a la de un filósofo errante⁸⁰, que nunca logró darle una consistencia definitiva en forma de un único sistema a su filosofía,

⁷⁹ Sin olvidar que la filosofía de la naturaleza de Schelling también influye en Hegel, debido a que es algo anterior al sistema hegeliano.

⁸⁰ Por ejemplo, esta es la opinión de Eusebi Colomer: “A diferencia de la obra de Hegel y en parte también de Fichte, cuya unidad de fondo es patente, aun en medio de su innegable evolución, la obra de Schelling se presenta como un montón abigarrado de escritos tan numerosos como dispares. No sin razón se ha denominado a su autor el “Proteo” del idealismo alemán” [Colomer, 1995: 96]

a pesar de que lo intentó a lo largo de sus últimos 40 años de vida⁸¹. También suele tenerse casi como un continuador y/o intérprete de la filosofía subjetivista fichteana e incluso como un pensador tan de tránsito entre Fichte y Hegel como representante de un idealismo objetivo y que no consiguió la sistematización de su pensar porque le costaron demasiado caros sus acercamientos al Romanticismo, al contrario de Hegel, que supo “deshacerse” de ellos a tiempo.

Parece complicado, si esto fuera así, otorgarle la exclusividad y originalidad que tratamos de adjudicarle desde aquí al trabajo filosófico de Schelling en supuesto detrimento a la filosofía de Fichte.

Fue Richard Kroner el primero en establecer el esquema clásico que analiza el pensamiento alemán desde Kant hasta Hegel, y también fue el primero en analizar el tránsito dentro del idealismo alemán desde el idealismo subjetivo de Fichte hasta el objetivo de Schelling y pasando a entender como culminación de esta etapa de la filosofía el idealismo absoluto de Hegel.

Esta interpretación ha sido absolutamente decisiva, ya que marcó el destino de la manera de comprender lo que tradicionalmente se entiende en ámbitos académicos como idealismo alemán, dándole una interpretación muy centrada en analizarlo desde la perspectiva de Hegel y su perspectiva idealista como culminación final, como éxito de lo que el idealismo representaba. Esto supuso un agravio comparativo con otros autores, entre ellos Schelling, ya que se veían relegadas sus filosofías de esta consideración si no era más allá que como un paso intermedio a superar.

Contra esta estructura clásica, muy dependiente y pagada del hegelianismo, Arturo Leyte y Volker Rühle manifiestan una clara inconformidad en la introducción que realizan en su traducción de “Investigaciones filosóficas...” de Schelling:

“¿Qué descubre Schelling en las “Investigaciones”? ¿A dónde conduce Schelling al idealismo con esta obra? ¿Acaso al postidealismo? Pero, ¿no es precisamente este el anti-idealismo, no es Nietzsche? ¿Qué pasa entonces con la identificación de idealismo y metafísica? ¿Qué pasa con la metafísica cuando ya no es un sistema de razón, pero sigue siendo sin embargo un sistema? ¿De qué es entonces sistema?”

Presumiblemente nuestra última pregunta no sería aceptable desde una determinada comprensión normalizada de historia de la filosofía, para la cual lo que sigue a Hegel es precisamente antimetafísica y anti-idealismo. Para esta comprensión, el desafío de la última filosofía de Schelling, cuyo comienzo hay que situar indudablemente en el tratado de 1809, aparece fuera de contexto, por lo menos del contexto del idealismo “ortodoxo”.

Por ello, tal vez se haga necesario hablar de otro idealismo, es decir, de una obra filosófica que resulte incomprensible sin el idealismo, pero ya no sólo sin Schelling, sino sin el idealismo alemán que Schelling no hace sino conducir más allá de Hegel y por encima del sistema del concepto, al sistema de la misma existencia, al lugar, entonces, donde “sistema” significa algo nuevo. Es el momento de leer conjuntamente la obra de Schelling con la de los sucesores de la filosofía del siglo XIX, con Kierkegaard, Schopenhauer y Nietzsche.

⁸¹ En referencia a este tema, se hace recomendable la obra de Xavier Tilliet “Schelling une philosophie en devenir”

En efecto, sin la comprensión del ser como voluntad, que aparece expresada en el tratado sobre la libertad, resultan a su vez impensables posturas como las de Schopenhauer y Nietzsche (...) La oposición al idealismo de ambas concepciones es, desde lo que venimos diciendo, oposición sobre todo a Hegel y a Kant, pero no a Schelling. De Schelling depende entonces una salida del idealismo que no tiene por qué ser entendida como “ruptura” e “inversión” del mismo, sino como continuación” [Schelling, 1989: 60-61]

Con esta apertura a una interpretación alternativa a este tipo de historización de la filosofía que tanta repercusión ha tenido, Leyte y Rühle introducen una nueva vía a otra interpretación diferente del legado de Schelling, dejando abierta la propia definición de idealismo a una nueva reconsideración de sus puntos fundamentales.

Justamente este camino propio iniciado por Schelling, más allá de lo que la interpretación más ortodoxa de lo que es el idealismo y tan relacionada con una interpretación muy dependiente del idealismo absoluto hegeliano, es el que pretendemos reivindicar y defender en las partes siguientes de este capítulo y que se enmarca en nuestra interpretación de la modernidad desde esta faceta paradójica que tiene desde sus orígenes hasta nuestros días. Para nosotros es importante remarcar su independencia respecto al idealismo ortodoxo fundado en la distinción de Kroner⁸², ya que confirmaría al nihilismo como un pensamiento no meramente superable por un pensar idealista, sino como una propuesta no asimilable e irresoluble desde un fundamento con su propia idiosincrasia sin tener que ser un paso previo de un estado superior del idealismo que resolvería el nihilismo como problema.

Es este camino que pretendemos reivindicar con visos de distintas perspectivas de pensamiento a las idealistas absolutas es el que inicia toda una nueva comprensión de la subjetividad y será el que permita intentar analizar el fenómeno del nihilismo de una manera distinta a la de ver el nihilismo como problema, con otra tipología de relaciones entre lo finito y lo infinito. Sin embargo, y a pesar de ello, culminaremos en cada caso con la afirmación de que cada uno de estos mismos pensadores que se pueden considerar dentro de esta alternativa al idealismo más ortodoxo siempre acabará retro trayéndose a los límites marcados por la paradoja de la modernidad, comprendiéndolos, si se puede

⁸² Aunque por suerte, esta parece haber sido superada, y son muchas las interpretaciones de Schelling como un boscoso y oscilante camino pero que tienen un sentido de unidad compartido. Dentro de estas interpretaciones clásicas, se encuentra, además de la de Kroner, la de W. Metzger, que a pesar de ofrecer también una imagen de Schelling como filósofo constantemente cambiante en sus consideraciones fundamentales, también afirmaba que había dos principios generales en su pensamiento; el especulativo y el monista, de carácter spinozista. Otros especialistas como Schröter, siendo de los primeros, o el ya mencionado Tilliette, en la década de los ochenta, fueron los que comenzaron a cambiar esa imagen de Schelling de pensador inestable y del que se le distinguen, variando según la interpretación, hasta siete etapas distintas. En España, esta interpretación de Schelling más allá de la influencia de Hegel está bastante aceptada. Las obras de Pérez-Borbujo, Félix Duque y como hemos podido comprobar, Arturo Leyte (no sólo en su citada introducción, sino también en su obra “Las épocas de Schelling”), coinciden en ir más allá de la interpretación sumisa hacia el supuestamente superior idealismo hegeliano debido a la escasa capacidad de sistematización por parte del idealismo de Schelling. Además de ello, también aprovechamos para remitir a la obra “La limpidez del mal” de Carrasco Conde como una de las pocas que, en castellano, se dedican en exclusiva y de forma exhaustiva, al *Freiheitsschrift*, y que complementaría los apartados más específicos de esta época del devenir intelectual del propio Schelling que nosotros, por nuestro propio interés investigador, no podemos tratar en toda la extensión que merecería.

afirmar de esta forma, como “fallidos”, o al menos a la espera de una cultura filosófica, como puede ser la nuestra, más acorde con respecto a las necesidades disruptivas respecto al Absoluto de cualquier pensamiento ligado al nihilismo. Todo esto a pesar de la obvia e innegable importancia de todos estos aportes para lograr hacer el tránsito desde un nihilismo ontológico marcado todavía por sus orígenes en el pensamiento del Absoluto hasta un nihilismo político en el que Foucault logrará resolver, como trataremos de hacer ver, el paroxismo de la paradoja al que llega Nietzsche con su voluntad de poder, y que sería el punto más elevado de fricción paradójica que reavivará toda la comprensión ontológica casi hasta nuestros días.

Por todo esto, y con estos importantes matices resueltos, trataremos, tras defender su postura idealista alternativa originada en su interpretación de Spinoza, cómo se originó en su filosofía la metafísica de la voluntad y cómo, a pesar de estos progresos y originalidad respecto al idealismo de Fichte su dependencia hacia el Absoluto imposibilitó su comprensión de la libertad y del ser humano más allá de la paradoja de la modernidad y del nihilismo como problema. Todo este contexto de aparición de la voluntad se explica en Schelling, independientemente de la posición de la paradoja desde la que quiera ser analizado, a partir de la noción de *Geist*, que es hacia donde nos lleva nuestra afirmación acerca de la relación de Schelling con la filosofía de Spinoza.

Por lo tanto, para aclarar este punto que nos permita cimentar nuestro planteamiento de base sobre un idealismo alternativo que requiere una originalidad de Schelling, la tesis que en este apartado se va a defender, dependiente de esta idea de su originalidad y exclusividad respecto al resto de los denominados padres del idealismo alemán (y en algunos casos amigos) en tanto a que Schelling sí que supuso un avance respecto a la secularización que encontramos en Fichte es que, primero, en realidad Schelling nunca fue discípulo de Fichte a pesar de su cercanía intelectual, y segundo, que a pesar de que sí que hubo una influencia, desde sus primeros escritos ya se puede percibir una originalidad en Schelling completamente ajena al pensamiento de Fichte:

“Schelling nunca fue propiamente un discípulo de Fichte, jamás escuchó una lección suya y apenas había leído parcialmente algunos de sus textos cuando se lanzó al ámbito público, el mismo año en que Fichte empezaba a recibir un reconocimiento en la Alemania de fines del siglo XVIII. Por lo demás, para cualquiera que se asome a la obra de uno y de otro, incluso en estos primeros años, resulta obvio que hablaban de cosas distintas, aunque Schelling insistió en utilizar inicialmente el famoso Yo de Fichte como principio de la filosofía o incluso el nombre de Doctrina de la ciencia que Fichte daba a su sistema. De ese malentendido surgieron inevitablemente otros que se han llegado a consolidar en la historia de la filosofía (...) Lo cierto es que Schelling y Fichte representaban, creo que representa todavía hoy, dos modos de afrontar el mundo moderno. Por tanto, no una evolución a partir de un mismo lugar, sino la expresión de dos corrientes muy distintas en el seno de la cultura alemana de su época” [Serrano, 2008:19-20]

Esta independencia que se percibe desde el comienzo en los escritos de Schelling y que a lo largo de su vida acabará deparando la filosofía de la naturaleza tiene otro tipo de influencia originaria, que no es otra que la de Spinoza, que se muestra como un pensador absolutamente fundamental para comprender tanto esta nueva filosofía de la naturaleza

como la originalidad de Schelling respecto a Fichte, ya que el subjetivismo de Fichte es esencialmente incompatible con el objetivismo de Spinoza.⁸³

Por tanto, para defender la tesis acerca de su originalidad propia (muy importante tanto para otorgarle a él la autoría total de la *Naturphilosophie* y para poder entenderle como un pensador opuesto a las direcciones tomadas por Fichte y Hegel), lo que desarrollaremos a continuación será el estudio de la configuración del nacimiento de la filosofía de la naturaleza de Schelling a partir y a través de la influencia de Spinoza, ya que ésta no se limita simplemente a la comprensión que haga Schelling del pensador judío, sino también a los choques que su Dios inmanente le suponen a la hora de tratar de conjugarlo con la filosofía crítica kantiana y sus continuadores (Reinhold y Fichte entre otros). Se podría decir que la manera en la que Schelling llegó a la concepción de la filosofía de la naturaleza no fue de manera positiva y creativa sin más, sino que vio la luz a la manera de una teología negativa, mediante el choque constante de su siempre presente spinozismo con las influencias que le venían inmediatamente supuestas en su contexto. Es por esto por lo que, a través del análisis de la influencia de Spinoza en Schelling, se puede hacer una definición de la filosofía de la naturaleza y lo que supuso, ya que es en el pensamiento de Spinoza donde Schelling encuentra un fundamento que dé un orden sistemático a su pensamiento.

Partiremos por lo tanto hacia la comparación de dos épocas distintas en Schelling. La primera, como decimos, sus orígenes, en los que se distancia del idealismo absoluto, es decir, el joven Schelling, que se suele identificar como su filosofía negativa. La segunda, el giro que su filosofía da, de inicio en 1804, con “Filosofía y religión” y que acabará consumándose en 1809⁸⁴, con su famosa obra ya mencionada acerca de la esencia de la libertad, y que fue un inesperado giro para buscar reconciliar el Absoluto con lo finito, como es bien sabido.

Sim embargo, antes de este paso, y con la intención de defender nuestra postura de este status propio de este idealismo alternativo y remarcar cuál es su lugar, además de la de unir el destino del nihilismo ontológico con el pensamiento de Schelling, haremos una pequeña introducción sobre Jacobi, no ya simplemente por ser el padre del término (que podría solucionarse en este caso con una mera reseña), sino porque también tuvo un papel importante a la hora de comprender el surgimiento de este nihilismo que ya nace en Schelling.

⁸³ “(...) Sólo quiero tener en cuenta los más grandes pensadores de la Edad Moderna. Spinoza no podía estar convencido. Sólo podía pensar su filosofía, no creerla, pues estaba en la más directa contradicción con su necesaria convicción en la vida, a consecuencia de la cual tenía que considerarse como libre e independiente. Sólo podía estar convencido de ella en cuanto contenía la verdad, en cuanto contenía una parte de la filosofía como ciencia. Estaba convencido de que el mero razonamiento objetivo conducía necesariamente a su sistema, pues en esto tenía razón. Reflexionar en el pensar sobre su propio pensar, no se le ocurrió, y en esto no tuvo razón, y por esto puso su especulación en contradicción con su vida” [Fichte, 1984:149]

⁸⁴ Consumándose en una primera estación, ya que el conocido como Schelling tardío se inicia en 1809 con “Las edades del mundo”, después del *Freiheitsschrift*.

C. Spinoza en el contexto cultural del idealismo alemán

Para empezar, haremos dos afirmaciones: La primera es que la influencia de Spinoza en el ámbito alemán, más allá de Schelling, fue tan fulgurante como intensa, y la segunda es que esta gran importancia que tuvo hizo que su obra llegara a partir de dos vías muy diferenciadas; la primera es mediante una comprensión estética de su pensamiento, y la otra es filosófica.

Ambas afirmaciones están conectadas, ya que la intensidad con la que se dio su influencia se debe a que hubiera dos ámbitos distintos de recepción de su pensar. Además ambas cumplen con su recorrido en el panorama cultural alemán cuando Schelling todavía está llevando a cabo su formación en Tubinga, por lo que de la interpretación que se dé de Spinoza desde ambas comprensiones depende en gran medida la interpretación que Schelling recibiera del pensador judío en sus primeros pasos como filósofo, donde ya se forja la esencial distancia con el pensamiento de Fichte.

El primero en desarrollarse cronológicamente fue el spinozismo estético, que, como es bien conocido, tuvo un influjo constante en Alemania desde la segunda mitad del siglo XVIII. Los responsables de la introducción de esta interpretación estética de las ideas de Spinoza fueron Goethe y Herder de la mano del *Sturm und Drang* previo al Romanticismo⁸⁵.

En el caso de Goethe, existe la polémica acerca del año en el que conoció la obra de Spinoza, ya que Dilthey afirmó que Goethe no había leído a Spinoza hasta 1785⁸⁶, lo que le descartaría para haber sido uno de los introductores del spinozismo estético en Alemania tanto por fechas como porque por esa época ya se había iniciado la discusión entre intelectuales que introdujo al spinozismo filosófico.

Sin embargo, son múltiples las citas que Goethe nos deja tanto en su autobiografía como en su correspondencia (precisamente con Herder) en las que se demuestra que ya conocía a Spinoza en la época del surgimiento del spinozismo estético, a pesar de la opinión de Dilthey:

“Aunque lo que más me interesaba era la exposición poética, que era lo que propiamente se adecuaba a mi naturaleza, no me era extraña la reflexión sobre asuntos de todo género. Este espíritu que tanta influencia había ejercido sobre mi manera de pensar, era Spinoza; pues ocurrió que, después de haber recorrido en vano todas las fuentes posibles de ilustración, tropecé finalmente con la Ética de este hombre. No podía explicar claramente lo que había sacado de la lectura de esta obra y las cosas que me había sugerido; pero el hecho es que hallé en ella un aniquilamiento de mis turbulencias y se abrió para mí un amplio horizonte en el mundo sensible

⁸⁵ [Serrano, 2008: 53]

⁸⁶ Y para defender esta afirmación, Dilthey se basa en una carta que Herder manda a Jacobi y que data del 20 de Diciembre de 1784 en la que se afirma: “Desde que te fuiste Goethe ha leído a Spinoza” [Herder, 1977: 91] Sin embargo, creemos que Dilthey se aventura en este punto, ya que el hecho de que efectivamente exista esta afirmación, no ofrece ninguna información acerca de que Goethe no hubiera leído nada de Spinoza previamente a esta fecha.

y moral” [Goethe, 1951: 151] En esta cita que aquí traemos a colación desde su autobiografía, Goethe está haciendo referencia a la época de la década de 1770.

De hecho, el propio Heidegger, en su obra “Schelling y la libertad humana” y al hablar de la influencia que tuvo Spinoza en el idealismo alemán, cita, además de a Schelling, a Jacobi, a Herder, a Lessing, y también a Goethe:

“(…) Esa aseveración ha sido expresada en la época de Schelling, en una forma histórica muy determinada, y por cierto por F. H. Jacobi, en su escrito *Sobre la doctrina de Spinoza en “cartas al Sr. Moses Mendelssohn (1785)”*. Jacobi quiere exponer en él que el panteísmo es propiamente spinocismo y el spinocismo es fatalismo y el fatalismo es ateísmo. Jacobi desea a la vez por esta vía hacer de Lessing un ateo consecuente y mostrar frente a Mendelssohn, Herder y Goethe, que algo así como un “spinocismo purificado”, al cual ellos tienden, es imposible. Sin embargo, al equiparar panteísmo y spinocismo, Jacobi ha influido mediatamente en que, por un lado, la pregunta acerca de lo que sea el panteísmo fuera planteada, precisada y respondida de nuevo, y que, por el otro, la exégesis histórica de Spinoza fuera a tomar otras vías” [Heidegger, 1996a: 80-81] [Heidegger, 1988: 115]

En el caso de Herder hay menor controversia en su participación en la introducción de este spinozismo estético, sobre todo porque compara a Spinoza con Shakespeare, en un claro alegato de las comparaciones estéticas que en esta época se estaban llevando a cabo del pensador judío.

Esta interpretación se dedicaba a analizar el pensamiento de Spinoza pero no desde sus consecuencias filosóficas ni desde el punto de vista teológico, sino que lo hacían más centrados en la estética, desde la serenidad y la armonía que encontraron en su obra, sin por lo tanto preguntarse por las consecuencias que en el ámbito del pensamiento tenían sus teorías ni la unidad sistemática que su racionalismo aportaba a la filosofía.

Posterior a esta interpretación estética vendrá la interpretación filosófica. Esta llega, por lo tanto, a partir de 1785.

Esto es importante porque implica que el discurrir estético del pensamiento de Spinoza es previo al filosófico, por lo que ya estaba vigente la interpretación propia del *Sturm und Drang* del pensador judío una vez se inició la polémica filosófica⁸⁷.

Además, los responsables principales de la introducción del Spinoza filosófico fueron en este caso sobre todo Jacobi y Mendelssohn, y debido a sus vínculos personales con Goethe y Herder, se hizo posible que el spinozismo estético fluyera e influyera en el spinozismo filosófico y viceversa (pues la interpretación de Jacobi y Mendelssohn hizo que tanto Goethe como Herder vieran de una manera distinta a la que acostumbraban el pensamiento de Spinoza), pasando así a una época de convivencia y de mutua influencia que conformaría la posterior comprensión de Spinoza que llegaría a la generación de Schelling, que, entre 1790 y 1794, completaría sus estudios en Tubinga, y que es lo que centra aquí nuestro interés en esta contextualización de Spinoza en la época de surgimiento del idealismo alemán.

⁸⁷ De hecho“(…) todo da a entender que el propio Jacobi llegó a Spinoza a partir de esa recepción por el *Sturm und Drang*” [Serrano,2008:57]

La naturaleza del Spinoza filosófico que introdujo Jacobi en el ámbito alemán viene dado por su naturaleza polémica, ya que Jacobi, pensador que en las últimas décadas ha recuperado una centralidad en los estudios acerca del idealismo⁸⁸ y que siempre está presente debido a sus constantes polémicas con los grandes autores de la época, usó el pensamiento de Spinoza prácticamente como un arma, ya que con él criticaba a aquellos que, como gran parte de los pensadores idealistas a partir de Kant, trataban de sustituir los elementos básicos de la comprensión ortodoxa religiosa de la realidad por una nueva fundamentación de la misma basada en otro tipo de fundamentos, y por lo tanto para él pasaban a ser acusados inmediatamente de “ateísmo”, “fatalismo” o “panteísmo”, ya que para Jacobi simplemente pretender llevar a cabo este paso suponía un reduccionismo que implicaba negar la libertad del hombre, pues esta sólo podía estar fundamentada con Dios de fondo como garante de la existencia del ser humano, no había ningún otro sentido ni fundamento posible⁸⁹.

Sin embargo, esta reaccionaria posición tomada por Jacobi (que será justo la que le lleve a estar prácticamente olvidado más allá de los estudios histórico-filosóficos referentes a esta época) tuvo gran influencia, aunque en un sentido contrario al perseguido por Jacobi, en la generación de Schelling. Esta generación no rechaza la especulación filosófica en favor de una interpretación religiosa de la realidad (el que era el objetivo de la crítica de Jacobi), sino que el resultado de esta confluencia de un spinozismo estético con otro spinozismo filosófico acaba resultando (en la generación posterior a 1785) en un estudio de Spinoza vinculado y comprendido mediante el lenguaje y los esquemas de la filosofía crítica kantiana. Además del spinozismo estético de Goethe y Herder y el spinozismo filosófico de principalmente Jacobi, también nos encontramos que coincide en este escenario cultural con la época de gestación y surgimiento de la filosofía crítica kantiana, absoluta protagonista de la filosofía de ascendencia alemana y a partir de la que pensarían cualquier tipo de filosofía (para intentar seguirla o para intentar superarla) y que aparece de forma fundamental en la comprensión que se hace de Spinoza una vez se ha llevado a cabo la interpretación estética y esta se ha fundido con la filosófica.

⁸⁸ Gracias a obras como la de Birgit Sandkaulen-Bock, “Ausgang vom Unbedingten: Über den Anfang in der Philosophie Schellings”, que afirma que su importancia en el surgimiento del idealismo alemán es mayor que la que habitualmente se le ha solido otorgar.

⁸⁹ De hecho, Jacobi sería uno de los primeros que utilizarían el término “nihilismo” también a colación de esta pérdida de fundamento si no respondía a un fundamento basado en Dios como potencia creadora. Más concretamente, utilizó el término y la noción de nihilismo en una carta a Fichte en la que polemiza con su idealismo subjetivo. En español existen traducciones de esta carta tanto de Vicente Serrano como de Jose Luis Villacañas, además de aparecer completa en “La polémica sobre el ateísmo: Fichte y su época”, obra colaborativa editada por Jacinto de Rivera. Por nuestra parte, usaremos la traducción de Vicente Serrano para mostrar esta primera aparición de tan posteriormente influyente término en el panorama filosófico: “Verdaderamente, querido Fichte, no debe disgustarme, cuando usted, o quien sea, quieren llamar quimerismo a lo que yo opongo al Idealismo, al que acuso de nihilismo” V.Serrano, *Carta de Jacobi a Fichte sobre el nihilismo*, Anales Del Seminario De Historia De La Filosofía 12 (1995), p. 256

D. ¿Se puede encontrar a Spinoza en Fichte?

Una vez repasado brevemente el contexto de aparición de Spinoza y la idiosincrasia propia de su influencia en el idealismo alemán, aparece una pregunta clara en el horizonte que es necesario aclarar, en referencia a nuestra idea central que orienta esta parte de este capítulo de definir a Schelling en su originalidad respecto al idealismo de Fichte o de Hegel.

Una de las conclusiones del último apartado es que la influencia de Spinoza en la cultura de ascendencia alemana florece cronológicamente a la par que la filosofía crítica kantiana y de hecho son muy cercanas debido a que, en gran parte gracias a Jacobi (y su obra “Cartas sobre la doctrina de Spinoza”) se piensa a Spinoza a partir del lenguaje y los esquemas kantianos, tal y como hemos afirmado.

Por esto, aparece ahora el espectro de la figura de Fichte, ya que con este contexto de fondo, parece muy difícil que la influencia de Spinoza no haya jugado ningún papel en el origen de su sistema filosófico, más aún cuando intentaba acabar⁹⁰ sus estudios de Teología en 1784 y publicó su “Doctrina de la ciencia” en 1794, es decir, que son fechas fundamentales de esta particular fusión spinoziano-kantiana que se llevó a cabo en la cultura filosófica de ascendencia alemana de finales del XVIII, y parece muy improbable que uno de los kantianos más aventajados resultara indemne a tal influencia. Queda por tanto la tarea previa de aclarar la relación entre Fichte y Spinoza para poder defender la exclusiva originalidad de la influencia del pensador judío sobre Schelling, más allá de injerencias filosóficas del pensamiento de Fichte.

Para ello tenemos que ir algo más atrás que la época de surgimiento del spinozismo estético-filosófico en la cultura de ascendencia alemana. A partir de ahí será desde donde veamos que a pesar de sus supuestas semejanzas, ya desde el comienzo, tanto Fichte como Schelling iniciaron sus sistemas con bases completamente opuestas, y aunque los dos fueran pensadores que entendieron la filosofía como la búsqueda de un sistema como método de desarrollo de la misma, los conceptos con los que llenarían los primeros principios de sus sistemas son muy distintos, ya que Schelling partiría de la influencia del inmanentismo spinozista mientras que Fichte partiría de la tradición completamente opuesta representada por la filosofía de escuela alemana, que es anterior al spinozismo filosófico, al estético, y que es el responsable de introducir en el idealismo alemán el pensamiento sistemático, y no el racionalismo de Spinoza, como vamos a ver a continuación.

En los estudios de la influencia de Spinoza en el surgimiento del idealismo alemán, en ocasiones se le atribuye al pensador judío que, debido a su racionalismo, que permite explicar la naturaleza de Dios y todos y cada uno de los elementos que están debajo de su omnipotencia (y a la vez liberarse de las interpretaciones teológicas clásicas de lo Absoluto), influyó de manera fundamental en la concepción sistemática y la noción de sistema, es decir, que en parte importante es gracias a su filosofía por lo que el idealismo

⁹⁰ Estudios que no pudo concluir debido a que “en 1784, la muerte de su protector le obligó a dejar la universidad sin haberse presentado al examen de teología” [E.Colomer, 1995: 38]

alemán adquirió esa manera sistemática de filosofar. Y si fuera así, Spinoza sería tanto influencia de Fichte como de Schelling.

Sin embargo, consideramos que esta atribución sobre su papel de cara al nacimiento del idealismo es excesiva, ya que esa tendencia hacia el sistema presente en el idealismo alemán ya se encontraba dentro de la propia filosofía alemana y era heredada de su propia tradición. Es decir, que esa formación sistemática del pensamiento filosófico que se lleva a cabo a lo largo del idealismo no es una aportación externa del spinozismo en la cultura de ascendencia alemana, sino que era ya una simiente activa independientemente de la influencia del pensamiento de Spinoza.

Antes de la irrupción, sobre la década de 1780, del spinozismo filosófico, la comprensión de la filosofía desde el sistema ya estaba presente en el idealismo alemán, al que se llegó de la mano de Leibniz, Wolff, y fue seguida por Reinhold una vez se llevaron a cabo las *Críticas* kantianas (que obviamente afectaban de lleno a la naturaleza de este tipo de pensamiento filosófico). En los escritos de estos tres autores, Spinoza no tiene ninguna preponderancia, y su filosofía se encuentra como un sistema entre otros y no ejerce en ningún momento como modelo a seguir:

“Por otra parte, el determinismo, como la noción de sistema, no es un rasgo que caracterice exclusivamente el pensamiento de Spinoza. Tanto en su aspecto teológico como en el moral, ha estado siempre presente en el pensamiento alemán, hasta el punto de que las dificultades que ha generado han sido un constante motor de ese pensamiento desde Leibniz a Kant, que es claramente determinista en el ámbito de la naturaleza, es decir, en el de la primera Crítica, pero que resuelve el problema a través de su original concepción de lo ético. Bastaría recordar en ese sentido las acusaciones que hubo de sufrir Wolff, de creer a sus detractores, enseñaba una doctrina determinista en virtud de la cual los desertores del ejército prusiano no lo hacían movidos por su propia voluntad” [Serrano, 2008: 42-43]

Además, esta noción de sistema no fue lo principal en la posterior irrupción filosófica del spinozismo filosófico, ya que, como hemos visto, fue el spinozismo estético del *Sturm und Drang* el que influyó sobre la comprensión que se hizo de Spinoza al ser el primero cronológicamente hablando, por lo que la búsqueda de un pensar sistémico era algo más secundario debido a su inicial introducción a partir de una comprensión estética que no se preguntaba tanto por su racionalismo.

Aquí surge por lo tanto una escisión clave dentro del núcleo del idealismo entre las filosofías de Fichte y Schelling y en la que Spinoza aparece como un actor principal. Supone una ruptura entre Ilustración e Idealismo⁹¹ debido a que la tradición sistemática basada en la tradición alemana de la que parte Fichte pertenece a la corriente ilustrada (por lo menos en el Fichte que no se ve influido por Schelling), mientras que la de Schelling, de base spinoziana, forma parte de esa corriente de la filosofía que acaba oponiéndose al subjetivismo fichteano con su filosofía de la naturaleza, y que está trabada de manera esencial por la interpretación que del pensador judío hizo el *Sturm und Drang* pre romántico.

⁹¹ También suponen dos direcciones opuestas respecto a la primera crítica kantiana.

La obra de Spinoza sin embargo, está presente en Fichte, y a lo largo de su carrera se convertirá en un interlocutor privilegiado respecto a su sistema. Además, hay que incluir que Jacobi, en la época en la que utilizó el nombre de Spinoza para acusar de reduccionistas o ateos a gran parte de los filósofos de su época, hizo lo mismo con Fichte, al que acusó de spinozismo invertido debido a su subjetividad radical alcanzada en la “Fundamentación de la doctrina de la ciencia” de 1794.

Efectivamente, ciertas expresiones que utiliza en esta obra pueden hacer parecer que el pensamiento de Spinoza ha tenido un papel preponderante en los orígenes de su sistema filosófico, ya que aquí parece entender que su sistema ha sustituido el principio de sustancia de Spinoza por su Yo soy, que en su opinión era el primer principio correcto, superior al del pensador judío, que por lo tanto era superado por su subjetividad radical.

Sin embargo, Fichte trata a Spinoza una vez ya ha alcanzado su primer fundamento sobre el que orbita todo su sistema. Es decir, que empieza a considerar la importancia de Spinoza una vez ya ha formado la base de su pensamiento y ya sí empieza a tomar a Spinoza como interlocutor, pero nada más que como sistema contrario al suyo y al que oponerse para mostrar la viabilidad de su Yo soy. Además, Fichte se había otorgado a sí mismo la responsabilidad de ser el que llevara a culminación el pensamiento de Kant, por lo que Spinoza debía ser alguien a quien darle un papel importante, pero siempre tratarle como alguien opuesto a su filosofía, ya que la filosofía del límite de Kant de la que parte Fichte es diametralmente opuesta a la inmanencia racionalista spinoziana:

“(...) Yo me soy dado por medio de mí mismo como algo que debe ser activo de un cierto modo; yo me soy dado, según esto, por medio de mí mismo como activo en general; yo tengo la vida en mí mismo y la tomo de mí mismo. Sólo por este medio de la ley moral me descubro. Y si me descubro por este medio, me descubro necesariamente como espontaneidad. Y por este medio surge para mí el ingrediente totalmente heterogéneo de la acción real de mi yo en una conciencia, la cual en otro caso sólo sería la conciencia de una consecuencia de mis representaciones” [Fichte, 1984: 87]

A todo esto hay que añadirle que precisamente esta utilización que Fichte da del pensamiento de Spinoza, utilizándolo como interlocutor y “contrincante” contra su sistema filosófico, refleja una preocupación por los aspectos del primer fundamento, la unidad y el sistema, lo que hace ver que Fichte es ajeno en su génesis de pensamiento a la tradición estético-filosófica de la influencia de Spinoza en el surgimiento del idealismo alemán y si perteneciente a la raíz sistemática de Leibniz, Wolff y que seguiría Reinhold.

Por lo tanto, aunque Fichte trate la obra de Spinoza, siempre lo hace una vez ya ha configurado las bases de su filosofía sistemática, su primer fundamento, su Yo soy, y lo hace desde una necesidad de encontrar un sistema opuesto con el que polemizar para poder encontrar superior su primer fundamento. Así que en ningún momento Spinoza pasa a ser una influencia fundamental en el origen del pensamiento fichteano, sino que sólo es tratado de manera externa y ajena a sus bases filosóficas.

E. Ruptura Fichte-Schelling

Pero aunque en Fichte, el papel de Spinoza en la génesis de su pensamiento tenga poco que ver, todavía queda por analizar la influencia de Fichte en Schelling, pues aunque Spinoza no influyera en Fichte, si Fichte influyó en Schelling en el origen de su primer principio, no se podría hablar de esa escisión dentro del idealismo que aquí defendemos ni de la originalidad de la filosofía de la naturaleza respecto a los tipos de idealismo fichteano y hegeliano.

En el caso de la relación de Fichte con Schelling, es comúnmente conocido que las primeras obras de importancia que escribió Schelling se encuentran bajo la órbita del pensamiento fichteano. De hecho, ambos publican dos obras de muy semejante título en fechas muy cercanas, ya que Schelling publicará en 1794 “Sobre el concepto de la Doctrina de la ciencia” mientras que Fichte hará lo mismo con su “Fundamentación de toda la doctrina de la ciencia” un año después.

También Schelling mismo se declaró en distintos momentos seguidor del Yo de Fichte, e incluso existía cierta reciprocidad porque el propio Fichte reconoce en Schelling a un gran discípulo. Y también ambos entendieron que sus filosofías partían de un mismo fundamento.

Esta época de supuesta semejanza intelectual acabará definitivamente tras una primera etapa de fidelidad hacia la interpretación fichteana por parte de Schelling y que con el paso de los años y de las obras, cada vez va distanciándose más de esa dependencia hasta que acaba culminando con la publicación de su “Presentación de mi sistema de la filosofía”. Ya en el propio título presenta todo un desafío de independencia intelectual respecto a las enseñanzas del que había considerado su maestro y principal influencia durante mucho tiempo (y que por supuesto, para Fichte significó una mala comprensión de su doctrina). Con su sistema de la Identidad, Schelling romperá definitivamente con Fichte.

Efectivamente, esto no fue más que un momento inicial en su relación, tanto intelectual como personal, que tras un considerable espacio de tiempo, acabó por romperse, debido a que esta intuición de la semejanza de los fundamentos de sus sistemas nunca fue más que un malentendido y no existió.

Pero ya no sólo en sus obras de madurez, sino también en la primera obra de Schelling, que es nuestro objetivo, se pueden encontrar las grietas de esta ruptura final que para nosotros es una ruptura anunciada desde el principio, y que se alargó tanto en el tiempo por un malentendido de las filosofías de cada uno que ambos tuvieron porque, entre otras cosas, y tal y como se ha visto en una de las citas hechas más arriba, Schelling nunca prestó excesiva atención a la obra de Fichte al haber leído solo de manera parcial sus obras y no haber asistido nunca a ninguna clase suya⁹² (y en dirección Fichte – Schelling

⁹² Aunque mantuvieron correspondencia y proyectos compartidos, como el de la publicación de una revista filosófica.

el resultado es parecido, ya que el catedrático apenas prestó atención a los escritos de uno de sus discípulos).

Es por este motivo por el que en algunas ocasiones, al no existir una influencia tan directa como en otras pero al haber una semejanza entre ambos, esta relación filosófica se llevó a cabo se podría decir que por casualidades que pasamos a contextualizar de manera breve.

Nos situamos en el año 1794, que es, por un lado, fecha en la que Fichte se ha consumado ya como una figura rutilante dentro del panorama filosófico alemán, siendo ya catedrático de la Universidad de Jena; por otro, una fecha en la que ya se ha consumado la Revolución Francesa y el impacto en la sociedad alemana es total, más aún entre los estudiantes, entre los que se encuentra todavía un Schelling que por aquél entonces estaba terminando sus estudios en el *Stift* de Tubinga, y que al igual que la mayoría de sus compañeros, se encontraba exaltado y emocionado ante las consecuencias de un suceso que, al igual que su admirado Kant, erigía el principio de la libertad por encima de todos los demás.

Fichte fue un fuerte defensor de la Revolución Francesa, y este posicionamiento a favor de un movimiento desestabilizador del statu quo le supuso algún que otro problema en su papel como docente universitario. Se encargó de defender los valores de la revolución desde el prisma kantiano en su “Ensayo de una crítica de toda revelación”, y a pesar de que se publicó sin el nombre del autor, su intención de anonimato no tuvo mucho éxito, pues era comúnmente conocido de quién era la autoría⁹³.

También hizo Fichte varias visitas al *Stift* de Tubinga, una en 1793 y otra en 1794, fechas en las que todavía Schelling se encontraba acabando sus estudios en esta misma institución.

En 1793, meses antes de la primera visita de Fichte, Schelling realizó dos trabajos que no se han conservado y que trataban sobre Reinhold, titulados “Sobre la posibilidad de una filosofía sin tacha, junto algunas consideraciones sobre la Filosofía fundamental de Reinhold”, y sobre Kant, titulado “Sobre la concordancia de la crítica de la razón pura y de la razón práctica en Kant”.

Podemos afirmar que estos dos trabajos estudiantiles hoy perdidos confirman que tanto Schelling como Fichte compartían los mismos intereses que les llevaron al estudio de la filosofía, pues, como hemos dicho más arriba, Reinhold fue una de las influencias en la génesis del pensamiento fichteano, y no hace falta ni afirmar que Kant también lo fue. Y todos los intereses que ambos compartían, a lo largo de esta etapa de Schelling estudiante, Fichte ya los ha plasmado como sistema en “Sobre el concepto de la Doctrina de la ciencia”, es decir, con una forma y un contenido conformados de manera sólida, mientras

⁹³ A pesar de que durante un tiempo esta obra fue considerada como la por aquél entonces muy ansiada cuarta Crítica kantiana, la que Kant iba a dedicar a la religión, debido a que Kant medió con la editorial para esta primera obra de Fichte fuera publicada, y los intereses comerciales del propio editor, conocedor de este hecho, hicieron el resto. Le agradó tanto que, como es sabido, le hizo llegar una invitación a Königsberg,

que en Schelling todavía sólo disponen del contenido teórico, ya que es un estudiante que apenas ha acabado sus estudios y solo dispone del proyecto formal que aparentemente es el fichteano, pero al que todavía le falta todo el contenido del primer fundamento, que sólo llegará a partir de la influencia de Spinoza y que será lo que le desmarque completamente de Fichte⁹⁴:

“Para Schelling, Fichte era algo más que el defensor de la Revolución y de la libertad, puesto que esa defensa aparece estrechamente vinculada a los dos temas por los que él mismo ha entrado en el estudio de la filosofía, el de la Filosofía fundamental de Reinhold y el de la escisión kantiana entre teoría y praxis, que son sin lugar a dudas dos elementos decisivos en la primera cristalización sistemática del pensamiento de Fichte en 1794. Ambos elementos, formales en sí mismos, definen una obra y una tarea que el joven Schelling encontró plasmada en forma de sistema (...) Pero la noción de sistema es en sí misma formal, y la adhesión que Schelling mostró hacia esa forma del filosofar se basaba principalmente en esa coincidencia formal (...) Es, pues, el contenido y la caracterización de ese primer principio lo decisivo. Y es en este punto en el que la recepción de Spinoza en Tubinga (...) resulta decisiva” [Serrano, 2008: 106-107]

Por lo tanto, aunque en un comienzo la semejanza tanto temática como filosófica entre Fichte y Schelling sea muy alta, esto no quiere decir que sus primeros fundamentos que hacían funcionar sus sistemas tuvieran ninguna relación, y la principal unión que tuvieron en sus primeros años en tanto a su filosofía fue más teórica que práctica, pues el contenido de una y otra sería diametralmente opuesta desde el principio, y de esto no se dieron cuenta hasta que Schelling consigue encajar dentro de su sistema filosófico la filosofía del límite de Kant junto con el racionalismo inmanente de Spinoza.

Se podría afirmar que Schelling “toma prestado” el sistema de Fichte, ya que comparte con él la misma puerta de entrada a la filosofía (la propia de la filosofía de escuela alemana que ya hemos visto y que recorría toda la filosofía de Fichte) pero que no influye en su futuro primer fundamento, que será, desde el comienzo, influencia de Spinoza.

Y esta unión teórica pero no práctica se da no sólo en esos dos trabajos iniciales que no se conservan, sino también se encuentra presente en el primer escrito público de Schelling, “Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general”. Aquí el propio Schelling, a lo largo del prólogo, se sitúa en la senda de Kant, Reinhold y Fichte y firma que aunque afirme que Fichte le permitió comprender los problemas del principio de Reinhold, él ya había llegado a ellos, tratando así de mostrar tanto la importancia de Fichte como su propia independencia.

Y esta obra también se caracteriza por el mismo problema que sus primeros escritos no conservados, que parecen seguir la misma insuficiencia en estos primeros escritos que en su primera obra pública, pues aquí tampoco presenta el principio del sistema. Presenta sólo filosofía sistemática, teórica, que todavía carece de una profundidad que en ocasiones adquiere de la terminología del acabado sistema fichteano y le hace estar en deuda con su

⁹⁴ De hecho, en esta primera concepción teórica que Schelling realiza, hace una interpretación kantiana de Fichte en términos de la primera Crítica.

filosofía, pero no de una manera tan profunda como para afirmar su incidencia en la génesis del pensamiento de Schelling.

Sin embargo, en esta primera obra y estos primeros pasos todavía apenas hay menciones a Spinoza. Será en su siguiente escrito, “Sobre el Yo”⁹⁵, cuando Spinoza pasa a convertirse en una figura fundamental en el pensamiento de Schelling, y por lo tanto cuando en su sistema empieza a configurarse su primer fundamento que desemboque en su filosofía de la naturaleza, concretando así, de manera todavía muy inicial, el proyecto que había iniciado con “Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general”.

A partir de aquí, en su segunda obra, es cuando Schelling inicia una etapa de conflicto dentro de su propio sistema para lograr ese primer fundamento que no llegaría hasta su madurez intelectual. Este choque viene por la resistencia que la influencia teórica de Fichte hacía en un sistema que ya desde estos comienzos buscaba ofrecer un contenido de base spinozista, de naturaleza completamente opuesta:

“Si hay algo así como el saber, debe existir un saber al que no se llega mediante otro saber, y a través del cual únicamente todo otro saber es saber. No necesitamos presuponer una determinada clase de saber para llegar a esta premisa. Aun cuando sólo conozcamos algo, debemos conocer, cuando menos, aquello a lo que no llegamos a través de otro saber y que contiene el fundamento real de todo nuestro saber. Lo supremo en el saber humano ya no tiene, pues, que buscar su fundamento real en otro; no sólo es independiente de algo superior, sino que -dado que nuestro saber sólo asciende de la consecuencia al fundamento y, al revés, avanza del fundamento a la consecuencia-, debe ser lo supremo y, para nosotros, principio de todo conocimiento, irreconocible ya a través de otro principio; esto es, el principio de su ser y el principio de su conocimiento deben coincidir, deben ser uno, ya que sólo puede ser pensado porque es por sí mismo, y no porque cualquier otro sea. Tiene que ser pensado sólo porque es y porque debe ser, no porque sea pensada alguna otra cosa, sino porque él mismo es pensado: su afirmación tiene que estar contenida en su propio pensar, debe engendrarse a través de su pensar mismo” [Schelling, 2004: 71-72] [Schelling, I, 1, 14]

Esto le generó tensiones y ambigüedades ya desde el primer momento:

“En efecto, el prólogo de la obra [“Sobre el Yo”] se abre con una chocante apelación de Schelling (...) nos dice enseguida Schelling que su objetivo es precisamente superar y derribar desde su fundamento el sistema de Spinoza. Pero nos dice también que para él el sistema de Spinoza, a pesar de todos sus errores, resulta infinitamente más digno de respeto que muchos de los sistemas que circulan en el ámbito filosófico alemán (...) Por una parte es consciente de que su obra puede interpretarse como una rehabilitación del sistema de Spinoza. Pero por otra afirma que su objetivo no es otro que refutar ese sistema desde su principio” [Serrano, 2008: 124]

⁹⁵ Es remarcable que en el prólogo de esta obra, Schelling intenta distanciarse de Spinoza, mostrando de manera clara el momento de formación intelectual en el que se encontraba y que le comenzaba a abrir un conflicto con su supuesta base fichteana que posteriormente terminaría por hacerse irrevocable: “(...) Para tales lectores (...) señalo, por una parte, que este escrito está destinado, (...) precisamente, a anular el todavía no suficientemente refutado sistema spinozista en su fundamento o, todavía más, a derribarlo a través de sus propios principios; por otra parte, no obstante, señalo que el sistema de Spinoza, con todos sus errores, me resulta por sus audaces consecuencias infinitamente más digno de consideración que los apreciados sistemas de coalición de nuestro mundo cultivado, los cuales, hilvanados con los retales de todos los sistemas posibles, serán la muerte de toda filosofía verdadera” [Schelling, 2004: 59-60] [Schelling, I, 1, 4]

La explicación a esta supuesta contradicción viene de la filiación en lo más general al sistema fichteano de los comienzos de Schelling de la que hemos hablado. Debido a esta dependencia inicial, existente aunque afirme aún su independencia, Schelling debe buscar refutar el sistema de Spinoza debido a que éste se opone al sistema de Fichte que, en estos momentos, todavía es el mismo que el suyo, al menos en lo teórico. Fichte supone para Schelling el criticismo más acabado, y todavía tenía mucho peso como para que el elemento material que ofrece el pensamiento de Spinoza, a pesar de los elogios recibidos por Schelling, sea capaz de imponerse al aparataje teórico fichteano que inunda sus primeros pasos antes de lograr encontrar su primer fundamento.

Es pues en esta su segunda obra donde ya encontramos el desencuentro original entre Fichte y Schelling. Aunque aquí solo anunciada, será en las “Cartas filosóficas sobre Dogmatismo y Criticismo” cuando ya Schelling trate de ir más allá del marco teórico que ha adoptado de Fichte en lo que quedará como un primer intento insuficiente, pero ya entonces comience a tratar de deshacerse de la influencia fichteana al intentar hacer compatible su marco teórico con el práctico, una vez ya su bagaje intelectual le permite fundar su propio sistema con el elemento material de la filosofía de Spinoza, que siempre fue el primer fundamento desde el momento en el que Schelling estuvo capacitado para llegar a él:

“En vano creeríamos que una victoria puede decidirse sólo mediante los principios que se hayan establecido como fundamento del sistema, y que la salvación de uno u otro depende únicamente del principio, que se haya dispuesto al comienzo. No se trata de un artificio tal que al final sólo encontremos lo que al comienzo habíamos astutamente dispuesto. Nuestra libertad para decidirse por una u otra forma no necesita proposiciones teóricas formuladas sin más (esto sería ciego dogmatismo): pues, una vez planteada la lucha, de nada valen aquellos principios tal y como en sí y para sí se establecieron al comienzo. Ahora se trata de decidir prácticamente, mediante nuestra libertad, si éstos son o no válidos. Nuestra especulación teórica, por el contrario, habiendo caído en un círculo vicioso, supone por adelantado aquello que nuestra libertad afirmará posteriormente en el ardor de la lucha. Si queremos establecer los principios de un sistema, sólo podemos hacerlo mediante una anticipación de la decisión práctica. No habríamos establecido tales principios si nuestra libertad no se hubiera decidido antes acerca de ello; al comienzo de nuestro saber son sólo afirmaciones prolépticas, o como dice Jacobi, a sabiendas de lo absurdo y torpe que resulta, pero no del todo a filosófico: prejuicios originarios insuperables” [Schelling, 2013: 54-55]

Sin embargo, este intento, como vemos, será insuficiente debido a que es una huida fallida hacia la praxis del criticismo pero que no es más que una opción escogida en detrimento del dogmatismo, pues en el fondo el criticismo no puede llevar a cabo la pregunta fundamental de la filosofía, que sería la de la relación con el Absoluto. Para Schelling, finalmente, el criticismo nunca podría presentar el sistema.

Este proceso en el que la filosofía de Spinoza va tomando cada vez más peso en detrimento de la base fichteana del sistema de Schelling continúa a lo largo de toda su obra, y pasa por distintas fases, entre ellas una carta personal a Hegel, fechada en febrero de 1795, en la que le confiesa literalmente que se ha hecho spinozista, y cada vez irá a más hasta culminar en la final coordinación entre su spinozismo y su fichteísmo (y kantismo).

También su “Sistema del idealismo trascendental” supone un paso importante en este proceso:

“Así pues, si hay una filosofía trascendental, sólo le queda la dirección opuesta: partir de lo subjetivo como lo primero y absoluto y dejar surgir lo objetivo de él. En estas dos posibles direcciones de la filosofía se han dividido, por tanto, filosofía de la naturaleza y filosofía trascendental, y si toda filosofía ha de partir de ahí, o hacer de la naturaleza una inteligencia o de la inteligencia una naturaleza, entonces la filosofía trascendental, que tiene esta última tarea, es la otra ciencia fundamental necesaria de la filosofía.” [Schelling, 2013: 152]

Una vez definido el origen spinozista del primer fundamento que siempre estuvo presente en la filosofía de Schelling, y visto que no se debe a la parte del idealismo propia del área de influencia de Fichte nada más que en su aspecto más general, que es el teórico, y que por lo tanto garantiza su originalidad y desviación respecto al resto de la filosofía idealista alemana, tal y como nos propusimos para poder comenzar nuestro planteamiento alternativo del idealismo a partir de Schelling en función a su papel como uno de los pensadores donde se originó la noción de nihilismo, nos centraremos ahora en esa síntesis que da como resultado la filosofía de la naturaleza y que concebirá la metafísica de la voluntad bajo el concepto de *Geist*. Por ello ahora se abordará en el siguiente apartado cómo acaba resolviendo Schelling esta tensión.

F. Filosofía de la naturaleza y síntesis entre Kant y Spinoza mediante el *Geist*

Nos situamos ahora en la época en la que Schelling publica “Panorama general de la literatura filosófica más reciente”, que sería la obra posterior a “Cartas sobre Dogmatismo y Criticismo” y que pretendería resolver las insuficiencias que se encontraban en esta obra respecto a su constante intento de hacer encajar las filosofías de Kant y Fichte con la de Spinoza:

“Si no quería renunciar definitivamente a su proyecto filosófico, y si a pesar de todo pretendía mantenerse en el ámbito de la finitud, el verdadero problema para Schelling era alcanzar lo Absoluto desde un ámbito que, definido por lo teórico kantiano, fuera sin embargo superior a lo teórico y a lo práctico, al dogmatismo y al criticismo” [Serrano, 2008:186]

Lo que Schelling ha de intentar ahora, una vez superada su época centrada en el criticismo como opción, es en tratar de recuperar el Absoluto desde sus posturas teóricas kantianas, es decir, encontrarle un lugar en su filosofía al Absoluto desde la perspectiva de la finitud, de las exigencias de la escisión crítica kantiana. Lograr pensar a partir de lo condicionado lo incondicionado con uno de sus axiomas principales, que de lo infinito a lo finito no hay tránsito⁹⁶. Aquí demuestra que ya su spinozismo ha adquirido el peso

⁹⁶ Punto este muy importante, porque esto hace que a pesar de ser un pensador que incluía dentro de su sistema una teleología en base a la influencia teórica de la tercera Crítica kantiana, no incluía una dialéctica conciliadora, una dialéctica que ofreciera una síntesis de lo finito a lo infinito (trascendente al

suficiente que al comienzo de su obra no tenía y se muestra irrenunciable para poder explicar su primer fundamento, trabado ahora de una finitud que previamente la importancia del fichteanismo le impedía aceptar, como ya hemos visto. Ahora ve posible esa resolución, sin tener ya que superar a Spinoza mientras a la vez le alaba. Veamos cómo.

Esta nueva comprensión de todo su sistema basado en este cambio de las relaciones entre lo teórico y lo práctico viene dada en base a que cambia su interpretación de la relación entre objeto y representación. Estos ya no serán más dos realidades originariamente separadas, sino que al contrario, ahora serán dos realidades inmanentes que pertenecen al Absoluto como una única realidad, sin separación, como una unidad:

“La naturaleza, como totalidad y en sus productos particulares, tendrá que aparecer como una obra producida con conciencia, pero al mismo tiempo como producto del más ciego mecanismo; ella es teleológica (Zweckmassig) sin ser explicable teleológicamente. Por tanto, la filosofía de los fines de la naturaleza, o teleología, es ese punto de unión de la filosofía teórica y la filosofía práctica.” [Schelling, 2013: 158]

Esto permite pensar el Absoluto desde la finitud, ya que introduce al Absoluto en la inmanencia. Este es su paso fundamental en la coordinación de su kantismo y su spinozismo, pues por un lado ahora introduce al Absoluto en la finitud por la influencia de Spinoza, pero por otro ahora ésta idea es posible porque también respeta los límites que impone la filosofía crítica kantiana y su máxima de que de lo finito a lo infinito no hay tránsito, ya que el tránsito ya no es necesario al haberse deshecho de la división irreconciliable de objeto y representación gracias a la inmanencia spinozista (y al no ser necesario, tampoco es posible, por lo que concuerda con los mandatos de la primera *Crítica* kantiana).

Vemos por tanto cómo cierra una dialéctica de dos en la que ya ha logrado el equilibrio entre teoría y praxis dentro de su sistema, pero ahora queda por justificar ese salto de la división entre objeto y representación a su identificación como una realidad perteneciente sin separaciones a lo Absoluto.

Para Schelling, el único lugar en el que se da esa identidad del objeto con la representación que él defiende se encuentra en el ser humano, lo cual dará muchos problemas. Estos los afrontará a partir de la figura del *Geist* (espíritu), elemento que será el que le permita dar este paso final entre su kantismo y su spinozismo y desemboque en la filosofía de la naturaleza, en su propio sistema filosófico y en la ruptura definitiva con Fichte:

fin y al cabo aunque fuera de manera inmanente), sino que se acercaba más a la dialéctica cualitativa de Kierkegaard, una dialéctica que no permite una resolución final y que sólo permite un continuo desarrollo y relación mutua sin un tercer elemento que resuelva la continua problemática a la que se enfrentan dos instancias tan distanciadas como son la finitud y la infinitud. Esto le hará ir más allá de la tradicional división sujeto-objeto que todavía seguía trabando de metafísica el supuestamente autónomo pensamiento ilustrado. Desde esta perspectiva, se le podría considerar como uno de los pioneros del pensamiento de lo trágico que tanta importancia tuvo posteriormente por ejemplo en Nietzsche (más allá de los pensadores llamados “irracionales” como, entre otros, Pascal, que ya pensaron previamente este ámbito, pero nunca desde la sistematicidad filosófica).

“Estamos en un momento decisivo de la trayectoria de Schelling, pues aquí parece darse la síntesis de todos los elementos opuestos que integran su trayectoria, básicamente Fichte y Spinoza en el marco de la filosofía de Kant.

En efecto, la noción de Geist parece acoger el principio de inmanencia spinozista, pero a la vez parece fiel al carácter activo del principio fichteano. Y simultáneamente se sitúa en el ámbito de la Crítica, es decir, en el ámbito de la oposición entre sujeto y objeto, respecto del cual parece capaz de presentar ahora lo Absoluto, sin dar preferencia a pesar de ello a ninguno de los dos sistemas que acoge, sino que más bien los subordina a un principio superior. De ser ello así, es claro que la noción de Geist debe permitir lo que habíamos definido como su problema fundamental: explicar la relación entre finitud e infinitud” [Serrano, 2008: 195]

El primero de estos problemas a los que Schelling se enfrenta con su nueva noción de Geist es que, al no identificar con el objeto el Absoluto, acude al ser humano, por lo que parece concurrir en la contradicción de que los sujetos finitos enraizados en lo material sean ejemplo de lo Absoluto.

También, al acudir al sujeto para atribuirle una unidad constitutiva con el Absoluto, parece volver a una subjetividad muy parecida a la fichteana, ya que parece atribuirle también al sujeto la capacidad de ser el responsable de la realidad externa al sujeto al afirmar esta conexión con lo Absoluto.

Sin embargo, no es que Schelling haga una identificación fuerte entre sujeto y Absoluto. A lo que hace referencia con su idea de que el único caso en el que se encuentra la unidad entre objeto y representación sea el ser humano es a que dentro del propio ser humano se puede encontrar una realidad inmanente a nosotros, pero que no tiene que ver con el sujeto empírico ni pretende hacer una identificación con la noción de sujeto al estilo del Yo fichteano. Para Schelling, esta unidad sujeto-representación se encuentra dentro de nosotros pero no dentro de las capacidades del sujeto. No es ni algo que podamos realizar ni algo de lo que seamos conscientes, sino que hace referencia a una estructura previa a nuestra conciencia, es algo que se da alrededor del sujeto, ni en el sujeto ni con el sujeto:

“En la medida en que me represento el objeto, objeto y representación son uno y lo mismo. Y es únicamente en esa incapacidad para distinguir al objeto de la representación, durante la propia representación, en donde reside para el común entendimiento la convicción de la realidad de las cosas externas, las cuales –como sabemos– sólo se le dan a conocer por medio de representaciones.

Cuando pregunta ¿cómo surgen las representaciones de objetos externos en nosotros?, el filósofo anula dicha identidad de objeto y representación. Con esa pregunta trasladamos a las cosas fuera de nosotros, las presuponemos independientes de nuestras representaciones. Asimismo, debe existir una relación entre ellas y nuestras representaciones.” [Schelling, 1996: 71] [Schelling, I, 1, 107]

De esta forma evita tanto la identificación con el Objeto como con el Sujeto, y a lo que hace referencia con el Geist es a que sin objeto no hay sujeto y sin sujeto tampoco hay objeto. Por esto no cae ni de vuelta en Fichte ni en una identificación de lo Absoluto con el Objeto, porque esta identidad objeto-representación y por lo tanto el propio Geist que se encuentra alrededor del ser humano no es el Absoluto como tal (evitando así fallar a su máxima de que de lo infinito a lo finito no hay tránsito) sino que sólo es una relación con el mismo.

Schelling no identifica el *Geist* con el primer principio, con un fundamento, sino que es el único ejemplo del que disponemos de la unidad entre objeto y representación, y justamente que el *Geist* se entienda como relación y no como principio es lo que evita que caiga en Kant, en Fichte o en Spinoza, y sea capaz a la vez de mantenerse entre medias de todos, creando así una noción filosófica nueva que va más allá de sus principales influencias, tanto las teóricas como las prácticas.

Las virtudes de la noción de *Geist* como respuesta al problema son varias. Primero, al introducir al Absoluto dentro de la finitud, aunque sea simplemente a modo de relación (el único posible sin caer en el absurdo por otra parte), lleva a poder pensar la inmanencia desde otros múltiples puntos de vista más allá de la tradicional división Sujeto-Objeto que venimos analizando y que como es sabido, se adueñó tanto de la metafísica como de la teoría del conocimiento occidentales desde Platón.

También le permite ser respetuoso con la libertad, principio último que llevó a pensar a Schelling su sistema (acorde al modo de pensar de la cultura filosófica de su época), ya que va más allá de Spinoza y se libra de los problemas de fatalismo y de anulación de la libertad que se le achacaban a la noción de sustancia del pensador judío.

Además, este ser respetuoso con la libertad humana le permite también poder moverse dentro del ámbito de la filosofía crítica kantiana sin tener que rebasar sus límites, problema que sí que presentarían otros pensadores idealistas.

Todo esto sumado le lleva a poder pensar de una nueva forma lo real, a formar, con este cúmulo de interpretaciones a la que llega en la época de madurez de su filosofía, una nueva filosofía de la naturaleza⁹⁷ que le lleva a pensar de nuevo las relaciones del ser humano con la finitud pero sin cercenar el estudio de lo Absoluto al explicar la relación infinitud-finitud pero desde lo finito (el único lugar desde el que podemos explicarnos algo, como bien dijo Kant):

“Parece indudable que lo decisivo en la repercusión que la filosofía de la naturaleza de Schelling ha tenido en la historia reside, además de en su contenido mismo, en el hecho de que Schelling la haya afirmado como una ciencia independiente, y por oposición a la filosofía transcendental (...) Esta independencia de la filosofía de la naturaleza, además de restar valor a la filosofía transcendental y modificar la concepción de la Doctrina de la ciencia de Fichte, suponía a la vez, y por ello mismo, una nueva concepción del Idealismo distinta de la fichteana. De hecho, sin ese carácter independiente, Fichte no hubiera visto en la tarea de Schelling una desviación en el proyecto de desarrollar la filosofía de la naturaleza. El propio Fichte confiesa tener ese proyecto en mente, aunque aplazado siempre, y aprueba además en un primer momento la dedicación de Schelling al mismo. Sólo cuando, con ocasión de una primera lectura de los escritos de Schelling relativos al asunto, descubra esa separación entre filosofía de la naturaleza y filosofía transcendental, la declarará inadmisibles, hasta el punto de afirmar que Schelling no ha penetrado suficientemente en la Doctrina de la ciencia.” [Serrano, 2008: 209-210]

⁹⁷ Recordar aquí que con el término naturaleza a lo que Schelling hacía referencia era a todo aquello que se encontraba en el exterior del sujeto, tanto consciente como inconsciente.

Y hasta aquí, aparentemente, Schelling es capaz de esquivar los problemas paradójicos que ofrece una ontología centrada en el Absoluto, por lo que, en teoría, no ofrecería los problemas reflejados en la paradoja de la modernidad.

1.2 Segunda aparición del Geist desde con base volitiva

A. Jacobi, Schelling y la transformación de la noción de Geist en base al nacimiento del nihilismo ontológico a raíz de la metafísica de la voluntad

Ya hemos hablado brevemente de Jacobi para contextualizar la entrada del spinozismo filosófico en el panorama cultural alemán en la segunda mitad del siglo XVIII, y aparentemente no debería tener mucho mayor recorrido⁹⁸ analizar su pensamiento más allá de lo ya expuesto, pues, aparte de ser el padre del término nihilismo, tampoco fue un filósofo al uso, siendo más un aficionado (dedicándose a la diplomacia y al comercio) a la filosofía que destacó por su papel de agitador o polemista frente a, eso sí, otros grandes pensadores de la época, sobre los que tuvo influencia, pero siempre a raíz de las polémicas generadas sobre los pensamientos de otros.

Estas polémicas no serán desde luego pocas, aunque todas con la misma única orientación hacia la reafirmación del viejo fundamento teológico. En 1785, su objetivo será Lessing, que por aquél entonces era la rutilante figura central de la cultura alemana y Jacobi sintetizó en su figura los valores de la Ilustración precrítica a la que Jacobi acusaba de spinozismo⁹⁹. Ya en esta época, ser relacionado con el pensamiento de Spinoza era sinónimo de ateísmo.

Su siguiente objetivo, en 1787, pasaría a ser Kant, movimiento estratégico lógico dado que su estilo de pensamiento, marcado exclusivamente por la búsqueda de la defensa del viejo Dios como único fundamento posible que garantizara la realidad de lo finito, quedó gravemente comprometido y desfasado ante el empuje del nuevo motor para comprender la filosofía mediante la instauración de su nuevo propio lenguaje como fueron las *Críticas* kantianas. El estudio kantiano de los límites de la razón había dinamitado su antigua crítica dirigida a Lessing y a la Ilustración que Jacobi representaba.

Su crítica a Kant se encuentra en su “David Hume, sobre la creencia”, y allí invierte el sentido de la primera Crítica kantiana:

“El argumento central de la obra, que gira precisamente sobre la creencia, pretende nada menos que invertir el proceso al que parecía haber conducido la Ilustración. Sí, como Kant había afirmado en la primera Crítica, debió abolir el saber; el saber de la divinidad, para dejar un lugar a la creencia, el objetivo de Jacobi era precisamente abolir a su vez ese saber que negaba

⁹⁸ De hecho, su principal bagaje como pensador son las conocidas disputas epistolares que tuvo con diferentes figuras intelectuales de la época, o varias novelas en las que se puede encontrar ya cierta sistematicidad acerca de su doctrina sobre su defensa del viejo fundamento divino. En español, el estudio más detallado acerca de Jacobi es la obra de José Luis Villacañas, *Nihilismo, especulación y cristianismo en F.H Jacobi*, Barcelona, 1989, además de la recopilación de estas cartas llevada a cabo y traducida por el mismo autor: *F.H Jacobi: Carta a Mendelssohn, carta a Hume, carta a Fichte*. Barcelona, 1996.

⁹⁹ Según el propio Jacobi, porque Lessing le había comunicado su spinozismo en una entrevista entre ambos. Sin embargo, esto nunca se pudo confirmar pues cuando Jacobi afirmaba esta confesión, Lessing ya había muerto [Serrano, 2008: 175 y siguientes]

la existencia de Dios, para instaurar uno que se cimentara únicamente en la creencia” [Serrano, 2004: 63]

Fue Fichte el siguiente que se establecería en su punto de mira, en 1799, y que parecía ser el objetivo natural de la lógica crítica de Jacobi, al atacar al pensador que pretendía ser el que continúa, radicaliza y culmina la obra de Kant. Esta disputa con Jacobi tuvo como consecuencia la pérdida de la cátedra de Jena por parte de Fichte, al pasar a ser expulsado por ateo en la conocida como polémica sobre el ateísmo.

Y, en 1811, mantendrá también una disputa con el mismo sustituto en la cátedra de Jena de Fichte, el propio Schelling, debido a la acusación de que su filosofía de la naturaleza alojaba a Dios en lo finito, es decir, que también lo acusaba de ateísmo y espinosismo.

A pesar de los diferentes referentes filosóficos contra los que polemiza, todas sus críticas se centran en un análisis desde el exterior del proceso al que está asistiendo de nacimiento del idealismo alemán, porque no analizaba la nueva problemática acerca del fundamento desde la perspectiva moderna, sino que su única labor fue la de tratar de criticar todos estos nuevos intentos de la razón por encontrar un fundamento que situar en el Absoluto para sustituir al viejo Dios.

Es por esto que su relación con la filosofía de su época, desde este punto de vista ya entonces desfasado en algunos momentos, es en gran parte externa, pues no aborda desde su propio seno la problemática de la modernidad a la que se enfrentan los pensadores de un nuevo modelo de comprensión de la realidad.

Así que Jacobi queda fuera del debate moderno, por lo que su desarrollo del término nihilismo, por tanto, no lo hace desde la perspectiva de la paradoja moderna de buscar un nuevo fundamento a partir de la finitud del sujeto. En Jacobi no hay paradoja de la modernidad porque no puede haberla, porque se encuentra en un paso previo, y esto afecta a la manera de comprender el nihilismo.

En realidad, como es bien sabido, la paternidad de a posteriori tan famoso término no surge desde una conciencia de desarrollo del mismo, ya que simplemente lo utiliza como un sinónimo para añadir a su lista de acusaciones como “ateísmo”, “fatalismo” o “panteísmo”, por lo que parecería apropiado simplemente reseñar a Jacobi como la primera escala del término y proseguir con su evolución en otros autores en los que tuviera un papel más importante.

Sin embargo, creemos que su papel como crítico puede ir más allá de esta comprensión de su legado filosófico al sernos importante para explicar varios puntos en relación al paso que nos queda por dar entre la concepción del *Geist* a la que ya hemos llegado y la inclusión del nihilismo, qué tipo de nihilismo y el nacimiento de la metafísica de la voluntad desde la obra de Schelling.

El primero de estos puntos consiste en explicar la dirección que toma el cambio radical del pensamiento de Schelling en 1804 con “Filosofía y religión”, pero sobre todo en 1809

con su “Ensayo sobre la esencia de la libertad humana”, con un concepto de Caída que se convertirá en nexo entre el pensamiento de Jacobi y el del Schelling tardío¹⁰⁰.

El segundo, el nexos de este giro en relación al nacimiento del nihilismo y su inserción en la metafísica de la voluntad que Schelling instaura en esta época a partir del giro en la interpretación de su noción de *Geist*;

Y tercero, analizar cómo queda instaurado el nihilismo desde su nacimiento como nihilismo ontológico, es decir, como un problema dependiente por completo de la lógica de pensamiento propia de aquella que busca situar un fundamento de la realidad en el Absoluto, independientemente de que este tenga orígenes metafísicos trascendentales (versión más propia del Racionalismo) o empíricos (versión más propia del Romanticismo). Si bien no se puede afirmar que ni Nietzsche ni Heidegger tomaran su noción de nihilismo directamente de Jacobi, sí que lo hacen de manera indirecta, algo fundamental desde nuestra perspectiva investigadora para poder formalizar más adelante la escisión entre nihilismo ontológico y nihilismo político.

B. Del *Geist* spinozista al *Geist* jacobiano

Volviendo a Schelling, nos quedamos en la síntesis que alcanzó entre Kant y Spinoza, entre criticismo y dogmatismo, a partir de la noción de *Geist*, que daría como resultado su filosofía de la naturaleza, de carácter marcadamente spinozista¹⁰¹, y que afirmaba una naturaleza dinámica constantemente en devenir y productora.

Sin embargo, esta interpretación del *Geist* que hemos visto sólo es la primera aproximación al mismo, una aproximación bienintencionada que supone una primera interpretación que carece del aspecto conciliador absoluto de la dialéctica hegeliana, pero que sí que ofrece un carácter teleológico a la naturaleza al conciliarla con el Absoluto aunque sea con las características especiales que ya hemos podido comprobar y que impiden cualquier tipo de “astucia de la razón” inserta en la relación entre el sujeto y el objeto¹⁰².

Se pasa, como hemos visto, un leve aspecto de tránsito posible entre lo finito y lo infinito gracias a la síntesis alcanzada en la figura del *Geist* a la imposibilidad de alcanzar este mismo fundamento debido a su giro cristianizante que alejará a Schelling de Spinoza y lo acercará a Jacobi y por lo tanto a la consideración del nihilismo.

¹⁰⁰ El Schelling de la filosofía positiva, que en nada se va a parecer, como veremos a continuación, con el joven Schelling que hemos analizado en su inicial comprensión del *Geist* tan pegada al spinozismo.

¹⁰¹ Lo que le costaría en 1811 la acusación de panteísta por Jacobi. Acusación que Schelling tomó en consideración y fue tratando de desmontar punto por punto desde el propio texto de Jacobi.

¹⁰² De hecho, la noción de *Geist* en Schelling es fundamental para el idealismo, ya que ella influye tanto en la voluntad de carácter schopenhaueriano como el Espíritu hegeliano, las dos corrientes opuestas que definirán gran parte de la filosofía del siglo XIX y XX.

Esta primera interpretación de la relación entre Absoluto y conciencia no satisfará a Schelling, que verá cómo esta aproximación que funda su filosofía de la naturaleza, que seguirá siendo muy importante a lo largo del resto de su vida como filósofo, finalmente no logra captar el Absoluto, pues como dijimos el *Geist* no afirma el tránsito, sino que sólo es una leve apertura, una leve aparición del mismo, en el campo de la naturaleza finita. Y esto para un pensador del Absoluto como jamás pudo dejar de ser Schelling (motivo por el cuál jamás podría dejar atrás la paradoja), era claramente insuficiente.

Ahora que nos encontramos en este momento del giro, una vez hemos presentado su inicial faceta spinozista y nos disponemos a abordar prácticamente su opuesto, es más fácil poder comprobar cómo la labor de Schelling, a lo largo de todas sus distintas etapas de pensamiento, que tenían de común su pregunta acerca del Absoluto y la conciencia, en el fondo lo que hacían, en relación a nuestro interés investigador particular, era tratar de superar una y otra vez la paradoja de la modernidad, y según en tanto que más se acerca a Jacobi, más se acentúa este aspecto:

“El principio es lo incondicionado, anterior por definición a sujeto y objeto, pero el comienzo de la filosofía es la libertad, y la libertad remite al Yo sujeto: la libertad es por ello el alfa de la filosofía, en ella encuentra su expresión lo Absoluto en el ámbito finito y condicionado. La filosofía trascendental constituye en este sentido y literalmente el punto de partida de la filosofía de Schelling, pues indica el lugar desde el que se filosofa: la finitud, y el horizonte hacia el que se filosofa, lo Absoluto. La filosofía trascendental permite el acceso al Yo y desde éste se abre la pregunta por el Absoluto. Pero lo Absoluto ha de estar más allá del Yo. (...) Por ello, la filosofía trascendental, además de punto de partida y de horizonte, señala también una dificultad fundamental, o si se quiere una aporía [aquello que en nuestro caso nos hemos decantado por definir como paradoja]: ¿cómo es posible captar el principio infinito en la finitud, dado que el punto de partida es la finitud misma? Repetidamente hemos visto a Schelling afirmar como propia la tesis que considera fundamental del spinozismo: del infinito a lo finito no hay tránsito. El único camino posible es el contrario, es decir, el que indaga lo infinito a partir de la finitud, es decir, el que indaga lo infinito a partir de la finitud, justamente el YO. Ahora bien, el Yo, considerado desde el punto de vista teórico, remite al sujeto, es decir, a uno de los dos elementos que definen el campo de lo condicionado. Si el único acceso al principio absoluto es uno de los polos de lo condicionado, el acceso al Absoluto parece vedado teóricamente. Momentáneamente, el proyecto de Schelling parece abocado al fracaso” [Serrano, 2008:212-213]

Con su interpretación de base spinozista, que a pesar de tener un carácter racionalista¹⁰³, disolvía toda la base ontológica tradicional¹⁰⁴ al establecer una inmanencia que rompe el esquema Dios/muerte de Dios pero que generará otros conocidos problemas respecto a la

¹⁰³ A pesar de las dudas existentes acerca de si este carácter racionalista era propio e inseparable del pensar de Spinoza o era más un rasgo superficial del lenguaje racionalista cartesiano que se muestra más como un aspecto intercambiable.

¹⁰⁴ No puede ser tematizado aquí en toda su consideración porque nos hemos decantado por un pensamiento más afín a nuestros intereses investigadores como nos resulta el de Edgar Morin, pero Spinoza fue uno de los grandes referentes dentro de toda esa ilustración alternativa que recorría la filosofía occidental subyacente como alternativa a la comprensión tradicional que buscaba conciliar al Absoluto con nuestra finitud a partir de la acentuación una y otra vez de la paradoja moderna. Una obra importante a este respecto es el libro de Jonathan Israel “La ilustración radical: La filosofía y la construcción de la modernidad 1650-1750”. Tal es así que el legado de Spinoza revierte actualmente en poder ser considerado como una alternativa al pensamiento político tan marcado aún hoy por ese pensar binario e idealista, y que ha sido tratado por Deleuze o Antonio Negri entre otros.

libertad individual de los sujetos en la naturaleza al ser Dios, se podría decir, “tan omnipresente”, y Schelling se alejaba tanto de Fichte como de Hegel, del subjetivismo como del idealismo absoluto, acabando en una reinterpretación de la lógica del Absoluto sobre la que acabaría retrocediendo.

Primero ha dejado atrás el criticismo, luego se adviene al spinozismo y, finalmente, en su tercer intento, su última vía disponible, Schelling acude al giro de la creencia, el último que le quedaba, para tratar de resolver la paradoja, para tratar de confirmar un fundamento a la existencia de la finitud a partir del Absoluto (sin caer en afirmarla desde la finitud misma). Lejos queda ya aquella máxima spinoziana que decía que de lo finito a lo infinito no hay tránsito posible. Tras haber acudido al criticismo fichteano ateo, al racionalismo spinozista panteísta, sólo le quedaba el salto al vacío de la fe, a asegurar ese tránsito más allá de la razón, y es lo que le lleva al nihilismo, pues acaba afirmando un *Geist* como voluntad para poder salvar desde su filosofía de la naturaleza un surgimiento de lo Absoluto, pero completamente opuesto al de la lógica paradójica de la posición idealista trascendental, ya que Schelling comprendía su filosofía de la naturaleza como una ciencia opuesta a las ideas del idealismo absoluto de sobre todo Hegel, con quien comenzaría una etapa de distanciamiento que culminaría con la crítica que le hacía a Schelling en la introducción de la “Fenomenología del Espíritu”.

Todo este complejo proceso intelectual¹⁰⁵ de Schelling, al que se ve siempre abocado y que en parte define la polémica que hemos visto acerca de si fue o no fue un pensador de un solo tema y sistemático, se puede resumir en su tránsito de la filosofía negativa de su juventud hacia la filosofía positiva de su madurez intelectual. Esta también se define desde la noción de *was* y *dass*. El *was* (el qué) sería de lo que se encargaba la filosofía negativa, y que corresponde con todo el espectro de la lógica. Mientras tanto, el *dass* (el para qué) se encarga de lo positivo, de la existencia, de la experiencia. Surge así una división central dentro de Schelling (más allá de otras interpretaciones acerca de sus distintas etapas) entre la filosofía negativa, comprendiendo aquí la esfera lógica, y en la que se enmarcan el criticismo fichteano-kantiano y el racionalismo spinozista, y el de la filosofía positiva, que se enmarca en el aspecto experiencial de la filosofía, y que está mucho más enraizado en las polémicas de Jacobi respecto a los pensadores modernos, y que será el aspecto de Schelling que más influirá en Heidegger y su noción de *Dasein*.

Aún es muy pronto para lograr dejar atrás esta comprensión de la filosofía ontológica basada en el Absoluto, algo que sólo en la posmodernidad y tras la infatigable labor nietzscheana podrá ser planteado (que no solventado). Mientras tanto, Schelling vivió encajonado entre dos opciones que no le satisfacían y concluyó con la vía religiosa que lo ponía a salvo de la paradoja de tener que cimentar un fundamento absoluto a partir de la finitud del sujeto, pero que lo ponía a salvo por acudir a una solución que, aunque no fuera tan elemental como la de Jacobi, seguía siendo, desde su filosofía positiva, una solución prácticamente pre-moderna, o al menos lo suficientemente teológica como para

¹⁰⁵ Que incluye un análisis necesariamente demasiado amplio y ya alejado de nuestros intereses acerca de este proceso a lo largo del surgimiento de su filosofía de la identidad con el que culmina su sistema.

ser puesta en sospecha desde aquella interpretación de la modernidad como *sapere aude* de la concepción kantiana.

Busca garantizar un espacio para lo Absoluto dentro de la naturaleza, al igual que lo intentó con su primera interpretación del *Geist*, y al no lograrlo termina por acercarse al nihilismo ontológico porque al acudir a la noción de Caída, Schelling acaba acusando a la modernidad de justamente la paradoja de la que pretende huir con su postura parcialmente pre-moderna. La formulación de esta paradoja no es difícil de comprobar en las cartas de Jacobi a Fichte, pues criticar la misma fue la parte central de su argumentación:

“El espíritu humano entonces, puesto que su entendimiento filosófico simplemente no puede ir más allá de su propia producción, tiene que convertirse en creador del mundo y en creador de sí mismo para penetrar en el reino del ser, para conquistarlo mediante el pensamiento. Sólo en la medida en que alcance esto último experimentará éxito en lo primero. Pero tampoco podrá ser su propio creador sino sólo bajo la condición general dada: debe anularse a sí mismo según el ser, para surgir sólo como concepto: en el concepto de un absoluto emanar y disolver, originariamente, a partir de la nada, hacia la nada, para la nada, en la nada. O en el concepto de un movimiento de péndulo, que como tal, porque es movimiento de péndulo, se pone necesariamente límites a sí mismo en general, pero que sólo tiene límites determinados, en cuanto movimiento particular, mediante una limitación incomprensible” [Jacobi, 1995:245]

Este aspecto de crítica de Jacobi, de sobra conocido y sobre el que no parece pertinente ahondar más, pues en él se resume prácticamente toda su propuesta y la de todas sus críticas, es desde la que abordar el cambio que se produce en Schelling y que conllevará a una nueva fase en la concepción del nihilismo.

Sin embargo, Jacobi no es capaz de llegar allí donde Schelling si puede mediante su filosofía positiva, pues mientras Jacobi simplemente constituye una *Unphilosophie*, una no filosofía, un mofarse de la filosofía¹⁰⁶ que él considera atea en su esencia, y nihilista por las repercusiones del idealismo, Schelling simplemente subordina el aspecto del *was* al del *dass*, el aspecto lógico subordinado a la existencia, la razón humana sometida a los oscuros espacios del Absoluto que ningún tipo de lenguaje humano, sea del tipo que sea, estético o científico, podrá abarcar jamás.

Su posición es más sofisticada¹⁰⁷ y en este sentido, al tratar la problemática de una manera semejante a Jacobi pero ya desde el seno mismo de la paradoja de la modernidad al no

¹⁰⁶ “(...) Yo soy ese impío, y me mofo de la filosofía, que por ello me llama impío, me mofo de ella y de su más alta esencia.” [Jacobi, 1995:253]

¹⁰⁷ Y en este aspecto de mayor peso del pensamiento de Schelling respecto al de Jacobi, es de justicia afirmar que en este cambio de interpretación tan importante a lo largo de su trayectoria filosófica, no es simplemente este aspecto semejante al de Jacobi el que influye, tal y como afirma Leyte: *“El tratado sobre la libertad recoge ya una comprensión del ser y de lo absoluto que permite responder a estas preguntas. Pero esta comprensión no es exclusiva de Schelling, pues se encuentra muy ligada a la nueva concepción de la naturaleza sostenida por el romanticismo tardío, que en general se rebela contra la concepción ilustrada del mundo, de la naturaleza o de la historia, contra la comprensión racionalista, para la cual la naturaleza tiene un sentido positivo, transparente, paradisíaco, armónico. Frente a esta concepción, la naturaleza representa para este romanticismo más bien el mundo de la oscuridad insondable y abismal,*

analizarla desde la exterioridad desde la que lo hace Jacobi, es cuando Schelling, aunque nunca haga una definición ni afirmación explícita del nihilismo, haga avanzar a éste hacia una segunda consideración distinta y más evolucionada de la que originariamente le dio Jacobi, ya más allá de ser simplemente un elemento más con el que “mofarse” de la filosofía¹⁰⁸, como un elemento pre moderno de marcado carácter teológico y cristiano, a ser un punto ciego dentro de las posibilidades de conocimiento humano que introducirá la nueva interpretación del sujeto en el que, al tratar de volver a integrar el Absoluto, este ha quedado “perdido” por el camino ante las imposibilidades de alcanzarlo por parte de la infinitud¹⁰⁹. Según comenta Arturo Leyte:

“(...) Con esta concepción de naturaleza se alcanza una nueva forma de entender el sujeto que, lejos de ser el origen del conocimiento o del ser de la naturaleza, es, por así decirlo, su punto de llegada. Pero no se trata, como pudiera parecer, de una desvalorización del papel del sujeto, pues por el contrario lo que ocurre es que el sujeto tiene su origen en la naturaleza precisamente porque ésta es una realidad pre-subjetiva. Dicho en otros términos, lo que ocurre es que el sujeto no es sólo espíritu, sujeto subjetivo, consciente, sino que es también naturaleza, esto es, sujeto objetivo inconsciente. En cierto modo, con Schelling se alcanza en la historia de la filosofía una ampliación decisiva del sujeto, o lo que viene a decir lo mismo, una ampliación total de la razón, que no termina en el ámbito del espíritu, sino que integra igualmente a la naturaleza como algo propio” [Schelling, 1989: 52-53]

Si se pasa a afirmar lo experiencial sobre el ámbito del conocimiento lógico-empírico, prácticamente en una inversión de los límites de la primera *Crítica* kantiana, al criticar estas posibilidades del ser humano para con el Absoluto¹¹⁰, se pasa a introducir en la noción de sujeto un aspecto incontrolable, incognoscible, inconsciente, un aspecto volitivo para el que nuestras capacidades racionales no estarán preparadas desde su estructura finita y limitada para con su propio origen más allá de lo condicionado. Este ofrece una pregunta más allá de la formulación prototípica del sujeto en tanto que trascendental, pues en el momento en el que la voluntad entra dentro de la ecuación de la teoría del sujeto moderno, ya no se puede ejercer el movimiento de garantizar el fundamento mediante la finitud del sujeto.

el enigma irresoluble y opaco, el movimiento caótico y desordenado, en definitiva, la naturaleza sin entendimiento” [Schelling, 1989: 54]

¹⁰⁸ Sin que ello suponga que el esquema desde el que Jacobi concibió el nihilismo (Dios/muerte de Dios) se vaya a perder en el olvido, pues a pesar de su falta de sofisticación en relación a su ausencia de entrada de su pensamiento en la lógica y lenguaje filosófico moderno idealista, el aspecto trascendental presente en estos “rastros” de ontología idealista presente en sus críticos, en los pensadores del nihilismo, hará que la distinción de Jacobi perviva con mayor o menor intensidad.

¹⁰⁹ Una vez se ha perdido el apoyo del racionalismo spinoziano.

¹¹⁰ Y este es el punto álgido de común crítica al aspecto paradójico de la modernidad, pues es en el que se encuentra el acercamiento de Schelling a las posturas de Jacobi, con las diferencias ya nombradas. Aunque esta no fuera una relación directa como pudo haber sido la que tuvo con la filosofía de Kant o de Spinoza, su influencia indirecta fue muy potente por todos los datos que hemos ido recopilando: la crítica de 1811 de Jacobi a Schelling, la influencia de Jacobi en la introducción del spinozismo filosófico en el idealismo alemán, la polémica acerca del ateísmo con Fichte en 1799 y que en el fondo también afectaba al Schelling pre ruptura con Fichte...Incluso existen referencias explícitas de Schelling hacia Jacobi, muy respetuosas y elogiosas, ya en el “Sobre el Yo”, es decir, en una etapa muy temprana de su pensamiento: “Desearía el lenguaje de Platón o aquél de su pariente espiritual, Jacobi, para poder distinguir el ser absoluto, inmutable, de toda existencia condicionada, cambiante.” [Schelling, 2004: 113] [Schelling, I, 1, 67]

Sin embargo, Schelling, al iniciar esta apertura a la noción de sujeto en la modernidad, también inicia el ya mencionado movimiento de reintroducción hacia lo Absoluto de esta alternativa mediante su giro de clara raíz cristiana.

Su respuesta, vistos los problemas que la relación de la finitud y el Absoluto le estaban dando para lograr establecer una definición de libertad sobre la que pudiera pendular un sistema, se centrará en la noción de Caída, el salto de fe que le lleva a la consideración de la libertad a partir del viejo libre albedrío, que, al igual que a Jacobi, lo sitúa fuera de la paradoja de la modernidad (ni la supera ni se inserta en ella, directamente se sitúa en un paso previo a esta problemática) pero también en una respuesta parcialmente pre-moderna (siempre aceptando la mayor sofisticación de la filosofía de Schelling sobre la de Jacobi a la que ya hemos hecho referencia).

Esto es lo que vamos a comprobar a continuación al abordar de manera más específica su obra “Sobre la esencia de la libertad...” y ver cómo entre este choque de contrarios surge una noción de nihilismo más allá que la usada por Jacobi como simple impropio.

C. El nacimiento de la metafísica de la voluntad en el *Freiheitsschrift*

Esta obra, cuyo título completo con el que Schelling lo publicó en 1809 es “Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados”, apareció de manera muy sucinta, pues fue publicada en su día como la última obra del volumen Escritos filosóficos I, es decir, sin tener una identidad propia como obra particular, presentada unida con otra serie de escritos de Schelling.

Esta obra es la confirmación del giro hacia una filosofía positiva que ya hemos tratado, tal y como afirma Leyte en su introducción a esta importante obra de Schelling:

“El escrito sobre la libertad es en buena parte el responsable de esa interrupción, pues con la obra de 1809 se detiene una forma de hacer filosofía caracterizable en cierto modo de optimista, en cuanto que nunca abandonó la aspiración de una presentación escrita de lo que constituía para la tarea filosófica “idealista” principio y fin de sí misma: la presentación del sistema definitivo de la filosofía. Lo que se desvanece, de este modo, es un espejismo” [Schelling, 1989: 8]

Tampoco tuvo demasiada influencia en su época, e incluso varios especialistas actuales afirman que, dentro de la obra filosófica de Schelling, este tratado sobre la libertad se encuentra sobrevalorado¹¹¹, siendo contrarios a la opinión algo más habitual que considera esta obra como una de las más influyentes, si no la que más, de Schelling.

Dentro de esta corriente destaca sobre todo Heidegger. Ya muy conocida es su obra acerca de Schelling que ya hemos citado, basada en las clases que dio sobre su pensamiento. De este libro se desprende sobre todo que, dentro de la búsqueda en la que Heidegger se sumergió a lo largo de su carrera de estructuras de pensamiento en la historia de la filosofía que fueran acordes a los de su postulada diferencia ontológica, pensadores que

¹¹¹ [Schelling, 1989: 65]

respetasen una forma de interpretar el ser ajena a la influencia de la ontología platónico-aristotélica-cristiana, Schelling fue uno de los pocos hacia los que Heidegger tuvo palabras de elogio en este aspecto. Aunque no reconozca casi nunca su influencia de manera explícita (más allá que quizás desde los halagos que le dedica), ésta también parece ser fácil de rastrear, y también mediante la noción de *Geist*.

Si bien es cierto que en la primera fase de esta noción de espíritu, de carácter más marcado spinozista, con una naturaleza acorde a su inmanentismo, que hemos analizado es difícil reconocer algo de Heidegger¹¹² en Schelling, es sin embargo desde la segunda acepción del mismo desde la que sus filosofías se acercan mucho más. A partir de aquí, ambos fomentan el mismo programa filosófico, es decir, replantearse las relaciones con la finitud sin renunciar a una nueva forma de comprender el Absoluto, teniendo también ambos a Kant siempre presente en el horizonte y pretendiendo encontrar dentro de la finitud esa relación con el Absoluto, sin caer en dogmatismos ni trascendentalismos.

Más allá del tema de su repercusión, la redacción del tratado sobre la libertad se encuentra dentro de la quinta etapa del pensamiento de Schelling, si aceptamos la distinción habitual que se hace respecto a su filosofía en la que se incluyen hasta siete etapas distintas¹¹³.

Esta quinta etapa es una etapa de inflexión, como hemos podido comprobar, en la que Schelling llega a una crisis en su pensamiento a partir de “Filosofía y religión” de 1804, y que ya deja pequeñas muestras claras del giro hacia dónde va a reconducir su pensamiento¹¹⁴ en este tratado de 1809, que es hacia una ruptura cada vez más acentuada con el idealismo, y que no hará más que seguir reproduciendo hasta el final de sus días, ya que en sus etapas finales, Schelling, además de centrarse en una filosofía de la mitología y la revelación, también acabará centrándose en un único tema, que no es otro que el tema del ser¹¹⁵.

Esta crisis que supuso esta quinta etapa y que se abre con “Filosofía y religión” supone una ruptura con su filosofía de la identidad, que supuso la conciliación estética de los opuestos, de lo subjetivo y lo objetivo, y que fue su último intento respecto con la sistematización típicamente idealista, pues al introducirse en la afirmación del libre albedrío, de la libertad, mediante la fe, cruzará una línea irrecuperable de cara al idealismo tradicional (y la modernidad).

Es una crisis que se da, a diferencia del conflicto que observamos en sus comienzos como pensador cuando apenas tenía un lenguaje filosófico propio, en una etapa de madurez,

¹¹² Pues, a pesar de la gran cantidad de pensadores, sistemas y corrientes filosóficas que discurren a lo largo y ancho de toda la obra de Heidegger, éste nunca llega a dedicarle un espacio propio a Spinoza.

¹¹³ Aunque no es la última, pues hay otras distintas interpretaciones acerca de la periodización de su pensamiento. Arturo Leyte remarca que tanto se puede ofrecer la imagen de siete etapas como la de tres [Schelling, 1989: 17]

¹¹⁴ A pesar de que todavía se encuentra dentro de los márgenes del sistema de identidad. Es decir, que “Filosofía y religión” es una obra muy prematura en esta nueva fase de crisis del pensamiento de Schelling, motivo por el cual no nos centraremos en ella y acudimos directamente al tratado sobre la libertad.

¹¹⁵ Algo completamente opuesto a la conceptualización especulativa y abstracta típica del pensamiento idealista más ortodoxo.

finalizada su fase de formación, y con un bagaje propio a sus espaldas. Una de estas partes importantes que seguirá siendo clave es la de la filosofía de la naturaleza¹¹⁶.

Schelling continuará comprendiendo lo finito (lo condicionado, el ser, la condición natural de nuestra conciencia) y lo Absoluto desde su filosofía de la naturaleza, una naturaleza de caracteres románticos, que poco tendrán de racionales, de reconciliar a la finitud con lo Absoluto, y que sí comenzarán a introducir lo oscuro, lo irracional, lo irresoluble y lo inabarcable, un espacio insondable que en el tránsito entre finitud y Absoluto que pronto tendrá un gran recorrido en la filosofía, puesto que abrirá una nueva vía de interpretación del idealismo, que es sobre la que pretendemos discurrir nuestra primera parte de esta tesis. Es en esta forma alternativa de filosofía idealista, crítica con el idealismo absoluto prototípico y paradójico hegeliano (paradójica ya de por sí por método, por definición) desde la que surja en la filosofía moderna el problema del nihilismo, tal y como estamos comenzando a comprobar en sus primeros instantes en esta etapa de madurez en Schelling y tal y como afirma de nuevo Leyte:

“Lo que quiso el idealismo, y no consiguió, fue fundar filosóficamente la vida histórica y la naturaleza, reconciliar lo que siglos de historia, de filosofía y metafísica, habían separado. Cuando decimos “filosóficamente” queremos decir, como los idealistas, “racionalmente”, por medio de la razón. Ni Hegel ni Schelling se desviaron de esa intención, pero quizá Hegel siguiera más fiel a su idea de sistema de razón y Schelling atendiera más a aquella primera apelación a la existencia y la vida que, a medida que pasaba el tiempo, se escapaban más y más, y precisamente por culpa de una historia que no se comportaba nada racionalmente, son muy oscuramente, muy horrorosa y destructivamente” [Schelling, 1989:58]

Es en esta mezcla final en el pensamiento de Schelling donde surgirá el espacio de aparición del nihilismo en una fase distinta a la surgida en Jacobi, como vimos. Será un fino equilibrio, pues en esta quinta etapa sigue teniendo importancia la filosofía de la naturaleza (probablemente como no la tiene en ningún otro pensador idealista), pero ahora ha de lograr desarrollarse de manera muy distinta, pues ha de ir más allá del aspecto formal que tomó de Fichte en sus comienzos y del de fondo spinozista, y que se llevaba a cabo en la síntesis entre las filosofías de Kant¹¹⁷ y Spinoza que se daba en su primera noción de *Geist*.

Al haber acudido a similitudes con el pensamiento de Jacobi, Schelling acoge la crítica de fatalismo y de ateísmo (que incluía en Jacobi la crítica de nihilismo), y también la de panteísmo. La primera, la fatalista-ateísta, está dedicada al pensamiento de Fichte, y la segunda, la panteísta, dedicada al pensamiento de Spinoza.

Ambas son respuestas al tránsito de lo finito a lo Absoluto insuficientes de cara a la libertad, pues una afirmará la libertad sobre el vacío ($Y_0=Y_0$), la de Fichte, y la segunda,

¹¹⁶ Pues es importante remarcar que, aunque Schelling finalizara su etapa de búsqueda de una sistematización idealista, esto no supuso una ruptura total con sus primeras concepciones filosóficas, ya que por ejemplo, nunca abandona su filosofía de la naturaleza, a pesar de que pueda parecer lo contrario, al tender en esta quinta etapa hacia una influencia cristiana en la que acaba tendiendo, de una forma no pre-moderna, hacia el Absoluto.

¹¹⁷ Ya que hablar de Kant y de Fichte es intercambiable al menos en este punto, como hemos venido desarrollando.

la de Spinoza, lo hará desde la *natura naturans* que supone afirmar la libertad sobre el todo. Ambos serán insuficientes, pues una por exceso, la de Fichte, y otra por defecto, la de Spinoza, no ofrecerán una relación con el Absoluto con una verdadera libertad para el individuo. La crítica de ateísmo a Fichte comparte destino con la del idealismo como nihilismo que sentenció Jacobi, pues ambas comparten la crítica de que se basan sobre la nada, sobre ningún fundamento, y esto implica en esta forma de comprender el pensamiento que no puede afirmarse ningún tipo de libertad.

Esto incluye por lo tanto la crítica a la paradoja de la modernidad por parte de Schelling y Jacobi de la que ya hemos hablado y la inclusión del nihilismo dentro del paradigma ontológico idealista, porque su papel es comprendido dentro de un modelo de pensamiento que solamente es capaz de dar cuenta de una noción de la libertad dentro de los límites del Absoluto, que serían o la muerte de Dios (ateísmo, nihilismo, Fichte, idealismo) o la profunda afirmación de Dios (panteísmo, Spinoza)¹¹⁸, sin poder plantear ninguna otra alternativa a esta forma de comprensión determinista, finalista de la realidad.

Esto es lo que reserva un papel tan negativo al nihilismo desde sus inicios y que, al estar encajonado, enclaustrado dentro de un modelo de pensamiento en el que viene a ser lo opuesto a la dirección hacia donde ese tipo de pensar se dirige para poder afirmar la libertad del individuo y una verdadera alternativa crítica al idealismo absoluto, lo aleja de ser un punto esencial del desarrollo de la modernidad más allá que de como problema, tal y como ha llegado hasta nuestros días, en tanto que permanecemos dependientes en gran medida aún de este tipo de ontologías deterministas.

Será así como abra el camino de nacimiento del nihilismo, condicionándolo de manera importante, todavía como vemos con una afirmación del Absoluto y su tránsito, pero abriendo de manera ya muy inicial paso hacia la nada; pues, aunque el propio Schelling no resuelva en unas mayores dimensiones el lugar que ocupa esta nada entendida como algo irracional e inabordable por el sujeto moderno, será Schopenhauer el que acabe con toda esta teleología de corte cristiano y que todavía afirma la necesidad de bien en el Absoluto y la necesidad de mal en la filosofía de la naturaleza, estableciendo dos escalas completamente diferenciadas, cerrándolo así como pensador de sistema:

“(...) la conexión del concepto de libertad con la totalidad de la concepción del mundo deberá seguir siendo siempre objeto de una tarea necesaria, sin la solución de la cual incluso el concepto de libertad vacilaría y la filosofía perdería absolutamente todo su valor, porque esta gran tarea

¹¹⁸ De hecho, Schelling afirma que *“(...) hay que desechar completamente el concepto de inmanencia, hasta donde se quiera expresar con él un modo de comprensión muerto de las cosas en Dios. Reconocemos más bien que el concepto de devenir es el único apropiado a la naturaleza de las cosas”* [Schelling, 1989:165] [Schelling, VII, 3, 359]. Es decir, que para Schelling la propia inmanencia, uno de los límites que el filosofar de cariz ontológico ofrece al pensamiento, es una vía muerta para comprender a Dios, al Absoluto, que ha de estar en su filosofía siempre profundamente relacionado con la filosofía de la naturaleza. Ofrece a cambio el devenir como un lugar donde explorar nuevos límites más allá de lo ontológico, aunque finalmente no lo lograra. Tampoco hay que olvidar aquí que el inicio del pensar una filosofía en devenir como contraria al idealismo ya encuentra sus primeros pasos en Schelling, a pesar de que toda la atención en este aspecto, e incluso la asunción de su originalidad, suele recaer en Nietzsche (y que, como veremos, además de reproducir el modelo de Schelling, también reproduce algunos de esos problemas que estamos comprobando).

es el único invisible e inconsciente resorte de toda aspiración de conocimiento, desde el grado más bajo al más elevado” [Schelling, 1989:115] [Schelling, VII, 3, 338]

Su solución, y que será la que encontremos en este tratado sobre la libertad, será la que marque un punto de inflexión en su filosofía, una nueva relación de la naturaleza con el Absoluto ya muy opuesta a la del primer *Geist*, y que introduzca a la posibilidad de nada, ya que no es que impida el tránsito, sino que lo permite mediante la Caída, mediante la oscuridad de esta naturaleza, mediante algo inabarcable para el ser humano.

Introduce por lo tanto el nihilismo desde esta Caída, desde este fondo abisal donde se encontraría el fundamento de la libertad, pasando así a introducir la voluntad irracional y abre una nueva respuesta a las preguntas que el idealismo se formulaba sobre el Absoluto. Ya no será o una fundamentación entre lo Absoluto y lo finito o un bloqueo en las relaciones entre ambos, sino que afirma un tránsito, como veremos, pero lo hace de manera que este no sea asumible por la razón humana.

Adentrándonos ya en la obra en cuestión para buscar en sus propias citas la justificación a lo que hasta ahora hemos venido afirmando, la argumentación de Schelling comienza, por un lado, con una defensa acerca de las acusaciones de panteísta por su filosofía de la naturaleza, pero a la vez se defiende una postura alejada del idealismo que supone un Absoluto abstracto, frío, distante y lógico. Comienza prácticamente con una declaración de intenciones para continuar con su habitual estilo de conflicto entre opuestos que a veces roza la contradicción, pues comenzará defendiéndose del panteísmo para luego atacar a Spinoza, defender al idealismo mientras lo critica...y a pesar de todo ello, sigue manteniendo su vieja unidad interpretativa. Comienza con la defensa de su filosofía de la naturaleza:

“Aunque todos los seres del mundo no fueran más que pensamientos del espíritu divino [esto es, no fueran más que spinozismo y panteísmo], deberían ya estar vivos precisamente por eso. Por consiguiente, los pensamientos son sin duda engendrados por el alma, pero un pensamiento engendrado es una fuerza independiente que sigue obrando por sí misma dentro del alma humana y crece hasta doblar y someter a su propia madre. La imaginación divina, que es la causa de la especificación de los seres del mundo, no se limita como la humana a concederle a sus creaciones una realidad sólo ideal. Las representaciones de la divinidad sólo pueden ser seres subsistentes por sí mismos, pues, ¿dónde reside lo limitado de nuestras representaciones, sino precisamente en que vemos lo que no es subsistente por sí mismo? Dios intuye las cosas en sí. Sólo lo eterno, lo que reposa sobre sí mismo, la voluntad, la libertad, es en sí” [Schelling, 1989: 137 - 139] [Schelling, VII, 3, 347-348]

Esta salvaguardia de su filosofía de la naturaleza de dichas acusaciones la centra en defender que el panteísmo no supone una negación de la libertad¹¹⁹, y que la acusación a

¹¹⁹ *“Otra explicación del panteísmo que corrientemente se considera más acertada es la de que consiste en una total identificación de Dios con las cosas, una fusión de la criatura con el creador, de lo que se sigue otra cantidad de afirmaciones rígidas e insostenibles. Pero resulta apenas pensable una distinción más absoluta entre las cosas y Dios que la que se encuentra en la doctrina de la que se ha tomado como representante clásico a Spinoza. Dios es aquello que es en sí y que sólo se puede concebir a partir de sí mismo, mientras que lo finito, por el contrario, es aquello que es necesariamente en otro y sólo puede ser concebido a partir de ese otro (...) Por lo demás, sea cual sea su relación con Dios, se encuentran totalmente separadas de Dios por el hecho de que sólo pueden ser en y después de otro (concretamente*

Spinoza de panteísta no se debía por introducir a Dios en las cosas (y que era la acusación que al propio Schelling se le hacía), sino a su consideración misma de las cosas (y que no era una acusación que se le hiciera a Schelling). Es decir, Schelling se desprende aquí del sistema para él excesivamente racionalista de Spinoza pero no por ello rechaza a su filosofía de la naturaleza para seguir introduciendo en la naturaleza el aspecto creativo¹²⁰:

“Y ahora, ¡presentemos de una vez nuestra opinión personal y concreta sobre el espinocismo! Este sistema no es un fatalismo porque tome las cosas como comprendidas en Dios, pues, como ya hemos identificado, el panteísmo al menos no hace imposible la libertad formal; por lo tanto, Spinoza debe de ser fatalista por otro motivo independiente del panteísmo. El fallo de su sistema no reside en modo alguno en que sitúe las cosas en Dios, sino en que sean cosas: reside en el concepto abstracto de los seres del mundo, esto es, en el de la propia sustancia infinita, que para él es también a su vez una cosa. Por ello, sus argumentos contra la libertad son muy deterministas y de ningún modo panteístas.” [Schelling, 1989: 143] [Schelling, VII, 3, 349]

Vemos por tanto cómo desde el principio va perfilando su nueva postura, su giro en esta etapa de crisis¹²¹ hacia la Caída, mediante su rechazo del racionalismo que representa Spinoza y la afirmación de su filosofía de la naturaleza a pesar de su panteísmo (que acabamos de ver que distingue del fatalismo al acusar de este al racionalismo spinozista). Su declaración de intenciones es clara: *“Si la doctrina que consiste en la comprensión de las cosas en Dios es la base de todo sistema, entonces habrá al menos que reavivarla y arrancarla de la abstracción, antes de que pueda convertirse en principio de un sistema de razón”* [Schelling, 1989: 143-145] [Schelling, VII, 3, 349-350]

Este “reavivar y arrancar de la abstracción” supone dejar atrás tanto a Fichte como a Spinoza, con su subjetivismo y su racionalismo, como ya hemos visto, para pasar a su nueva postura desde su ya vieja pregunta sobre el Absoluto. Continúa con su ataque:

“También considera la voluntad como una cosa y después demuestra, como es natural, que en cada actuación debe estar determinada por otra cosa, la cual, a su vez, está determinada por otra y así hasta el infinito. De ahí viene la falta de vida de su sistema, la falta de vida de su sistema, la aridez de la forma, la pobreza de los conceptos y fórmulas, la implacable rigidez de las determinaciones, que armoniza a la perfección con su modo abstracto de consideración, y de ahí también, consecuentemente, su visión mecanicista de la naturaleza. O, ¿se puede dudar de que ya sólo debido a la representación dinámica de la naturaleza deban alterarse considerablemente los aspectos fundamentales del espinocismo?” [Schelling, 1989: 143] [Schelling, VII, 3, 349]

en Él) y de que su concepto es un concepto derivado que sería completamente imposible sin el concepto de Dios” [Schelling, 1989: 121] [Schelling, VII, 3, 340]

¹²⁰ De hecho, adelantándonos a las páginas finales del libro, Schelling afirma lo siguiente: *“Finalmente, a quien quiera nombrar a este sistema panteísmo, debido a que en relación con lo absoluto considerado absolutamente desaparecen todas las oposiciones, de buena gana se lo concedemos”* [Schelling, 1989: 287] [Schelling, VII, 3, 409] O por ejemplo: *“(…) Del mismo modo, sería un error opinar que el panteísmo se ve superado y aniquilado por el idealismo, opinión que sólo podría proceder de la confusión del mismo con un realismo unilateral”* [Schelling, 1989: 149-151] [Schelling, VII, 3, 352-353]

¹²¹ No hay que olvidar el importante dato biográfico que coincide cronológicamente con el año de publicación del tratado sobre la libertad, y es la prematura muerte de su esposa, Caroline Schlegel, compañera no solo vital sino también intelectual.

Para Schelling, el objetivo de Spinoza fue el de llevar a cabo una compenetración mutua del idealismo con el realismo. Sin embargo, y a pesar de haber alcanzado, en su opinión, una comprensión superior de la naturaleza¹²², su racionalismo impedía el correcto desarrollo de esa parte realista en la que se incluiría la producción propia de esa concepción de la naturaleza, lo que conlleva a subsumir el apartado creativo de la naturaleza a una comprensión de la misma prácticamente como una *res extensa* cartesiana, en la que absolutamente todo, y esto incluye la libertad de los individuos, responde a una comprensión mecanicista, de una naturaleza ordenada en función del orden racional y superior del mundo. Al incluirse aquí la libertad, se incluye también la voluntad, y a pesar de que, debido a su filosofía de la naturaleza, Spinoza afirme que el querer es el ser originario, este sólo deviene como tal dentro de las coordenadas de su racionalismo, como un querer petrificado:

“El idealismo, si no mantiene como base un realismo vivo, se convierte en un sistema tan vacío y abstracto como el de Leibniz y Spinoza o cualquier otro sistema dogmático. Toda su filosofía moderna europea padece desde sus comienzos (con Descartes) del común defecto de que para ella la naturaleza no existe y de que le falta un fundamento vivo. El realismo de Spinoza es en eso tan abstracto como el idealismo de Leibniz. El idealismo es el alma de la filosofía; el realismo, su cuerpo. Sólo la reunión de ambos constituye un todo vivo. El último nunca puede proporcionar el principio, pero tiene que ser el fundamento y el medio en los que el primero se hace efectivo, toma carne y sangre.” [Schelling, 1989: 159] [Schelling, VII, 3, 356]

Y una vez acusado Spinoza como elemento que, a pesar de sus contribuciones, finalmente introduce la naturaleza en un elemento mayor que ella que sería el racionalismo, ante el que tiene que responder, le toca el turno al idealismo; y al decir idealismo decimos, sobre todo con Schelling, también Fichte y su subjetivismo. Ambos serán acusados así de proponer sistemas insuficientes de cara a ser capaces de ofrecer un fundamento para la libertad del individuo, como ya hemos visto:

“La filosofía ha llegado a este punto en nuestro tiempo gracias al idealismo y sólo a partir de éste podemos emprender propiamente la investigación de nuestro objeto, puesto que nuestra intención no puede ser en modo alguno tener en cuenta todas aquellas dificultades que surgen en contra del concepto de libertad desde el sistema realista-unilateral o dogmático y que ya hace tiempo que han sido planteadas. Pero el propio idealismo, por mucho que le debemos nuestra superioridad a este respecto y el primer concepto de libertad formal, no deja por eso de ser él mismo lo más lejano a un sistema completo, y también nos deja desconcertados en lo tocante a la doctrina de la libertad en cuanto queremos adentrarnos en una mayor exactitud y determinación” [Schelling, 1989: 147] [Schelling, VII, 3, 351]

Con este apartado acerca del idealismo, Schelling cierra el punto desde el que se quiere posicionar para poder introducir su nueva postura, liberándose de las trabas fundamentalistas que afirman el tránsito hacia el Absoluto a partir del sujeto¹²³ y poder así ofrecer su nueva noción de libertad. Al acusar de racionalismo tanto a la inmanencia

¹²² Y que como vimos previamente, le inspiró de manera muy profunda en sus inicios.

¹²³ Dijimos más arriba que Spinoza lograba mediante su inmanencia, superar los problemas de la lógica de orientar el pensamiento hacia el Absoluto. Sin embargo, aquí Schelling hace una reducción de Spinoza a su racionalismo, reducción con la que viene a hacer prácticamente iguales a Spinoza y a Descartes, por lo que su mecanismo de introducción de la paradoja, comprendido desde esta visión reduccionista del pensador judío, sería muy parecida.

de Spinoza como al subjetivismo de Fichte, introduce una clara ausencia de filosofía de la naturaleza en el idealismo que implica el problema clave sobre el que va a girar este tratado sobre la libertad:

“(...) las más profundas dificultades que subyacen al concepto de libertad se pueden resolver igual de poco mediante el idealismo tomado en sí, como mediante cualquier otro sistema parcial. Pues el idealismo sólo ofrece concretamente, por un lado, el concepto más general de libertad, y por otro, el meramente formal. Y sin embargo, el concepto real y vivo es el de que la libertad es una capacidad para el bien y para el mal. Este es el punto de más honda dificultad de toda la doctrina de la libertad, que ha sido sentido desde siempre y que afecta no sólo a este o aquel sistema, sino en mayor o menor medida a todos, y de modo superlativo al concepto de immanencia, pues, o bien se acepta que existe un mal efectivo, en cuyo caso es inevitable incluir al mal en la sustancia infinita o en la propia voluntad originaria –con lo cual se destruye el concepto de un ser absolutamente perfecto–, o bien hay que negar de algún modo la realidad del mal, con lo cual, sin embargo, desaparece al tiempo el concepto real de libertad.” [Schelling, 1989: 151] [Schelling, VII, 3, 353]

Es decir, que o se acepta la realidad del mal en lo divino y con esto se ve gravemente comprometida la naturaleza del Absoluto, o no se acepta el mal, no se compromete al Absoluto, pero a cambio, la comprensión que se ofrezca de la realidad será limitada y falsa, comprometiendo así también la noción de libertad, ya que como él mismo ha dicho, la libertad es una capacidad para el bien y para el mal, y si este no se encuentra dentro de la ecuación, entonces la noción de libertad será insuficiente.

En esta importante cita podemos comprobar cómo Schelling se encuentra ante la encrucijada en la que le ha situado romper con su antigua proposición de *Geist* y cómo esta nueva que se está gestando le lleva de nuevo a introducirse en la problemática de la paradoja de la modernidad, que se encontraría en la segunda opción de las que acabamos de mencionar. Sin embargo, como dijimos anteriormente, no se decanta por ella, pero tampoco se decantará por la primera¹²⁴, que hubiera podido suponer, como un posible primer paso, lograr salir de la lógica de centrar todos los esfuerzos del pensamiento en ubicar el fundamento (el bien) en el Absoluto, al poder acabar con su ontología al equiparar Absoluto y naturaleza mediante la introducción del mal en ambas. Opta sin embargo, como ya sabemos, por la posición pre-moderna de tintes teológicos cercana a Jacobi.

Para ello, usará un argumento ya utilizado en las primeras páginas. Si acepta su filosofía como panteísta, pero acusa al racionalismo de Spinoza de ese fatalismo que se aducía habitualmente al panteísmo y a su filosofía de la naturaleza, ahora será capaz, mediante este movimiento táctico, de ofrecer que Dios es el autor del mal mientras la naturaleza es libre de llevarla a cabo mediante su independencia creadora¹²⁵. Todo esto porque su panteísmo no cae en fatalismo, en ausencia de libertad, por lo que salva al Absoluto y parcialmente también a la naturaleza, pero finalmente es un movimiento insuficiente que

¹²⁴ Por esta primera opción seguramente tan sólo se haya decantado el iconoclasta Schopenhauer y alguno de sus pupilos como Philipp Mäinlander.

¹²⁵ Sometida a que más allá, anterior o exterior de Dios, no puede haber nada [Schelling, 1989:163] [Schelling, VII, 3, 358]

subyuga su filosofía de la naturaleza sobre la pregunta por el Absoluto de la que nunca logró salir.

Y será a partir de aquí donde ya comencemos a vislumbrar el problema de la voluntad. Si se afirma la libertad del individuo, pero a la vez la libertad de Dios, parece haber un contrasentido, una duplicación de libertades y la imposibilidad del tránsito entre el Absoluto y lo finito que vimos que ya dejó atrás y que a la nueva etapa de su filosofía positiva le correspondía ahora la reconciliación con la divinidad, sólo que con muchos problemas.

El primero será el de la voluntad, que proviene directamente de este contrasentido de afirmar la libertad del infinito y afirmar también la del Absoluto:

“Dios lleva dentro de sí el fundamento interno de su existencia que, por lo tanto, le precede en calidad de existente, pero de la misma manera, Dios es a su vez el Prius del fundamento, en cuanto que el fundamento como tal tampoco podría ser si Dios no existiera como acto. (...) Pero estas [las cosas] no pueden devenir en Dios considerado de modo absoluto, puesto que son distintas de Él toto genere o, para decirlo más correctamente, son distintas de él infinitamente. Para estar escindidas de Dios tienen que devenir en un fundamento distinto de Él. Pero como no puede existir nada fuera de Dios, esta contradicción sólo puede resolverse diciendo que las cosas tienen su fundamento en aquello que, en Dios mismo, no es Él mismo, esto es, en aquello que es el fundamento de la existencia de Dios. Si queremos poner este ser al alcance humano, podemos decir que se trata del ansia que siente el Uno eterno de engendrarse a sí mismo. Esta ansia no es el propio Uno, pero si es con él igualmente eterna; quiere engendrar a Dios, esto es, a la Unidad insondable, pero precisamente por ello, la unidad no está todavía presente en ella. De ahí que, considerada en sí misma, sea Voluntad, pero voluntad en la que no hay ningún entendimiento y, por lo tanto, no una voluntad subsistente por sí misma y perfecta, ya que, en realidad, es el entendimiento el que es la voluntad en la Voluntad” [Schelling, 1989:165-167] [Schelling, VII, 3, 359]

Esta es la primera aparición en Schelling de la voluntad con estas coordenadas nihilistas¹²⁶, y llega a ella una vez ha encontrado que la relación entre ambas libertades tiene que llegar mediante una influencia de lo Absoluto sobre lo finito, pero nunca con una tipología racionalista, y tampoco del todo cristiana. Esta relación entre ambas libertades se da desde un fundamento distinto de lo Absoluto pero que ha de pertenecer al Absoluto al no poder haber nada fuera suyo.

Por ello, Schelling parece volver a crear una noción semejante a la de su primer *Geist*, ya que vuelve a acudir a la imagen de una participación del Absoluto sobre lo finito. Pero al igual que entonces su imagen ordenada y optimista de la naturaleza parecía garantizar cierto tipo de tránsito a pesar de simplemente relacionar al sujeto con una participación de lo Absoluto, ahora, con una imagen mucho más oscura, incontrolable e incognoscible para lo finito, introduce en su noción de sujeto un tránsito que prácticamente nos introduce en la nada, un tránsito sin tránsito que nos distanciará tanto de la imagen del hombre como hijo de Dios de la vieja teología como de la paradoja moderna que sustenta el fundamento en la finitud, y que de hecho, a donde nos acercará será al sentido sin sentido de la

¹²⁶ Pues no es aquí la primera vez que Schelling hablaba acerca de la voluntad, pues ya en 1796-1797 afirmaba su muy conocida máxima de que la fuente de la autoconciencia es el querer. Sin embargo entonces no tenía el mismo sentido que tiene ahora.

Voluntad que se da en Schopenhauer, y de ahí es de donde surge esa raigambre crítica de este idealismo, ya que podría ofrecer esos cimientos contrarios al sujeto trascendental que supondría el primer paso para lograr dejar atrás la paradoja de la modernidad, aunque tendría que lograr también superar la problemática del binomio empírico/trascendental, lo que supondrá la mayor traba para el resto de nuestros pensadores de la primera parte de nuestra investigación:

“Tras el hecho eterno de la autorrevelación, todo es en el mundo-tal y como lo vemos ahora-regla, orden y forma, pero con todo, lo carente de regla subyace siempre en el fundamento, como si pudiera volver a brotar de nuevo, y en ningún lugar parece que el orden y la forma sean lo originario, sino como si se hubiera ordenado algo inicialmente sin regla. He aquí la inasible base de la realidad de las cosas, el resto que nunca se puede reducir, aquello que ni con el mayor esfuerzo se deja disolver en el entendimiento, sino que permanece eternamente en el fundamento” [Schelling, 1989:167-169] [Schelling, VII, 3, 360]

Pero de todo esto ya no se encargará Schelling, sino que lo hará Schopenhauer, porque Schelling, una vez que introduce una oscura ansia de lo Absoluto por ser dentro de nosotros y que actúa a nuestras espaldas, seguirá buscando la relación con el Absoluto, seguirá construyendo teleología a partir de este punto ciego en la libertad del ser humano pero que, para su aún inicial visión de la voluntad y del nihilismo que sobre ella subyace, no será más que un aspecto a tener en cuenta y a relacionar con el Absoluto, del que todavía no pasa a dudar sobre su naturaleza, habiendo así salvado parte de sus relaciones con el mal¹²⁷.

Las semejanzas que todavía existen entre esta noción de *Geist* y la antigua confirman que Schelling siempre se mantuvo, a pesar de sus progresos, en los límites conceptuales ontológicos que marca el pensar hacia el Absoluto. Se puede decir que desde este punto hasta el final de la obra, Schelling dedica sus esfuerzos no a explorar la fuerza de esa oscuridad, sino a reconducir sus relaciones con el Absoluto, y esto lo hará mediante su nueva orientación hacia la fe al entroncar de nuevo esta voluntad con lo divino.

Nada más salir de nuestra última cita, en su obra ya da comienzo esta podríamos llamar reconstitución ontológica¹²⁸, que finalizará con su concepto de Caída:

“Sin esta oscuridad preliminar no hay realidad alguna para la criatura; las tinieblas son su necesario patrimonio (...). Todo nacimiento es un nacimiento desde la oscuridad a la luz; la semilla ha de ser hundida en la tierra y morir en las tinieblas a fin de que pueda alzarse una forma luminosa más hermosa y desarrollarse bajo los rayos del sol” [Schelling, 1989:169] [Schelling, VII, 3, 360]

¹²⁷ Al introducir el mal en el Absoluto pero sólo desde una participación del Absoluto que parece no tener que ver con él.

¹²⁸ Es importante apreciar cómo desde este apartado de la obra, Schelling no sólo comienza a sonar cada vez más y más religioso, sino que también comienza a resonar más qué aspectos de su obra son los que más influyeron a Heidegger. Sólo habría que relacionar la aparición de tantos sinónimos de “luz” en la cita referida con la noción heideggeriana de “claro del ser” (*Lichtung*). Ambas están muy relacionadas con el habitual vocabulario de la metafísica y que, dentro de nuestra temática, además de en Schelling y en Heidegger, también es bastante tratado de manera aparentemente crítica en varios ensayos de Gianni Vattimo.

El motivo de esta tensión, del viraje hacia esta comprensión a medio camino entre afirmar la libertad del individuo basada en su filosofía de la naturaleza y la libertad del Absoluto se debe, sin duda, a la necesidad de encontrar siempre un fundamento último¹²⁹ sobre el que garantizar un sistema y que define su pensamiento a pesar de sus vaivenes y cambios a lo largo de su vida.

Por ello, ejerce este movimiento de torsión constante sobre su argumentación, que tiene su origen en esa afirmación de las dos libertades que vimos y que continuará reproduciendo, y que hará que la voluntad no orbite sobre la nada, sino que se relacione con el Absoluto desde una hipotética doblez del fundamento último. Si no fuera imposible formularlo en estos términos, se podría decir que Schelling se ve obligado, para unir la voluntad ciega con lo Absoluto, a afirmar dos Absolutos distintos:

“La tarea de una filosofía de la naturaleza completa es mostrar cómo cada nuevo proceso se aproxima cada vez más a la esencia de la naturaleza, hasta que en la más extrema escisión de fuerzas se abre el centro íntimo de todos. Para el presente propósito sólo es importante lo siguiente: todo ser surgido del modo indicado en la naturaleza tiene dentro de sí un principio doble, que sin embargo en el fundamento es sólo uno y el mismo, considerado desde sus dos posibles lados (...) por ello es precisamente el principio oscuro según su naturaleza el que se transfigura en luz, y ambos son, aunque sólo hasta cierto grado, uno en cada ser de la naturaleza. El principio, hasta donde procede del fundamento y es oscuro, es la voluntad propia de la criatura, la cual, sin embargo, hasta donde todavía no se ha elevado (como principio de entendimiento) a la perfecta unidad con la luz (por lo tanto no lo puede asir), es mera pasión o concupiscencia, es decir, voluntad ciega. A esta voluntad propia de la criatura se le contrapone el entendimiento en tanto que la voluntad universal, el cual se sirve de ésta y la subordina como mero instrumento” [Schelling, 1989:175-177] [Schelling, VII, 3, 363]

Y por supuesto, todo este juego argumentativo respecto a la filosofía de la naturaleza y el Absoluto involucra de manera directa al ser humano, y al introducir este nexo volitivo con lo infinito en la naturaleza, lo introduce también en nosotros, por lo que pasa a conformarse su nueva imagen del *Geist* de la que hemos venido hablando, donde la oscuridad de la naturaleza tendrá, a pesar de todo, un origen divino, una conexión con lo Absoluto:

“En el hombre se encuentra todo el poder del principio oscuro y a la vez toda la fuerza de la luz. En él se encuentra el abismo más profundo y el cielo más elevado, o ambos centros La voluntad del hombre es el germen, oculto en el ansia eterna, del Dios que sólo subsiste todavía en el fundamento (...) Debido a que surge del fundamento (a que es criatura), el hombre tiene en sí un principio independiente respecto a Dios, pero debido a que precisamente tal principio –sin que por ello cese de ser oscuro en su fundamento– se transfigura en luz, surge al mismo tiempo en él algo más elevado: el espíritu. Pues el espíritu eterno es el que expresa la unidad o la palabra en la naturaleza” [Schelling, 1989:177] [Schelling, VII, 3, 363]

Pero afirmar esta conexión de la oscuridad con la luz no soluciona el problema de la realidad del mal (como pudo haberlo hecho en su primera noción de *Geist* con una naturaleza menos problemática), que había quedado coleando en su argumentación inicial y que todavía le queda por resolver, algo que tratará de llevar a cabo mediante esta misma

¹²⁹ “Pero el ansia, despertada por el entendimiento, se esfuerza desde ese momento por retener el rayo de vida prendido dentro de sí y por encerrarse en sí misma a fin de que haya siempre un fundamento” [Schelling, 1989: 173] [Schelling, VII, 3, 362]

escala de valores que ha establecido entre la libertad de lo finito y la libertad de lo Absoluto.

Es decir, que para Schelling, el origen del mal no tiene la marca de lo divino a pesar de que todo lo que hay proceda de lo infinito, y el mal vendrá de este nuevo punto ciego, la voluntad, ya que en ella se encontrará ese “otro” fundamento último y que finalmente condena a la filosofía de la naturaleza frente al Absoluto: *“Si se pregunta de donde procede el mal, la respuesta será: de la naturaleza ideal de la criatura hasta donde ésta depende de las verdades eternas que están contenidas en el entendimiento divino, pero no de la voluntad de Dios”* [Schelling, 1989: 187] [Schelling, VII, 3, 367] Es muy sencillo percibir ya desde esta cita cómo Schelling va gradualmente aumentando la presión hacia la filosofía de la naturaleza basándose en afirmar la propia libertad del individuo para ejercer el mal; cómo, a pesar de haber tratado de afirmarla, la conclusión de esta obra que estamos tratando vuelve siempre al esquema tradicional que inserta el mal en la naturaleza utilizando aquellos primeros argumentos ya analizados.

Nos quedan dos elementos clave para confirmar en propias palabras de Schelling su giro teológico y para concluir nuestro capítulo respecto a Schelling.

El primero es el de afirmar una distinción entre la voluntad animal y la voluntad del ser humano, y el segundo es el de Caída. Ambos acaban confirmando que existe un mal universal pero que no puede ser relacionado con el Absoluto.

En el caso del primer punto, lo que distingue la voluntad animal de la que corresponde al ser humano es, efectivamente, su conexión con la luz, es decir, la posibilidad y la existencia de libertad. Al afirmar de esta forma la libertad animal, es decir, prácticamente negándola, Schelling se acerca a una concepción cartesiana-spinozista¹³⁰ en la que los seres vivos que forman la filosofía de la naturaleza más allá de los seres humanos apenas serían algo más que máquinas¹³¹ y volviendo así a un antropocentrismo seguramente muy necesario para cualquier pensador de sistema y que le acerca cada vez más al idealismo que previamente a criticado como insuficiente para poder comprender la realidad:

“En el animal, como en cualquier otro ser de la naturaleza, ese principio oscuro también es efectivo, pero todavía no ha nacido en él la luz como en el hombre, no es espíritu y entendimiento, sino pasión ciega y apetito; en definitiva, en donde todavía no existe ninguna unidad absoluta o personal, no es posible ninguna caída, ninguna separación de los principios. Lo inconsciente y lo consciente se hallan reunidos en el instinto animal sólo de un modo cierto y determinado, que precisamente por ello es inalterable. Pues debido a que son sólo expresiones relativas de la unidad, están subordinados a ella y la fuerza que actúa en el fundamento mantiene siempre en la misma relación la unidad de principios que les corresponde. El animal nunca puede salir de la unidad, mientras que el hombre puede desatar cuando quiere el eterno vínculo de fuerzas” [Schelling, 1989: 199] [Schelling, VII, 3, 373]

¹³⁰ Spinozista tal y como Schelling nos ha dado a entender a Spinoza como racionalismo en las primeras páginas de este tratado sobre la libertad.

¹³¹ Este será uno de los puntos sobre los que Schopenhauer más incida, en romper mediante su interpretación de la noción de Voluntad, esa vieja distinción entre naturaleza humana y naturaleza animal.

Con esta cita se percibe el círculo vicioso en el que parece caer la argumentación de Schelling debido a no poder ser más que un pensador del Absoluto, y que le obliga una y otra vez a caer en las mismas aporías a pesar de su huida de la paradoja de la modernidad.

Y esta insuficiencia respecto a la comprensión del mal en la realidad, a la que le aboca su casi afirmación de un doble fundamento, es la que acabe desembocando en el segundo aspecto que nos quedaba por tratar, el de Caída. Sigue Schelling alrededor de la aporía sobre el mal:

“Si no existiese ninguna separación de los principios, la unidad no podría manifestar su omnipotencia; si no hubiera discordia, el amor no podría hacerse efectivo. El hombre se halla situado sobre una cima en la que tiene dentro de sí la fuente de su auto movimiento hacia el bien y hacia el mal en la misma medida: el vínculo de los principios no es en él necesario, sino libre. Se encuentra en una encrucijada: sea cual sea su elección, será su acto, pero no puede permanecer en la indecisión, porque Dios tiene que revelarse necesariamente, y porque en la creación no puede subsistir nada equívoco. Sin embargo, parece como si el hombre tampoco pudiera salir de su indecisión, precisamente por ser ella tal. Por ello debe de haber un fundamento general de la sollicitación, de la tentación al mal, aunque sólo sea para dar vida en él a los dos principios, esto es, para volverlo consciente de ellos. Pero parece que la sollicitación al mal mismo sólo puede proceder de un ser fundamental malo, hipótesis que sin embargo es inevitablemente, y también muy ciertamente, aquella interpretación de la materia platónica según la cual esta es un ser originariamente opuesto a Dios y por lo tanto malo en sí. Mientras esta parte de la doctrina platónica permanezca en la actual oscuridad, resultará imposible emitir un juicio firme acerca del punto tratado” [Schelling, 1989:201-203] [Schelling, VII, 3, 374]

El segundo punto es el de la noción de Caída, que confirma y culmina su cambio de etapa iniciado en 1804 con “Filosofía y religión” y que es aquí donde encuentra finalmente el salto hacia la fe al que le llevan las aporías del pensar hacia el Absoluto.

La presión a la que hemos visto que somete a la filosofía de la naturaleza mediante el conflicto entre las libertades finita e infinita finalmente desemboca en dividir las voluntades, en una voluntad de amor (referida a la libertad de la naturaleza) y en voluntad de fundamento (referida al Absoluto). A esto se llega ante la imposibilidad de comprender el origen del mal, algo que sería fundamental si se pretende establecer su relación con el principio último:

“Pero tampoco podemos admitir un espíritu creado que habiendo caído solicite al hombre a la caída, pues precisamente la cuestión aquí es saber cómo llegó a surgir el mal por vez primera en una criatura. Por ello, tampoco disponemos de nada en orden a explicar el mal, a excepción de los dos principios existentes en Dios. Dios, como espíritu (el eterno vínculo de ambos), es el más puro amor, y en el amor no puede haber una voluntad para el mal, como tampoco en el principio ideal. Pero Dios mismo precisa de un fundamento para poder ser, uno tal que se encuentra en él y no fuera de él, y tiene por lo tanto en sí una naturaleza que, aunque le pertenece, sin embargo es distinta a él. La voluntad de amor y la voluntad del fundamento son dos voluntades distintas que existen cada una para sí, pero la voluntad de amor no puede resistir contra la voluntad del fundamento ni tampoco anularla, pues en este caso tendría que contraponerse a sí misma, ya que el fundamento tiene que actuar para que el amor pueda ser, y además debe hacerlo independientemente de él para que el amor exista realmente.” [Schelling, 1989: 205] [Schelling, VII, 3, 375]

Por lo tanto, aunque el principio oscuro sea fundamento para la naturaleza, este permanece sometido al del infinito. Ello nos lleva a la imposibilidad de comprender más

allá de la voluntad de amor¹³², pues esta sería la que corresponde al principio creador de la naturaleza. Esta especie de sumisión creadora de la libertad de lo finito que se encuentra en la filosofía de la naturaleza, impide que nos relacionemos con el Absoluto más allá de mediante el marco de la voluntad.

Esto implica la noción de sujeto comprendida mediante la imposibilidad del conocimiento por su faceta oscura e irracional, pero anexionada al Absoluto y a la luz. La única forma de afirmar este punto es mediante la fe, pues lo racional ya no tiene forma en la que relacionarse, tal y como vimos previamente con la distinción del *was* y el *dass*. Sólo podemos comprender el Absoluto mediante la insuficiencia, lo que supone abrir la noción de sujeto al aspecto trágico de la existencia:

“La propia angustia de la vida empuja al hombre fuera del centro en el que fue creado, pues éste, como la más pura esencia de la voluntad, es para toda voluntad particular un fuego devorador; para poder vivir en él, el hombre tiene que morir a toda particularidad, por lo que es casi necesario que intente salir desde el centro a la periferia para buscar allí un reposo a su mismidad. De ahí la universal necesidad del pecado y de la muerte como verdadera extinción de la particularidad por la que toda humanidad tiene que pasar como a través de un fuego, a fin de ser purificada” [Schelling, 1989: 221] [Schelling, VII, 3, 382]

De este aspecto trágico al que abre Schelling con su noción de Caída, sacarán mucho más provecho tanto Schopenhauer como el propio Nietzsche. Sin embargo, de una forma mucho más desarrollada en el aspecto crítico, pero que será abierta por Schelling a partir de citas como la siguiente, que podría ser un pequeño corolario de esta importante etapa de Schelling:

“Por lo tanto, existe un mal universal, aunque no originario, sino despertado desde el inicio de la revelación de Dios mediante la reacción del fundamento, mal que nunca llega a la realización, pero que aspira a ella permanentemente. Sólo después de reconocer este mal universal, es posible comprender también en el hombre el bien y el mal” [Schelling, 1989:219] [Schelling, VII, 3, 381]

Importante también como corolario de todo lo que hemos venido tratando de defender en este primer capítulo y que repasamos sucintamente para reposicionarnos, tras la especificación de la filosofía de Schelling, en función a nuestro interés general investigador.

Primero, hemos tratado de comprobar el nacimiento del nihilismo desde la problemática abierta por la noción de voluntad, lo que significa también más allá del uso inicial como impropio de Jacobi. Segundo, un nacimiento llevado a cabo por un idealismo original, alternativo e independiente (como hemos podido comprobar) en sus inicios respecto del idealismo absoluto. Tercero, que es un idealismo alternativo que pretende ser crítico, pero que, como trataremos de demostrar, aún se encuentra dependiente de la ontología idealista a partir de su incapacidad de salir de la paradoja de la modernidad, lo cual le impide replantear el nihilismo en otros términos que no sean los de su nacimiento en términos paradójico idealistas. A pesar de ello la cuestión del nihilismo evolucionará y no sólo desde el modelo de comprensión idealista, sino que también, sobre todo en Heidegger,

¹³² Voluntad de amor que se convertirá en voluntad de vivir y más adelante en voluntad de poder.

comenzará a vislumbrar esas primeras posibilidades alternativas realmente profundas en su forma de ser comprendido.

Continuamos por tanto con el siguiente paso, con la cuestión del nihilismo, en sus orígenes, a partir de Schopenhauer y su noción de Voluntad, que establecerá las coordenadas a partir de las cuales poder plantear esta temática de manera muy importante.

CAPÍTULO 2

SCHOPENHAUER Y EL SENTIDO SIN SENTIDO DE LA VOLUNTAD

2.1. Introducción

Una vez analizado el origen de la metafísica de la voluntad en Schelling, nos adentramos en el siguiente capítulo dedicado a la obra de Schopenhauer.

Pero, antes de poder entrar de lleno en la iconoclasta filosofía del pensador de Danzig, dedicaremos un pequeño apartado a comprobar las influencias que pudo haber entre la metafísica de Schelling y la de Schopenhauer respecto a la noción de voluntad.

Lo que pretendemos, al analizar la relación entre ambos pensadores, no es lograr ningún tipo de exhaustividad¹³³ ni erudición histórico-filosófica al respecto, ya que este no es el motivo de nuestra investigación¹³⁴.

A partir del análisis del legado de Schelling en la filosofía de Schopenhauer, buscamos comenzar a construir la interpretación de su filosofía que pretendemos llevar a cabo. Esta orbita sobre la noción de paradoja que establecimos como columna vertebral de esta parte de la tesis.

Enlazando lo que pretendemos de esta parte con nuestra investigación a un nivel general de la argumentación, buscamos defender el carácter ambivalente de Schopenhauer y que le confirma como un pensador no pudo superar la paradoja de la modernidad a pesar de que gran parte de sus esfuerzos estuvieron en luchar precisamente contra esa paradoja. Esto le impide hacer una consideración del nihilismo más allá de la interpretación ontológica dualista basada en las aporías alcanzadas por un pensar el fundamento orientado hacia el Absoluto. Nuestro análisis respecto a la influencia de Schelling en Schopenhauer se orienta en esta dirección.

Interpretamos en este punto este carácter ambivalente del pensar schopenhaueriano partiendo de esta influencia de Schelling. Como vamos a poder comprobar, el factor común en el que se da prácticamente toda la influencia de Schelling en Schopenhauer es de carácter crítico, y sobre todo centrado en sus aspectos teológicos.

Schopenhauer, en un primer momento, no sólo rechaza los aspectos teológicos que ya hemos reseñado en el *Freiheitsschrift* de Schelling, sino que también hace la misma crítica respecto a Kant (y esta sí que de forma filosófica y sistemática), por lo que estos

¹³³ Para una investigación más centrada en el aspecto histórico-filosófico, y que ofrece una gran profundidad y exhaustividad, citar la tesis doctoral: F. Martínez Herrera, *La recepción y la crítica de la filosofía postkantiana en Schopenhauer*, 2 vols., leída el 28 de Enero de 2016 en la Universidad de Barcelona. Se encuentra disponible online en: <http://hdl.handle.net/2445/102190>. La relación entre Schopenhauer y Schelling es tratada de manera específica en el tercer capítulo.

¹³⁴ Además de que nos centraremos mayoritariamente en analizar sus comentarios acerca del *Freiheitsschrift*

puntos en común nos serán enriquecedores a la hora de estructurar la constante influencia de los autores escogidos como pensadores del nihilismo, para ofrecer una imagen compacta de nuestra primera parte.

En la introducción general de esta tesis, al definir la problemática de la paradoja de la modernidad, pusimos como ejemplos fundamentales tanto a Descartes como a Kant. Si en ese momento definimos, de manera escasa o rápida, la manera en la que consideramos que Kant reintrodujo de nuevo el Absoluto en la modernidad, podremos tener oportunidad de volver a analizarlo mediante la pluma de Schopenhauer. En el apéndice que le dedica a la filosofía kantiana en el final del primer tomo del “*Die Welt als Wille und Vorstellung*” podemos encontrar¹³⁵, desgranado, el problema de la paradoja en Kant como respuesta a aquella parte de la filosofía kantiana de la que Schopenhauer parte, pero también aquella que pretende radicalizar, y que tiene como resultado su noción de Voluntad.

Por ello, parece que tanto a partir de la crítica a la posible influencia de Schelling y el análisis también crítico que realiza de la filosofía de Kant, parece que la filosofía de Schopenhauer no responde a las coordenadas de la problemática de la paradoja de la modernidad, pues su filosofía queda definida como una lucha contra todo trascendentalismo que no tenga en cuenta lo empírico, que omita la importancia de la naturaleza, que será lo que defienda en su noción de Voluntad.

Sin embargo, nuestra interpretación de Schopenhauer, una vez hayamos comprobado su faceta crítica tanto con los aspectos teológicos presentes en Schelling, en Kant y en Descartes, es la que venimos confirmando desde nuestra introducción general. Schopenhauer, a pesar de este aspecto crítico de su filosofía, sólo pudo desarrollarlo dentro del paradigma ontológico de pensamiento definido solamente desde las coordenadas del Absoluto, ya sea, como vimos, desde la búsqueda de fundamento o la búsqueda del no-fundamento¹³⁶. Por lo tanto, nuestra interpretación de la Voluntad no será la que en teoría pretendía legarnos Schopenhauer. Lo que planteamos que hace Schopenhauer con la radicalización tanto de la noción de voluntad de Schelling¹³⁷, como con la noción de cosa en sí de Kant, es un trasvase, una inversión de 360° lampedusiana. Mediante este trasvase, pasa del esencialismo trascendental de estos dos pensadores hacia otro esencialismo pero de corte empírico, por lo que su supuesta radicalización,

¹³⁵ Bien es cierto que por ejemplo en “Los dos problemas fundamentales de la ética” podemos encontrar otro análisis pormenorizado del aspecto moral de la filosofía kantiana. Sin embargo, y aunque la paradoja de la modernidad también se podría encontrar en términos éticos ante la necesidad de Kant de suponer un Dios que garantice nuestra libertad, hemos optado por defender la versión epistemológica centrada en la primera *Crítica* y en la universalidad de las categorías, por lo que, aunque además de estos dos análisis, haya otros más en los que Schopenhauer interprete la filosofía de Kant, nos hemos decantado finalmente por este apéndice del “*Die Welt...*” por ser el más afín a nuestros intereses.

¹³⁶ Que como hemos venido viendo, se encontraba muy presente en la jacobiana etapa previa del idealismo que hemos analizado en el primer capítulo, desde la noción de muerte de Dios/omnipresencia de Dios, en la acusación común de ateísmo/nihilismo o panteísmo y que hoy se nos presenta, actualizado a nuestra propia idiosincrasia, lenguaje y lógica filosófica contemporánea, desde la aporía del debate posmodernidad/modernismo.

¹³⁷ Con muchas más dificultades para poder afirmar esto que en el caso de Kant, como veremos a continuación.

realmente, lo que haría sería establecer en el punto más distanciado posible de ese trascendentalismo (de corte idealista) otro nuevo trascendentalismo con unas características muy distintas, esta vez de corte naturalista-empírico. Todo ello mediante una lógica que continúa siendo determinista, finalista, y que devuelve a la Voluntad schopenhaueriana al mismo lugar del que pretendía alejarse con su supuesta radicalización. Es decir, que Schopenhauer procura que la noción de naturaleza sea introducida dentro de su sistema filosófico a partir de la inmanencia, pero, como trataremos de defender, introduce a la misma con unas características trascendentes típicas del pensamiento idealista.

Todo esto hace que Schopenhauer haga avanzar los estudios acerca del nihilismo debido a su constante y furibunda crítica hacia los trascendentalismos (ya sean estos teológicos, históricos, naturalistas...) de su época, y se le puede considerar como el arquitecto de la propia noción de nihilismo, ya que como hemos visto, la posición de Schelling al respecto es muy inicial y prematura. Pero a la vez, todo este avance siempre se verá limitado por la permanencia dentro del binomio empírico/trascendental, en el lado empírico, y por lo tanto en la paradoja de la modernidad

Es con Schopenhauer con quien el nihilismo avanza de manera considerable, y sin su filosofía sería imposible comprender la conceptualización del problema que Nietzsche lleva a cabo por primera vez. Sin embargo, pensamos que puede ser definido como arquitecto pero no como revolucionario, ya que interpretaremos la noción de Voluntad de Schopenhauer, debido a la inversión que creemos que realiza, como semejante a la del trascendentalismo kantiano del que pretende huir o, por ejemplo, una noción semejante, con unas diferencias que a continuación estableceremos, al Espíritu Absoluto hegeliano, como otra reinterpretación del fundamento a partir del sujeto en el que se cumple la paradoja de la modernidad, aunque sea con unos atributos muy particulares:

“(...) Pero puede afirmarse que, en toda la filosofía anterior a Schopenhauer, el hombre aparecía fundamentalmente como un ser de razón. Y los elementos irracionales que empezaron a aflorar se tomaron poco más o menos como una desviación de la naturaleza humana, de aquello que ésta debía ser. Ahora bien, que la razón sea la esencia de la naturaleza humana y la racionalidad su fundamento más hondo, son convicciones que se expanden por todo el ámbito de la filosofía occidental. Ésta cree que el conocimiento racional es el centro que contiene nuestras normas y valores.

Schopenhauer ha tirado por tierra esta inveterada doctrina. Sólo por eso merecería contarle entre los grandes creadores de la filosofía. Hasta llegar él, el pensamiento occidental creyó que la esencia del hombre está constituida por la razón, cuya más adecuada expresión es el entendimiento y su lógica. Pero Schopenhauer arrancó esta esencia a la razón y la instaló en el querer, haciendo de aquélla un mero accidente de éste (...) Los procesos racionales, que aparecen perfectamente orquestados, dependen de una fuerza intuitiva a la que se deben.”
[Marcos&Ezcurra, 2000a:134]

Esta interpretación que haremos de la noción de Voluntad supone también justificar cómo se manifiesta esta contradicción en la filosofía de Schopenhauer, según nuestra consideración, del fundamento infinito cercano a basarse en la finitud del sujeto, cuando

en teoría la Voluntad schopenhaueriana supone prácticamente un fatalismo¹³⁸ al drenar desde su interpretación pesimista todas las posibilidades que una noción de libertad racionalista podría ofrecer¹³⁹.

Y a pesar de toda esa imagen, algo superficial, de pesimista, en el fondo, más allá de los lamentos más característicos de su propia consideración personal e idealista de las consecuencias de su pensamiento que de su filosofía en sí, este fundamento volitivo es el que acaba permitiendo una ética, un humanismo y una posibilidad de libertad mediante la noción de carácter. Esto confirma una constante contradicción dentro de su filosofía que, a pesar de no llevarnos a confirmar totalmente su pertenencia a la paradoja de la modernidad (lo que sería equipararlo con un sistema como el hegeliano) mediante su extraño y particular idealismo, sí que limita su noción del nihilismo dentro del modelo insuficiente de comprensión idealista del mismo, mediante un sentido sin sentido de la Voluntad, en el que una frágil noción de libertad se puede afirmar mediante la introducción del Absoluto en la finitud, gracias a la completa sumisión del intelecto humano.

Es decir, que en Schopenhauer vamos a encontrar la misma lucha finalmente infructuosa que ya nos hemos encontrado en Schelling y que nos continuaremos encontrando en nuestros pensadores del nihilismo: una no completa pertenencia o consumación en su pensamiento de la paradoja de la modernidad debido a la independencia respecto a ese otro modelo de idealismo considerado habitualmente superior, pero que implica a su vez, en esta incapacidad de poder desarrollar una alternativa epistemológica donde replantear sus filosofías, una insuficiencia, una incapacidad de llevar a cabo esa independencia, lo que lastra la posible comprensión del nihilismo de otra forma.

Por lo tanto, y para resumir el planteamiento de este segundo capítulo dedicado a Schopenhauer, primero introduciremos la crítica que realiza tanto a Schelling como a Kant y a Descartes, que le confirma como crítico de la paradoja de la modernidad y de la noción previa de voluntad de Schelling que ya hemos visto. Segundo, a partir de la noción de Voluntad como resultado de esta supuesta superación de Kant y de su paradoja, comprobar cómo, desde nuestro punto de vista, no supera la problemática, sino que la invierte manteniéndola dentro de la lógica del Absoluto. Tercero, tratar de superar la imagen de pesimista frecuentemente atribuida a Schopenhauer, para sustituirla por un humanismo y una ética que finalmente permiten, mediante la noción de carácter, una interpretación de la libertad desde la teoría de la Voluntad que ayudaría a confirmar la comprensión que pretendemos realizar de Schopenhauer, en la que no llega a introducir su metafísica dentro de la paradoja de la modernidad, pero que sí que incurre en aspectos contradictorios que lo llevan a una comprensión limitada del nihilismo y muy cercana a aquellas posturas idealistas de las que, desde una interpretación solamente pesimista y

¹³⁸ Polémica contra la que Schopenhauer luchó a lo largo de toda su trayectoria y a la que dedica el último capítulo del segundo volumen del *"Die Welt..."* para tratar de desvincularse del panteísmo de Spinoza.

¹³⁹ De manera implícita, esto supone no valorar a Schopenhauer como irracionalista.

simplificada de su filosofía, pretendía huir. Y por todo ello le otorgamos esa figura de arquitecto del nihilismo en la historia de la filosofía, pero no de revolucionario del mismo.

Partimos por tanto hacia la filosofía de Schopenhauer con el mismo ánimo con el que Clement Rosset trató de analizar su obra:

“Nuestra intención, por tanto, consistirá aquí en dar crédito a Schopenhauer. Para hacer justicia a su filosofía y sopesar la importancia de su aportación, sin duda habrá que olvidar muchos aspectos. Detrás de un moralismo prestado, de una estética de dudosa inspiración, de un pesimismo trasnochado, se encuentran los elementos esenciales de una conversión que terminó por gobernar todo un futuro filosófico. Sigue siendo cierto que después de Schopenhauer hay algo definitivamente roto en la filosofía occidental, que Schopenhauer, se quiera o no, se mantiene como un precursor mucho más revolucionario de lo que generalmente se concede, más revolucionario incluso de lo que él mismo creía. Sin duda, Schopenhauer no fue ni Freud, ni Marx, ni Nietzsche; sin embargo, su pensamiento contiene en potencia numerosos temas freudianos, marxistas y nietzscheanos. Así, en lugar de rechazar desdeñosamente a Schopenhauer, como es de buen tono en muchos medios filosóficos contemporáneos, nos dedicaremos a poner de relieve su originalidad a la vez que trataremos de mostrar cómo y por qué la ruptura que él osó introducir en filosofía no fue, en última instancia, consumada por él, sino única y tímidamente iniciada” [Rosset, 2005:57]

2.2 El legado de Schelling en Schopenhauer

A. Etapa estudiantil

Este es un tema generalmente muy poco tratado en el ámbito de la investigación, primero porque Schelling es un autor cuya metafísica generalmente ha sido abandonada y segundo, porque Schopenhauer, a pesar de un cierto repunte en los últimos años respecto al interés acerca de su filosofía, también ha sido generalmente apartado a las sombras de la etiqueta de irracionalista.

Además de esto, hay una justificación aún mayor, y es que Schopenhauer apenas analizó de manera mínimamente sistemática la filosofía de Schelling, incluyendo aquí el *Freiheitsschrift*, al que hemos dedicado una mayor atención, pues lo que se conserva acerca de la opinión de Schopenhauer sobre la filosofía de Schelling es escaso. En sus obras publicadas, apenas unos pocos pasajes refieren, y tan sólo de manera parcial, a la obra de Schelling en cuestión. Entre sus manuscritos inéditos, y algunos otros documentos del *Nachlass*, sí que es donde más cantidad de referencias al respecto se pueden encontrar.

Sin embargo, estas referencias parecen carecer del estatuto de reflexiones filosóficas, ya que muchas de ellas no buscan la profundidad o el razonamiento filosófico, sino que suelen ser leves aproximaciones, muchas hechas a vuela pluma, en las que apenas hay argumentos, pues se decanta más por la parodia o la ironía, tan característica del estilo de Schopenhauer a la hora de analizar/sojuzgar el pensamiento de prácticamente todos los filósofos a los que dio cobijo en sus obras.

A pesar de todo ello, se ha solido interpretar como decisiva la influencia de Schelling en Schopenhauer tanto desde los intérpretes del primero¹⁴⁰ como desde los del segundo, generalmente debido a la máxima “*Wollen ist Urseyn*” y que ya hemos analizado.

Como decimos, los materiales de los que partir son muy pocos, y los pocos que hay, apenas resultan trascendentes filosóficamente, al menos para el carácter de nuestra investigación. Sin embargo, estos fragmentos permiten hacerse una idea sobre todo de la crítica que Schopenhauer hizo a los aspectos teleológicos de la metafísica de la voluntad de Schelling, y que fundamenta en gran medida la comprensión que tuvo de él. Esta interpretación de Schelling que hace Schopenhauer es en términos generales negativa, ya que le comprendía como uno más de los postkantianos que simplemente imitaban el lenguaje oscuro de Kant como su principal recurso¹⁴¹, ocultando una supuesta vacuidad

¹⁴⁰ Por ejemplo, Tilliet afirma que el *Freiheitsschrift* debió influir en el joven Schopenhauer aunque este no lo quisiera admitir [Tilliet, 1992: vol II, 432]

¹⁴¹ “(...) Pero la mayor desventaja que ha tenido el esporádicamente oscuro método expositivo de Kant es haber actuado como “ejemplo a imitar en sus vicios” y haberse malinterpretado esto como una funesta autorización. El público se vio forzado a reconocer que lo oscuro no siempre es absurdo y en seguida lo absurdo se refugió tras la exposición oscura. Fichte fue el primero que se apropió este nuevo privilegio y lo utilizó profusamente; Schelling lo igualó al menos en esto y un ejército de escritores hambrientos sin

(cuando no casi locura) en su filosofía. Punto que para Schopenhauer resultaría sin duda más denunciado cuando no sólo sitúa, tanto la labor filosófica como la admiración por Kant, prácticamente por encima de la que profesaba al “divino Platón”¹⁴², sino que, como es bien sabido, consideraba a su filosofía como la única capaz de ir más allá de los problemas que ofrecía la filosofía crítica kantiana, a los que Schelling sólo estaría haciendo un favor envenenado o una continuación problemática de la misma y que impediría la pervivencia del legado de Kant:

“Kant demostró que las leyes que dominan con absoluta necesidad en la existencia, esto es, en la experiencia en general, no son aplicables para deducir y explicar la existencia misma, demostrando así que la validez de tales leyes sólo es relativa, o sea, que sólo empieza tras la existencia, una vez que la experiencia en general ya está establecida y es efectiva; por consiguiente, demostró que estas leyes no pueden ser nuestro hilo conductor cuando nos encaminamos a explicar la existencia del mundo y de nosotros mismos. Todos los filósofos occidentales anteriores se habían figurado que estas leyes, según las cuales los fenómenos se vinculan mutuamente y a las que yo compendio (a todas ellas: tiempo, espacio, causalidad y conclusión lógica) bajo el nombre de principio de razón, eran leyes absolutas e incondicionadas, verdades eternas, de suerte que el mundo mismo sólo sería una consecuencia de ellas y existiría en conformidad con las mismas, cuyo hilo conductor habría de resolver todo el enigma del mundo. Los supuestos adoptados a tal efecto, que Kant criticó bajo el nombre de ideas de la razón, sólo servían propiamente para erigir en la única y suprema realidad al mero fenómeno, a la obra de Maya, al mundo de las sombras de Platón, colocándolos en el lugar de la más íntima y auténtica esencia de las cosas e imposibilitando el conocimiento real de dicha esencia, en una palabra, sólo servían para adormecer aún más a los soñadores. Kant mostró esas leyes, y consecuentemente al mundo mismo, como condicionadas por el modo de conocer el sujeto; de lo que resulta que mientras uno siguiera investigando y concluyendo con ese hilo conductor no se avanzaría un solo paso en la cuestión capital, ósea, en el conocimiento de la esencia del mundo en sí y al margen de la representación, sino que sólo se movería como la ardilla en la rueda” [Schopenhauer, 2015a:710-711] [Schopenhauer, 1977: vol. II, 497-498]

Por lo tanto, a pesar de que hay algunos puntos de elogio o de interpretación positiva por parte de Schopenhauer hacia el legado de Schelling y su *Freiheitsschrift*, la mayoría de las pocas referencias que hay son críticas y negativas.

Pretendemos encontrar en este pequeño apartado una visión de cómo evoluciona la relación de Schopenhauer con el “Tratado sobre la libertad”, para poder hacernos con un juicio general acerca de la influencia que tuvo el pensador que primero enlazó la voluntad con una filosofía de la naturaleza¹⁴³ (a pesar de no dejarla muy atrás finalmente la necesidad del libre albedrío cristiano), con aquél que profundizó de una manera decisiva

espíritu ni honestidad pronto superó a ambos. Sin embargo, la mayor desfachatez a la hora de servir auténticos absurdos, ensartando palabras vanas y delirantes, como hasta entonces sólo se habían escuchado en los manicomios, culminó finalmente en Hegel y fue el instrumento de la más burda mistificación que jamás existió, con un éxito que le parecerá increíble a la posteridad y perdurará como un monumento a la necedad humana” [Schopenhauer, 2015a: 723-724] [Schopenhauer, 1977: vol. II, 508]

¹⁴² Tal y como lo define en la primera línea de su primera frase de su primer párrafo del primer texto que le abriría a la comprensión de todo su sistema, su tesis doctoral.

¹⁴³ Aunque Fichte fuera el primero que hablase de una voluntad, fue Schelling el primero que la introdujo en relación con una filosofía de la naturaleza que, como ya vimos, Fichte nunca llegó a desarrollar, ya que su noción de voluntad estaba profundamente relacionada con su abstracta comprensión del fundamento de la realidad, su fórmula Yo=Yo, punto que confirma a Fichte como uno de los casos más evidentes de filósofos que promulgan la paradoja de la modernidad.

en ese aspecto su metafísica de la voluntad, y sin cuya búsqueda de esa eliminación de aquellos retazos teleológicos no se podría entender la historia de los estudios acerca del nihilismo ni de la noción de voluntad.

Las pocas críticas positivas acerca del *Freiheitsschrift* son más habituales en la etapa juvenil de estudiante de Schopenhauer, y será a partir del afianzamiento de su sistema con la publicación de su obra magna, “El mundo como voluntad y representación”, en 1818, cuando ya, salvo contadas excepciones, hasta 1860, el tono general sea siempre negativo.

A pesar de esto, ya en la primera referencia a Schelling que se puede encontrar en la obra de Schopenhauer no se percibe ningún especial entusiasmo. Esta se puede encontrar en los *Nachlass*¹⁴⁴, dentro del apartado que los editores titularon como “Schelling II” y que consiste en “Notas al primer tomo de los Escritos Filosóficos de Schelling”. Es importante también, no ya sólo por el tono que Schopenhauer adquiriera respecto a Schelling, sino también porque nos confirma que ya en 1812 Schopenhauer había leído el *Freiheitsschrift* cuando todavía era un estudiante en Berlín¹⁴⁵.

Como decíamos, no se desprende de esta primera aparición en los *Nachlass* un especial entusiasmo, pero tampoco una actitud de rechazo, a pesar de alguna dureza en ciertas críticas de carácter puntual, alejadas sin embargo todas ellas de, como dijimos, alguna intención de sistematizar una argumentación, más allá de coleccionar críticas concretas y discontinuas. Los temas que aquí trata Schopenhauer, todos bajo estas características, son muy variados.

Por un lado, se encarga de la polémica acerca de la acusación de plagio que sobre Schelling pesaba respecto al “Mysterium Magnum” de Jakob Böhme. Este punto es generalmente aceptado por los especialistas en Schelling¹⁴⁶ y es importante ya que es una obra fundamental a la hora de entender el giro teológico hacia el que vira su pensamiento en esa quinta etapa definida como de crisis y que ya analizamos. Sin embargo, de esta acusación que realiza Schopenhauer no se desprende opinión favorable o contraria hacia la obra de Schelling.

Otras críticas que nos podemos encontrar en el “Schelling II” son aquellas referentes a las inconsistencias a las que llega Schelling en opinión de Schopenhauer, pero que por falta de sistematicidad, carecen de interés. Estas hacen referencia a anotaciones críticas a Schelling debido al desprecio con el que éste trata la noción fichteana de Dios como orden

¹⁴⁴ De ahora en adelante, referiremos a los *Nachlass* con las siglas NCH y el número de volumen, siguiendo la edición referida en nuestra bibliografía.

¹⁴⁵ [HN II, 306-315]

¹⁴⁶ Como por ejemplo confirman Leyte y Rühle en la introducción del *Freiheitsschrift* con la que ya hemos trabajado [Schelling, 1989: 65], o la opinión de Tilliet en su obra ya previamente recomendada [Tilliet, 1992: vol I, 535-538]

moral del mundo¹⁴⁷ o a la moral kantiana¹⁴⁸ del deber¹⁴⁹, también critica su idea de que el mal sea un no-ser¹⁵⁰, la despreocupación de Schelling respecto a los posibles malentendidos a los que podía llevar su filosofía¹⁵¹... Pero como decimos, ninguno de ellos pasa más allá de ser una nota o una reseña en las que Schopenhauer tampoco termina por posicionarse.

Lo más importante de la relación entre ambos pensadores en esta etapa de juventud de Schopenhauer se podría centrar en la crítica al determinismo moral que Schopenhauer encuentra en Schelling¹⁵², y que será un punto importante en la posterior faceta crítica que elaborará en su etapa de madurez intelectual.

Sin embargo, es curioso que Schopenhauer polemice con Schelling en este aspecto, el del determinismo, ya que como es bien sabido, será achacado a su posterior filosofía, pues no ha dejado de atribuírsele un fatalismo cercano al de Spinoza.

De todas formas, el determinismo que Schopenhauer detecta en Schelling, de tipo moral, se distingue en un aspecto clave de su propia filosofía, pues mientras el determinismo que se pueda achacar a Schopenhauer no parece incluir ningún tipo de teleología ni de explicación teológica de la existencia, éste sí que se encuentra en el *Freiheitsschrift*, como hemos podido comprobar. Por lo tanto, ya desde una etapa muy temprana se puede comprobar cómo se ha forjado ya una idea de voluntad muy contraria a la de Schelling en el pensamiento de Schopenhauer. En tanto que ya Schopenhauer hace estas referencias a Schelling, se podría hablar de una influencia, mediante la diferencia, de la noción de voluntad que el *Freiheitsschrift* plantea sobre la que Schopenhauer presentará unos años más adelante.

El joven Schopenhauer continuará aumentando más adelante el calado de sus anotaciones acerca de la filosofía de Schelling y, una vez marcada esta diferencia clara respecto a los determinismos de cada uno, ya sí que hará acusaciones de más peso, pues en varios puntos utiliza primero la expresión “proceso”, al comparar con procesos químicos la relación que Schelling ofrece entre el bien y el mal¹⁵³.

¹⁴⁷ [NCH II, 427]

¹⁴⁸ Esta crítica a Schelling en su etapa de juventud es cuanto menos curiosa ya que será Kant, ya en su etapa de madurez una vez publique *“Die Welt...”* uno de los pocos filósofos a los que Schopenhauer dedique un estudio realmente crítico y fundamentado filosóficamente, y que por otro lado estará basado en este tipo de críticas que en estos momentos de formación le achaca al propio Schelling

¹⁴⁹ [NCH II, 478]

¹⁵⁰ [NCH II, 501]

¹⁵¹ [NCH II, 503]

¹⁵² [NCH II, 313]

¹⁵³ [NCH II, 314]

Más adelante cambiará a una expresión algo más agresiva, “cuento” (*Märchen*)¹⁵⁴, para hacer referencia¹⁵⁵ al “Filosofía y religión” debido a que se encuentra en este texto una exposición mítica que sustituye cualquier tipo de *Grund* que tenga un papel importante¹⁵⁶.

Esta pequeña batería de acusaciones parece acabar decantando lo que formaría una interpretación crítica negativa de Schopenhauer hacia un dogmatismo presente en Schelling, debido a que usa de manera trascendente elementos intelectuales que sólo podrían ser concebidos dentro de una inmanencia. A estos los llamaré “*monstra*”¹⁵⁷.

Comprobamos por lo tanto que, en este primer acercamiento de Schopenhauer a la obra de Schelling en su época de juventud, destacan entre las notas rápidas y críticas más bien irónicas, la polémica acerca de la teodicea y la cosmodicea que forma la filosofía de Schelling en su *Freiheitsschrift* que implica la posibilidad de la existencia de la salvación moral.

Por último, antes de llegar a la etapa de madurez intelectual marcada por la publicación en 1818 de “*Die Welt...*”, nos encontramos que en su tesis doctoral “Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente” de 1813 podemos vislumbrar un aparentemente positivo cambio hacia la comprensión del *Freiheitsschrift*¹⁵⁸ en una complicada polémica:

“Entre tanto, en la primera obra publicada de Schopenhauer (...) si bien se polemiza con el Schelling del sistema de la identidad, la única referencia al tratado de la libertad de 1809 es positiva: concierte a un tema extrañamente ausente en el cuaderno de 1812, a saber, el de la exposición schellingiana de la teoría kantiana de la libertad inteligible, pasaje que Schopenhauer ensalzaría en varias ocasiones, pero que unas décadas más tarde ocasionará, tras la de Böhme, una segunda acusación de plagio. Hay diversos indicios de que Schopenhauer conoció dicha teoría de la mano de Schelling, sin tener inicialmente conciencia del origen kantiano de la misma: en efecto, hacia comienzos de 1813, cuando encuentra en la Nueva crítica de la razón de Fries una exposición similar, Schopenhauer aplaude lo “mucho verdadero sobre la libertad” que hay en el pasaje, añadiendo que en éste “ya residen los rasgos fundamentales de lo que Schelling desarrolló en 1809 en su escrito sobre la libertad”: aquí parece, pues, que Schopenhauer atribuye la doctrina a Schelling, mientras que ve en Fries una anticipación de la misma (la Neue Kritik es de 1807). Poco después, hacia mayo de 1813, Schopenhauer escribe anotaciones sobre la Crítica de la razón pura y, al toparse con la exposición kantiana, anota, aparentemente sorprendido: “en lo dicho aquí...reside toda la teoría de la libertad de Schelling”. No obstante esto, de momento, no ve ninguna razón para hablar de plagio, sino que se limita a autocorregirse, sin dejar de admirar la versión de Schelling casi tanto como el pasaje original kantiano.

Y así, en efecto, en la disertación doctoral, publicada en noviembre, al tratar el tema del “carácter inteligible”, describe el pasaje de Kant como “una incomparable obra maestra de la profundidad humana, digna de la máxima admiración”, a lo que añadió que, por su lado, “Schelling ha dado, en el primer tomo de sus Escritos (...) una muy estimable exposición

¹⁵⁴ [NCH II, 327]

¹⁵⁵ Expresión que también utiliza en otra ocasión para hacer referencia a la doctrina de la ciencia de Fichte. en NCH II, 60

¹⁵⁶ Aquí Schopenhauer no hace mención específica al *Freiheitsschrift*, sin embargo debe referirse a él porque es ahí donde aparece por primera vez el concepto de *Undgrund* en Schelling

¹⁵⁷ [NCH II, 313]

¹⁵⁸ A pesar de que en su tesis se polemiza con el Schelling del sistema de identidad y sólo hay una referencia a la obra de 1809

aclaratoria de ellos”, a la cual Schopenhauer remite al lector.” [Martínez Herrera, 2019:155-156]

Pero tal y como veremos más adelante, Schopenhauer enmendará esta excepción más adelante debido al malentendido que, como se puede comprobar, supuso.

Que esta opinión positiva es una excepción se reafirma en varias ocasiones a lo largo de su tesis doctoral, pues seguramente sea la obra en la que más comentarios dedica a Schelling, y ninguno que sea laudatorio.

Los comentarios acerca de Schelling que se pueden encontrar en esta tesis son cronológicamente bastante importantes y reveladores, porque aparte de una primera edición que salió unos meses después de lograr su titulación como doctor, en 1813, se publicó una segunda, ya en 1847, cuando Schopenhauer rozaba los sesenta años. Esta fue considerablemente aumentada¹⁵⁹ hasta prácticamente doblar su tamaño, y además de incluir novedades, nos sirve para poder comprobar¹⁶⁰ cuáles de aquellas opiniones de su juventud aún conservaba una vez había pasado la mayor parte de su carrera como filósofo.

Como íbamos diciendo, los comentarios a Schelling en esta obra son en su mayoría negativos, pues usa indistintamente su figura tanto para criticarlo de manera individual como para introducirlo en el grupo de idealistas que llevaron a Kant más allá de sus límites y “pervirtieron” las conclusiones más importantes de su doctrina crítica.

Así que usa a Schelling como ejemplo de modelo de filósofo oscuro: *“En general, el filósofo auténtico buscará sobre todo claridad y precisión, y se esforzará siempre en parecer, no*

¹⁵⁹ Esta ampliación destaca sobre todo por la inclusión del carácter polémico que definió a Schopenhauer y que emprendió a partir de 1830 contra la filosofía de su época y que todavía en su etapa de estudiante y en la primera edición de 1813 de su tesis doctoral no hacía público de manera prudente: *“La crítica de esta manera de proceder queda apuntada con cautela en la primera edición de la tesis, pero sólo treinta años después, en la segunda edición, será formulada en todo su alcance y discutida con enconamiento polémico. Schopenhauer la denomina allí “truco de bolsillo” y también ahí se atreve a afirmar que toda la filosofía del absoluto, tanto de Schelling como de Hegel, sólo representa una variante de ese truco. En el otoño de 1813, mientras redactaba la tesis, es manifiesto que Schopenhauer no quería enfrentarse aún a los corifeos de las cátedras alemanas. En una carta dirigida al profesor Eichstädt, decano de la Facultad de Filosofía de Jena, a la que dirige su escrito de doctorado, escribe lo siguiente: “Le ruego también que no me oculte si algo en ella [en la tesis] le pareciese rechazable”. Nada se percibe todavía en esa carta de la altanera autosuficiencia de que hizo gala en años posteriores: “Nuestra debilidad humana es demasiado grande”, prosigue, “como para que podamos estar completamente seguros ni siquiera de lo que tenemos ante los ojos, si no se refuerza con el apoyo de la opinión ajena; en consecuencia, tanto menos debe uno abandonarse al propio juicio en asuntos de filosofía”. No hay rastro alguno de tal modestia, sin embargo, en los apuntes privados escritos por Schopenhauer en ese tiempo. En sus manuscritos de la época somete la tradición filosófica a una dura crítica, y, sobre todo, son criticados los filósofos contemporáneos; allí no aparece abrumado por duda alguna acerca de sí mismo. Debe de haber sido por tanto la cautela, y no la inseguridad, lo que le impulsó a mantenerse encubierto en la tesis doctoral” [Safranski,2011:214]*

¹⁶⁰ *“Por eso he mejorado en lo posible este trabajo de juventud, y, dada la brevedad e incertidumbre de nuestra vida, considero como una dicha especial que me ha sido otorgada el poder corregir a los sesenta años lo que escribí a los veintiséis. Sin embargo, me he propuesto ser indulgente con el joven que yo era entonces y dejarle hablar y explayarse siempre que es posible. Pero cuando se muestra incorrecto o superfluo, o da de lado lo mejor, tengo que cortar la palabra, cosa que ha sucedido bastantes veces, con lo que muchos recibirán la impresión de un viejo que lee en voz alta la obra de un joven, pero con frecuencia interrumpe la lectura para entregarse a sus propias digresiones sobre el tema” [Schopenhauer, 1998: 26-27] [Schopenhauer, 1977: vol. V, 9]*

un turbio y movedizo torrente, sino más bien un lago de Suiza, que por su sosiego tiene en la mayor profundidad gran claridad, siendo la claridad precisamente lo que hace visible la profundidad, La clarté est la bonne foi des philosophes, dijo Vauvenargues. Al contrario, el filósofo inauténtico no tratará, ciertamente, de ocultar sus pensamientos bajo las palabras, siguiendo la máxima de Talleyrand, sino más bien de ocultar su falta de pensamiento, atribuyendo a culpa del lector la incomprensibilidad de sus filosofemas, nacida de su propia obscuridad mental. Así se explica que en algunos escritos, los de Schelling por ejemplo, el tono didáctico se convierta con frecuencia en reprensión, e incluso muchas veces se eche en cara al lector por anticipado su incapacidad” [Schopenhauer, 1998: 32] [Schopenhauer, 1977: vol. V, 15]

O aquí, descarta el pensamiento de Schelling al validar este el argumento ontológico, que como vimos, Descartes utiliza para caer en la paradoja de la modernidad. Lo introduce por lo tanto en una crítica más general, ya no respecto simplemente a aspectos particulares de su filosofía, sino a su papel dentro del contexto cultural del idealismo:

“Esto quiere decir: “la existencia no forma parte de la esencia: el existir de las cosas no pertenece a su quiddidad.” Al contrario, podemos comprobar cómo veneraba Schelling el argumento ontológico, si reparamos en una extensa nota de la p.152 del tomo primero de sus escritos filosóficos de 1809. Y aún se colige de esto algo más instructivo: que para echar a los alemanes polvo en los ojos basta con baladronear osadamente y con aires de grandeza. Pero que otro individuo tan absolutamente desdichado como Hegel, cuya filosofastrería toda es una monstruosa amplificación del argumento ontológico, haya querido defender éste contra la crítica de Kant, es una alianza de la que se avergonzaría el mismo argumento ontológico, si fuese capaz de tener vergüenza. No se espere de mí que hable con respeto de gentes que han sumido la filosofía en el desprecio” [Schopenhauer, 1998: 41] [Schopenhauer, 1977: vol. V, 23]

Son varias las ocasiones en las que en su tesis doctoral Schopenhauer vuelve a arremeter contra Schelling, pero todas vuelven a mostrar, por un lado o por otro, el mismo estilo de las aquí citadas. Lo importante de todas ellas es que ninguna busca alabar el pensamiento de Schelling.

Por lo tanto, dejando ya de lado su tesis doctoral, y como síntesis general de esta primera etapa de Schopenhauer respecto al *Freiheitsschrift* de Schelling, el factor común que nos encontramos a lo largo de esta etapa de estudiante y de recepción de la obra de Schelling es de negatividad y rechazo hacia la obra de Schelling (lo que supone una influencia, pero surgida desde una perspectiva crítica).

B. Etapa de madurez

Pasando ya a la etapa posterior, en la que Schopenhauer ya ha publicado *“Die Welt...”*, la tónica seguirá siendo semejante a la de la etapa juvenil ya que, a pesar de breves y puntuales momentos de alabanza a Schelling, el tono mayoritario respecto a su recepción

por parte de Schopenhauer seguirá siendo el de interpretar a Schelling y en concreto su *Freiheitsschrift* con la imagen de “cuento”¹⁶¹ que ya ofrecía en su periodo de formación.

Proseguirá por lo tanto con su crítica a los aspectos trascendentales de la filosofía de Schelling y se centra, como hasta ahora, en sus aspectos teológicos. En esta ocasión, su objetivo será también la filosofía de la historia¹⁶², y aunque sean críticas veladas en las que no expone de manera manifiesta el nombre de Schelling, la referencia y crítica a su trascendentalismo es clara, entre otras cosas, por la referencia al devenir, ya que este aparece en el *Freiheitsschrift*, como ya tuvimos la oportunidad de ver:

“Pues albergamos la opinión de que no hay nadie más diametralmente opuesto a un conocimiento filosófico del mundo que quien cree poder captar su esencia históricamente, por mucho que lo solape sutilmente; mas esto es lo que hace quien en su visión de la esencia en sí del mundo se topa con un devenir ya sea presente, pasado o futuro, haciendo cobrar el menor significado a un antes y a un después, pues de un modo más o menos encubierto se busca entonces un comienzo y un punto final del mundo, junto al camino entre ambos términos, camino donde viene a reconocer su propio lugar el individuo que filosofa. Semejante filosofar histórico suele deparar la mayor parte de las veces una cosmogonía que admite muchas variedades, pero también un sistema emanantista, una doctrina del declive o, finalmente, cuando cunde la desesperación debida a los infructuosos intentos ensayados en esos caminos, se forja por el contrario una teoría del continuo devenir, de la génesis, del salir a la luz desde las tinieblas, de un fundamento que es profundamente sin fundamento y otros desatinos por el estilo, todo lo cual se despacha sin rodeos al observar que hasta el instante presente ya ha transcurrido toda una eternidad, es decir, un tiempo infinito, en virtud de lo cual todo lo que puede o debe devenir ya tiene que haber devenido.” [Schopenhauer, 2015a:496-497] [Schopenhauer, 1977: vol. II, 322-323]

A partir de aquí será cuando ya Schopenhauer centre mucho más la crítica a Schelling en torno a su metafísica, pues hasta ahora, aunque estos aspectos habían hecho ya acto de presencia en los *Nachlass*, compartían interés con el aspecto ético. A partir de 1818, el motivo ontoteológico será el principal objeto de sus críticas. Esto se puede comprobar en los años posteriores a la publicación de “*Die Welt...*”, ya que se encuentran referencias posteriores en las que se habla de “el Dios que se autopare constantemente”¹⁶³

Este giro durará hasta prácticamente 1834, donde, tras un periodo de desaparición de cualquier tipo de referencia tanto a Schelling como al *Freiheitsschrift*, Schopenhauer vuelve a referirse a él, pero en notas sin apenas importancia¹⁶⁴.

¹⁶¹ Aunque es cierto que en “*Die welt...*” ya desaparece

¹⁶² Aunque Schopenhauer conocía, además del desarrollo del *Freiheitsschrift*, el de “Filosofía y religión” y el “Sistema del idealismo trascendental” de 1800

¹⁶³ [NCH,III 87]

¹⁶⁴ Entre ellas se puede destacar, dentro del contexto de empeoramiento progresivo de la opinión de Schopenhauer respecto a Schelling, la vuelta a la acusación de plagio de Böhme, que en este caso vuelve ya en una versión mucho más dura que la de su etapa juvenil. En NCH, V, 147

C. Etapa final

Más adelante, en 1841, en “Los dos problemas fundamentales de la ética”, Schopenhauer vuelve a hacer referencia a Schelling, y esta vez lo hace ya desde un aspecto más sistemático que el que hasta ahora ha solido manifestar, y destaca sobre todo por su carácter crítico en función de la interpretación que Schelling hace de Kant.

Efectivamente, a diferencia del pequeño punto laudatorio que vimos que Schopenhauer tuvo hacia Schelling, ahora parece más ser un síntoma de una confusión (ya pudimos comprobar con una cita la compleja casuística de este halago hacia Schelling) con la autoría de la noción de libertad inteligible de Kant que un verdadero halago o consideración positiva de la filosofía de Schelling.

En este cambio de perspectiva respecto a la noción de libertad de Schelling, Schopenhauer ahora reprocha a Schelling que no aclare lo suficiente el origen kantiano de su teoría sobre la libertad inteligible, dejando a su filosofía, como mucho, como un punto aclaratorio de la exposición kantiana, aunque carente de una investigación que pueda ser definida como honesta, ya que la encuentra llena de artificios y mistificaciones, es decir, de aspectos teológicos que confunden la labor crítica kantiana.

Será en los “Parerga y paralipómena” donde podamos encontrar cierta revalorización final de la obra de Schelling:

“Un par de páginas después, tras la crítica de la Naturphilosophie como reducción de la metafísica a una física, Schopenhauer cita, como contraste, el Freiheitsschrift, que, a diferencia de otros proyectos previos de Schelling, habría sido “un auténtico ensayo metafísico”, si bien en conjunto sería “una mera pieza de fantasía, un conte bleu”. Aún lejos de ser el mayor elogio imaginable, el reconocimiento de un “auténtico ensayo metafísico” en el tratado resulta, después de cuanto llevamos visto, una inesperada concesión que, propiamente, Schopenhauer, con lo que ha dejado escrito sobre el tema, no nos ayuda demasiado a entender: pues hasta aquí –y no nos espera ninguna gran sorpresa- casi el único aplauso decidido de algún pasaje concreto de la obra fue el de la exposición de la doctrina kantiana de la libertad inteligible, y las últimas noticias eran más bien que el aplauso era retirado debido a la sospecha de plagio. Este repentino reconocimiento de un “auténtico” intento de elaborar una metafísica –por lo demás, fallido: una mera “fantasía”-, a falta de aclaraciones ulteriores, siempre nos lo podemos explicar por el espíritu hasta cierto punto común de la metafísica de Schopenhauer con el tratado de Schelling, conexión que se ha señalado con cierta frecuencia. Pero, decimos, el propio Schopenhauer no da ninguna pista clara en este sentido” [Martinez Herrera, 2019: 162]

Es justamente en este punto de los “Parerga”¹⁶⁵ donde también podemos encontrar una interesante referencia de Schopenhauer sobre la influencia que tanto Fichte como Schelling tuvieron en la gestación de su noción de Voluntad, y que probablemente sea la mayor concesión que Schopenhauer haya hecho a ambos autores. Para referir a ello tenemos que acudir a una cita excesivamente larga pero necesaria para llevar a cabo la aclaración:

¹⁶⁵ El §14 de los “Fragmentos sobre la historia de la filosofía”

“(…) comenta aquí que ya al poco de aparecer Die Welt en 1818 surgió “la querrela de la prioridad” con respecto a la metafísica de la voluntad y se mencionó por ejemplo el “Wollen ist Urseyn” de Schelling; Schopenhauer reconoce que “en los filosofemas de Fichte y Schelling (...) se pueden encontrar huellas del mismo pensamiento fundamental”, pero la coincidencia se debería, afirma, a que los tres habrían partido de Kant, quien ya se habría aproximado mucho a ese Grundgedanke de la voluntad como “cosa en sí”: en todo caso, en Fichte y Schelling esas ideas “se presentan sin consecuencia, contexto ni desarrollo, según lo cual han de verse como un mero presagio (Vorspuk) de mi doctrina”, como “un presentimiento, una premonición, una imagen confusa como en la niebla”, mientras que sólo en Schopenhauer esa idea habría alcanzado pleno desarrollo y expresión. Resulta chocante en el pasaje el que casi deja entender, no ya que se trate de simples coincidencias, sino que él no hubiera conocido esos textos de Fichte o Schelling antes de concebir su propia filosofía: ahora bien, a la luz del Nachlass (y aun de sus primeras publicaciones) sabemos que eso no es cierto en absoluto, por más que pudiera ser discutible si fueron esos pasajes de Fichte o Schelling los que despertaron sus reflexiones sobre el asunto. Pero, sea como sea, ¿por qué esa obstinación en negar la influencia? ¿Por qué este pasaje de los Parerga? Ni siquiera su animosidad general contra los postkantianos, radicalizada en la época del éxito de Hegel y su escuela, parece ofrecer una respuesta satisfactoria, pues muy bien se puede reconocer la influencia de un autor en unas pocas doctrinas concretas y a la vez criticar el conjunto de su filosofía, a menos que se trate, efectivamente, de obstinación. Que algo de ello hubiera es difícil de negar. En todo caso, la interpretación más plausible de la intención del texto –y, por tanto, la de los fragmentos preparatorios sobre los “presagios”– nos es puesta en bandeja por el propio Schopenhauer, al comenzar el pasaje: “Apenas habían llamado mis escritos la atención de tan sólo unos pocos, ya se pudo oír, con respecto a mi pensamiento fundamental, la querrela de la prioridad”; y lo que sigue a esta frase no consiste en otra cosa que en una toma de posición frente a dicha “querrela”. Es así que en varias de las pocas recensiones de las obras de Schopenhauer anteriores a los exitosos Parerga se intentaba, en efecto, reducir las novedades de su metafísica a algunas de las etapas de la filosofía de, junto, Fichte y Schelling (...)

No es difícil imaginar la irritación que debía de sentir un Schopenhauer aún pendiente de ver reconocida su obra al leer este pequeño corpus de recensiones: es la amenazada originalidad del pensamiento central de la voluntad lo que le lleva a escribir este pasaje de Parerga y Paralipómena, en el que le vemos hacer poco más o menos el mismo papel que él había reprochado a Kant por la crítica a Berkeley en los Prolegómenos y por los añadidos y recortes de tendencia antiidealista de la segunda edición de la KrV, esto es, una reacción un tanto exagerada motivada por el prurito de la originalidad.

Los argumentos de Schopenhauer en el pasaje de los Parerga no convencieron, sin embargo, a la crítica: todavía en vida de Schopenhauer, otros censores e intérpretes de su filosofía, al fin descubierta en los 1850, seguían insistiendo en las comparaciones con Schelling y con Fichte, como se siguió y se sigue haciendo desde su muerte hasta hoy. Y como hacen algunos especialistas en Schopenhauer. Pues, naturalmente, las coincidencias con los dos autores mencionados son muchas, y sabemos que Schopenhauer leyó muchos de sus textos. La cuestión de la influencia no es, hemos dicho, la nuestra aquí; no obstante, unas palabras al respecto. Creemos que en rigor no puede asegurarse de manera absoluta que aquélla exista cuando el autor supuestamente “influido” no lo reconoce y lo único de lo que disponemos son coincidencias incidentales” [Martínez Herrera, 2019:170-172]

Queda aquí por tanto en el aire, a la opinión de cada uno, el aspecto de la importancia de la influencia de Schelling en el pensamiento de Schopenhauer. Como hemos podido comprobar a lo largo de este pequeño apartado, los materiales directos sobre los que poder trabajar son bastante escasos, pero por otra parte parece ampliamente confirmado el conocimiento que Schopenhauer tuvo desde su etapa de formación de la filosofía de

Schelling, con el que casi siempre polemizó en su aspecto metafísico y teológico y con el que en contadas ocasiones encontró alguna semejanza.

Lo que pretendíamos que fuera nuestro tema no es tanto el tratar de analizar el peso de la influencia de Schelling, sino¹⁶⁶ confirmar que el aspecto crítico de esta influencia está presente desde el primer momento hasta el último, lo que permite perfilar de manera inicial la figura de Schopenhauer como crítico de la noción de paradoja de la modernidad, no particularmente por su crítica a Schelling, sino por su persecución de todos los teleologismos presentes en cualquier filosofía, y que le servirá para criticar también el aspecto fundamentalista que se introduce mediante la subjetividad trascendental a partir de la paradoja. También nos sirve, por otro lado, para comprender las grandes diferencias existentes entre los conceptos de voluntad que Schelling y Schopenhauer desarrollaron en sus filosofías.

Como vimos en su apartado correspondiente, Schelling, con su *Freiheitsschrift*, terminaba por no caer en la paradoja de la modernidad, pero por retrotraerse a un modelo premoderno de pregunta filosófica por la realidad. Que Schopenhauer critique de manera tan directa *el Freiheitsschrift* nos ayuda a situar al filósofo más allá de Schelling a pesar de la influencia que la noción de voluntad de Schelling pudo tener en su propio sistema. Con su crítica al planteamiento, que veremos a continuación, de la paradoja de la modernidad por parte de Schopenhauer tanto a Kant como a Descartes, dos de los referentes que nosotros dimos en la introducción general, confirmaremos por lo tanto el segundo paso, mostrarle como un pensador que en la base de su pensamiento trataba de superar este problema central de la modernidad que fue la paradoja sobre la que venimos trabajando. Por último y como ya hemos mencionado, comprobaremos hasta qué punto su interpretación para ir más allá de esta problemática lo logra.

¹⁶⁶ Además de hacer un pequeño monográfico que hiciera referencia a la influencia existente entre ambos pensadores, pues en el fondo esta influencia tan conflictiva es una excepción, ya que una vez que Schopenhauer haya construido los cimientos del nihilismo, las influencias serán mucho más claras, como la de Schopenhauer respecto a Nietzsche, la de Nietzsche respecto a Heidegger, la de estos dos últimos respecto a Vattimo...

2.3. Schopenhauer y la paradoja de la modernidad

A. Introducción

En este apartado, por lo tanto, buscaremos definir a Schopenhauer como pensador y crítico de la paradoja, y lo haremos desde dos puntos, el de la crítica que realiza a Descartes, y el de la que realiza a Kant, lo que nos dará paso a tratar de comprender, más adelante, las limitaciones de su Voluntad como pensamiento nihilista que vaya más allá de la paradoja de la modernidad.

Este posicionamiento claro frente a la paradoja de la modernidad le sitúa como uno de los primeros críticos del argumento ontológico, dentro de la supuesta independencia intelectual que referían los valores primigenios del pensamiento moderno, y es una de las bases sobre la que formulará su metafísica de la Voluntad¹⁶⁷. Encontramos ya anunciada esta crítica al aspecto paradójico del pensamiento moderno dentro de su tesis doctoral, a la cual ya hemos acudido para encontrarnos con su opinión respecto a Schelling.

La teoría principal del “De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente”, obra en la que, como es sabido, Schopenhauer expone de manera inicial¹⁶⁸ todo su sistema que verterá sobre las páginas del “*Die Welt...*”, se basa en tratar de suprimir la idea de un Absoluto más allá de las intuiciones sensitivas a las que llegamos mediante nuestras capacidades cognitivas. Busca dejar de lado la intuición abstracta que volvía a introducir un fundamento gracias al viejo principio de razón suficiente para establecer el límite en lo empírico, de donde no habría nada más, volviendo así a establecer los límites de la razón a los que el criticismo kantiano llegó pero que el idealismo pronto trató de dejar atrás:

“Fichte, Schelling y Hegel, en efecto, habían ido demoliendo sucesivamente los límites que Kant había erigido contra el uso metafísico de la razón. Desarrollaron de nuevo sistemas que trataban de englobar a Dios, al mundo y al yo, y en los que no había lugar para la autorreflexión sobre los límites del conocimiento posible. El espíritu subjetivo fue autorizado de nuevo por ellos para comprender la totalidad a partir de uno mismo.

Con la máxima de que no se puede aprender a nadar sin lanzarse al agua, Hegel había rechazado la reflexión kantiana sobre la facultad cognoscitiva; pero Arthur Schopenhauer no se dejó inducir a error. No se contenta con recordar los resultados epistemológicos de Kant sino que los simplifica y los radicaliza a la vez. De la complicada maquinaria kantiana de la facultad cognoscitiva conserva a un solo elemento: el principio de razón suficiente. Toda nuestra actividad representativa (percibir y conocer) se elabora con ayuda de un mecanismo que puede expresarse en el siguiente enunciado: “Nada es sin una razón por la que es.”

Esa simplificación de Schopenhauer abre una nueva panorámica: el principio de razón suficiente expresa el hecho de que en todo lo que puede llegar a nuestra representación tenemos que

¹⁶⁷ Variamos a lo largo de toda nuestra investigación entre Voluntad escrito con mayúscula y voluntad escrito con minúscula dependiendo de si nos referimos a la plenipotenciaria Voluntad schopenhaueriana o si nos referimos a la voluntad tratada en cualquier otro pensador.

¹⁶⁸ Inicial aunque será una constante a lo largo de su posterior bibliografía el remitir constantemente a su tesis doctoral como un paso necesario para poder comprender su metafísica.

preguntar por razones, o la conexión que une a unas representaciones con otras; y hemos de formular tales preguntas no porque nos fuerce a ello el mundo exterior, sino –hasta aquí Schopenhauer sigue siendo kantiano- porque nos fuerza a ello nuestra propia capacidad de percibir y conocer” [Safranski, 2011: 209]

Por lo tanto, en este sentido, desde nuestra investigación seguimos parcialmente el mismo camino que ya trazó Schopenhauer en su crítica a los pensadores del idealismo al volver a introducir en la filosofía la noción de Absoluto. A partir de ahora trataremos de transitar este camino hasta el momento en el que su noción de Voluntad se convierte, según nuestra interpretación, en una inversión de aquello que pretendía originalmente, y que limita su papel ante el nihilismo, pues entendemos que su noción de Voluntad resultó un salto del fundamento trascendental al fundamento empírico, como ya se puede intuir de manera inicial en su tesis doctoral.

B. Descartes

Schopenhauer dedica un apartado dentro de su tesis doctoral para analizar los pensadores que a lo largo de la historia de la filosofía han desarrollado el argumento del principio de razón de suficiente para justificar la existencia de un fundamento, de un Absoluto, de Dios, en el discurso filosófico. Aquí introduce a Descartes, al que acusa principalmente de haber utilizado el argumento ontológico de una manera muy semejante a la usada por nosotros para definirle como uno de los principales introductores de la paradoja de la modernidad:

“En este punto encontramos que incluso nuestro excelente Descartes, el iniciador de la observación subjetiva, y, por lo mismo, el padre de la filosofía moderna, es presa de confusiones apenas explicables, y ya veremos a cuan serias y lamentables consecuencias han conducido estas confusiones en la metafísica.” [Schopenhauer, 1998: 38] [Schopenhauer, 1977: vol. V, 21]

Lo que nosotros hemos decidido definir como paradoja debido a nuestros intereses respecto a nuestra investigación, Schopenhauer lo define como “confusiones apenas explicables” de “lamentables consecuencias”. Y acusa a Descartes de realizar la misma inversión mediante el argumento ontológico, pues para Schopenhauer, mientras Descartes introduce la subjetividad, a la vez utiliza la misma para volver a introducir el Absoluto, ese a priori contra el que aparentemente bregará durante toda su vida:

“Hubiera debido decir: la inmensidad de Dios es una razón de conocimiento, de la cual se sigue que Dios no necesita causa. Confunde, sin embargo, ambos conceptos, y se ve que tampoco tiene una clara conciencia de la profunda diferencia entre causa y razón de conocimiento. Pero realmente es la intención la que en él falsea la visión. En efecto; introduce, allí donde la ley de causalidad exige una causa, en su lugar una razón de conocimiento, porque ésta no nos lleva tan lejos como aquélla, y abre por este axioma el camino al argumento ontológico de la existencia de Dios, cuyo inventor fue, ya que San Anselmo sólo dio de él la introducción en general. Pues inmediatamente después de los axiomas, el primero de los cuales es el que hemos citado, se desarrolla formal y seriamente este argumento ontológico: ya en dicho axioma está como acusado, o por lo menos, está en él como el pollo en el huevo largo tiempo incubado. Así, mientras todas las demás cosas necesitan, para existir, de una causa, a Dios, ya introducido por la escala del argumento cosmológico, le basta, en lugar de causa, la inmensidad, latente en su propio concepto, o, como el argumento mismo expresa: in concepta entis summe perfecti existentia

necessaria continetur. Éste es, por tanto, el tour de passe-passe, para el cual se ha utilizado la confusión, ya familiar a Aristóteles, de las dos principales significaciones del principio de razón, confusión usada aquí in majorem Dei gloriam.” [Schopenhauer, 1998:39] [Schopenhauer, 1977: vol. V, 21]

Su sistematicidad respecto a este aspecto paradójico de la modernidad también se asemeja al que trajimos a colación mediante el análisis de Foucault en “Las palabras y las cosas” más allá de este caso concreto de Descartes, pues mientras el pensador francés hablaba del binomio empírico/trascendental, Schopenhauer hablará de dos leyes, la de la especificación y la de la homogeneidad, y ambas realizarán una función muy semejante a las de la interpretación que lleva a cabo Foucault:

“La ley de la homogeneidad nos enseña, mediante la observación de la semejanza y concordancia de las cosas, a aprehender las variedades para reunirías en especies y éstas en géneros hasta que llegamos finalmente a un concepto supremo que lo abarque todo. Comoquiera que ésta es una ley transcendental, esencial a nuestra razón, presupone que la naturaleza le sea conforme, suposición que se expresa en la antigua regla: entia praeter necessitatem non sunt multiplicanda. Al contrario, la ley de especificación es expresada por Kant así: entium varietates non temeré sunt minuendae. Ésta requiere que distingamos bien las especies unidas en el concepto del género que las abarca, y a su vez las variedades superiores e inferiores comprendidas en tales especies, guardándonos de dar ningún salto, y, sobre todo, de no subsumir las variedades inferiores, y, menos aún, los individuos, inmediatamente bajo el concepto de género, siendo cada concepto capaz de una nueva división en conceptos inferiores, pero sin llegar ninguno de éstos a la mera intuición. Kant enseña que estas dos leyes son principios transcendentales de la razón, que postulan a priori el acuerdo de las cosas con ellos, y Platón parece expresar a su manera lo mismo al decir que estas reglas, a las que toda ciencia debe su origen, nos fueron arrojadas de la mansión de los dioses con el fuego de Prometeo.” [Schopenhauer, 1998: 29-30] [Schopenhauer, 1977: vol. V, 13]

C. Kant

Pasando ya a la crítica al aspecto paradójico de la filosofía kantiana, ésta no la encontraremos en su tesis, que no deja de ser una defensa del criticismo frente al idealismo de Schelling, Fichte¹⁶⁹ o Hegel, sino en el anexo que dedica específicamente a la crítica de la filosofía kantiana en el primer tomo del “*Die Welt*”, pues no será hasta su obra magna cuando llegue el momento en el que logre fusionar en un solo sistema la idea platónica, la cosa en sí kantiana y la voluntad definida ya en su tesis doctoral como la causalidad comprendida desde el interior de lo humano. Será aquí también donde logre llevar un paso más allá su admiración por la filosofía kantiana y, según va construyendo su sistema partiendo de bases kantianas, logre radicalizarlo con la comprensión de la cosa en sí kantiana como Voluntad:

“En la tesis doctoral, Schopenhauer se movía todavía en el ámbito de la investigación transcendental que había inaugurado Kant, es decir, de la investigación que se interroga por las

¹⁶⁹ De quien había acudido a sus clases, y hacia el que también guardaba una fuerte crítica que muchas veces bordeaba el impropio, completando así el “círculo de animadversión” de Schopenhauer frente a todos los considerados fundadores del idealismo alemán (Fichte, Schelling, Hegel).

condiciones de posibilidad de la experiencia. Lo que le importa es establecer la frontera que excluye el ámbito de las visiones que en realidad le interesan. Y pretende mostrar por qué es así. Su “verdad” no puede hallarse dentro de esas fronteras pero tratará de comprender la razón. No se trata propiamente de un movimiento de búsqueda sino más bien de una empresa dirigida a situar y afirmar los flancos, como si lo importante fuese asegurar la retaguardia antes de emprender expediciones más osadas. Esta posición impregna también el estilo del tratado: demostrar con serenidad, rubricar y ordenar. En ninguna parte se presiente la excitación que flamea en sus apuntes privados de la misma época y en los que se aproxima a la zona ardiente de su “conciencia mejor”. Lo que en verdad le importa al excavar con meticulosidad la cuádruple raíz del principio de razón suficiente es fijar las estructuras empíricas con toda su fuerza. Pero tales estructuras desaparecen como por ensalmo cuando, ante el deslumbrante “relámpago” de la “conciencia mejor”, pierden de repente vigencia el espacio, el tiempo y la causalidad. Al desaparecer el principio de razón, el verdadero fundamento se nos aparece sin fundamento, a modo de un abismo” [Safranski, 2011: 217]

Pasamos ahora a centrarnos en su crítica a Kant desde el apéndice ya mencionado, titulado “Crítica de la filosofía kantiana” presente en “*Die Welt...*”.

Lo primero que se percibe nada más empezar los primeros párrafos de este apéndice es ya casi una nota de disculpa, pues el que vaya a criticar a su admirado Kant no significa que por su parte haya que desmerecer lo más mínimo su criticismo. Por lo tanto el paso que da desde su tesis doctoral es, como dijimos, de crítica respecto al aspecto teleológico de Kant, pero esto no supone un análisis desde la búsqueda del completo derribo de su filosofía, sino más bien, una disputa entre las diferencias de filosofía kantiana y la suya a partir de que la base de la metafísica de la Voluntad se encuentra en la influencia recibida de la filosofía de Kant:

“Todo el mundo empieza a percatarse de que la auténtica y rigurosa filosofía todavía se halla donde Kant la dejó. En todo caso, no reconozco que haya ocurrido nada en la filosofía entre él y yo; por eso enlazo directamente con él. Lo que me propongo en este apéndice a mi obra es tan sólo justificar la doctrina expuesta por mí en ella, en tanto que dicha doctrina no coincide en muchos puntos con la filosofía kantiana e incluso la contradice. Una discusión a este respecto se hace necesaria, dado que mi línea de pensamiento, por muy distinto que sea su contenido del pensamiento kantiano, se halla obviamente bajo el influjo de éste, lo presupone necesariamente y parte de él, y confieso que lo mejor de mi propio desarrollo hay que agradecerse a la impresión más próxima del mundo intuitivo, tanto como a las obras de Kant, los escritos sagrados de los hindúes y a Platón. Así las cosas, sólo puedo justificar mis desacuerdos con Kant imputándole a él un error en los mismos puntos y señalando los fallos que cometió. De ahí que en este apéndice haya de esforzarme por polemizar seriamente con Kant, pues sólo así cabe despojar a la doctrina kantiana del error que comporta y puede resplandecer su verdad con tanta más seguridad” [Schopenhauer, 2015a: 705-706]¹⁷⁰ [Schopenhauer, 1977: vol. II, 493-494]

Tras exponer de manera breve los principales avances de la filosofía kantiana, continuando con este tono cercano a la disculpa, y tras establecer de manera clara sus progresos “(...) Como tercer mérito suyo podemos considerar la total subversión de filosofía escolástica, nombre con el cual me gustaría designar genéricamente aquí al período que

¹⁷⁰ Aunque todo esto no es óbice para la aparición del característico estilo sin tapujos del pensador de Danzig y de su máxima de pensar hasta el final, y más si el tema a tratar es Kant: “(...) Sus fallos han de ser aislados, neutralizados y relegados al pasado. Por eso en la polémica que voy a emprender aquí contra Kant sólo tendré a la vista sus fallos y debilidades, les seré hostil y dirigiré contra ellos una implacable guerra de exterminio (...)” [Schopenhauer, 2015a:706] [Schopenhauer, 1977: vol. II, 494]

comienza con el padre de la iglesia Agustín y que concluye justo antes de Kant. Pues el carácter primordial de la escolástica es aquel que Tennemann señaló con mucho acierto: la tutela de la religión nacional imperante sobre la filosofía, a la que realmente sólo le resta demostrar y adornar los principales dogmas prescritos por esa religión; los escolásticos propiamente dichos, hasta Suárez, confiesan esto sin rodeos” [Schopenhauer, 2015a: 713-714] [Schopenhauer, 1977: vol. II, 500-501] Schopenhauer ya sí que procede a analizar el criticismo kantiano, y es aquí donde también empieza su interpretación acerca del apartado paradójico inserto en la filosofía de Kant.

La crítica que Schopenhauer dirige a Kant se asemeja tanto a la del binomio empírico/trascendental foucaultiana como a la crítica inicial que aplica a Descartes respecto a las leyes de especificación y homogeneidad que acabamos de ver, y es el fallo de no haber distinguido entre conocimiento intuitivo y conocimiento abstracto.

Esta crítica viene dada en relación con la polémica respecto a la ampliación que Kant hizo de su “Crítica de la Razón Pura” en una segunda edición de 1787 y que adulteraba el gran avance que para Schopenhauer supuso el pensamiento crítico de Kant, y es que entre el fenómeno y la cosa en sí siempre media el intelecto (es decir, la función de la paradoja que establecimos), punto del que partirá para realizar su inversión, pasando a ser, el intelecto racional, la sustituta, la Voluntad irracional: *“Al poco de morir el rey [refiriéndose a Federico II de Prusia] vemos también a Kant, que después de todo pertenecía al gremio, presa del pánico, modificar su obra maestra en la segunda edición castrándola y arruinándola”* [Schopenhauer, 2015b: 215] [Schopenhauer, 1977: vol. III, 179]

De hecho, el propio Schopenhauer tuvo un papel destacado en esta polémica, ya que, mediante una carta, convenció al editor de las obras completas de Kant, Karl Rosenkranz, para que este volviera a publicar en 1838, tras varias reediciones de la segunda edición, la *KrV* en su versión original, de 1781 [Schopenhauer, 2015b: 731-732]. [Schopenhauer, 1977: vol. IV, 636-637]

Este gran avance de la primera edición de la *KrV* que es el giro copernicano que da Kant a toda la teoría del conocimiento y que abre una nueva forma de comprender las relaciones entre sujeto y objeto, será lo que contradiga a la parte de la paradoja que hemos visto, y que Schopenhauer pasa a definir de esta forma, ya que son incompatibles las consecuencias cognoscitivas que tiene el giro copernicano con la subjetivización trascendental sobre la que después Kant refunda el Absoluto:

“El modo como Kant introduce la cosa en sí se halla, sin embargo, en innegable contradicción con la resuelta visión idealista tan claramente expresada en la primera edición de la Crítica de la razón pura y, sin duda, ésta es la razón principal por la que él suprimió el citado pasaje idealista en la segunda edición y se declaró abiertamente en contra del idealismo de Berkeley, con lo cual sólo introdujo inconsecuencias en su obra sin poder remediar el principal defecto de la misma. Como se sabe, este defecto es el modo elegido por Kant para introducir la cosa en sí (...) conocida como el punto insostenible de su sistema. La cuestión se deja clarificar con cierta brevedad. Aunque lo encubre dando muchos rodeos, Kant fundamenta la suposición de la cosa en sí sobre un razonamiento conforme a la ley de causalidad, a saber: la intuición empírica o, para ser más exactos, la sensación en nuestros órganos sensoriales de la que proviene dicha intuición habría de tener una causa externa. Ahora bien, según su propio y correcto descubrimiento, la ley de causalidad nos es conocida a priori y, por consiguiente, es una función de nuestro intelecto con un origen subjetivo; además la sensación sensorial misma a la que aquí

aplicamos la ley de causalidad es innegablemente subjetiva, y, por último, incluso el espacio, en el que colocamos como objeto la causa de esta sensación mediante tal aplicación, es algo dado a priori y, por lo tanto, una forma subjetiva de nuestro intelecto. Con ello toda la intuición empírica se halla siempre sobre un fundamento y un suelo subjetivos, como un mero proceso dentro de nosotros, y nada enteramente distinto e independiente de ella se deja introducir como una cosa en sí o exponer como un presupuesto necesario” [Schopenhauer, 2015a: 732-733] [Schopenhauer, 1977: vol. II, 516]

Por lo tanto, Schopenhauer sitúa su filosofía en la base kantiana que distingue entre fenómeno y cosa en sí, pero a la vez busca distanciarse de la misma y radicalizar su propia filosofía¹⁷¹ más allá de la vuelta al fundamento, de la vuelta al principio de razón suficiente, de la vuelta a las teleologías.

De aquí nace la principal diferencia con Kant de la que como se sabe, nace su filosofía, ya que ese intelecto que garantiza el nexo idealista con el Absoluto, para Schopenhauer será lo contrario, un nexo con lo empírico, con la base que mueve el mundo, pero cuyas características son completamente opuestas al intelecto, aunque sus atributos sean semejantes. Es a partir de aquí desde donde nace su noción de Voluntad.

Una vez se ha mostrado cómo Schopenhauer se puede interpretar como muy próximo a nuestro interés investigador y se le ha posicionado como crítico del Absoluto mediante su análisis de lo que nosotros definimos como paradoja de la modernidad, trataremos de pasar a analizar su aspecto propositivo. A partir de ahí, busca resolver estos problemas paradójicos de la modernidad acudiendo a un principio elemental, un fundamento de naturaleza volitiva, que no iba más allá de lo intuitivo y lo empírico, pero que resulta finalmente un constante conflicto entre la inmanencia y la trascendencia. Ello le hace volver a cumplir con los problemas del binomio empírico/trascendental, ya que marca una situación de contradicción dentro de su filosofía de la que Schopenhauer jamás pudo salir.

A su vez, todo ello nos permitirá comprender su papel como pensador del nihilismo, pues este tema no se salva del carácter contradictorio de su filosofía, y que por lo tanto supone un considerable avance respecto a la consideración del nihilismo. Schopenhauer introduce lo empírico como volitivo dentro de la necesidad y la causalidad, pero por otro lado lo convierte en un fundamento con características muy semejantes a las del modo de proceder idealista, lo que hace que, como hemos mencionado más arriba, se le pueda definir como el arquitecto del nihilismo. Esto es debido a que de su filosofía surge gran parte del pensar de Nietzsche, aunque esto no creemos que sirva para otorgarle el papel de revolucionario que a veces se le ha adjudicado, ya que su idealismo le impidió ir más lejos a su comprensión ontológica de la realidad, por lo que limita al nihilismo a la comprensión filosófica sin fundamentos.

¹⁷¹ La cual concebía como un pensar hasta el final, hasta sus últimas consecuencias, la filosofía kantiana.

3.4. Schopenhauer y el nihilismo ontológico

A. De la “cosa en sí” a la Voluntad

Para tomar conciencia del papel de Schopenhauer en la evolución del pensamiento acerca del nihilismo, es necesario hacer un breve ejercicio de genealogía sobre su filosofía para continuar remontando sus pasos desde su radicalización de Kant y así poder desarrollar la contradicción que lastra su comprensión y papel en el nihilismo. Y es que esta contradicción nace ya desde sus inicios, pues toma como base la filosofía kantiana, aquella misma que critica¹⁷²:

“La revolución kantiana había dado origen a todo esto al romper el hechizo de la metafísica y al vaciar de contenido la fe tradicional a la vez que se producía una afirmación pragmática del sujeto y se desviaba el interés por el mundo en sí hacia las formas de producción de un mundo para mí. Con Kant, se desmoronaba el viejo “orden de las cosas” (Foucault) y surgía una modernidad que ciertamente ya nos ha desencantado pero de la que todavía no hemos podido escapar. Schopenhauer iba a enfrentarse directamente, más tarde, con esa cesura vinculada al nombre de Kant. Pero ya desde el principio estaba del todo envuelto por la atmósfera de esa quiebra. Al fin y al cabo, al encontrarse con el Romanticismo, entraba en relación con uno de los muchos aspectos en los que esa ruptura configuró la época. Cuando Schopenhauer se incorpora al movimiento habían concluido ya, en cierto modo, el segundo o el tercer acto de la obra. Lo cual no carece de significado, pues dando marcha atrás y saltando sobre el Romanticismo, se dirige directamente a Kant y, desde allí, emprende una revisión del proceso que sus sucesores habían entablado contra Kant (...) Por el momento, sin embargo, durante sus dos últimos años en Hamburgo, Schopenhauer se familiariza con los vuelos de infinitud del Romanticismo” [Safranski, 2011: 91]

El paso por el que Schopenhauer radicaliza a Kant es el de transformar la relación entre fenómeno y la cosa en sí a partir de la noción de Voluntad, con la que dinamita la función del intelecto que, a partir de las categorías y su función como medio universal cognoscitivo, aseguraba un fundamento absoluto a la novedad de la finitud cognoscitiva humana, lograda frente a la imagen antropocéntrica del universo que ya había declinado. Este paso lo da a partir de la crítica que ya hemos visto en su tesis doctoral y que supuso un importante precedente a su *“Die Welt”*, donde culminará este apartado crítico con su metafísica de la Voluntad.

Mediante este giro en el que establece que la Voluntad es el único principio, la única causalidad interna que mueve todo aquello que mora en el universo (desde la ley de la gravedad hasta el interés reproductivo de los delfines, pasando por la violencia entre hormigas, la capacidad organizativa de las abejas o las guerras entre los hombres), Schopenhauer establece a la realidad en la ficción¹⁷³, pues termina suponiendo que la vida

¹⁷² Aunque una vez expuesta su metafísica de la Voluntad, del Kant original quede muy poco o casi nada. Lo que no es óbice para que su influencia siga latente a pesar de las múltiples modificaciones hechas por Schopenhauer.

¹⁷³ Una ficción, un velo de Maya, que supone unas consecuencias nada halagüeñas: “Para tener en todo momento a mano una brújula segura que lo oriente a uno en la vida y le permita contemplarla, sin extravío

es sueño y que aquellos que la habitan no son más que actores que interpretan un papel, y esto se debe a la irracionalidad que define por antonomasia la función de la Voluntad en el cosmos.

Y ya desde esta irracionalidad podemos percibir la contradicción de la filosofía de Schopenhauer, pues mientras se alega que el principio de razón suficiente nos es incognoscible, a la vez se afirma, mediante este hilo de irracionalidad volente, que nos es manifiesto de manera evidente, de manera clara y distinta, en forma de transformación de la voluntad a la Voluntad de nuevo esencial, comenzando así a labrar su metafísica inversa, a partir de los mismos mimbres que él mismo comenzaba a criticar:

“Pero quisiera ahora recordar lo que es, en general, una causa: el cambio precedente que hace necesario el subsiguiente. Ninguna causa del mundo produce su efecto en su totalidad no lo hace de la nada, sino que existe siempre algo sobre lo que ella actúa; y ella simplemente origina en ese tiempo, en ese lugar y sobre ese determinado, un cambio que siempre es adecuado a la naturaleza del ser y para el que tiene que encontrarse ya la fuerza en ese ser. De ese modo, todo efecto surge de dos factores, uno interno y otro externo: de la fuerza originaria de aquello sobre lo que se ejerce la acción, y de la causa determinante que obliga a aquella fuerza a exteriorizarse ahora. Toda causalidad y toda explicación a partir de ella suponen una fuerza originaria: de ahí que aquélla nunca lo explique todo sino que deje siempre algo inexplicable. Esto lo vemos en toda la física y la química (...) Como ocurre en el caso de las causas en el más estricto sentido y con los estímulos, así sucede, en no menor medida, con los motivos; porque la motivación no es, en lo esencial, distinta de la causalidad sino solamente un tipo de ella, a saber: la causalidad que pasa a través del medio del cono-cimiento. Así que, también aquí, la causa provoca sólo la exteriorización de una fuerza no reductible a su vez a causas y, por lo tanto, no explicable a su vez; mas esta fuerza, que aquí se llama voluntad, no nos es conocida sólo desde fuera, como las demás fuerzas naturales, sino también desde dentro e inmediatamente, gracias a la autoconciencia” [Schopenhauer, 2003: 77-79] [Schopenhauer, 1977: vol. VI, 46-48]

Ésta es un principio que queriendo, no quiere nada, pues no sigue orden ninguno, ni necesidad ni finalidad, más allá de la de ser constantemente realizada y confirmada a partir de su aparición incesante en nuestras acciones y sobre nuestra libertad, que ahora pasará a ser eliminada, ya que nuestra racionalidad no dejará de ser un subproducto, un engaño de la Voluntad para que sigamos llevando a cabo aquello por lo que irracionalmente se mueve:

“(...) la libertad de la voluntad como cosa en sí no se traspasa, salvo tan sólo en la excepción citada con anterioridad, en modo alguno e inmediatamente a su fenómeno, ni siquiera allí donde éste alcanza el máximo nivel de visibilidad, por tanto no se traspasa al animal racional con un carácter individual, esto es, a la persona. Ésta nunca es libre, aunque sea la manifestación de una voluntad libre: pues se trata de un fenómeno determinado por ese querer libre y, al ingresar en la forma de todo objeto, el principio de razón, despliega la unidad de esa voluntad en una pluralidad de acciones que, sin embargo, a causa de la unidad extra temporal de ese querer en sí, se presenta con la regularidad de una fuerza natural. Pero como ese querer libre es lo que se visualiza en la persona y toda su conducta, relacionándose con él como un concepto respecto a su definición, así también todo acto singular de la persona ha de atribuirse a la voluntad libre y como tal se anuncia inmediatamente a la consciencia: por eso, como se dijo en el segundo libro, cualquiera se tiene a priori (esto es, según su sentimiento originario) también por libre en las

alguno, a su verdadera luz, nada es más adecuado que habituarse a considerar este mundo como un lugar de penitencia, algo así como un establecimiento de castigo (...)” [Schopenhauer, 1999:41] [Schopenhauer, 1977: vol. IX, 321]

acciones individuales, en el sentido de que a él le sería posible esa acción a cada caso dado y sólo a posteriori, a partir de la experiencia y el meditar sobre la experiencia, reconoce que su acción procede por completo necesariamente de la convergencia del carácter con los motivos. A ello se debe que los más toscos, secundando su sentimiento, defiendan con vehemencia la plena libertad en las acciones individuales, mientras que los mayores pensadores de todos los tiempos y los dogmas más profundos la hayan negado” [Schopenhauer, 2015a: 518-519] [Schopenhauer, 1977: vol. II, 340]

Esta noción de ilusión respecto a la realidad y a nuestro intelecto, en la que pasamos a ser anulados como individuos racionalistas y protagonistas para ceder nuestro lugar a una Voluntad que decide por nosotros, se confirma en dos elementos más de la metafísica de Schopenhauer.

El primero es el *principium individuationis*, que confirma a la noción de sujeto, de individualidad, como parte de esa ilusión, por lo que acaba con una de las máximas del pensamiento moderno, ya que pasamos de protagonistas mediante la paradoja de corte trascendental a ser marionetas (de corte empírico).

El segundo, la máxima *operari sequitur esse*, en la que Schopenhauer se sitúa en el clásico debate entre esencia y existencia, afirmando la primacía de la esencia sobre la existencia y confirmando que todo aquello que existe, existe por una razón, pero que esta razón superior que le guía carece de sentido alguno ya que, a diferencia de la teodicea leibniziana, no se puede confiar en ella:

“Aquí hay que recordar que toda existencia supone una esencia: es decir, que todo existente tiene que ser también algo, tener una determinada esencia. No puede existir y, en cambio, no ser nada, algo así como el ens metaphysicum, es decir, una cosa que es y anda más que es, sin determinaciones ni propiedades de ningún tipo y, por consiguiente, sin la determinada forma de acción que de ellas dimana: sino que, así como una esencia sin existencia no puede proporcionar una realidad (...), tampoco puede hacerlo una existencia sin esencia. Pues todo existente tiene que poseer una naturaleza esencial y peculiar a él, en virtud de la cual es lo que es, que lo mantiene siempre y cuyas exteriorizaciones son producidas con necesidad por las causas; mientras que, en cambio, esa naturaleza misma no es en absoluto obra de aquellas causas ni es modificable por ellas. Pero todo esto vale en relación al hombre y su voluntad tanto como respecto a los demás seres de la naturaleza. También él tiene, además de existencia, una esencia, es decir, propiedades fundamentales que constituyen su carácter y sólo precisan del motivo externo para irrumpir (...). La libertad de la voluntad significa, exactamente considerada, una existencia sin esencia; lo cual quiere decir que algo es pero al mismo tiempo no es nada, lo que a su vez significa que no es; o sea, que es una contradicción” [Schopenhauer, 2003: 88-89] [Schopenhauer, 1977: vol. VI, 57-58]

B. La Voluntad como inversión del Absoluto

Todo ello supone romper el nexo con el Absoluto tal y como se conocía hasta entonces, algo absolutamente novedoso y en lo que Schopenhauer será el primero en llevarlo a cabo. Sin embargo, al hacerlo e interpretarlo desde una epistemología idealista, en la que si no se parte de un fundamento, todo se derrumba al no haber un principio constituyente sobre el que poder tratar de comprender los elementos fundamentales de la realidad (sujeto, objeto, libertad...), nosotros interpretamos que incurre en la contradicción de tratar de

salir del principio de razón suficiente mediante una noción de Voluntad que actúa de principio, pero no de razón, sino de sinrazón, pero principio al fin y al cabo:

“Si se pregunta a un hombre de sano entendimiento pero sin formación filosófica, en qué consiste la libertad de la voluntad que él afirma con tanta seguridad sobre la base de la información de su autoconciencia, con-testará: “En que puedo hacer lo que quiero, en la medida en que no estoy físicamente obstaculizado”. O sea, que de lo que él habla es siempre de la relación de su hacer con su querer. Pero ésta es aún, como se mostró en el primer apartado, la mera libertad física. Si se sigue preguntando si él entonces, en un caso dado, puede querer tanto una cosa como su contraria, él, desde luego, en un primer fervor, lo afirmará: pero en cuanto empiece a captar el sentido de la pregunta, comenzará a vacilar, caerá finalmente en la inseguridad y la confusión y, desde ellas, preferirá salvarse tras su tema “Puedo hacer lo que quiero” y lo atrincherará frente a toda razón y todo razonamiento. Pero la respuesta correcta a su tema, según yo espero dejar fuera de duda en el siguiente apartado, rezaría: pero tú, en cada instante dado de tu vida, sólo puedes querer una cosa determinada, y absolutamente nada más que ésa” [Schopenhauer, 2003: 57] [Schopenhauer, 1977: vol. VI, 25]

Esto genera una tensión entre la inmanencia y la trascendencia en su metafísica, que aunque gracias a su carácter novedoso de ruptura con el Absoluto le lleva a dejar a un lado la problemática de la subjetividad trascendental de la paradoja¹⁷⁴, también supone que no pueda superar la contradicción en la que acaba inmerso debido justamente al peso de la carga trascendental empírica a la que somete a su metafísica.

Esta contradicción consiste en que por un lado Schopenhauer afirma la ruptura de la necesidad y la finalidad, algo que daría una mayor preponderancia a lo empírico, a la filosofía de la naturaleza y a lo viviente, a lo volitivo, al afirmar que más allá de nuestra representación no había nada (y abrir por lo tanto el paso a otra forma de reestructurar nuestra comprensión de la realidad que no fuera determinista); pero por otro, es este mismo principio el que decide de forma absoluta sobre la libertad del ser humano, característica típicamente idealista al establecer más allá de lo natural las propias condiciones originarias de nuestra naturaleza.

Por lo que, lejos de romper con el fundamento y las consecuencias de su axiomática, lo que hace es instaurar una nueva necesidad y una nueva finalidad, reintroduciendo así lo trascendental mediante el fundamento que supone la Voluntad, con su tipología tan particular que ya no descansa ni sobre el sujeto trascendental pero tampoco sobre lo finito, ni sobre el Absoluto tal y como se venía interpretando en la tradición ontoteológica (por lo que no responde al modelo de respuesta de Schelling), pero que sin embargo sí que se afirma a partir de un nuevo fundamento con unas características inversas al del modelo tradicional, pero que finalmente responden a unos atributos muy semejantes.

Como hemos podido comprobar, tanto en Schelling, como Kant y en Descartes, y obviamente en muchos otros filósofos referentes en el surgimiento del pensamiento moderno, incluido Hegel¹⁷⁵, podemos ver cómo se acaba encontrando, de una forma u otra y según su diversidad filosófica, una vía hacia el argumento ontológico, hacia encontrar un principio que vuelve a llenar el vacío que dejó la caída del viejo fundamento

¹⁷⁴ Y que confirma mediante su ruptura de la subjetividad desde múltiples puntos.

¹⁷⁵ Por limitarlo a algunos de los objetos principales de las críticas y las iras de Schopenhauer.

teológico, y este responde a los atributos de Bondad, Belleza y Verdad realizados mediante la vieja omnisciencia, omnipresencia y omnipotencia divinas, transfiriendo también todos estos atributos al modelo racionalista:

En la contradicción que vertebra la filosofía de Schopenhauer desde luego no podemos encontrar un principio del que emana lo bueno, lo bello, y lo real, sino que nos encontramos una inversión mediante la eliminación del viejo trascendental y su sustitución por uno nuevo presente en lo empírico¹⁷⁶ a partir de su radicalización kantiana que presenta los atributos que explican la maldad, lo horrible y lo irreal: “(...) *el mundo es el peor de los mundos posibles y, en consecuencia, su artífice (la voluntad) es un dios malo (contrario al “Dios es bueno” de los clásicos)*” [Rosset, 2005: 50]

Sin embargo, este principio vuelve a lo trascendental al compartir con todos aquellos viejos modelos los atributos de omnisciencia, omnipresencia y omnipotencia que, pese a invertir su contenido, tiene una forma idéntica y que de una forma muy particular, termina confirmando una especie de nexo con el infinito, con el Absoluto, lo que impide que su paso pretendido más allá del idealismo, del principio de razón suficiente, sea completo:

“En qué medida el nihilismo schopenhaueriano sigue siendo la consecuencia del mismo IDEAL que creó el TEÍSMO CRISTIANO. El grado de seguridad respecto de la deseabilidad suprema, de los valores supremos, de la perfección suprema era tan grande que los filósofos partían de allí como de una certeza absoluta a priori: “Dios” en la cumbre como verdad dada. “Volverse igual a Dios”, “fusionarse con Dios” – ésas han sido durante milenios las deseabilidades más ingenuas y convincentes (- pero una cosa que convence no es ya por ello verdadera: es meramente convincente. Observación para asnos). Se desaprendió a concederle realidad personal a esa postulación ideal: se pasó al ateísmo. ¿Pero se ha renunciado realmente al ideal? – Los últimos metafísicos siguen en el fondo buscando en él la “realidad” efectiva, la “cosa en sí”, en relación con la cual todo lo demás sólo es aparente. Su dogma es que, puesto que nuestro mundo fenoménico manifiestamente no es la expresión de aquel ideal, no es entonces “verdadero”, - y en el fondo ni siquiera remite como causa a aquel mundo metafísico. Lo incondicionado, en la medida en que es aquella suprema perfección, no puede proporcionar el fundamento de todo lo condicionado. Schopenhauer, que quería que no fuera así, tuvo necesidad de pensar ese fundamento metafísico como opuesto al ideal, como “voluntad mala y ciega”: de este modo podía ser “lo que aparece”, lo que se revela en el mundo del fenómeno. Pero incluso así no abandonó esa absolutez del ideal – sólo se escurrió furtivamente... (A Kant le pareció necesaria la hipótesis de la libertad inteligible para descargar al ens perfectum de la responsabilidad de que este mundo sea de tal o cual manera, en resumen, para explicar el mal y la desgracia: una lógica escandalosa en un filósofo...)” [Nietzsche, 2006:345-346]¹⁷⁷

De hecho, el introducir un trascendental como la Voluntad dentro de una comprensión inmanente acerca a Schopenhauer y a su metafísica a la filosofía de su némesis Hegel y su noción de Espíritu Absoluto. Y esto quizás se pueda explicar en parte porqué, a pesar de las muchísimas ocasiones en las que Schopenhauer ataca a Hegel y a su pensamiento (como una de las más graves afrentas que la filosofía pueda haber encontrado jamás),

¹⁷⁶ Sin que ello suponga incompatibilidad ninguna con su ateísmo irredento. Es más, seguramente no haya nada más herético y ateo para cualquier cosmodicea que los atributos inversos que tiene la noción de Voluntad de Schopenhauer respecto a su papel como “carcasa” teomórfica dentro de la Creación.

¹⁷⁷ [<http://www.nietzschesource.org/eKGWB/NF-1887>, 10 [150]]

nunca se encarga de abordarla en profundidad con motivos argumentados filosóficamente y ajenos a sus habituales impropiedades.

Por todo este aspecto contradictorio dentro de la justificación de su filosofía impide Schopenhauer que su comprensión del nihilismo, a pesar de sus progresos principalmente críticos, pero no propositivos, avance más allá del modelo idealista ontológico y logre superar el problema de la paradoja. Pues aunque no cumpla con sus principios, su respuesta a la propuesta de fundamentar el Absoluto a partir de la finitud del sujeto se queda a medio camino debido a su orientación completa y necesariamente vertida hacia el idealismo¹⁷⁸, un idealismo al que nunca renuncia (porque estructuralmente su metafísica no puede permitirselo) y que le imposibilita tratar de abordar una comprensión no determinista, sin un fundamento que determine toda la realidad.

Schopenhauer no logra conectar su virulenta crítica con una forma epistemológica diferente a la idealista, y por ello tuerce y retuerce sus consecuencias, por ello ese pesimismo, por ello tanto dolor y afrenta en un solo sistema de pensamiento. La radical crítica de Schopenhauer choca, en su pretensión de ruptura contra el idealismo, con los mismos límites de este tipo de comprensiones de la realidad de los que no puede deshacerse, pues significaría sacrificar todo su sistema de pensamiento al deshacerse de todo su suelo nutricional. Por eso su crítica se agita de tal manera dentro de los límites de una epistemología que no le corresponde, pero que aun así continúa nutriéndole filosóficamente, ya que para él significan a la vez sus límites y sus mimbres.

En el momento en el que Schopenhauer ya no encuentra vía posible para un fundamento racional que ordene lo real y nos libere de la idea de vivir en una ilusión, tras un velo de Maya, entonces Schopenhauer cae en el pesimismo, en la derrota, en el no comprender la nada más que como vacío, imposible de ser algo creativo, algo posibilitador, algo que pueda fundar otro tipo de comprensiones, de forma idéntica a la que lo hizo Jacobi¹⁷⁹ en su inicial definición del término.

De una u otra forma, con múltiples diferencias en diferentes aspectos, pero refiriendo finalmente a este tipo de relación problemática con la ontología idealista, es como el resto de pensadores del nihilismo terminarán también por relacionarse con el término. Es por

¹⁷⁸ Toda esta disputa se encuentra también de manera muy latente entre los propios especialistas en la filosofía de Schopenhauer, pues tanto podemos leer que *“Una ocultación de la verdadera originalidad de Schopenhauer, que es la de ser el primer filósofo en romper con Kant. Ruptura esencial, a diferencia de las críticas de Fichte y de Schelling, y sobre todo de la crítica de Hegel, que tienen todas ellas en común con Kant el hecho de conceder la primacía a la inteligencia en relación a los instintos, mientras que Schopenhauer, que privilegia las fuerzas inconscientes en detrimento de la representación consciente, se distancia de una tradición idealista procedente de Platón y prefigura las filosofías de tipo genealógico (Nietzsche, Freud, Marx)”* [Rosset, 2005:32] como, a continuación, encontrarnos con una idea completamente opuesta: *“A pesar de sus violentas críticas a Hegel, a Fichte y a Schelling, podemos considerar a Schopenhauer como el último de los grandes filósofos del Idealismo romántico alemán”* [Philonenko 1989:7]

¹⁷⁹ Al menos en su estructura más elemental, en su esqueleto, en su “chasis”, ya que las diferencias son infinitas entre ambos y tampoco pretendemos darle a Jacobi una importancia a estos niveles (ni aquí ni respecto al resto de veces que le mencionemos a lo largo de nuestro trabajo de investigación), que como hemos dicho ya, en realidad no tiene.

esto por lo que hemos decidido definir a Schopenhauer como arquitecto y también por lo que le hemos negado el papel de revolucionario, al ser el primero que reproducirá un modelo de relación que se repetirá tanto en Nietzsche como en Heidegger.

C. Del pesimismo al humanismo como contradicción

Todo ello tiene las consecuencias de la contradicción en el seno de la metafísica de Schopenhauer, que confirma su permanencia dentro de la problemática de la paradoja de la modernidad, sin poder superarla, debido a que termina surgiendo una noción de libertad a partir de lo que en teoría imposibilitaba toda libertad, lo que confirmaría nuestra interpretación sobre su posición respecto a la ontología idealista y limitaría su papel en los estudios acerca del nihilismo. Y es que esta contradicción se encuentra no sólo en la superficie de su filosofía, la referida a las características ambivalentes de la Voluntad como fundamento, sino que se encuentra también en la disputa, algo más subrepticia, entre su pesimismo y su humanismo.

Conocidísimas son las consecuencias que por parte de Schopenhauer tiene el vivir en un universo con un fundamento que no se funda en nada más que en su propia irracionalidad. Hemos visto que confirma la idea de ficción y se representa muy gráficamente en la figura, reiterada a lo largo de su obra en múltiples ocasiones, de la rueda de Ixión, y que nos sitúa ante el absurdo existencial de la esclavitud del querer, representado por el tránsito infinito entre el ansia por conseguir aquello que anhelamos y frustrarnos por haberlo conseguido y tener que volver a la casilla de salida ante la percepción de la vacuidad de aquél objetivo al que por otro lado, no podemos renunciar:

“(…) ¿Qué es vivir? La vida del hombre es un conflicto entre sus fuerzas inferiores y su razón, un martirio espantoso en el que la cabeza devora a un cuerpo que quiere arrastrarla hacia un aturdimiento malsano y ello hasta que llegue la muerte. Eso es el miedo, que habita en nuestro corazón. Vivimos en el puro infierno: traduzcamos, es la pureza del mal unida a su unicidad. Este pensamiento es el más abrumador que existe y, cosa irrisoria, basta con cortar una hormiga en dos para llegar a él” [Philonenko, 1989:145]

Las opciones de resistencia frente a la Voluntad que le quedan al ser humano son francamente complicadas. La estética es momentánea, un estado pasajero al que se puede llegar pero del que en un breve periodo de tiempo vamos a tener que regresar, por lo que no podría ser más que considerado como una especie de válvula de escape. La otra opción, la ascética, exige las duras condiciones de vida propias de un santo, pues requiere que neguemos la voluntad a partir de hacer lo que no queremos y no hacer lo que queremos, en un acto de rebeldía que es prácticamente imposible, ya que supone rechazar a nuestra propia condición natural y que tan sólo podrá ser llevada a cabo en contadísimas ocasiones en ejemplos portentosos de sacrificios excepcionales llevados a cabo por una mínima cantidad de sujetos a lo largo de la historia.

Como veremos más adelante, la opción ascética es en la que podremos encontrar cierta posibilidad de la libertad en Schopenhauer, mientras que, en la opción estética, ya en el

pensamiento inicial de Nietzsche (y mediante una transformación profunda de la misma desde la pasividad propia de la interpretación schopenhaueriana a una mucho más activa y enlazada con la construcción vitalista de nuestra propia existencia), encontraremos otra vía de acceso diferente a la libertad del ser humano, más allá de las consecuencias fatalistas que la noción de Voluntad tiene, a partir de su interpretación en la metafísica de Schopenhauer.

Todo esto lleva a una filosofía trágica¹⁸⁰, una imposibilidad propia, no de nuestra finitud de por sí, sino de la “infinitud mala” representada por la Voluntad, que nos supondrá la necesidad de un humanismo a pesar de que esa conexión con el Absoluto que no se cierra (como hemos visto, no se puede cerrar). Filosofía trágica que será lo que defina en gran parte las consecuencias de la metafísica de la Voluntad sobre la antropología escindida de Schopenhauer, por un lado en el pesimismo y por otro en el humanismo.

Este pesimismo surge por la imposibilidad de encontrar ninguna vía para poder ser libres, debido a la omnipotencia de la Voluntad, mientras que a partir de esa veta humanista alcanzamos una ética que, gracias a la noción de carácter, nos permite elaborar una noción de libertad que, previamente a partir del pesimismo, había sido negada. Como dijimos, Schopenhauer se agita en esta contradicción que va incluida en el seno de su filosofía. Esta es una de las muestras principales de esta agitación que nunca termina de resolver, pues no puede hacerlo sin perderlo todo.

En el caso del pesimismo de Schopenhauer, surge al negar la necesidad y la finalidad racionalista del principio de razón suficiente, pero a la vez confirmarla en su vía irracional a partir del nexo con la Voluntad. Esto se explica por su condición de idealista y su dependencia respecto a este tipo de ordenamiento filosófico.

Por parte de la vía humanista, esta es menos conocida, o menos transitada, y se llega a ella a partir de lograr confirmar la ausencia de devenir y de libertad mediante el dominio que sobre nosotros ejerce la Voluntad. Esto implica que los seres humanos sean compañeros de sufrimientos, al permanecer todos prisioneros de una entidad superior frente a la que poco se puede hacer y que nos presenta una ilusión constante para llevar a cabo sus propios intereses que nada tienen que ver con los nuestros. De este aspecto trágico más allá del pesimismo surge, como dijimos, una ética:

“(...) En todas estas cosas Schopenhauer es, por tanto, un humanista de orientación enteramente clásico-racional (...). Por muy paradójico que parezca; y a pesar de toda la misantropía de Schopenhauer; y dejando de lado todo aquello que él sabe decir y lamentar sobre el estado de corrupción de la vida en general y sobre el carácter grotesco del género humano en particular; y pese a toda la desesperación por la sociedad tan miserable en que uno cae tan pronto como nace hombre: pese a todo eso Schopenhauer es un venerador del ser humano según la Idea de éste, está lleno de respeto por la “corona de la creación” que eso es lo que para él significa, lo mismo que para el autor del Génesis, el hombre, esa objetivación suprema, máximamente desarrollada, de la voluntad. Esta forma tan significativa de su humanismo coincide del todo con su escepticismo político, con su antirrevolucionarismo, y se compadece tácitamente con él. Para Schopenhauer, el hombre es digno de veneración, pues es el ser cognoscente. Es cierto que todo

¹⁸⁰ Y es el punto central sobre el que especialistas como Philonenko hacen hincapié como elemental para poder llevar a cabo una comprensión exitosa de la filosofía schopenhaueriana.

conocimiento está sometido, por principio, a la voluntad, puesto que ha surgido de ella, lo mismo que la cabeza ha surgido del tronco. Tampoco en los animales puede eliminarse jamás ese carácter servicial del intelecto. Pero ¡véase la diferencia que existe entre el hombre y el animal si nos fijamos en la relación entre la cabeza y el tronco! En el reino animal inferior, cabeza y tronco están como fundidos, y en todos los animales la cabeza se halla orientada hacia la tierra, donde yacen los objetos de la voluntad. Incluso en los animales superiores cabeza y tronco están mucho más unidos que en el hombre, cuya cabeza (...) parece estar colocada libremente sobre el cuerpo, parece estar sostenida por éste, sin hallarse a su servicio. “Esta excelencia humana la exhibe en sumo grado el Apolo de Belvedere: la cabeza, que mira a lo lejos, del dios de las Musas se yergue con tal libertad sobre los hombros, que parece hallarse enteramente desgajada del cuerpo, no sometida ya a la preocupación por este.” ¿Es posible establecer asociaciones más humanistas? No en vano ve Schopenhauer la dignidad del hombre en la imagen del dios de las Musas. En esa imagen se revela una visión profunda y peculiar, una visión que ve juntos el arte, el conocimiento y la dignidad del sufrimiento humano, un humanismo pesimista que, puesto que el humanismo aparece por lo general coloreado esencialmente por la retórica optimista, representa algo enteramente nuevo y, me atrevo a afirmarlo, algo con porvenir en el campo de las convicciones (...). Al hombre le está otorgada la posibilidad de realizar una corrección que invalide el gran error y la gran equivocación que es el ser. Esa intuición suprema, que se le da cuando hace suyo el entero sufrimiento del mundo, puede llevarlo a la resignación y a la conversión de la voluntad. Y de esta manera el hombre es la secreta esperanza del mundo y de todas las criaturas, hacia el cual, por así decirlo, tienden confiados todos los seres y al que miran como su posible redentor y salvador. Ésta es una concepción de gran belleza mística. Expresa una veneración humanista por la misión del hombre que rectifica y contrapesa con creces toda la misantropía, todo el asco que por el hombre sentía Schopenhauer. Esto es lo que me importa: la unión de pesimismo y humanismo. De la experiencia espiritual que nos brinda Schopenhauer se desprende que lo uno no excluye de modo alguno lo otro y que, para ser humanista, no se necesita andar pronunciando bellos discursos y halagando a la humanidad” [Mann, 1984: 86-90]

Esta ética construida sobre la tragedia a la que nos obliga la Voluntad implica una posibilidad de redención del ser humano para con su fútil condición existencial, y que esta no acabe por condenarnos en una existencia vertida sobre algún tipo de estado de naturaleza, sino que también abre una ventana a la posibilidad de una ética que nos permita un compromiso con el Otro:

“La convicción de que el mundo y, por tanto, también el hombre son cosas que, en realidad, no deberían existir, cumple de hecho la finalidad de armarnos de paciencia para con nuestros semejantes; pues ¿qué puede esperarse de seres de tal condición? Bajo esta perspectiva, tal vez pudiera pensarse que, en lugar de Sir, Monsieur, etc., la fórmula de saludo realmente adecuada entre dos hombres debiera ser compañero de fatigas, socii malorum, compagnon de misères, my fellow sufferer. Por extraño que pueda parecer, esto está de acuerdo con los hechos, coloca al otro bajo la luz verdaderamente correcta, y nos recuerda cuán absolutamente necesario es practicar la tolerancia, la paciencia, la comprensión y el amor al prójimo, algo que todos precisamos y que cada cual debe dar, por tanto, al otro.” [Schopenhauer, 1999: 44-45] [Schopenhauer, 1977: vol. IX, 324]

Incluso Emil Cioran, uno de los pensadores que más partido obtuvieron de las premisas pesimistas cercanas a Schopenhauer, parece reconocer, o al menos sospechar, de esta interpretación pesimista de Schopenhauer que significa simplificar su filosofía y no dar cuenta de todas las consecuencias confusas de su metafísica debido a su comprensión principalmente idealista:

“Cuanto más leo a los pesimistas, más aprecio la vida. Tras leer a Schopenhauer, reacciono como un novio. Schopenhauer tiene razón cuando afirma que la vida no es más que un sueño. Pero incurre en una inconsecuencia grave cuando, en lugar de estimular las ilusiones, las desenmascara haciendo creer que existe algo fuera de ellas. ¿Quién podría soportar la vida si fuera real? Siendo un sueño, es una mezcla de encanto y de terror a la cual sucumbimos” [Cioran, 2002: 99-100]

D. Sujeto, libertad y todo lo contrario en la filosofía de Schopenhauer.

Toda esta ética pone en serias dudas la habitualmente monotemática interpretación de Schopenhauer como un pensador pesimista, irracionalista y negador de cualquier nexo con el Absoluto. Esto supondría otorgarle un papel más revolucionario del que en realidad tuvo. Si esto fuera así y su perspectiva fuera tan sólo revolucionaria, carente de esta faceta contradictoria que pretendemos defender, Schopenhauer habría limitado los estudios acerca del nihilismo de manera muy importante, al prácticamente condenar, tanto al nihilismo como las posibilidades de tratar de reformular desde otras vías la modernidad. Supondría que, como alternativa a una interpretación idealista, la única opción sería la vía pesimista de Schopenhauer, una vía que como hemos visto es seguramente impracticable (más allá de un nivel esporádico individualista, pero sin duda impracticable a nivel de estructurar una epistemología que permita redefinir el sentido del proyecto de continuidad de la modernidad).

Si Schopenhauer sólo se viera reducido a esa dimensión de pensador de corte pesimista metafísico que corta con todo nexo con el Absoluto, en el fondo habría sido el mayor defensor del idealismo que jamás hubiera existido (se podría decir que mayor incluso que Hegel), ya que su propuesta entonces se podría resumir en que la alternativa a la definición de una realidad vertebrada sobre una conexión con un principio absoluto (bueno, verdadero y bello) sería la muerte de la filosofía, una imposibilidad absoluta de la libertad que aplicada a espíritus acordes¹⁸¹ a este tipo de sensibilidad, podría suponer

¹⁸¹ Como fue por ejemplo un de sus discípulos más radicales, el perteneciente a la denominada como “izquierda schopenhaueriana” Philipp Mäilander, u otros pesimistas como Albert Caraco. Tampoco olvidar el carácter pesimista de Martin Heidegger, inducido por asumir el pensamiento de la muerte de Dios en alguien tan interesado por la religión. De hecho, Franco Volpi hace notar varios momentos referentes al suicidio en la vida de Heidegger a partir de cartas familiares traídas a la luz gracias a la labor de investigación de Pöggeler [Volpi, 2010: 18; 28]. Se descubre a partir de estas cartas que el suicidio se le planteó al propio Heidegger como posibilidad debido a la gravedad que el famoso anuncio de Nietzsche tenía para el filósofo. También Safranski hace referencia a un “derrumbamiento espiritual y psíquico” en 1946 de Heidegger, que le supuso acudir a un psicólogo [Safranski, 2015: 407] Sin embargo, Safranski no incluye ningún tipo de referencia que verifique su afirmación, ausencia que es habitual en su monográfico acerca de Heidegger y que el propio Victor Farías le reprochará [Farías, 1998: 24]. Esta ausencia de referencia a las fuentes es comprensible en una obra del carácter de la de Safranski, donde sacrifica cierto rigorismo académico a cambio de lograr mayor agilidad divulgativa en la redacción de sus obras. A pesar de ello, seguiremos usando citas de Safranski debido a su clarividencia y riqueza intelectual (pues el que no encierre sus textos en su propia oscuridad no pondera como una menor calidad de sus aportaciones), aunque teniendo cuidado de no utilizar aquellas citas que requieran de una concreción especial (como por ejemplo en este caso) y requieran de una mayor verificación.

que como nada hay, nada habría más lógico que el suicidio¹⁸², pues la alternativa a la ausencia del idealismo sería afrontar todo el peso de sufrir las consecuencias de su pesimismo.

Por lo tanto, descartando esta simplificación del pensamiento de Schopenhauer, y siguiendo así nuestra investigación a partir del ámbito humanista de su pensamiento, nos sigue faltando un punto esencial en la formación de cualquier teoría de carácter ético, a partir del cual se demuestra ese carácter contradictorio en su metafísica que le lleva a no poder salir de la lógica idealista.

Si Schopenhauer niega la libertad del ser humano en vías de su nexos con la Voluntad, ningún tipo de responsabilidad se puede pedir a nadie para con el Otro si su capacidad de elección entre unas acciones y otras se ve limitada por los designios de algo anterior a él, más profundo y poderoso. Nada se le puede exigir a aquél que carece de libertad para decidir. Sin embargo, esta ausencia de libertad se subsana a partir del papel de la subjetividad mediante su nexos con lo Absoluto, por lo que sigue confirmando la confusión dentro de su filosofía, a partir de la noción de carácter adquirido. Veamos cómo.

Aunque seamos sujetos que se encuentran atrapados ante la omnipotencia volitiva, esta preponderancia sobre la que se manifiesta en el ser humano es mucho más liviana que con la que ata al resto de seres vivos. Para Schopenhauer somos el culmen de la creación de la Voluntad, la “joya de la corona”, y esta introducción de una escala tiene varias ventajas cognoscitivas. Una de ellas será la de que somos el único ser con autoconciencia dentro del universo, por lo que somos o podemos ser conscientes de que participamos de la creación a modo de marionetas, pudiendo darnos cuenta de nuestra naturaleza esclavizada por el trascendental volitivo si comprendemos la naturaleza de la realidad tal y como debe ser entendida según Schopenhauer.

A pesar de que haya escalas respecto al nivel de actuación de la Voluntad sobre los seres vivos en función de la complejidad de la especie que sea en cada caso, en el fondo de lo único que se trata es de una mayor sofisticación de la aparición de su dominio sobre las acciones de los seres vivos según se va avanzando en esta escala de la complejidad. Esto establece una nueva y muy particular escala antropocéntrica semejante¹⁸³ a la vieja *scala Dei* en su patrón de funcionamiento pero opuesta en sus atributos particulares, y que Schopenhauer utiliza para ofrecer cierta posición desde la que el ser humano pueda tener

¹⁸² Aunque para Schopenhauer, el suicidio seguiría siendo uno de los puntos en los que simplemente confirmaríamos de nuevo los impulsos engañosos que la Voluntad nos obliga a seguir, por lo que ni en esta situación desesperada conseguiríamos aún ser realmente libres. Punto este muy dudoso en su filosofía, ya que si la voluntad de vivir y la supervivencia es aquello que impera sobre nuestro intelecto y moralidad como mandato de la Voluntad ya que es a partir de nosotros como se lleva a cabo a sí misma, cuesta mucho comprender como el suicidio, es decir, la voluntad de morir, lo completamente contrario, puede encajar también como otro de estos mandatos de la Voluntad. El propio Kierkegaard será muy crítico con este punto de la filosofía de Schopenhauer [Rodríguez & Herrera, 2018:22-23]

¹⁸³ Que supondría en el fondo, a pesar de que Schopenhauer se adelanta unos cuarenta años en muchos aspectos a la revolucionaria teoría de la evolución de Darwin, que seguiría manteniendo este núcleo idealista en su pensamiento a pesar de actualizar la concepción que de la naturaleza se tenía y que venía cambiando debido a la nueva interpretación científica del mundo que comenzaba a florecer.

alguna capacidad de decisión, esto es, de libertad, mediante el carácter y de responsabilidad ante nuestros actos:

“Así como todo efecto de la naturaleza inerte es un producto necesario de dos factores, a saber, de la fuerza natural general que aquí se exterioriza y de la causa individual que provoca aquí esa exteriorización, exactamente igual, toda acción de un hombre es el producto necesario de su carácter y del motivo que se presenta. Si ambos están dados, la acción sucede ineludiblemente (...). Mediante el carácter innato del hombre se definen ya, en lo esencial, los fines generales que él persigue invariablemente: los medios que para ello adopte se definirán, en parte, a través de las circunstancias externas y, en parte, a través de su interpretación de las mismas, interpretación cuya corrección depende a su vez de su entendimiento y su instrucción. Como resultado final de todo esto se producen sus acciones individuales y, con ello, todo el papel que ha de jugar en el mundo” [Schopenhauer, 2003: 87-88] [Schopenhauer, 1977: vol. VI, 56]

Esta no es ni mucho menos una noción de libertad completa, como podemos ver en la cita, y por ello Schopenhauer no cae dentro de la paradoja de la modernidad (pues si lo fuera supondría caer de nuevo en introducir lo infinito a partir de lo finito). Schopenhauer se encarga de acabar rápidamente con cualquier tipo de esperanza que pudiera haber respecto a que mediante la capacidad de la formación del carácter de cada individuo humano podríamos dejar atrás ese fondo inconsciente que nos hace de desdichada guía. Sin embargo, y a pesar de seguir imposibilitando una comprensión tradicional de libertad (ya sea por la vía del discurso teológico o del discurso idealista), nos permite la posibilidad de la responsabilidad. Es un fino equilibrio en el que se mueve esta definición de libertad de Schopenhauer, pero que también, por otro lado, confirma el carácter errático inserto en su forma de plantear la filosofía que estructuró gran parte de la comprensión del nihilismo.

Schopenhauer necesita de cierta mínima libertad para garantizar el surgimiento de una moral, una ética, que nos posibilite la pequeña rendija que deja abierta a la libertad. Por este requerimiento su planteamiento acaba siendo confuso hasta el punto de llegar a ser casi contradictorio, casi paradójico moderno, pues parece que al final frena en su pesimismo existencial al ver la posibilidad de que no hubiera ninguna ética:

“En una palabra: El hombre hace siempre lo que quiere y lo hace, sin embargo, necesariamente. Eso se debe a que él es ya lo que quiere: pues de aquello que él es se sigue necesariamente todo lo que él hace cada vez. Si se considera su obrar objective, es decir, desde fuera, entonces se conoce apodócticamente que tiene que estar sometido, como el actuar de todo ser natural, a la ley de causalidad, en todo su rigor: pero subjective, cada uno siente que hace siempre sólo lo que quiere. Más eso sólo significa que su actuar es la pura exteriorización de su propia esencia. Por eso, cualquiera sentiría lo mismo, incluso el más ínfimo ser natural si pudiera sentir. Así pues, la libertad no queda suprimida por mi exposición sino solamente desplazada desde el dominio de las acciones individuales, en donde se ha demostrado que no se puede encontrar, hasta una región superior pero no tan fácilmente accesible para nuestro conocimiento: es decir, que es transcendental.” [Schopenhauer, 2003: 128] [Schopenhauer, 1977: vol. VI, 98]

Su comprensión acerca de la libertad acaba concediendo la posibilidad de que obtengamos cierta independencia genuina sin que tengamos que hacer “como si” constantemente a lo largo de nuestras vidas.

Sin embargo, esta vía, esta interpretación podríamos decir frágil, de libertad, es así no sólo porque nos sea prácticamente imposible deshacernos de la constante vigilancia de

ese incómodo inquilino que se encuentra dentro de un punto ciego de nuestro propio ser, sino porque la forma de lograrlo es mediante la ya mencionada y exigente vía del ascetismo.

El carácter, a pesar de ser innato en cada persona, puede ser moldeable, ergo adquirido. Es la primera piedra hacia el camino de la libertad, pues aquí se abre el espacio a la educación, tanto moral como cultural, para poder comprender mejor nuestra situación vital y poder abstraernos hasta el punto del ascetismo propuesto por Schopenhauer. Aquí es donde podemos elegir, por nuestros propios medios, y a pesar de todo el pesimismo provocado por la metafísica de la Voluntad, lo que acarreará sobre nosotros mismos el poder ser santos, simples ciudadanos o villanos.

La principal ventaja del carácter adquirido es la de poder llevarnos, eligiendo el camino de la santidad, a desvelar el velo de Maya en el que nos encontramos, el *principium individuationis* que nos hace comprender, a nosotros y a los demás, de una manera errónea y por lo tanto inmoral, como individuos independientes, cuando en el fondo representamos la misma entidad sufriente basada en el mismo principio dominador, y que podrá ser superado mediante la negación a partir de la eliminación del *principium individuationis*.

En este apartado es donde el humanismo de Schopenhauer despuntará hacia su ética, que será el culmen de su metafísica y también de la confusión inherente a ella. La pequeña noción de libertad ante la Voluntad, Schopenhauer la “apuesta” rápidamente en tratar de salir de esta dependencia, y que sólo podremos evitar entrenando nuestro carácter desde la santidad hacia entender que “Tú eres Eso”, el famoso *Tat Twam Asi* budista y que nos llevaría, tras una serie de etapas en las que la subjetividad termina por desaparecer, a dejar atrás la distinción sujeto-objeto (último y ancestral anhelo de toda metafísica y del que no escapa el tipo de pensamiento idealista), a dejar atrás el *principium individuationis*, progreso a partir del cual, precisamente al llevar a cabo el esfuerzo de negar la voluntad y dejar de interpretarnos a la manera en la que la Voluntad está interesada, pasamos a comprendernos como sujetos capacitados para tomar decisiones éticas.

Al saber que el yo es una ilusión creada por la Voluntad mediante los impulsos individualizados a cada sujeto volente, entonces se pasa a otro nuevo estado de comprensión de los demás como humanidad, a algo que soy yo también y a lo que pertenezco. Al lograr eliminar de la ecuación de mi existencia la validez otorgada a los impulsos volitivos frente a los que a partir de la búsqueda de su cumplimentación me defino como sujeto, no queda ya nada que me haga comprender al Otro como competidor o como enemigo.

Este punto es uno en los que más claramente se quiebra la interpretación pesimista de la metafísica de la Voluntad, ya que para Schopenhauer la compasión suponía el gran misterio de la ética, siendo esta inexplicable, indetectable dentro de su sistema metafísico. Su pesimismo revela por lo tanto aquí su insuficiencia y contradicción, ya que se muestra incapacitado a la hora de poder explicar la libertad del ser humano, al no encontrar motivo

alguno mediante el que poder explicar el hecho de la compasión dentro de la cosmología formada por los impulsos irracionales volitivos a los que nos vemos sometidos.

El punto clave de esta ética por lo tanto está en que, a partir de esta enseñanza, todo el dolor que debido a nuestros actos se genere en el mundo (no solo a los seres humanos, sino a cualquier tipo de ser vivo, lo que convierte a Schopenhauer en uno de los pioneros de los derechos a favor de los animales), será un mal que a la vez nos estaremos auto infringiendo. El santo, finalmente, se muestra como un Atlante que carga sobre sí con el peso del dolor de todas las existencias¹⁸⁴.

Notamos en este punto de nuestra argumentación que se comienza a dar vueltas en círculo a través de la metafísica de la Voluntad, ya que, al igual que Schopenhauer afirmaba que su filosofía era como Tebas, al ser accesible por cien puertas distintas, llevando todas ellas en línea recta hacia la ciudad, también es cierto que esta misma interpretación de su filosofía lleva a una constante interconexión entre los múltiples puntos de entrada hacia la misma.

Por tanto, para no prolongar este círculo que estábamos empezando a iniciar, concluimos que, a pesar de esta confusión entre un pesimismo fatalista que asfixia la libertad y la afirmación de una mínima libertad obtenida a partir del carácter adquirido desde su humanismo, y a la que llegamos mediante la finitud de nuestra naturaleza frente a la resistencia ante el infinito volitivo, hay finalmente un punto que libera a Schopenhauer de toda duda posible acerca de que su aspecto trascendente tuviera más peso que su radical crítica, es decir, que tuviera en su propia comprensión de su filosofía mayor peso el humanismo que el pesimismo, cosa que no vemos posible afirmar¹⁸⁵. Y es que, de esta contradicción, que nace como vimos de una disputa entre el pesimismo y el humanismo, es el aspecto humanista el que es dependiente del núcleo pesimista más originario, ya que sin las consecuencias de la Voluntad, no podría surgir esa empatía que ya hemos comprobado. En el seno de la antropología escindida de Schopenhauer es en la que anida la estructural contradicción en su metafísica entre destrucción crítica teleológica y motor (pesimismo) y suposición empírico-trascendental y freno (humanismo), siendo más original la pesimista porque es la que posibilita la humanista, pero que es el movimiento que mantiene a Schopenhauer dentro de las aporías idealistas¹⁸⁶.

Además de ello, aunque de su tesis doctoral al “*Die Welt*”, sus obras tradicionalmente consideramos más importantes, hay gran cantidad de cambios (además de las constantes

¹⁸⁴ Y es en este punto de la teoría ética surgida a raíz de la metafísica de la Voluntad de Schopenhauer desde donde Nietzsche comprenderá todo el aspecto decadente que la voluntad de vivir implica para la libertad y la propia comprensión del ser humano.

¹⁸⁵ Ya que si le sumamos a la fragilidad de su definición de libertad la suprema dificultad de adquirirla mediante la ascética, y las limitaciones pragmáticas que padece la obtenida mediante el carácter adquirido, no se puede interpretar un final cumplimiento de la paradoja de la modernidad en su metafísica.

¹⁸⁶ Además, que sea necesario el pesimismo de Schopenhauer para poder llegar a su veta humanista, es lo que hace aún más estructural y nuclear esta contradicción, ya que impide que pueda argumentarse que este desencuentro puede deberse a que por un lado se defiende el primero, luego pasa a defenderse el segundo, y que por lo tanto ambos pueden convivir de manera lógica, o al menos no estructuralmente contradictoria, dentro de la metafísica de Schopenhauer.

modificaciones y ampliaciones a las que sometió a sus obras, como ya vimos), se sigue manteniendo, a pesar de todos ellos, un aspecto que lo libera de esta posible consideración de forjador de una libertad trascendental debido a la confusión manifiesta en su metafísica, y es que en ambas obras Schopenhauer mantiene su idea, al final de sus días y con todas estas constantes modificaciones, de que más allá de lo intuitivo, donde aun así reside la Voluntad, no hay nada.

Así concluye el primer tomo del *“Die Welt”*: *“Más bien confesamos con toda franqueza que, tras la total supresión de la voluntad y para todo lo que no esté todavía lleno de esta voluntad misma, no resta otra cosa que la nada. Pero también a la inversa, para quienes han dado la vuelta y negado a la voluntad, este mundo nuestro tan real, con todos sus soles y galaxias, no es nada”* [Schopenhauer, 2015a: 700] [Schopenhauer, 1977: vol. II, 487] Este es el punto más revolucionario de su filosofía, que a pesar de todo ello, queda como algo frustrada ante esta contradicción constante, ya que no soluciona todos los aspectos contradictorios que hemos comprobado. Simplemente, decanta a Schopenhauer a favor de uno de estos dos ámbitos que generó a partir de su pensamiento.

Y en estos últimos días que mencionamos, en su última obra, con la que consiguió a su vejez la fama que tanto había deseado y que hasta entonces se le había escapado, *“Aforismos sobre el arte de saber vivir”*, podemos comprobar también que la tensión existente en su filosofía se resuelve de manera manifiesta a partir de un curioso prólogo en el que se muestra que no se le puede acusar de definir la libertad a partir de un principio último que la vertebré, y que por lo tanto, esa libertad, sumada al aspecto pesimista, en el fondo enraíza con los problemas de contradicción a los que hemos aludido, y que se dan por los motivos que hemos expuesto en referencia a nuestra interpretación alternativa del nihilismo:

“Tomo aquí el concepto de sabiduría de la vida en su sentido inmanente, es decir, en el de “arte de hacer la vida lo más cómoda y dichosa que se pueda”; el método para lograrlo puede llamarse también “eudemonología”, que vendría a ser, por consiguiente, la ciencia que trata de la existencia feliz [...] De este concepto de “sabiduría de la vida” se sigue además que nos inclinemos a amar la vida por sí misma, y no sólo por su miedo a la muerte; y también, que deseemos que su duración no tenga fin. Ahora bien, si la vida humana se corresponde con este tipo de existencia o, cuando menos, si es que acaso podría corresponderse, es una pregunta que como se sabe, niega mi filosofía, mientras que la eudemonología, en cambio, presupone su afirmación. Dicha afirmación descansa, por cierto, en el error innato con cuya crítica comienza el capítulo 49 del segundo tomo de mi obra principal. Por eso, para poder desarrollar yo mismo una eudemonología no he tenido más remedio que prescindir aquí por entero del elevado punto de vista ético-metafísico al que conduce mi propia filosofía. Así pues, toda la exposición que se ofrece en el presente tratado descansa en gran medida en una acomodación, en cuanto permanece en el punto de vista común, el empírico, y se aferra a ese error. En virtud de esto su valor sólo puede ser limitado, pues incluso la misma palabra “eudemonología” no es más que un eufemismo” [Schopenhauer, 2012: 31-32] [Schopenhauer, 1977: vol. VII]

Al igual que, según Schopenhauer, Kant fue consciente del aspecto contradictorio de su filosofía y trató dentro de las posibilidades de su discurso de solventarlo, Schopenhauer también pareció ser consciente de esta contradicción en el seno de las relaciones entre lo finito y lo infinito:

““Quizá llegue alguien, después de mí, para aclarar e iluminar este abismo”, concluye Schopenhauer. Ese alguien, como se sabe, fue Nietzsche, que restauró las relaciones entre la inteligencia y el inconsciente. Una de las tareas esenciales de Nietzsche fue, una vez reconocida la primacía de la Voluntad tal y como lo había anunciado Schopenhauer, la de reunir la Voluntad y la inteligencia, a las que Schopenhauer separó demasiado radicalmente.” [Rosset, 2005:84]

Por todo esto, Schopenhauer, a pesar de lo furibundo de su noción de Voluntad, de ponerla por encima del intelecto y de suponer una ruptura importantísima frente al filosofar en función del Absoluto, acaba mostrando una confianza en el ser humano que termina por convertirle en un pesimista bastante humanista, y un humanismo de cariz típicamente cristiano, como bien verá Nietzsche.

Este humanismo que introduce cierto antropocentrismo que en teoría debería ser inexplicable si se comprueba desde las bases de formación de su metafísica de la Voluntad y no desde sus consecuencias, le acerca peligrosamente al subjetivismo de la paradoja moderna. Ante lo exiguo de la noción de libertad, alcanzada mediante el carácter y las altísimas exigencias del método basado en la santidad, supondrá más un constante choque dentro de la lógica de su sistema (del que nunca consigue salir) y que, a pesar de sus progresos respecto al estudio del nihilismo, lo sitúa, desde nuestra interpretación, dentro del grupo de pensadores que no lograron ir más allá del nihilismo comprendido dentro de las bases idealistas. Es decir, de comprender el nihilismo más allá de como un problema:

“(…) así termina, por tanto, la empresa schopenhaueriana, que conduce a una especie de sabiduría práctica no alejada de la tranquillitas animi de los últimos estoicos. Sabiduría cuya última palabra consiste en evitar el sufrimiento, pues lo que al final determina la sabiduría, según Schopenhauer, es la aptitud para no sufrir. Flaco balance, si se consideran las perspectivas revolucionarias abiertas por la teoría de la Voluntad.[...]Antes dijimos que Schopenhauer era a la vez un torpe continuador y un torpe innovador: su mayor debilidad, finalmente, radica en haber estado siempre dividido así entre un contenido filosófico anticuado y un método revolucionario que no llegó a utilizar de manera coherente y fecunda. De ahí su situación particularmente interesante en la historia de la filosofía: anuncia con mucho adelanto el fin de un idealismo clásico al que, sin embargo, todavía sigue entregado. De ahí también su insalvable inactualidad y el carácter justificado, en cierta medida, de la severidad con la que le ha juzgado la posteridad filosófica, Nietzsche el primero. Hombre del pasado y hombre del futuro, Schopenhauer no sabe actualizar sus descubrimientos en una nueva filosofía: la historia de su filosofía es un poco la de una revolución fallida. Demasiado moderno para ser clásico, demasiado clásico para ser moderno, no es él quien asegurará el poskantismo, sino Fichte y Schelling; tampoco será él quien produzca la verdadera ruptura con Kant, sino Nietzsche y Marx. Podría decirse de Schopenhauer lo que Nietzsche decía de los alemanes: es de antes de ayer y de pasado mañana, pero aún no tiene hoy” [Rosset, 2005: 91]

Por lo tanto, y siguiendo el orden general propuesto para nuestra investigación, ante tal ambivalencia en su concepción alternativa del idealismo basado en el argumento ontológico, es decir, en el pensamiento moderno que se basa en la paradoja de la modernidad, Schopenhauer no logra deshacerse de su comprensión ontológica de la realidad y queda enmarcado dentro de los límites que ya desde un primer momento delimitaba Jacobi con su fórmula idealismo = nihilismo.

Esta ambivalencia de Schopenhauer impide que cumpla con los requisitos epistemológicos necesarios para salir de esta comprensión ontológica (que no tiene por qué ser el de permanecer necesariamente dentro de la paradoja), que serían el de la muerte

de Dios y el de la muerte del hombre en tanto que sujeto moderno. En Schopenhauer podemos comprobar cómo se hacen importantes avances, pero tímidamente revolucionarios en este aspecto.

CAPÍTULO 3

NIETZSCHE Y LA VOLUNTAD DE PODER

3.1 Introducción

Una vez concluido el capítulo dedicado a Schopenhauer, pasamos a ocuparnos de la filosofía nietzscheana. De todas formas, no nos alejaremos demasiado del pensador de Danzig, ya que nuestra intención es orientar nuestra interpretación de Nietzsche en función de la distancia que logre o no logre tomar respecto a Schopenhauer y su metafísica de la Voluntad.

Lo que pretendemos es tratar de comprender la distancia que toma Nietzsche sobre nuestra postulada paradoja de la modernidad mediante su relación con Schopenhauer. Si hemos afirmado, al concluir el capítulo segundo, que las contradicciones internas hacían que la metafísica de la Voluntad no se mostrara como una concepción de carácter radical respecto a la interpretación ontológica idealista, y por lo tanto ciñera al nihilismo a una interpretación como nihilismo ontológico, intentaremos defender una idea semejante con la filosofía de Nietzsche.

En su caso, esto es mucho más complejo y difícil de sostener, pues, al igual que dijimos que Schopenhauer puede ser considerado arquitecto, pero no revolucionario de la idea de nihilismo, en Nietzsche, aunque el papel de Schopenhauer sea fundamental, su carácter revolucionario sí que se manifiesta de manera mucho más evidente, y va más allá de Schopenhauer en múltiples aspectos, dejando tras de sí una filosofía más sofisticada y cercana a romper el cerco que la comprensión ontológica propia del idealismo creemos que ha erigido sobre la concepción tradicional de nihilismo.

Sin embargo, y como decimos, defenderemos que Nietzsche, a pesar de sus múltiples logros y avances respecto a la postura de Schopenhauer, se queda también a las puertas de lograr una concepción alternativa a la ontológico idealista.

Para defender nuestra postura y su argumentación al respecto, dividiremos este capítulo en tres partes¹⁸⁷.

¹⁸⁷ Partes que no pretendemos basar en un orden cronológico estricto en referencia a las distintas etapas de pensamiento por las que pasó la obra de Nietzsche (salvo que esto sea fundamental, como por ejemplo cuando Nietzsche plasma antes su teoría sobre el eterno retorno que la de la voluntad de poder, siendo por tanto la segunda consecuencia de la primera, algo fundamental), ya que no buscamos guiarnos por este tipo de divisiones al no responder necesariamente a los intereses de nuestra investigación: *“Tal vez ningún filósofo se ha entendido e interpretado de una manera tan extremada desde su biografía como Nietzsche. En cada libro cuenta su vida, sus experiencias, su soledad, sus dudas de sí mismo; a veces se tiene el sentimiento de asistir a un inmenso desnudamiento de sí mismo, de una puesta en escena de sí mismo, a una extraña y cambiante mezcla de confesión y de comedia que interesa tanto como repele. Nietzsche dio un alto estilo a la biografía espiritual y un estilo altísimo a la autobiografía. De esta manera se podría estar tentado a aplicarle a él el método biográfico, a buscar en éste la clave para comprender las mutaciones de su pensar. Mas nosotros vemos en esto un camino errado.”* [Fink, 2000: 52]

En la primera, analizaremos la influencia inicial de Schopenhauer en el pensamiento del joven Nietzsche a partir de las similitudes en sus obras, principalmente la muy conocida entre “*Die Welt...*” y “El nacimiento de la tragedia”, pero también con la tesis doctoral de Schopenhauer. Todo esto nos permitirá situar a Nietzsche y su filosofía dentro de nuestra argumentación respecto a la paradoja de la modernidad.

Una vez cumplido este aspecto que nos sirva para ubicar a Nietzsche respecto a nuestros intereses investigadores, pasaremos a analizar la etapa posterior, la de rechazo del maestro¹⁸⁸, aquella en la que Nietzsche descubre que tras la metafísica de la Voluntad y la redención estética del dolor provocado por la existencia tan sólo se encuentra una filosofía del resentimiento y un cristianismo latente, una influencia metafísica tal y como nosotros hemos pretendido reseñar en ese aspecto contradictorio de arquitecto/revolucionario en Schopenhauer. No nos centraremos directamente en las diferencias específicas entre ambos pensadores, pues pensamos que pecaríamos de cierta redundancia, sino que lo haremos a partir de los elementos novedosos que Nietzsche va introduciendo respecto de la filosofía de Schopenhauer.

Esta etapa es absolutamente fundamental porque es donde se desliga del maestro gracias a su método genealógico, y que será el que le lleve más allá de las limitaciones de la filosofía de Schopenhauer. A partir de la apertura de su filosofía a este aspecto genealógico, que podemos encontrar latente prácticamente desde sus inicios pero que no logra una liberación para el surgimiento completo de su originalidad propia hasta “Humano demasiado humano”, es cuando Nietzsche llega a conceptualizar, a verbalizar en la filosofía occidental, por primera vez el nihilismo como un problema específico perteneciente a la modernidad.

Desde la genealogía, por lo tanto, Nietzsche comienza a profundizar allí donde la noción de Voluntad le impedía hacerlo a Schopenhauer, y pronto llegó a la fragmentación de la Voluntad en un conflicto de voluntades, inserto en el interior de cualquier posible definición del sujeto, con la consecuente destrucción del yo hasta llegar a la muerte de Dios y el nihilismo. Es aquí donde su pensamiento, tras desligarse de sus antiguas influencias, comienza a generar todo un aparataje crítico que se convertirá en referencia para la posmodernidad al ser uno de los padres de la famosa definición acuñada por Paul Ricoeur como “filosofía de la sospecha”.

Por último, en el tercer apartado analizaremos los resultados de esta disolución de su vieja influencia idealista, venida principalmente de la mano de Schopenhauer dentro del espectro filosófico, ya que, tras haber buscado destruir todos los fundamentos que buscaran edificar una concepción finalista de la existencia, Nietzsche ha de formar su

¹⁸⁸ Por supuesto, esta famosa etapa de rechazo de la filosofía de Schopenhauer no se puede desligar de su también rechazo sobre su también maestro, Wagner, ya que en la biografía de Nietzsche no se puede entender al uno sin el otro. Rechazo que, aunque gestado durante años, azuzado también por una relación tormentosa, no fue manifiesto (aunque inicial, pues habrá que esperar al verano de 1878 para lo que en el prólogo de “Humano, demasiado humano” Nietzsche llama el “gran distanciamiento” respecto a Wagner) hasta su conocida honda decepción, que al Nietzsche todavía esteta, le produce el festival de Bayreuth de 1876, debido al “espectáculo” de servilismo político burgués ante el que se encontró en un público ajeno a cualquier aspecto dionisíaco de la comprensión estética del mundo.

propia concepción, su propia ontología, que explique por lo tanto donde queda el papel del ser humano tras la muerte de Dios y el perspectivismo que pretende acabar con la idea de sujeto.

Será aquí donde pasaremos a analizar de forma más crítica su aportación filosófica respecto a nuestros intereses investigadores, esto es, respecto a su concepción del nihilismo y su posición para con la paradoja de la modernidad. Trataremos de demostrar que, al igual que en Schopenhauer, aunque como decimos, de manera mucho más compleja y sofisticada, existe también una contradicción dentro de su nueva ontología que impide comprenderla como más allá de la interpretación idealista de la existencia, lo que lastra por tanto también sus posibilidades para con el nihilismo.

Si hemos afirmado, en el capítulo dedicado a la noción de Voluntad de Schopenhauer y su relación con el nihilismo, que éste no consigue salir del paradigma ontológico ya que se muestra ambivalente en los procesos clave para llegar al nihilismo (la muerte de Dios y la muerte del hombre), nuestro interés investigador se centra por tanto en aplicar el mismo proceso de análisis a la obra de Nietzsche.

Y nuestra conclusión será que, más allá de su aspecto revolucionario, como decimos mucho más sofisticado y profundo en ciertos aspectos que el de Schopenhauer, Nietzsche acaba padeciendo el mismo problema de ambivalencia que impide que se desmarque del todo, a pesar de quedarse a las puertas, de una comprensión ontológica que le permita liberar al nihilismo de la interpretación clásica idealista. Todo ello le confirma dentro de esa misma faceta problemática y ambivalente de carácter confuso (al tratar de destruir aquello que lo funda), entre mostrarse como una alternativa al pensamiento filosófico más allá de la búsqueda de un fundamento que estructure la realidad y también continuar dentro de los límites epistemológicos que esta ontología idealista tiene.

Entendemos que en los elementos fundantes de su aspecto filosófico más propositivo, el eterno retorno y la voluntad de poder, se dan una serie de contradicciones que impiden a Nietzsche alejar los viejos problemas de los que trataba de distanciarse con su labor genealógica. Será por esto que, aunque que tradicionalmente se defiende que la influencia de Schopenhauer fue algo de lo que Nietzsche logró deshacerse por completo a partir de la etapa en la que deja su cátedra en la Universidad de Basilea, desde nuestra interpretación esta influencia, importante en tanto que le confirma como todavía dentro de la lógica idealista, se verá paulatinamente menguada, pero siempre continuará latente y será justamente lo que impida a Nietzsche conformar una concepción más allá de la idealista, aunque no pase a confirmar la paradoja de la modernidad, pues obviamente no cumple con el modelo de sujeto trascendental, pero su comprensión de la naturaleza empírica sí que incluye rasgos teleológicos que le incapacitan para ir más allá del binomio empírico/trascendental.

El resultado de su ontología, el superhombre, será por lo tanto una figura que se mostrará ambivalente entre una ruptura con el argumento ontológico y una confirmación de los elementos paradójico-subjetivistas que venimos analizando.

3.2 Schopenhauer y la noción de Voluntad en Nietzsche

A. El eco filosófico del maestro

Para comenzar a analizar el desarrollo de la filosofía nietzscheana para poder ser capaces de comprender la interpretación que hacemos de su desarrollo de la noción de voluntad y que está directamente relacionado con la de nihilismo, un paso irrenunciable es el de la filosofía schopenhaueriana en la etapa de la formación de su pensamiento.

Muy conocida es la cita en la que Nietzsche nos relata su descubrimiento de la obra de Schopenhauer al haberla comprado de casualidad en un anticuario¹⁸⁹. Desde este momento, la relación intelectual con el maestro¹⁹⁰ es muy profunda, arrebatada y tumultuosa.

En este apartado nos dedicaremos al momento inicial, en el que esta relación parte de un momento de profunda admiración¹⁹¹ de Nietzsche al que considera su maestro, del que partirá gran parte de su pensar inicial y donde, sin embargo, ya comienzan a percibirse desde muy temprano los primeros visos de originalidad y fricción previa a la ruptura.

¹⁸⁹ Curiosamente, Nietzsche descubrió a Schopenhauer de una manera muy semejante a la que tuvo oportunidad de hacerlo Thomas Mann, pues ambos referentes de las letras alemanas, a los que el filósofo de Danzig influyó profundamente, encontraron sus obras de casualidad en anticuarios. De hecho es muy conocida la anécdota de Thomas Mann acerca de que, aunque tras comenzar a leer a Schopenhauer no pudo detenerse y le mantuvo toda la noche en vela, en realidad en un primer momento tan sólo había comprado sus obras como libros de decoración para las estanterías de su casa.

¹⁹⁰ Intelectual en todo el sentido del término, ya que cuando Schopenhauer fallece en 1860, Nietzsche tan sólo tiene 16 años y nunca llegaron a conocerse.

¹⁹¹ “[...] Además, Nietzsche descubrió a Schopenhauer en un momento de particular introversión, en ese estado de ánimo de recogimiento provocado por el desencanto de Bonn del que ya hemos hablado; dos años después, describiría así el impacto que le produjo aquella primera lectura: “[...] Cada línea clamaba renuncia, negación, resignación; era un espejo en el que podía ver el mundo, la vida, mi ánimo, en una grandiosidad terrible. Desde allí me contemplaba el ojo desinteresado del arte, allí veía la enfermedad y la curación, el exilio y el refugio, el infierno y el paraíso. Me sentí dominado por una necesidad imperiosa de autoconocimiento, incluso de autocorrosión; aún hoy me sirven como prueba de aquel trastorno las páginas inquietas y melancólicas de mi diario, con sus vanas autoacusaciones y el desesperado espejismo de santificación y de transformación de todo aquello que construye la esencia de mi ser. Al presentar ante un tribunal de tétrico autodesprecio todas mis cualidades y aspiraciones fui amargo, injusto y desenfrenado en el odio hacia mí mismo. Ni siquiera prescindí de las torturas corporales: durante catorce días seguidos me obligué a no acostarme antes de las dos de la madrugada y a levantarme a las seis en punto. Se apoderó de mí la excitación nerviosa, y quién sabe a qué punto de locura habría podido llegar si las seducciones de la vida y de la vanidad, y la obligación de estudiar regularmente no hubiesen actuado de contrapeso” Esta descripción “en caliente” del efecto que le produjo la lectura de “El mundo como voluntad y representación es bastante distinta de otra, más conocida, que incluyó nueve años después en la tercera Intempestiva, donde ese recuerdo se inserta en la construcción exhortativa del conjunto, y donde las preocupaciones de Nietzsche como educador constriñen la lectura de Schopenhauer dentro de los esquemas de una reforma general de la cultura que lleva la impronta de Wagner” [Montinari, 2003: 51-52]

En un primer momento, como es bien sabido, Nietzsche se sitúa completamente dentro de las perspectivas críticas de la metafísica Schopenhauer. Esto se puede comprobar en la semejanza de su postura respecto al argumento ontológico, que ya hemos analizado en la tesis doctoral de Schopenhauer, en su análisis similar de la filosofía kantiana. Ambos acusan a la filosofía en general, y a Kant en particular, de un mismo tipo de error, y del que partirán hacia la crítica del mismo ambas filosofías:

“El error fundamental de todos los sistemas estriba en ignorar esta verdad: que el intelecto y la materia son correlativos, esto es, que cada uno de ellos solo existe para el otro, que ambos se sostienen y se derriban mutuamente, que el uno sólo es el reflejo del otro, que propiamente son una y la misma cosa considerada desde dos flancos opuestos; y esta unidad –lo anticipo aquí– es el fenómeno de la voluntad o la cosa en sí; por tanto, ambos son secundarios y no hay que buscar el origen del mundo en ninguno de los dos. Pero a consecuencia de esa ignorancia todos los sistemas (exceptuando acaso al spinozismo) buscan el origen de todas las cosas en uno de esos dos polos. Así establecen un intelecto (nous) como lo absolutamente primero y creador (demiurgo), atribuyendo a éste una representación de las cosas y del mundo anterior a su realidad, con lo cual diferencian el mundo real del mundo como representación, lo que es falso” [Schopenhauer, 2015b:33] [Schopenhauer, 1977: vol. III, 19]

Este núcleo de pensamiento será el que Nietzsche conserve, de una forma u otra, durante toda su vida, pues como podemos comprobar, sigue presente en una cita de “Aurora”, obra de 1881¹⁹² en la que ya ha confirmado el giro que da a su filosofía a partir de “Humano, demasiado humano” y su segunda parte, “El caminante y su sombra”:

“¿A qué se debe el que desde Platón en Europa todos los maestros de obra filosófica hayan construido en vano? ¿El que todo amenace ruina o no queden ya sino escombros de lo que se creyó sincera y seriamente que sería aere perennius? ¡Y qué equivocada es la respuesta que todavía se tiene a punto para responder a dicha pregunta, “porque todos ellos se han olvidado del presupuesto, de examinar los fundamentos, de hacer una crítica de toda la razón”- esa funesta respuesta de Kant que, ciertamente, ¡no nos ha traído a los filósofos modernos a un suelo que sea más estable y menos traicionero! (-dicho sea de paso, ¿no era un tanto extraño pretender que un instrumento fuera a criticar su perfección e idoneidad? ¿Que el propio intelecto fuera a “reconocer” su valor, su fuerza y sus límites? ¿No resultaba hasta un poco absurdo?-). La respuesta apropiada hubiera sido, más bien, que todos los filósofos, Kant incluido, han construido su obra bajo la seducción de la moral-, que aunque su intención apuntaba en apariencia a la certeza o la “verdad”, realmente aspiraba a elevar “majestuosos edificios morales”: para servirnos una vez más del inocente lenguaje de Kant, quien caracteriza su empresa y su labor, “no tan brillantes, pero tampoco carentes de mérito”, como un “allanar y cimentar el terreno para esos majestuosos edificios morales” (Crítica de la razón pura II, p.257). ¡Por cierto, no lo logré, todo lo contrario!- como corresponde hoy día decirlo. Con esa pretensión tan entusiasta, Kant era el hijo perfecto de su siglo, al cual, más que a ningún otro, se le puede llamar siglo de la exaltación (...) También a él le había picado la tarántula de la moral que fue Rousseau, también él tenía en el fondo del alma la idea del fanatismo moral (...) Dicho de otra manera: si para él lo más importante no hubiera sido una sola cosa, hacer que el “reino moral” resultara inatacable, o, mejor dicho, inaccesible para la razón, no la habría necesitado, - y es que la posibilidad de que el orden moral de las cosas se viera atacado por el lado de la razón le parecía excesiva. Pues a la vista de lo que son la naturaleza y la historia, de su radical inmoralidad, Kant, como todo buen alemán desde tiempos inmemoriales, era pesimista; creía en

¹⁹² Y más aún, la cita que incluimos forma parte del nuevo prólogo que hace años después, en 1886, para su obra “Aurora” al igual que hizo para varias de sus obras en una etapa de mirada retrospectiva y reflexiva hacia su legado filosófico.

la moral no porque naturaleza e historia hubieran demostrado su existencia, sino a pesar de que la naturaleza e historia no cesan de refutarla” [Nietzsche,2014: 485-486]¹⁹³

Este aspecto crítico hacia Kant, que como es bien sabido perdura a lo largo de toda su vida, es una postura muy semejante a la de Schopenhauer, y que pudimos comprobar en su tesis doctoral, en la que acusaba a Kant de introducir el argumento ontológico en el discurso del idealismo al igual que nosotros hemos postulado a partir de la analítica de la finitud foucaultiana. Nietzsche parte de esta misma alternativa al idealismo. Y no sólo Kant, sino también por supuesto Descartes:

“Frente a los filósofos tradicionales encadenados a la moral. Nietzsche exige «filósofos del futuro» que admitan que la «índole errónea del mundo» es todavía «lo más seguro y firme» que podemos tener; que no necesitan la veracidad de Dios para conocer las cosas extra mundanas, como hace Descartes. Por ello Nietzsche los llama «tentadores», personas contra cuyo gusto va el que su verdad deba ser una verdad para cualquiera; filósofos que se atrevan a conocer de manera peligrosa y que puedan poseer los misterios.” [Fink, 2000: 148]

Puede parecer una obviedad remarcar este aspecto crítico de Nietzsche respecto a Kant. Sin embargo, se podría interpretar que, debido a la voracidad lectora de Nietzsche y a su amplitud de miras respecto a su variedad de gustos intelectuales, esta influencia de Schopenhauer respecto a su aspecto crítico kantiano podría ser el resultado de otras posibles conexiones, o incluso un rasgo propio de su originalidad. Sin embargo, tal y como afirma Montinari, y al igual que le ocurre a Nietzsche con otros tantos autores (con Spinoza o con Marx y el socialismo), éste apenas se dedicó a estudiar las obras de Kant en profundidad¹⁹⁴, y las referencias que manejaba venían tan sólo de una monografía que hizo Kuno Fischer sobre el pensador de Königsberg¹⁹⁵.

Por lo que, dado el papel fundamental que ya hemos visto y que es muy conocido de Kant en la filosofía de Schopenhauer, no se puede desligar su influencia y dependencia del pensamiento de Nietzsche en este aspecto, por lo que creemos que el pensador de Röcken queda enmarcado dentro de nuestros intereses investigadores respecto a su postura acerca de la paradoja de la modernidad al depender su comprensión de Kant (y por lo tanto también el del aspecto paradójico de la modernidad) de la que el propio Schopenhauer hizo de él y que tan relevante es para nuestra tesis.

Desde este aspecto común de crítica hacia Kant se puede entender un caudal de semejanzas iniciales entre Nietzsche y Schopenhauer. Al criticar el aspecto teleológico de cualquier cosmodicea que pretenda explicar el sentido de la existencia desde la

¹⁹³ [<http://www.nietzschesource.org/eKGWB/M-Vorrede-3>]

¹⁹⁴ No se debe obviar en cualquier tipo de interpretación que se pretenda hacer de Nietzsche este aspecto, además del de muchas influencias que él jamás reconoce ni cita pero que están ahí, rozando en ocasiones el plagio, aunque nuestros cánones al respecto sean hoy en día otros completamente distintos. Tal es el caso de la polémica acerca de ciertos pasajes de “El único y su propiedad” de Max Stirner. También es el caso de semejanzas muy evidentes entre su estética y la de Schiller (aunque en este caso sí que reconoce su influencia, de una manera no demasiado contundente [Nietzsche, 2010:61]), tal y como nos hace saber Germán Cano en la introducción a su traducción de “El nacimiento de la tragedia”, o las también excesivas coincidencias con la estética de Schelling que reseña Vicente Serrano en su traducción de “El pensamiento trágico de los griegos”.

¹⁹⁵ [Montinari,2003:59]

fundamentación racional del tipo que sea, ambos autores comparten la noción de absurdo como base del conocimiento y en ambos se hace predominante el conocimiento como manifestación engañosa de la voluntad, que doblega al entendimiento.

Ante esta falta de finalidad, para ambos sólo quedará la redención estética como principio que justifica la existencia, dejando de lado el modelo racionalista de concreción filosófica de un sentido para el ser humano, pues al dejar de haber una finalidad, al dejar de haber una razón, deja de haber una verdad, deja de haber una realidad estructurada bajo una totalidad garante de nuestros destinos.

Sin embargo, y siguiendo los puntos de semejanza entre ambos, el que haya desaparecido este fundamento basado en la racionalidad marcada por la introducción del argumento ontológico en el seno de la modernidad no es óbice para que no haya otro fundamento que dé aliento al universo. Este principio es el de la voluntad, y desde este mismo principio parte también Nietzsche. Ambos vertebran su noción de ser humano, su antropología, a partir de la superioridad de la voluntad sobre el intelecto, lo cual supone la destrucción de cualquier estructura que trate de dar un sentido a la existencia.

“El nacimiento de la tragedia” es el primer gran ejemplo en la obra de Nietzsche donde se da, por un lado, esta importante influencia de Schopenhauer, mientras que por otro se manifiestan también ya, aunque de manera inicial, las diferencias que más adelante se harán más evidentes. Se puede comprobar por tanto, en su ópera prima, tanto la completa influencia respecto a Schopenhauer como la genuina radicalidad que ya se está gestando en el discípulo respecto a su desarrollo de la noción de voluntad, lo que le hace ser un libro que está dividido, escindido, entre una gran cantidad de lecturas posibles¹⁹⁶:

¹⁹⁶ Entre ellas, además de la que estamos tratando de llevar a cabo acerca del constante juego de repulsión y atracción de las filosofías de Schopenhauer y Nietzsche, tampoco se puede olvidar el aspecto romántico que posee “El nacimiento de la tragedia” y gran parte de la obra de Nietzsche, aunque repudie este tipo de movimiento intelectual en reiteradas ocasiones. Esta herencia probablemente también provenga del propio Schopenhauer (no hay que olvidar la relación que este tuvo con Goethe gracias a las reuniones sociales de la madre del propio Schopenhauer), a pesar de que su época ya es tardía respecto a la mayor explosión romántica inicial, con figuras como Novalis a la cabeza, que tuvo lugar en la cultura de ascendencia alemana. Manuel Barrios, en su “Voluntad de lo trágico: el concepto nietzscheano de voluntad a partir de “El nacimiento de la tragedia””, afirma precisamente esta imposibilidad por motivos cronológicos de una influencia romántica en la filosofía de Nietzsche por parte de Schopenhauer. Sin embargo, y tal y como podemos encontrarnos en la obra de Safranski “Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán”, el romanticismo va más allá de ser una época concreta de realización y posterior olvido: “El Romanticismo es una época resplandeciente del espíritu alemán; sus rayos llegaron con fuerza a otras culturas nacionales. Ha pasado ya el Romanticismo como época, pero nos ha quedado lo romántico como actitud del espíritu” [Safranski, 2009: 352], e incluso compara los movimientos de protesta de Mayo de 1968 con una nueva concepción romántica “El movimiento del sesenta y ocho mostraba un Romanticismo de la liberación universal” [Safranski, 2009:350]. Independientemente de cuál de los dos especialistas tenga o no razón, lo que queremos traer a colación dejándolo aquí anotado (pues no vamos a poder dedicarle una atención mayor ya que se desvía de los puntos centrales de interés en nuestra investigación) es la posibilidad de una vía de interpretación de los problemas que Nietzsche tuvo a la hora de conjugar un pensamiento verdaderamente político desde los problemas que el propio Romanticismo ha manifestado tradicionalmente con el pensar político, al igual que buena parte de los pensadores que tratamos en esta investigación, como puede ser el caso del propio Nietzsche, Heidegger o Schopenhauer. Como veremos en el último apartado de este capítulo, será uno de los puntos fundamentales que impidan a Nietzsche llegar a otra comprensión del nihilismo y de la ontología idealista.

“Más aún: los grados del misterio que preceden a El nacimiento de la tragedia y condicionan su comprensión no pertenecen a una línea continua y ascendente sino que son extraídos, por así decirlo, de esferas antitéticas, para después confluír y exaltarse en una nueva visión, en la epopoiea que es comunicada en la obra. De un lado está el mundo de la Grecia arcaica, sondeado y recorrido con erudición, pero sobre todo soñado, integrado a partir de la fantasía, reconstruido como una vida sin rostro sobre la base de las palabras insensatas, del balbuceo inconexo de Píndaro y los coros trágicos. Es una experiencia extática, en la que el ingreso del iniciado se realiza a través de la lectura de los autores antiguos. Un condicionamiento análogo tiene, por otro lado, la experiencia paralela y complementaria que se encuentra en la base de El nacimiento de la tragedia: la palabra escrita es en este caso moderna, la de Arthur Schopenhauer, pero la sugestión de fondo proviene del oriente hindú. La construcción racional del filósofo alemán, en efecto, no ha influido de modo decisivo sobre Nietzsche: Schopenhauer es el transmisor de otra experiencia, el portador de la visión del mundo de una civilización entera” [Colli, 1983:15]

B. Estética y tragedia. La noción de voluntad en disputa

Y será en esta importancia que ambos dan a la estética donde comienzan a surgir las diferencias entre el maestro y el discípulo:

“Según Nietzsche, éste es el “fenómeno originario” (Urphänomen, el término es de Goethe) del arte dionisiaco [el fenómeno estético]. En el pasaje citado se advierte la huella de Schopenhauer, pero también una innovación decisiva que Nietzsche consideraba su “bien inmueble” aún no transformado en “bien mueble, moneda corriente” (carta a E.Rohde, 4 de agosto de 1871). Dicha innovación consiste en que, para Nietzsche, la voluntad de Schopenhauer no es negada en la contemplación estética, sino que “al jugar consigo misma” se justifica en la existencia como fenómeno estético (...) La tendencia de Nietzsche era opuesta a la de Schopenhauer ya en El nacimiento de la tragedia, porque Nietzsche, en vez de negarla, quería justificar la vida entera tal como es, precisamente en tanto que “fenómeno estético”; por eso su amigo Rohde creyó estar leyendo una “gran cosmodicea” (carta de E.Rohde, 6 de febrero de 1872). Y es que toda la filosofía de Nietzsche podría definirse como un continuo intento de cosmodicea” [Montinari, 2003: 77]

Para Nietzsche la estética tendrá un papel mucho más importante que en Schopenhauer, pues entiende la estética no como una vía de escape, como una salida, como un narcótico podría decirse, como una forma pasiva de deleite estético en la que el individuo no es más que un espectador. Nietzsche la comienza a comprender ya en su ópera prima de una forma mucho más activa, como una forma de abrazar la vida con todas sus consecuencias, a pesar del absurdo y de nuestra situación degradada dentro de la existencia, confirmada por la falta de razón de ser del todo.

Para Nietzsche, la estética es algo mucho más unido al juego vitalista enraizado en la existencia y tiene un papel mucho más fundante que en Schopenhauer, ya que para él no dejaría de ser una actividad de distracción mientras que para Nietzsche es un aspecto clave directamente relacionado con la posibilidad de lograr otra comprensión del absurdo más allá del pesimismo propio de Schopenhauer. Si para Schopenhauer la estética era algo momentáneo, para Nietzsche era un lugar en el que depositar nuestras ansias de significado vitales, un lugar sobre el que orientar nuestras vidas:

“El nacimiento de la tragedia presenta una contextura metódica extraña y difícilmente penetrable: una idea filosófica fundamental se oculta bajo una estética psicologizante —y al mismo tiempo hace de la estética el organon de la filosofía. Nietzsche ve el mundo como un juego trágico. Contempla la esencia del mundo con los ojos del trágico. Nietzsche descifra la obra de arte de la tragedia y dice que es la «llave» que abre, que proporciona la verdadera intelección. La teoría estética de la tragedia antigua desvela así la esencia de lo existente en su integridad. En el acontecimiento estético del nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música se refleja el acontecimiento primordial del nacimiento del mundo en el fondo caótico primordial, mundo que los hombres han arreglado y distribuido luego en una multiplicidad de «formas». Lo «trágico» es concebido como principio cósmico.” [Fink, 2000: 25]

Aquí se abre el doble juego de “El nacimiento de la tragedia”. Por un lado, todavía podemos comprobar la profunda influencia de la metafísica de Schopenhauer en los planteamientos de Nietzsche respecto a la naturaleza de lo apolíneo y lo dionisiaco, destacando el papel de lo “Uno originario” o el “ojo cósmico”, elementos que sitúan a Nietzsche todavía en un momento filosófico muy dependiente del maestro, u otros como el *principium individuationis*:

“En efecto, cuanto más constato la existencia de estos instintos estéticos omnipotentes en la naturaleza y su febril sed de apariencia, su anhelo de liberación por medio de dicha apariencia, tanto más apremiado me siento a abrazar esa suposición metafísica de que lo en realidad existente, lo Uno originario, en cuanto instancia eternamente sufriente y llena de contradicciones, precisa a su vez de la apariencia hartamente placentera y de la visión arrobada para su perpetua redención. Nosotros, empero, en cuanto seres completamente cautivos e integrantes constitutivos de esta apariencia, estamos obligados a concebirla como lo que en verdad no existe, es decir, como un incesante flujo en el tiempo, el espacio y la causalidad o, dicho con otras palabras, como mera realidad empírica. Pero abstraigámonos durante un instante de nuestra propia “realidad” y comprendamos nuestra existencia empírica y la del mundo en general como una representación generada en todo momento por lo Uno originario primordial: entonces el sueño tendrá que aparecérsenos como la apariencia de la apariencia, es decir, como una satisfacción aún más perfecta del deseo primordial de apariencia” [Nietzsche, 2010: 38-39]¹⁹⁷

A pesar de este tipo de citas, la originalidad de Nietzsche se encuentra ya en vías de borrar la dependencia con el maestro y se puede comprobar ya en sus conclusiones respecto a la cultura trágica de los griegos, donde se dará la principal inversión respecto a los planteamientos de Schopenhauer a pesar de esta ligazón fundamental. Como diría Nietzsche años después en su “Ecce Homo”:

“He encontrado muchas veces citado este escrito como El renacimiento de la tragedia en el espíritu de la música; sólo se ha tenido oídos para percibir en él una nueva fórmula del arte, del propósito, de la tarea de Wagner, - en cambio no se oyó lo que de valioso encerraba en el fondo ese escrito. “Grecia y el pesimismo”, éste habría sido un título menos ambiguo; es decir, una primera enseñanza acerca de cómo los griegos acabaron con el pesimismo, - de con qué lo superaron... Precisamente la tragedia es la prueba de que los griegos no fueron pesimistas: Schopenhauer se equivocó aquí, como se equivocó en todo”¹⁹⁸ [Nietzsche, 2016: 85-86]¹⁹⁹

¹⁹⁷ [<http://www.nietzschesource.org/eKGWB/GT-4>]

¹⁹⁸ En julio de 1874, en la segunda edición de la obra, ya cambió el título de la edición original de 1872, “El nacimiento de la tragedia a partir del espíritu de la música” por el de “El nacimiento de la tragedia. O Helenismo y pesimismo”.

¹⁹⁹ [<http://www.nietzschesource.org/eKGWB/EH-GT-1>]

Más allá de la base schopenhaueriana de “El nacimiento de la tragedia”, Nietzsche, partiendo de su distinción estética respecto al maestro, termina acuñando, casi como consecuencia natural, esta distancia ya más acentuada respecto a la concepción pesimista de Schopenhauer a partir de la tragedia:

“¿Y cómo pensaba Schopenhauer acerca de la tragedia? “Lo que confiere a todo lo trágico el genuino impulso a lo sublime – dice en El mundo como voluntad y representación, II, 495- no es sino la revelación del conocimiento de que el mundo, la vida no pueden ofrecernos ninguna satisfacción verdadera, de ahí que no sean dignos de nuestra adhesión: en este punto reside el espíritu trágico...por eso nos conduce a la resignación.” ¡Oh, de qué modo tan diferente me hablaba Dioniso a mí! ¡Qué lejos estaba yo por entonces de todo este resignacionismo! Hay, no obstante, en este libro un hecho más grave, algo que yo lamento aún más que haber oscurecido y corrompido mis intuiciones dionisiacas mediante fórmulas schopenhauerianas: ¡que yo corrompiera en líneas generales el grandioso problema griego, tal como se me había revelado, por la intromisión de asuntos modernísimos!; ¡que albergara esperanzas allí donde no había nada que esperar, donde todo apuntaba demasiado claramente a un final!; ¡que yo comenzara, teniendo presente la más reciente música alemana, a fabular sobre el “ser alemán”, como si éste justo estuviese a punto de descubrirse y de reencontrarse consigo mismo!” [Nietzsche, 2010:13-14]²⁰⁰

Y es que, como decimos, en la concepción trágica de los griegos es donde el Nietzsche de “El nacimiento de la tragedia” acaba distanciándose a nivel general de las tesis schopenhauerianas, aunque, como podemos observar, no a un nivel suficientemente satisfactorio (para lo que Nietzsche se exigía en 1886), pero aquí ya se manifiesta que a Nietzsche lo trágico le conduce a la afirmación de la existencia mientras que a Schopenhauer le lleva a la negación de la misma, direcciones completamente opuestas:

“Lo que el griego vio en su sátiro no fue otra cosa que la naturaleza aún no labrada por ningún conocimiento, una naturaleza cuyos cerrojos todavía no habían sido forzados por la cultura, de ahí que para él no coincidiera aún con un mono. Al contrario, representaba la imagen originaria del hombre: la cifra de sus emociones más poderosas y relevantes; el entusiasta alucinado embelesado ante la cercanía del dios; el compañero de sufrimiento en el que se repetía el sufrimiento del dios; el mensajero de una sabiduría procedente de lo más íntimo del pecho de la naturaleza; el emblema de esa omnipotencia sexual de la naturaleza acostumbrada a ser valorada por el griego con reverente estupor. El sátiro era algo sublime a la vez que divino: así aparecía ante la mirada, anegada en el dolor, del hombre dionisiaco. Este último se hubiera sentido insultado por la imagen pulcra, ficticia de este pastor, máxime cuando su mirada se demoraba con sublime deleite en esos majestuosos signos que, inscritos en la naturaleza, aún no habían quedado marchitos o cubiertos por un velo. Aquí, en efecto, la imagen arquetípica del hombre borra de un plumazo toda ilusión cultural; aquí, festejando a su dios, hace su aparición el hombre verdadero, el sátiro barbado. Comparado con él, el hombre de la cultura queda reducido a mendaz caricatura (...) Por ello el coro de sátiros refleja la existencia de manera más fidedigna, real y completa que el hombre de la cultura, acostumbrado a ensimismarse en su única realidad” [Nietzsche, 2010: 60-61]²⁰¹

En Nietzsche encontramos una concepción de la tragedia²⁰² que busca su ejemplo en los griegos. Lo primero sería que tuviera una base dionisiaca, lo que les haría ir más allá del

²⁰⁰ [<http://www.nietzschesource.org/eKGWB/GT-Selbskritik-6>]

²⁰¹ [<http://www.nietzschesource.org/eKGWB/GT-8>]

²⁰² Concepción que le valió el repudio generalizado tanto de sus compañeros y alumnos como de su propio mentor, al que procuró no hacerle llegar una copia de la obra, aunque era cuestión de tiempo que llegara

pesimismo²⁰³ porque afrontarían la existencia con todas sus consecuencias y serían capaz de soportarla. Lo segundo sería que lo realmente pesimista sería su contrario, aquella fuerza racionalizadora, científicista y apolínea que al limitar la existencia a lo medible y tangible, teniendo otro ideal de belleza²⁰⁴, pasa a ser decadente por no abordar ni soportar la vida tal y como es en su naturaleza, en todo su ser y en toda su oscuridad. Ese optimismo racionalista sería en realidad un pesimismo decadente debido a su forma de abordar la existencia.

Tratar de lograr que la modernidad²⁰⁵ esté capacitada para conseguir esa habilidad, esa doctrina vital de los griegos para hacerse con las riendas de la existencia sin importar que esta tuviera o no un sentido, es la intención última y general de la obra, y que consuma un destino estético completamente opuesto a Schopenhauer y en el que subyace toda la primigenia distinción estética que hemos visto. Es en este punto, en la búsqueda de la consecución de este objetivo, en el que Nietzsche comienza a labrar una posibilidad real de superación de la ontología idealista, al menos de manera muy inicial:

“La cuestión que nos ocupa aquí es saber si el poder opuesto, cuya acción opositora destruyó la tragedia, sigue teniendo suficiente fuerza para impedir por siempre el nuevo despertar artístico de la tragedia y de la concepción trágica del mundo. Si la vieja tragedia fue descarrilada por el impulso dialéctico orientado hacia el saber y el optimismo de la ciencia, cabría deducir de este hecho la existencia de un sempiterno combate librado entre la concepción teórica y la concepción trágica del mundo; asimismo, sólo después de que el espíritu de la ciencia sea conducido hasta sus límites y, haciendo demostración de esos límites, se haya destruido su pretensión de reclamar validez universal, es legítimo abrigar esperanzas respecto a un renacimiento de la tragedia” [Nietzsche, 2010: 111]²⁰⁶

De esta distinción fundamental surgen gran cantidad de desavenencias filosóficas entre ambos autores sobre las que la ópera prima de Nietzsche es como una especie de batalla interna que tiene lugar dentro del propio Nietzsche, batalla de la que quizás ni el propio autor era consciente mientras la escribía. Esto parece confirmarlo el propio Nietzsche en el nuevo prólogo que escribió para “El nacimiento de la tragedia” en 1886, pues descarga a posteriori toda su rabia contra una oportunidad perdida:

“¡Cuánto lamento ahora no haber tenido el coraje (¿o la inmodestia?) de permitirme, a todos los efectos, un lenguaje propio para dar voz a esas intuiciones y audacias tan personales!... ¡Cuánto lamento haber buscado expresar, no sin grandes esfuerzos, recurriendo a fórmulas kantianas y schopenhauerianas, valoraciones y fórmulas nuevas y extrañas, radicalmente

a sus manos por sus propios medios, y que le supuso una honda decepción. De toda esta casuística destaca también la polémica que en su tiempo enfrentó Nietzsche (y a su amigo Erwin Rohde, también filólogo) contra Wilamowitz, que dirigió su crítica hacia “El nacimiento de la tragedia” (aunque finalmente afirmó que todo se debió a un malentendido) al poner en duda los fundamentos racionales de la cultura helenística, imagen tradicional que hasta entonces el academicismo había desarrollado cual dogma sin ningún tipo de duda ni controversia (de ahí lo furibundo del ataque de Wilamowitz).

²⁰³ Ir más allá del “perfume cadavérico de Schopenhauer” [Nietzsche, 2016:86]

²⁰⁴ Y que por lo tanto tiene una concepción pueril de la estética, que no pasaría de ser un pasatiempo formado por un desfile de variedades con las que poder pasar el tiempo.

²⁰⁵ Identificada esta con Alemania y el “espíritu alemán” a lo largo de “El nacimiento de la tragedia”.

²⁰⁶ [<http://www.nietzschesource.org/eKGWB/GT-17>]

opuestas tanto al espíritu como al gusto de Kant y de Schopenhauer!” ²⁰⁷ [Nietzsche, 2010:13]²⁰⁸

La distancia por tanto terminará por ser abismal, pero en un momento inicial, como el que estamos analizando ahora, los cambios respecto a su noción de voluntad, en los que por supuesto influye esta semilla puesta en la variación respecto de su noción de estética, serán mucho más modestos, pero será desde donde parta originalmente la noción de voluntad de poder. Es por lo tanto ya desde sus comienzos cuando Nietzsche comienza a revolucionar la noción de Voluntad de Schopenhauer. Desde que lleva a cabo la división entre lo apolíneo y dionisiaco, se abre a una interpretación psicológica a la que Schopenhauer no podía llegar. Esta profundización de Nietzsche llegará a partir del método genealógico, que también será una influencia de Schopenhauer pero que también Nietzsche llevará mucho más allá que su maestro.

Comenzamos por tanto a construir la interpretación que pretendemos llevar a cabo a lo largo de todo nuestro capítulo referente a Nietzsche. Vistas tanto las influencias como las desavenencias entre las filosofías de ambos pensadores en el periodo inicial del talentoso periplo filosófico de Nietzsche, en el siguiente apartado pretendemos mostrar cómo Nietzsche explota este modo de pensar genealógico y lleva aún más lejos esas diferencias, llegando al punto de poder conceptualizar el nihilismo.

En el último apartado, sin embargo, en el que analizaremos su ontología, una vez su crítica genealógica apenas ha dejado nada del idealismo imperante contra el que dirige todas sus críticas²⁰⁹, trataremos de comprobar cómo, de toda esta distancia tomada respecto al

²⁰⁷ Aunque luego en “Ecce Homo” vuelva a reconsiderar la calidad de la obra y darle cierta consideración positiva, a diferencia de su opinión en 1886: “(...) *no quisiera ni mucho menos reprimir cuán desagradable me resulta hoy; y qué extraño aparece, dieciséis años después, a unos ojos más viejos, cien veces más exigentes, aunque en absoluto por ello más fríos o más extraños a esa misma tarea que este osado libro se atrevió a arrostrar por primera vez: contemplar la ciencia desde la óptica del artista, más el arte desde la óptica de la vida... Hoy me parece, lo diré una vez más, un libro imposible; lo considero mal escrito, pesado, molesto, salpicado de imágenes rabiosas y caóticas; sentimental, aquí y allá empalagoso hasta el afeminamiento, irregular en el tempo; privado de toda voluntad por lograr claridad lógica; muy convencido, y, por esta razón, eximido de aportar demostraciones, por no decir receloso ante la conveniencia de demostrar algo, como si fuera un libro escrito para iniciados; una suerte de “música” dirigida a aquellos que, una vez recibida su bendición, se sienten ligados desde el principio por el lazo común de experiencias artísticas inusuales*” [Nietzsche, 2010: 5-6] [<http://www.nietzschesource.org/eKGWB/GT-Selbskritik-1-2>]

²⁰⁸ [<http://www.nietzschesource.org/eKGWB/GT-Selbskritik-6>]

²⁰⁹ Pues ya sea el Nietzsche crítico de la moral, de la historia, del socialismo, del cristianismo, del evolucionismo...Todas estas versiones orbitan sobre la misma vertiente, que es la de criticar el tipo de pensamiento idealista que ofrece al ser humano una libertad exigua y asfixiada por una noción de la realidad empobrecida y cobarde ante el problema, eternamente irresoluto e irresoluble, que significa tanto la vida como su devenir, basando su ontología en una voluntad de conocimiento y de verdad que estructura una raquítica interpretación del mundo en función a que todo aquello que éste ofrece es simplemente lo que responde a estas coordenadas abstractas e intelectualistas. El miedo como principio metafísico: “*El error (-el creer en el ideal-) no es ceguera, el error es cobardía... Toda conquista, todo paso adelante en el conocimiento es consecuencia del coraje, de la dureza consigo mismo, de la limpieza consigo mismo... Yo no refuto los ideales, ante ellos, simplemente, me pongo los guantes... Nitimur in vetitum [nos lanzamos hacia lo prohibido]: bajo este signo vencerá un día mi filosofía, pues hasta ahora lo único que se*

maestro, finalmente sigue habiendo un rastro de idealismo que es lo que le impide ir más allá de esta manera determinista de comprender la realidad. Será por tanto en el siguiente apartado donde ya se aborde su relación con el nihilismo a partir de aplicar el método genealógico hasta prácticamente sus últimas consecuencias.

ha prohibido siempre, por principio, ha sido la verdad" [Nietzsche, 2016: 23]
[<http://www.nietzschesource.org/eKGWB/EH-Vorwort-3>]

3.3 Ruptura: desde el método genealógico hasta el nihilismo

A. Método genealógico (I): martillo y dinamita

Pasando a otra de las importantes herencias que Nietzsche adquiere del pensamiento de Schopenhauer, pero que también lleva más allá de lo que lo hizo su maestro, nos encontramos con el pensamiento genealógico²¹⁰.

Este aspecto crítico nace ya en “El nacimiento de la tragedia”, pues al comenzar a abrir la omnipotente Voluntad de Schopenhauer a una disputa constante en el seno de la esencia fundamental de la naturaleza entre lo apolíneo y lo dionisiaco²¹¹, Nietzsche inició una apertura a otro tipo de interpretación del ser humano menos dicotómica, a otra antropología diferente, mucho más profunda y compleja:

“El vehículo de su pensamiento es una vez más —lo mismo que en El nacimiento de la tragedia— la psicología. Pero ahora no se trata ya de una psicología especulativa, sino más bien de una psicología destructiva, desenmascaradora. Tal psicología no está ya lista, sin embargo, como un instrumento del que sólo hubiera que echar mano. Nietzsche tiene el problemático mérito de ser el creador de una forma especial de esta psicología refinada, que explica las cosas ab inferiori (...) Nietzsche expresa su filosofía casi siempre con el médium de la psicología, es decir, de la sofisticada que le es peculiar. Lo fundamental de su interpretación psicologizante consiste en interpretar la «genealogía» del ideal desde su contrario: el derecho tiene su origen en el provecho común; la verdad, en el instinto de falsificación, de engaño; la santidad, en un trasfondo muy poco santo de instintos y de rencores. De manera crítica y desconfiada, y lleno de sospechas, Nietzsche analiza los grandes sentimientos de la humanidad y los desenmascara como un «embuste superior», en una palabra: como «idealismo».” [Fink, 2000: 54-55]

Pasará de describir, por lo tanto, una naturaleza humana definida siempre como sumisa a la Voluntad y que no ofrece ningún tipo de particularidad más allá de esta máxima que daría respuesta a todo comportamiento humano, a desarrollar, con el nuevo modelo genealógico, un tipo de estudio psicológico y fisiológico²¹² acerca de la naturaleza del ser humano.

²¹⁰ Con método genealógico no queremos hacer aquí referencia al método genealógico entendido estrictamente desde las coordenadas biográficas y filosóficas nietzscheanas, pues entonces habría que reducirlo a su origen más centrado en la crítica específica de la moral (a pesar de que lo aplique a sus numerosos objetos de crítica). Lanzamos por lo tanto aquí una interpretación más amplia, más relacionada con los “filósofos de la sospecha”, buscando alcanzar con ella tanto gran parte del pensamiento del periodo crítico nietzscheano como del de Schopenhauer.

²¹¹ Con el objetivo de lograr alcanzar una armonía entre ambos elementos, ya que se necesitan el uno al otro para formar una cultura superior. Esta búsqueda de una cultura superior como máximo valor [Safranski, 2010:72] y cómo llegar a ella será algo que jamás abandonará a Nietzsche, ni cuando llega a concluir la muerte de Dios y trata de acabar con el sujeto. Esta idea acerca de una cultura superior será una de las que provoquen sus mayores problemas respecto a la política (o la ausencia de ella), como veremos.

²¹² En Schopenhauer también existen este tipo de digresiones, pero siempre relacionadas por completo con la naturaleza del principio volitivo que parece definir la naturaleza del ser humano de una manera acabada.

Este tipo de estudio que Schopenhauer deja en un estado muy inicial (ya que sí que hay proceso genealógico respecto al argumento ontológico, pero no lo hay respecto a sí mismo como nuevo fundamento), en Nietzsche va más allá de un mero describir el fundamento que explica el sinsentido del universo como crítica a la comprensión racional del mismo, y llega a comprender la naturaleza humana de una forma mucho más compleja, lo que traerá todo tipo de consecuencias, ya que de este punto Nietzsche sólo puede llegar a seguir fragmentando la voluntad, a acabar con el sujeto y definirlo como máscara, a la muerte de Dios y a la primera interpretación del nihilismo como una problemática en sí, como una temática propia del discursar filosófico moderno:

“¿Qué relación hay entre Schopenhauer y esta filosofía genealógica? ¿Sólo hay relación? Un examen de su obra permite contestar afirmativamente. La desproporción entre la riqueza de las filosofías de Nietzsche, de Marx o de Freud y la relativa pequeñez del edificio schopenhaueriano no debe ocultar una cierta concordancia, ni hacer olvidar la existencia en Schopenhauer de una intuición genealógica tanto más notable cuanto que se manifiesta desde 1819, año de la aparición de la primera versión de El mundo como voluntad y representación. De modo que Schopenhauer, aunque no “inspire” de manera decisiva a los genealogistas de la segunda mitad del siglo, no por ello deja de ser ya, a su manera y sobre todo en su lenguaje, un filósofo genealogista. Desde entonces, y sin querer hacer de Schopenhauer el auténtico fundador de la filosofía genealógica –puesto que ignoramos precisamente cómo actuaron las ideas schopenhauerianas sobre las de Nietzsche, las de Marx y las de Freud-, falta por reconocerle la primicia de una intuición que estaba destinada a experimentar unos desarrollos cuyo alcance el propio Schopenhauer apenas imaginó, y por hacer de 1819 la auténtica fecha de una ruptura filosófica cuyos mayores estrépitos sólo debían manifestarse más tarde” [Rosset, 2005 :60-61]

Por lo tanto, de este aspecto del pensamiento de Schopenhauer procede gran parte del aparatage crítico de Nietzsche, que es el que por otro lado confirmará finalmente la gran distancia, la ruptura con el maestro. Ruptura que, finalmente, se consumará con la búsqueda de una aparente nueva ontología que otorgue un valor a la vida que hasta ahora había sido arrebatado por parte del idealismo en sus múltiples vertientes, ya que este método genealógico no se puede entender si no es como desenmascaramiento²¹³ de los verdaderos orígenes de la búsqueda del modelo racional de la comprensión de la existencia y de la crítica inherente hacia este modelo de pensamiento que hay, tanto en la filosofía de Schopenhauer, como en la de Nietzsche:

“La filosofía de la voluntad inaugura la era de la sospecha, que busca la profundidad bajo la expresión, y la descubre en el inconsciente. El análisis crítico de las motivaciones secretas se referirá precisamente a lo que quiere emanar del intelecto puro. Estrictamente hablando, no hay ningún proceso intelectual que pueda comprenderse a partir de sí mismo: pide ser interpretado a partir de un punto de vista nuevo, que es la cuestión del origen. Este desplazamiento de perspectiva es el escenario preciso de la ruptura con la filosofía clásica, y el punto de divergencia radical en relación a la filosofía de Kant, que Schopenhauer, sin tomar suficiente conciencia de la revolución que introduce, se obstina en querer perpetuar (...) Schopenhauer no es, como creía él mismo, el último de los filósofos clásicos, sino el primero de los filósofos genealogistas. Si no escruta las profundidades psicológicas con la penetración de los filósofos genealogistas, Schopenhauer destaca por lo menos en el análisis crítico de la superficie como tal: la “seriedad” filosófica, que esconde la inevitable parcialidad de un compromiso afectivo bajo un juego de

²¹³ Lo que para Marx sería la crítica a la ideología y para Freud la afirmación del Yo como “punta de iceberg” que realmente se sostiene sobre la base oculta, por permanecer ajena a la consciencia, del Ello.

conceptos de aire abstracto y objetivo, encuentra de ese modo en Schopenhauer a un primer caricaturista, antes de encontrar a un analista en la persona de Nietzsche.” [Rosset, 2005:76]”

Schopenhauer y Nietzsche, de maneras muy dispares, inician este proceso de sospecha que acabará siendo uno de los principales instrumentos para la formación de pensamiento crítico en filosofía, y que parte de la intención de buscar los verdaderos motivos, sean los que sean y que deben ser pensados hasta el final con todas las consecuencias, que se encuentran detrás del sentido de la realidad y de nuestra existencia. Y para lograrlo, se requiere un proceso mediante el cual dinamitar una serie de construcciones (razón, verdad, mentira, libertad, bien, mal...) que encubren y falsifican la vida al no querer comprenderla en su totalidad, y para ello se requiere acudir a las profundidades del ser humano desde una perspectiva de voluntad dionisiaca, y no desde la voluntad apolínea, la voluntad de verdad del hombre temeroso de abarcar la realidad.

Lo que Schopenhauer encontró en esas profundidades de lo humano fue la Voluntad, y es lo que le impidió ir más allá de ser solamente el primer pensador que inauguró este tipo de desenmascaramiento filosófico sin desarrollarlo. Sin embargo, como ya hemos dicho, Nietzsche logró muchos más resultados. Ahí es hacia donde dirigimos ahora nuestra investigación, a las consecuencias que Nietzsche obtuvo de este tipo de pensar.

B. Método genealógico (II): golpe y explosión

Como hemos afirmado un poco más arriba, no buscamos un orden de la filosofía de Nietzsche desde la precisión cronológica, por lo que vamos a establecer las consecuencias más importantes (y orientadas según nuestro interés investigador) de la profundización a partir de este método genealógico, según van llevando a Nietzsche a la formación en su última etapa de pensamiento de una ontología alternativa.

Lo que buscamos es comprobar cómo Nietzsche, yendo desde su esencia schopenhaueriana, acaba transitando el camino de lo genealógico como un proceso hacia la práctica eliminación de cualquier esencia, tanto de carácter volitivo como de carácter idealista en la base de la existencia, llegando hasta la muerte de Dios, del sujeto, y por lo tanto al nihilismo. Con todo este proceso, destruye la lógica idealista (y de la lógica de la filosofía de Schopenhauer, lo que plasmó Nietzsche en su conocida ruptura) y situaría a Nietzsche muy cerca de lograr salir de la concepción idealista de la realidad:

“Parece como que Nietzsche niega ahora de un golpe todo lo que antes ha afirmado; que echa al fuego todo lo que había adorado, y adora todo lo que había quemado. Sus posiciones parecen estar invertidas. Pero constituye un problema el saber si el segundo período representa, por así decirlo, sólo una nueva y contrapuesta visión del mundo del pensador, que borra los temas anteriores de su pensamiento, o si es, en un sentido más hondo, una auténtica evolución del pensar, es decir, un despliegue de una intuición anterior. Al preguntarnos esto no hacemos por el momento más que presentar un reparo a la forma —que se ha vuelto usual— de interpretar el pensamiento de Nietzsche desde la historia de su vida. Es indudable que, biográficamente, el segundo período de Nietzsche representa una ruptura, un desgarrón profundo y tal vez irreparable: la separación interna de Wagner y el apartamiento de Schopenhauer, es decir, la despedida de los héroes de su juventud, a los que había dedicado su mayor adoración, su ardiente

entusiasmo, sólo en cuyo nombre había sido capaz de expresar las primicias de su pensamiento. Hablando biográficamente, Nietzsche despierta ahora del sueño romántico de su veneración a los héroes; un viento más frío, más helado, sopla en torno a él. Nietzsche se distancia de sus ídolos, se libera de ellos para llegar a ser él mismo; arroja de sí, por así decirlo, las fórmulas de la metafísica de Schopenhauer y el endiosamiento artístico de Wagner, y busca una expresión nueva y propia. Es verdad que ya cuando se hallaba en el ámbito de la metafísica schopenhaueriana había expresado un sentimiento vital distinto, un talante existencial diferente; había superado el pesimismo pasivo mediante un sentimiento trágico, y la huida del mundo mediante la transfiguración de éste por el arte. También había transformado la concepción de Schopenhauer acerca del concepto de ser: por un lado, atribuyendo la «apariencia» a una tendencia cósmica: lo Uno primordial se proyecta en la apariencia; ésta es el sueño apolíneo del fondo dionisiaco del mundo; y, por otro lado, tomando más seriamente que Schopenhauer la esencia del tiempo: éste no es para él meramente una forma de la intuición producida por el intelecto humano, sino que es la manera como el fondo primordial juega al mundo.” [Fink, 2000: 50-51]

La primera consecuencia que analizaremos de este periodo²¹⁴ que hemos definido como genealógico en el que buscará los motivos ocultos²¹⁵ de la religión, la metafísica y la moral, será la de la fragmentación de la voluntad.

El carácter genealógico de Nietzsche parte de una base relacional con la ciencia (por su interés hacia lo empírico), un aspecto completamente diferente del de la justificación estética del que partía, y que pasa a formar parte del grupo de formas de pensamientos del ser humano sospechosos de colaborar con la creación de ideales ficticios (lo que le separa aún más de Schopenhauer). Nietzsche deja atrás la vida formulada artísticamente para centrarse en un acceso más real al conocimiento, pasando de lo trágico a lo pragmático²¹⁶ y mediante esta interpretación positivista, se pasa de una filosofía estética redentora a una psicología que sustituya a la filosofía, culpable ahora de gran parte de las adquisiciones morales para la idea de hombre, encarcelándolo en una ficción de la cual Nietzsche pretende salir mediante la genealogía relacionada con este pensar científico. Una de sus maneras de salir de la filosofía será la de comprender la voluntad como otro de estos errores filosóficos respecto a la naturaleza del ser humano y su relación con la realidad:

“Los filósofos tienen la costumbre de hablar de la voluntad como si fuese la cosa mejor conocida del mundo. Schopenhauer dio a entender incluso que la voluntad era la única cosa que nos es realmente conocida, entera y perfectamente conocida, sin demasía y sin falta; pero siempre me

²¹⁴ No por ser este un periodo como tal en las tradicionales divisiones biográficas de la filosofía de Nietzsche, sino por hacer mayor énfasis en el aspecto relacional con la filosofía Schopenhauer que pretendemos llevar a cabo.

²¹⁵ *“En casi todos sus temas el segundo período de Nietzsche parece constituir la inversión del primero. Si en éste se consideraba la actitud teórica de la ciencia con la óptica del arte, ahora es éste el que es mirado con la óptica de la ciencia. Más en ambos casos se trata, en última instancia, de una óptica de la vida. Lo único que ocurre es que el concepto de vida es entendido de manera diferente: primero, de modo cósmico-metafísico; y ahora, en forma psicológica y biológica. El hombre es concebido como animal de ideales; la antropología es, sobre todo, antropología crítica, que corroe aquéllos. Los ideales son desenmascarados como instintos disimulados, como meras ilusiones y anhelos. Pero la psicología esencial del hombre sigue siendo siempre la psicología de sus ilusiones, es decir, de la metafísica, la religión, el arte, la moral, la cultura” [Fink, 2000:59]*

²¹⁶ [Safrański, 2010: 176]

ha parecido que Schopenhauer, en este como en otros casos, no ha hecho sino lo que suelen hacer los filósofos: ha adoptado y exagerado al máximo un prejuicio popular. La voluntad se me aparece ante todo como algo complejo, algo que no tiene unidad más que en su nombre, y en esta unicidad del nombre es precisamente donde reside el prejuicio popular que ha engañado la circunspección siempre muy deficiente de los filósofos. Por una vez, seamos, pues, más circunspectos, seamos menos filósofos, digamos que en toda voluntad hay, ante todo, una pluralidad de sentimientos”. [Nietzsche, 2002:55]²¹⁷

Nietzsche busca que la noción de Voluntad de Schopenhauer, que en su opinión tanto le había lastrado en el pasado, no impida ahora que podamos acudir a un conocimiento verdadero²¹⁸ (del que antes renegaba en favor de la redención estética). Y para derribar este constructo metafísico schopenhaueriano, Nietzsche simplifica las implicaciones pesimistas que esta teoría tenía, y que para él no eran más que una ética cristiana enmascarada. Por ello, aquella Voluntad a la que Schopenhauer le atribuye unas características casi teológicas (“carcasa teomórfica” hemos dado en llamarla en su capítulo correspondiente), Nietzsche la reducirá a impulsos propios del ser humano, a instinto propio de nuestro carácter animal alejado de los nexos privilegiados (o condenatorios) que la filosofía ha solido otorgar al hombre respecto al Absoluto, aunque sean de una naturaleza tan particular como la de la Voluntad de Schopenhauer:

“(…) Ahora bien, ¿por qué escuchas el lenguaje de tu conciencia? ¿Y en qué medida tienes derecho a considerar como algo verdadero e infalible dicho juicio? Considérese esta creencia: ¿no hay allí ninguna otra conciencia? ¿No sabes nada acerca de una conciencia intelectual? ¿De una conciencia detrás de tu “conciencia”? tu juicio “esto es justo” tiene una prehistoria en tus impulsos, inclinaciones, aversiones, en tu experiencia o en tu falta de ella; “¿cómo nació allí?”, eso es lo que tienes que preguntar, y más aún: “¿qué me impulsa en realidad aquí a escucharlo?” (….) Brevemente: puedes escuchar a tu conciencia de cien formas distintas. Ahora bien, que escuches este o aquel juicio como el lenguaje propio de la conciencia –es decir, que sientas algo como justo, puede tener su causa en que tú nunca reflexionaste acerca de ti mismo, y aceptaste a ciegas desde tu infancia lo que se definió como justo; o tal vez en que hasta ahora gracias a lo que llamas tu deber te correspondieron sustento y honores. Y tú lo consideras “justo”, porque te parece que es tu “condición de existencia” (….) Dicho brevemente: si hubieras aprendido, observado y reflexionado más sutilmente, bajo ninguna circunstancia habrías seguido llamando deber y conciencia a este “deber y “conciencia” tuyos: la comprensión acerca de cómo han surgido siempre, por lo general, los juicios morales te habría quitado las ganas de usar estas palabras tan patéticas (….) ¡Y ahora no me hables del imperativo categórico, amigo mío! Esta

²¹⁷ [<http://www.nietzschesource.org/eKGWB/JGB-19>]

²¹⁸ “Hasta qué punto esta ciencia, en la que «se muestra el triunfo de los instintos más nobles» y que hace que «en los hombres científicos vivan las virtudes de los soldados y su tipo de alegría», tiene algo en común con la ciencia comúnmente practicada, puede ponerse en duda con mucha razón [...] A pesar de algunas señales en contrario, esta concepción del conocimiento se basa en una ontología realista, de cosas presentes, que, una vez eliminados los factores negativos que perturban el intelecto, son accesibles al conocimiento. De este modo, parece implícita una concepción de la verdad como adecuación o, en todo caso, la posibilidad de una determinación unívoca de la verdad, opuesta a la apariencia o la ilusión en que basan sus construcciones los sistemas morales y metafísicos. Éstos crean entre el cielo y la tierra «estrellas inexistentes» que siguen teniendo influencia una vez que han sido refutadas. Las ilusiones así generadas se oponen tajantemente a la verdad, aunque las necesidades que han creado no puedan ser satisfechas por ella. «Finalmente, la humanidad tendrá que adaptarse a la verdad, así como se adapta a la naturaleza, aunque la omnipresencia de fuerzas favorables pueda ser una creencia más agradable.» [Vermal, 1987: 63-65]

palabra me hace cosquillas en el oído y me hace reír, pese a tu adusto semblante (...)
[Nietzsche, 2010: 523-524]²¹⁹

Será por esto por lo que ya no podrá haber un único impulso manifestándose de la misma forma en todos y cada uno de los seres humanos que han poblado, pueblan y poblarán el mundo, sino que a partir de ahora cada persona pasará a ser un complicado entramado de impulsos enfrentados entre sí, de los que acabará resultando algún vencedor, que será el que predomine en la máscara que nos defina como sujeto a lo largo de nuestra vida, y que serán seleccionados socialmente según los que sean considerados como moralmente edificantes.

Inutiliza así Nietzsche gran parte de las consecuencias de la metafísica de Schopenhauer a partir de otorgar un mayor peso a la complejidad propia de la naturaleza del hombre y su libertad, ya que cada individuo vuelve a ser un caso particular con un apartado genuinamente propio, sin que esto suponga un retroceso y vuelta hacia el libre albedrío racionalmente propuesto, pues el papel de estos impulsos sigue siendo incontrolable por el intelecto, que sigue permaneciendo a la sombra vital de lo dionisiaco, pero que ya muestra otro cariz mucho más natural que metafísico en tanto al aspecto volitivo de la naturaleza humana:

“Schopenhauer entronizó una mitología primitiva al admitir que todo lo existente sólo era una dimensión volente; no parece nunca haber intentado realizar un análisis de la voluntad, puesto que, igual que cualquier otro individuo, creía en la simplicidad e inmediatez de todo querer: en esa medida, el querer sólo es un mecanismo que funciona tan perfectamente que casi se le escapa al ojo capaz de observarlo. Ahora bien, frente a él, no puedo dejar de plantear las siguientes tesis: primero, para que surja la voluntad se necesita una representación de placer y disgusto. Segundo: el hecho de que un impetuoso estímulo sea sentido como placer o disgusto es una cuestión del intelecto que interpreta, el cual, efectivamente, trabaja en nosotros la mayor parte de las veces de modo inconsciente –el mismo estímulo puede ser interpretado como placer o disgusto. Tercero: sólo en los seres inteligentes existe placer, disgusto y voluntad; la gran mayoría de los organismos carece de todo esto” [Nietzsche, 2010: 442]²²⁰

Una vez anulado el aspecto esencialista de una voluntad directora del mundo desde su ausencia de propósito racional, y una vez que, en consonancia con las consecuencias alcanzadas, Nietzsche ya ha comprometido también la imagen del sujeto que ofrecía la metafísica de Schopenhauer (enclaustrado en su esencialismo volitivo), su siguiente paso sería el acabar con la idea de yo.

“En primer lugar, los instintos se presentan en haces: lo que domina en ellos es la diversidad pululante, que hace que Nietzsche evoque a menudo los instintos en la modalidad del etcétera. Aquí, por cierto, sus especies están circunscritas y nombradas: se discierne los dos ejes principales de su genealogía: científico, por una parte, ético-estético por otra. La categorización de los instintos se hace, pues, a partir de su forma de actividad o de expresión. Hay un instinto específico presente en la ciencia, en la ética, en el arte: los instintos nietzscheanos se presentan como otros tantos pequeños demonios que animan las actividades humanas. Hay un instinto por actividad humana, un poco como, en la creencia animista, había un espíritu en cada objeto. Tomemos nota de este carácter innumerable de los instintos en Nietzsche, por lo menos en el origen: hay instintos en todas partes, como para Heráclito había dioses por doquier, al menos

²¹⁹ <http://www.nietzschesource.org/eKGWB/FW-335>

²²⁰ <http://www.nietzschesource.org/eKGWB/FW-127>

allí donde sucede algo importante (...) Toda actividad supuestamente unitaria, comenzando por esa filología que Nietzsche práctica, resulta ser un hervidero de instintos mantenidos juntos (zussammengetan). La realidad se atribuye, pues, a esa diversidad conflictiva de instintos, reduciendo la unidad al rango de apariencia” [Assoun, 1986: 79]

Esta noción de subjetividad es básica en la ontología tradicional y es también fundamental en la paradoja moderna que venimos investigando, ya que es desde ahí desde donde se pueden introducir elementos ajenos al proyecto moderno, comprendido desde la interpretación basada en la independencia del pensar del sujeto de cualquier fundamento. Como hemos ido comprobando, Schopenhauer no termina de participar en la lógica de la paradoja la no definir la libertad del sujeto desde ninguna definición trascendental, pero tampoco consigue distanciarse lo suficiente (pues su humanismo de cariz cristiano lo acerca peligrosamente) de su comprensión ontológica del mundo. Será a partir de esta crítica a la subjetividad, de comprensión del sujeto como máscara y no como portal abierto a la entrada de algún tipo de fundamento, por la cual comprobaremos como Nietzsche se desmarca, al menos durante este periodo y de manera crítica, de la fundamentación del sujeto trascendental en el aspecto paradójico moderno y su lógica:

“Nuestra comprensión de todo está basada en nuestro propio yo, es una proyección del yo «que proporciona la unidad aparente en la que todo confluye como en una línea del horizonte». La forma subjetiva de lo real (o sea su carácter representativo y relevable en la certeza del conocimiento) es el horizonte implícito desde el que se comprende lo existente en la Edad Moderna, y ante el que surge la denuncia de que se trata de una ilusión perspectivista. La «cosa» misma es un invento de la representación, invento por otra parte absolutamente correspondiente al del sujeto: «El surgimiento de las "cosas" es totalmente la obra de los que representan, piensan, quieren, inventan. El concepto mismo de "cosa", lo mismo que todas las propiedades. Incluso el sujeto es también algo creado de este modo, una "cosa" como todas las otras: una simplificación para designar como tal a la fuerza que pone, inventa, piensa, a diferencia de todo poner, inventar y pensar singulares».” [Vermal, 1987: 177]

Volviendo a la crítica de la subjetividad, Nietzsche parece lograr la destrucción de los dos fundamentos básicos iniciales para la constitución de la paradoja de la modernidad que vimos a partir de Foucault, a los que Nietzsche llegaría mediante la muerte de Dios y la muerte del sujeto, a los que de momento no ha llegado pero que serán finalmente la consecución lógica de su crítica genealógica:

“Para Nietzsche el concepto de «yo» es no sólo el correlato de una comprensión ontológica sustancial sino que constituye su condición de posibilidad misma. En el desarrollo de la filosofía moderna, el yo conforma el marco desde el que se piensa la totalidad de lo real; el ser-subjetividad es, desde Descartes hasta por lo menos Hegel, lo que caracteriza centralmente a lo que es. En ello radica para Nietzsche el gran «error», porque al establecerse las condiciones subjetivas como marco trascendental, la determinación que hacen de lo real aparece remitida a ellas como un fundamento en el que descansan. En la trascendentalidad del sujeto, llega a su culminación la teología. Nietzsche va recorriendo lentamente el camino hacia esta concepción, desbrozando al mismo tiempo los fenómenos que van creciendo a la sombra de este yo aparentemente inocente.” [Vermal, 1987: 172-173]

Para Nietzsche, por lo tanto, la creencia en la existencia de un yo abre a la posibilidad de introducción de la creencia de un fundamento racional. Será por lo tanto a partir de la eliminación del sujeto como se podrá encontrar la manera de acabar con las categorías metafísicas situadas a priori y de manera acrítica en el lecho de la realidad por la filosofía.

Romper esta identidad será para Nietzsche un paso fundamental en la consecución de sus objetivos genealógicos para lograr hacer una comprensión más allá de la noción de ser tradicional.

Para ello, pasa de la estacionalidad del sujeto ofrecida por la imagen racional del mismo, basada en un intelecto fundamentado como un principio presente en la esencia de la realidad, para llegar a una interpretación de cambio constante como la que se lleva a cabo a partir de sustituir la noción de Voluntad por la de instinto o pulsiones (*Trieb*):

“A la realidad se la ha despojado de su valor, de su sentido, de su veracidad en la medida en que se ha fingido mentirosamente un mundo ideal... el “mundo verdadero” y el “mundo aparente” – dicho con claridad: el mundo fingido y la realidad... Hasta ahora la mentira del ideal ha constituido la maldición contra la realidad, la humanidad misma ha sido engañada y falseada por tal mentira hasta en sus instintos más básicos – hasta llegar a adorar los valores inversos de aquellos solos que habrían garantizado el florecimiento, el futuro, el elevado derecho al futuro” [Nietzsche, 2016: 22]²²¹

En este cambio, Nietzsche pasa de la aprehensión de la realidad mediante la racionalidad²²² a descubrir una realidad que se va a abrir al devenir, ya que al haber pasado de la sustancialidad del intelecto a la insustancialidad de las pulsiones, Nietzsche no pretende volver a otra descripción de lo real, sino que se ha abierto a una constante de diferencias, de lucha entre instintos que definirán lo real desde nuestro interior, pues serán ellos los que definan nuestra percepción del mundo, porque son las mismas pulsiones las que sustituyen la figura del yo. La vieja subjetividad moderna pasa a ser ahora una pulsionalidad, y se abandonan aquí “las cosas en sí”, sean del tipo que sean (lo que incluye a Schopenhauer):

“Hacia 1876 experimenté el terror de ver comprometido todo lo que quería hasta entonces, cuando comprendí hacia dónde se iba en ese momento con Wagner: y yo estaba muy firmemente unido a él, por todos los lazos de una profunda unidad de necesidades, por gratitud, por la imposibilidad de sustituirlo y la privación absoluta que veía ante mí. Alrededor de la misma época me pareció estar irremediabilmente encarcelado en mi filología y en mi actividad docente – en un recurso casual de mi vida-: no sabía ya cómo salir y estaba cansado, desgastado, agotado. Alrededor de la misma época comprendí que mi instinto tendía a lo contrario que el de Schopenhauer: a una justificación de la vida, incluso en lo que tiene de más terrible, más equivoco y más mentiroso: para ello tenía en mis manos la fórmula “dionisiaco”. Que el “ser-en-sí-de-las-cosas” tenga que ser necesariamente bueno, bienaventurado, verdadero, uno, contra ello la interpretación de Schopenhauer del en-sí como voluntad era un paso esencial: pero no supo divinizar esa voluntad: quedó prendido del ideal moral cristiano. Schopenhauer estaba hasta tal punto bajo la dominación de los valores cristianos que, una vez que la cosa en sí ya no era “Dios”, tenía que ser mala, tonta, absolutamente reprobable. No comprendió que puede haber infinitos modos de poder-ser-otro, incluso de poder-ser-Dios. Maldición a esa estrecha dualidad: bien y mal” [Nietzsche, 2006: 244]²²³

²²¹ [<http://www.nietzschesource.org/eKGWB/EH-Vorwort-2>]

²²² En todo este proceso, por supuesto, es muy importante la crítica dirigida por Nietzsche hacia la moral cristiana. Pero para nuestros intereses investigadores este aspecto no resulta trascendente, por lo que lo omitimos para mejorar la agilidad del texto.

²²³[[http://www.nietzschesource.org/eKGWB/NF-1887,9\[42\]](http://www.nietzschesource.org/eKGWB/NF-1887,9[42])]

Al acabar con el yo, y al acabar con el fundamento a su vez, Nietzsche rompe con los dos elementos que sustentaban la noción de sustancia, y abre desde la crítica una nueva interpretación de la realidad, en la que, sustituidos todos los fundamentos últimos por prácticamente nada, al menos nada que posibilite el dominio racional de la realidad, lo que nos queda es introducirnos en la comprensión nueva del lenguaje (y de la lógica que lo había constituido) a la que se llega a partir de Nietzsche, pues si la realidad es devenir comprendido en gran parte por lo pulsional, entonces el lenguaje comprendido como enlace con la realidad queda deslegitimizado. Devenir y voluntad de poder quedan aquí ya inicialmente perfilados en esta crítica genealógica nietzscheana que le permite ir más allá de la ontología tradicional como de la ontología “un poco menos tradicional” de Schopenhauer:

“Lo inefable, que somos nosotros mismos, cae a través de esta red del lenguaje y de la conciencia, inherentes ambos a la socialización. Todos, escribe Nietzsche, conocemos la experiencia consistente en que, cuando intentamos comprendernos a nosotros mismos, lo que hacemos consciente “siempre es meramente lo que de suyo no es individual”. Aquí Nietzsche vuelve a mostrar su fibra nominalista, por cuanto aplica al individuo singular la inefable singularidad absoluta de Dios. El individuo es tan inagotable e inefable como lo era Dios en tiempos pretéritos. Hablando en términos nominalistas, es una haecceitas, un “éste aquí y ahora”. Lo numinoso, antaño reservado a Dios, es ahora la realidad concreta del singular, del individuo. Y lo mismo que nuestra conciencia no puede entrar en la verdadera realidad de Dios, tampoco puede apresar lo individual. Lo totalmente cercano y lo totalmente lejano son lo sublime, lo abismal, el misterio. Hay un trascender en ambas direcciones. Sólo hay suelo firme en la zona media de la conciencia socializada. Y por eso es necesario aclararse sobre el hecho de que el mundo de esta conciencia es “sólo un mundo de superficies y signos, un mundo generalizado, vulgarizado, que todo lo que es consciente, por ello mismo, es plano, delgado, relativamente tonto, general, un signo, un signo del rebaño”. Eso es lo que Nietzsche llama su “auténtico fenomenismo y perspectivismo”. Pero no hemos de pensar que Nietzsche, con su “fenomenismo” y su referencia al carácter de comunicación de la conciencia, quiera retirarse a una unión mística sin lenguaje. Eso no será para él más que un escapismo romántico. No podemos abandonar el mundo de nuestro lenguaje y nuestra conciencia; todavía lo inefable es una silueta del mundo hablado y comentado (...) El lenguaje, que advierte su limitación, se hace expansivo. Se extiende, quiere nivelar su falta de ser y con ello se hace más rico (...) Es cierto que no dan en el clavo de lo verdaderamente real, pero lo verdaderamente real no puede alcanzarse por completo a través del lenguaje y de la conciencia.” [Safranski, 2010: 229-230]

La consecuencia última de toda esta batería de críticas a la ontología tradicional, que se van descolgando la una de la otra y que permiten crear en Nietzsche un agujero en la argumentación propia de la paradoja de la modernidad, le lleva como colofón a la muerte de Dios, pues es el final del proceso mediante el cual Nietzsche traslada todo aquello que la ontología tradicional dispuso en el mundo verdadero y que arrebató del mundo natural al culpabilizarlo por su carácter volitivo. No para disponer de ello en otro lugar, en el mundo real empírico, no para retornar a una nueva escala de valores reformulada, a una inversión que termine por volver a acometer los mismos errores, sino para destruir también la imagen misma del mundo real, esa imagen determinista de la realidad que ofrecía tradicionalmente la filosofía y que, al igual que en la subjetividad y la esencia volitiva, también se encontraba presente en la figura de Dios. Al menos todo esto es lo que ofrece en su etapa crítica, previa a su etapa propositiva. La muerte de Dios es

anunciada²²⁴, como es bien sabido, en el famoso aforismo 125²²⁵ de “La gaya ciencia”, aunque por ejemplo Deleuze afirma²²⁶ que esta se encuentra ya anunciada en “Los presos” de “El caminante y su sombra”.

Tras ella, sólo queda para Nietzsche una ausencia sin sentido ante un devenir constante, y que será la que abra definitivamente a la necesidad de formulación de su nueva posibilidad de comprensión de la realidad, de una etapa en la que el objetivo principal sea fundamentar un nuevo comienzo a partir del superhombre, ya que tras la muerte de Dios, tras la caída del ideal, de todos los tipos de ideales que se representan (y se ocultan, se enmascaran) bajo la figura absoluta de Dios y que han venido formulando y coartando nuestra manera de comprender la existencia, el ser humano necesita un futuro, una filosofía del porvenir que sea capaz de ofrecer nuevas fórmulas para comprenderse. Nuevas verdades y nuevas creencias para tratar de afianzar un suelo sobre el que poder posar su interpretación alternativa de la realidad, con toda la crítica a la ontología tradicional a sus espaldas y superar el nihilismo que ha provocado este tipo de pensamiento decadente y que confirma el ocaso de una tradición filosófica que Nietzsche sabe que llegará, pero para la que también sabe que todavía, en su época, es demasiado pronto²²⁷.

Este es el desafío que afronta Nietzsche en su última etapa, hacia la que ahora nos dirigimos, y que tratará de dar respuesta a estos desafíos que le abre su pensamiento genealógico que tanto le distancia de Schopenhauer a la vez que de la paradoja de la modernidad, y lo acerca mucho a lograr dejar atrás la lógica idealista de comprensión ontológica de la realidad.

Sin embargo, es a partir de la tercera parte de este capítulo, en la sección dedicada a este aspecto propositivo de su filosofía, donde interpretamos que Nietzsche se queda a las puertas de este objetivo, que supondría haber logrado ir más allá de comprender el nihilismo como problema, ya que en su nueva interpretación propositiva, surgen de nuevo, al igual que en Schopenhauer, problemas respecto a la dualidad en las definiciones

²²⁴ Aunque sea esta famosa formulación nietzscheana la que se ha llevado prácticamente todas las atenciones, el tema de la muerte de Dios llevaba ya mucho tiempo como un asunto ampliamente tematizado y presente en la cultura occidental. Aunque se asuma popularmente que Nietzsche es quien “mata” a Dios, en realidad Nietzsche simplemente certifica la muerte del mismo; se podría decir que “levanta acta” del deicidio que llevaba consumándose desde mucho antes de su aforismo 125. Ya no solamente nos podemos retrotraer en este aspecto a la referencia a Hegel que ya hicimos en su momento y a su Viernes Santo especulativo, o a la también habitual referencia a Dostoievski, influencia fundamental para Nietzsche, sino también, yendo bastante más atrás en este aspecto acerca de la muerte de Dios, encontramos gracias a Foucault y a su vastísimo conocimiento histórico, una referencia en el siglo XVII, esa referencia a la muerte de Dios: “(...) Y hay alguien que dice: “Si Dios no existe, todo está permitido”. Y no es el que ustedes creen. Es el reverendo padre Contzen, en el *Politicorum libri decem*, el “Libro de los políticos”, que data de 1620” [Foucault, 2008: 286]

²²⁵ También podemos encontrar referencias al tema de la muerte de Dios dentro de “La gaya ciencia” en los aforismos 108 y 343.

²²⁶ [Deleuze, 2000:29]

²²⁷ En este aspecto acerca del convencimiento de la importancia que su legado tendrá en el futuro, contrastando con el olvido al que le sometió su presente, Nietzsche coincide curiosamente con Schopenhauer en este tipo de vaticinios.

de los puntos fundamentales de su ontología alternativa y que lo devuelven a una situación no lo suficientemente distanciada de la paradoja de la modernidad

3.4 Nietzsche y su ontología alternativa: del nihilismo a la voluntad de poder

A. Perspectiva propositiva en Nietzsche

Para defender la postura que venimos afirmando acerca de la ontología que Nietzsche forma mediante la idea del eterno retorno y la voluntad de poder, que desembocan en la figura del superhombre, lo haremos comprobando las proximidades de su supuestamente nueva ontología con aspectos semejantes de las filosofías de Schopenhauer y de Kant²²⁸.

Si esta distancia respecto a ambos filósofos no es la suficiente, habremos de interpretar la ontología que Nietzsche construye, a partir de los escombros que ha dejado atrás su pensamiento crítico, como insuficiente para poder ofrecer un lugar al nihilismo más allá de como problema, es decir, ofrecerle un protagonismo como fundante de perspectivas de pensamiento.

En referencia a Schopenhauer, ya hemos dedicado parte de los anteriores apartados de este capítulo a remarcar que a pesar de la originalidad propia de la filosofía de Nietzsche, en su propia evolución se seguía percibiendo, de una forma u otra, la cercanía, más o menos explícita, más o menos reconocida, del maestro.

En teoría, en la etapa final de su filosofía, en la que Nietzsche concluye, o al menos trata de hacerlo, gran parte de los temas que le interesaron a lo largo de su vida, la distancia debería ser total, habiendo ocurrido ya la ruptura con Wagner y con Schopenhauer y habiendo innovado en el pensamiento genealógico de una forma que el pensador de la Voluntad ni pudo llegar a plantearse debido a su férreo sistema filosófico.

Sin embargo, para defender en el siguiente apartado las semejanzas con Kant, que le situarían en una posición idealista de la interpretación de la paradoja de la modernidad, también debemos poder defender ciertas semejanzas con Schopenhauer, ya que si no, la línea de continuidad que pretendemos trazar entre los tres pensadores se quebraría (ya que, como es bien sabido, el Kant de Nietzsche pasa necesariamente por Schopenhauer), y por lo tanto Nietzsche ofrecería una interpretación alternativa válida para comprender la realidad más allá del modelo idealista. Y a esa labor es a la que nos vamos a dedicar a continuación.

Retomando donde dejamos el último apartado, Nietzsche se encuentra ante la perspectiva del nihilismo como problema, puede que por primera vez en la historia de la filosofía, ya que él trató de comprenderlo con todas sus consecuencias. Esto le supuso tener que

²²⁸ "Cuando se habla de —o a partir de— Nietzsche se corre el peligro de creer que se ha encontrado una instancia inmune a cualquier argumento en el debate filosófico, en la medida en que su pensamiento se ha convertido para muchos en un panfleto (a favor o en contra, no importa) o en "antifilosofía". A mi juicio, en cambio, la genealogía de Nietzsche contribuye a ampliar la metodología filosófica, que sólo puede entenderse adecuadamente si se la sitúa en conexión con las tradiciones en las que se ha inspirado. En concreto, la genealogía nietzscheana constituye el resultado de un proceso de hermeneutización del criticismo kantiano, por el que la crítica de la razón pura se transforma en una crítica de la razón impura." [Conill, 2000: 211]

repensar la relación con el mundo una vez ha caído todo ideal y una vez ha caído cualquier noción de sujeto relacionada con un nexo con lo Absoluto, como ya vimos. Al igual que todos los pensadores del idealismo, trató de repensar las relaciones entre el objeto y el sujeto, y el resultado fue este que vemos en esta larga cita de 1887:

“Para combatir el determinismo.

De que algo ocurra de manera regular y calculable no resulta que ocurra necesariamente. Que un quantum de fuerza se determine y se comporte en cada caso determinado de una manera única no hace de él una “voluntad no libre”. La “necesidad mecánica” no es un hecho: hemos sido nosotros quienes la hemos introducido en el acontecer con nuestra interpretación. Hemos interpretado la formulabilidad del acontecer como consecuencia de una necesidad que impera sobre el acontecer. Pero de que yo haga algo determinado no se sigue de ninguna manera que esté constreñido a hacerlo. La coacción no es demostrable en las cosas: la regla sólo demuestra que uno y el mismo acontecimiento no es también otro acontecimiento. Sólo porque nosotros hemos introducido interpretativamente sujetos, “agentes” en las cosas, surge la apariencia de que todo acontecer es la consecuencia de una coacción ejercida sobre sujetos -¿ejercida por quién? Nuevamente por un “agente”. Causa y efecto – un concepto peligroso, en la medida en que se piensa un algo que causa y un algo sobre lo que se provoca un efecto.

- A) *La necesidad no es un hecho sino una interpretación.*
- B) *Si se ha comprendido que el “sujeto” no es nada que ejerza un efecto sino sólo una ficción, se siguen varias cosas.*

A la cosidad la hemos inventado simplemente según el modelo del sujeto y la hemos introducido con la interpretación en el desorden de las sensaciones. Si dejamos de creer en el sujeto que actúa, también cae la creencia en cosas actúan, en la acción recíproca, en la causa y efecto entre esos fenómenos que llamamos cosas. Con ello cae naturalmente también el mundo de los ÁTOMOS QUE ACTÚAN, cuya adopción se hace siempre bajo el presupuesto de que se necesitan sujetos. Cae finalmente también la “COSA EN SÍ”: porque es, en el fondo, la concepción de un “sujeto en sí”. Pero comprendemos que el sujeto es ficticio. La oposición “cosa en sí” y “fenómeno” es inmantenible; pero con ello caduca también el concepto “fenómeno”.

- C) *Si abandonamos el sujeto actuante, también abandonamos el objeto sobre el que se actúa. La permanencia, la igualdad consigo mismo, el ser no es inherente ni a lo que se llama sujeto ni a lo que se llama objeto: son complejos del acontecer (...) No hay opuestos: tenemos el concepto de oposición sólo a partir de los opuestos de la lógica- y de ellos los hemos trasladado falsamente a las cosas.*
- D) *Si abandonamos el concepto de “sujeto” y de “objeto”, también abandonamos el concepto de “substancia” – y por consiguiente también sus diferentes modificaciones, p. ej. “materia”, “espíritu” y otras entidades hipotéticas “eternidad e inmutabilidad de la materia”, etc. Nos liberamos de la materialidad. Expresado moralmente: el mundo es falso. Pero, en la medida en que la moral misma es una porción de este mundo, la moral es falsa” [Nietzsche, 2006:259-260]²²⁹*

Nietzsche resume en este fragmento póstumo todo lo que hemos venido comprobando a colación de su relación con Schopenhauer, su postura epistemológica ante el idealismo que requería en todo momento de un Absoluto que vertebrara la realidad y le diera una consistencia más allá de la empírica.

Destruye toda esta presunción con su disolución del sujeto y del objeto, dejando de lado la causalidad y abriéndose paso al devenir al acabar tanto con la cosa en sí como con la distinción entre esta misma y fenómeno, lo que implica que no haya ningún “agente” (ya

²²⁹ [http://www.nietzschesource.org/eKGWB/NF-1887, 9[91]]

sea Dios, ya sea la Voluntad) que actúe de forma teleológica sobre el mundo. Obviamente, su lucha está contra el determinismo, punto sobre el que vertebra toda aquella nueva oportunidad que quiere poder brindarle al ser humano para librarle de la decadencia nihilista provocada por el idealismo de raigambre cristiano platónica.

Sin embargo, encontramos ya en la teoría del eterno retorno, que es la base cosmológica de todo el resto de su ontología, una confusión respecto al determinismo que abrazó Schopenhauer mediante la noción de la Voluntad y que en teoría Nietzsche dejaba atrás.

Primero, remarcar que el eterno retorno ya era una idea que se encontraba en Schopenhauer y que podía ser perfectamente comprensible dentro de su marco de pensamiento:

“En Schopenhauer aparece también la imagen del tiempo como “círculo que da vueltas sin fin”, que sin duda impresionó a Nietzsche en igual medida que la caracterización schopenhaueriana del presente como el ahora imperdible en el estado de vigilia. Este presente, dice Schopenhauer, es como el sol del “mediodía eterno”, que irradia verticalmente: “La tierra gira del día a la noche; el individuo muere; pero el sol arde sin cesar en el mediodía eterno”. Lo permanente del presente significa en Schopenhauer que todo puede cambiar en el torrente del tiempo, menos la forma del estar presente. Ésta se mantiene. Cambia el paisaje, permanece, sin embargo, la ventana a través de la cual lo vemos (...) Como seres en el tiempo somos la rueda que da vueltas, pero como presencia de espíritu y acto de atención somos el sol y el mediodía eterno. En qué medida Nietzsche estaba afectado por este pensamiento se muestra en que acabó asumiendo la imagen del mediodía eterno en Así habló Zaratustra, y lo hace precisamente en el contexto de la doctrina del eterno retorno. Allí habla del “gran” mediodía y de “mediodía y eternidad”. La doctrina del retorno de lo mismo está contenida también en el mito dionisiaco del Dios que muere y que renace siempre de nuevo. Y puesto que Nietzsche comienza el camino de su pensamiento con el tema de Dionisio, podemos decir que no halló la doctrina del eterno retorno en una época tardía, sino que, en todo caso, la halló de nuevo, después de postergarla quizá durante cierto tiempo.” [Safranski, 2010: 240-241]

Además de este punto, que no tendría por qué significar nada de por sí más que una curiosidad, se le suma la contradicción latente en el seno de la definición de la naturaleza del eterno retorno entre determinismo y eliminación del determinismo (es decir, devenir) que creemos encontrar debido a que según la lógica que aplica Nietzsche, es a partir de la noción de la repetición de todo lo que vivamos (determinismo) como podremos abrirnos a aceptar la inocencia del devenir (eliminación del determinismo). Es decir, que en la base de esta nueva ontología, ofrece la ausencia de causalidad que representa el devenir justamente a partir de la causalidad de todos nuestros actos. Esta confusión interna dentro del seno de la filosofía nietzscheana ha supuesto una polémica que se encuentra hoy en día todavía viva, y refiere a la duda entre si el eterno retorno era para Nietzsche una verdad metafísica, es decir, casi una teoría cosmológica, o en realidad era una interpretación, una alegoría²³⁰.

²³⁰ Para Löwith “(...) la idea del retorno no es introducida aquí como teoría metafísica, sino como imperativo ético: se ha de vivir como si “el eterno reloj de arena de la existencia” fuese dado vuelta una y otra vez, para hacer que cada una de nuestras acciones cargue con el peso de una inevitable responsabilidad. En Zaratustra, cuya esencial “experiencia mental” es el eterno retorno, éste no es anunciado como una hipótesis moral, sino como verdad metafísica” [Löwith, 2007: 264], mientras que

El eterno retorno debe forzarnos a vivir nuestra vida como si fuera una obra de arte, y para ello debe poder comprenderla sin ninguna teleología:

“El cálculo fundamental está pensado como sigue: la cantidad de fuerza del universo como materia o energía es limitada, y el tiempo, en cambio, es infinito. Por ello, en este tiempo infinito han sucedido ya alguna vez todas las posibles combinaciones de la materia y de la energía, las cuales se repetirán ilimitadamente. En los apuntes, junto a innumerables reflexiones breves sobre el pensamiento del eterno retorno, hay un único pasaje largo y coherente acerca del mismo tema. Se encuentran allí aquellos pasajes relativos al eterno retorno que Nietzsche repetirá después con frecuencia, frases en las que la lava de la inspiración se enfría realmente en la teoría petrificada: “El mundo de las fuerzas no alcanza ningún sosiego, pues, de otro modo, ya se habría alcanzado, y el reloj de la existencia estaría parado. Por tanto, el mundo de las fuerzas nunca consigue equilibrarse, nunca tiene un instante de quietud, su fuerza y su movimiento son igual de grandes en todo tiempo. Cualquier estado que este mundo pueda conseguir tiene que haberlo alcanzado ya, y no sólo una vez, sino innumerables veces. Así pues, este instante estuvo ahí ya una vez y muchas veces, y retornará de igual modo, con las fuerzas distribuidas exactamente igual que ahora. Lo mismo hemos de decir del instante que dio a luz a ese instante, y del instante que es el hijo del actual. ¡Hombre!, tu vida entera se invertirá siempre de nuevo como un reloj de arena, y se escurrirá una y otra vez. Se intercalará un gran minuto hasta que vuelvan a juntarse todas las condiciones que han sido el punto de partida de tu devenir en el movimiento circular del mundo” A un pensamiento que no parece sino una tarea de cálculo ya resuelta es difícil unirle otro sentimiento que el de la satisfacción por el hecho de que todo ha sido pensado tan minuciosamente y de que salen las cuentas. En nada cambian las cosas por la objeción que espíritus sutiles (Georg Simmel, por ejemplo) harían más tarde al filósofo, echándole en cara que se había equivocado en las cuentas. Para Nietzsche se trataba de un cálculo ya resuelto y su alegría por ello creció hasta el arrobamiento extático (...) El eterno retorno tiene que ser la fría ley mecánico-matemática del universo, pero precisamente por eso nos deja fríos. ¿Cómo puede traducirse a vivencias?” [Safranski, 2010: 244]

Parece por lo tanto plausible pensar en una contradicción en su formulación acerca del eterno retorno que impide otorgarle la función que Nietzsche pretendía, la de permitir el tránsito hacia una nueva tipología de hombre que fuera más allá del determinismo: “(...) el pensamiento del eterno retorno no sólo no desbarató e interrumpió su experimentar con una metafísica petrificada, sino que con toda evidencia pertenece por completo a este contexto” [Safranski, 2010: 243]

Esta contradicción es una contradicción del mismo tipo a las que nos encontramos a la hora de analizar la metafísica de la Voluntad de Schopenhauer, sólo que subyacía de una forma más inicial y menos sofisticada que en Nietzsche, pero también limitó el alcance de su nueva comprensión ontológica más allá de los límites del idealismo, al igual que parece hacer en Nietzsche. Se emparentan, por lo tanto, en cuanto a una forma de

para Leon Chestov *“¿qué podía él esperar de esa promesa de un eterno retorno? ¿Qué podía darle la convicción de que su existencia, tal como él la vivió, con todos sus horrores, se hubiera desarrollado ya un sinnúmero de veces y siguiera repitiéndose sin la menor modificación hasta el infinito? Si Nietzsche no vio en el “eterno retorno” más de lo que vieron los pitagóricos, no pudo descubrir en él ningún motivo de esperanza. Empero, puesto que este pensamiento le infundió nuevas fuerzas, le prometía sin duda otra cosa que la simple repetición hasta el infinito de esa realidad que él conocía. Se puede, por lo tanto, afirmar con certeza que esta idea fue, antes que nada, para Nietzsche símbolo de su protesta contra la teoría del conocimiento hoy por hoy admitida, y contra sus conclusiones prácticas, concernientes a su papel e importancia en el mundo del individuo.” [Chestov, 1949: 224-225]*

reproducir los mismos problemas respecto a lograr una independencia del modelo idealista de comprensión de lo real.

La problemática que hemos visto entre pesimismo y humanismo en Schopenhauer se emparenta, asemeja y vuelve a resurgir, por lo tanto, en su naturaleza contradictoria y ambivalente, con la del determinismo y la ausencia del determinismo nietzscheano subyacente en la base de su filosofía propositiva (el eterno retorno). Será a partir de ahí desde donde surja su noción de voluntad de poder, que al igual que el aspecto teleológico que subyacía en Schopenhauer (mediante el rodeo crítico dado a partir del pesimismo para llegar al humanismo), en Nietzsche será en esa misma voluntad de poder donde, a partir del rodeo también crítico de su método genealógico, sigamos encontrando esas trazas trascendentales (desde lo empírico) de planteamiento determinista de la realidad. Aquél retorcerse, debido a un encapsulamiento dentro de coordenadas idealistas de una filosofía crítica, que parte de una base que no puede ser revertida en su aspecto epistemológico más nuclear al que hacíamos referencia en Schopenhauer, vuelve a hacer acto de aparición en la filosofía propositiva de Nietzsche.

Por supuesto, no es que Nietzsche vuelva a una antigua formulación idealista, pre-moderna como en el caso de Schelling, o que introduzca a su nueva ontología dentro de la confirmación de la paradoja de la modernidad. La problemática del eterno retorno está más relacionada con su carácter científico, basado en una definición de la naturaleza con tintes aún románticos y que interpreta lo caótico de la misma como devenir sobre el que basar una comprensión inmanente de la realidad, pero para poder llevar esto a cabo se sigue basando en el modelo de pensamiento idealista al definir su teoría del eterno retorno dentro de una teleología determinista basada precisamente en este reorientar su punto de comprensión de la existencia hacia lo empírico, en respuesta a su huida de cualquier trascendental, lo cual le acerca peligrosamente al carácter positivista, fisiológico, del que Heidegger le acusará posteriormente, como veremos en su capítulo correspondiente, y al trascendental empírico del que hablaba Foucault.

Este carácter científico, como decimos, parece fundamental en el sentido de la contradicción que surge en el seno de la nueva ontología nietzscheana, y su viraje hacia lo empírico rozando lo positivista inmanente creemos que enmarca la noción del eterno retorno dentro de una perspectiva idealista aún no superada, y que aunque huya y rehuya lo idealista trascendental, lo sitúa en lo empírico trascendental, en una naturaleza teleologizada, irreal para con lo viviente de todas formas, al igual que en el esquema idealista tradicional:

“En suma, como ya ha observado Luchtenberger, la teoría más paradójica de Nietzsche surge de una hipótesis científica de actualidad total en su época (...) El hecho de que la hipótesis del eterno retorno de lo mismo se encontrase, por así decirlo, en el límite del conocimiento científico y que pudiera ser incluso la consecuencia inevitable de una concepción de la existencia rígidamente determinista y claramente “atea”, satisfacía la “pasión del conocimiento” de Nietzsche. Pero él quería reformar la humanidad para que surgiera el hombre terrestre universal: también la hipótesis por sí sola puede llegar a ser, a la larga, “más poderosa que cualquier fe si consigue subsistir mucho más tiempo que un dogma religioso” (...) Como se ve, este pensamiento “más poderoso” está en constante proximidad con la religión aunque sea, de

hecho, el fin de toda la religión y la negación, aún más radical que la del espíritu libre, de toda metafísica (...)” [Montinari, 2003: 111-112]

Estos problemas de contradicción que se asemejan a los ofrecidos por Schopenhauer no sólo se manifiestan en Nietzsche en este aspecto determinista de la doctrina del eterno retorno, que vendría a ser un problema de naturaleza semejante al que Schopenhauer manifestaba al terminar siendo su metafísica, de supuesto distanciamiento radical de la ontología tradicional, una mera inversión para concluir en el mismo punto. Nietzsche lleva a cabo esta inversión, al ser su filosofía más compleja y sofisticada a partir de la aplicación del método genealógico, pero sí que retrocede respecto a sus avances críticos ante el desafío de recomponer lo destruido mediante su aspecto propositivo.

También podemos encontrar el problema de la ambivalencia entre el humanismo y el pesimismo, y que nos llevó en nuestra investigación a postular que Schopenhauer afirma la libertad del sujeto de una forma más cercana a lo que habitualmente se suele pensar²³¹, en otros aspectos diversos de su filosofía propositiva debido al carácter central de esta ambivalencia en toda esta etapa final de su pensamiento.

Y es que en Nietzsche encontramos esta ambivalencia en el resto de puntos de la ontología alternativa que pretende legarnos. Su nueva ontología oscila entre una voluntad de poder basada en la piedad, en la voluntad de poder como amor, y otra basada en la crueldad, entre una imagen del superhombre dividida entre la figura del comediante, con la risa como clave existencial, y la del aristócrata elitista con el totalitarismo de la justificación de la esclavitud como máxima, o la ya mencionada escisión entre el determinismo y el devenir en el eterno retorno²³².

Y como vimos en el apartado dedicado a Schopenhauer, toda esta dualidad presente desembocaba finalmente en una cercanía sobre la afirmación del sujeto, pues de toda la dualidad, parte de ella se dirige hacia la paradoja de la modernidad, ya que es lo que imposibilita la salida de la comprensión ontológica de la realidad en sus filosofías. Y es lo que actúa de ancla hacia el modelo idealista de comprensión de la realidad de la nueva ontología nietzscheana, como vamos a seguir comprobando.

B. De Nietzsche a Schelling y Kant

Nietzsche comienza a mostrar, en la línea de estos aspectos confusos, un acercamiento no solamente a los aspectos ambivalentes de la metafísica de la Voluntad de Schopenhauer, sino también a la filosofía crítica de Kant. Y es que la filosofía inherente a la noción del

²³¹ Y al no destruir el sujeto tal y como se planteaba, su cercanía con la paradoja aumentaba exponencialmente, como ya pudimos observar.

²³² Dejamos aquí simplemente anotadas, y no desarrolladas más en profundidad, estas ambivalencias, debido a que no son principales de cara a nuestro interés investigador y a que, por otro lado, y como vamos a argumentar más adelante, el carácter provisional que tuvo este aspecto propositivo de la filosofía nietzscheana influye en que no se puedan hacer afirmaciones rotundas a este respecto.

eterno retorno, omitiendo las contradicciones de las que hemos venido hablando, remite con ciertas similitudes a la Primera Crítica kantiana, al giro copernicano.

Tal y como afirma Germán Cano en la introducción de su traducción de “El nacimiento de la tragedia”:

“Según Nietzsche, su pensamiento del “eterno retorno de lo mismo” había tenido lugar “en agosto, a 6.000 pies sobre el mar y en lo más alto de todas las cosas humanas”. Es una cuestión muy debatida entre los especialistas de Nietzsche si la idea guarda un vínculo fundamental con la cuestión de la voluntad de poder o es incompatible con él, si se trata de una categoría que tiene un sentido cosmológico o una mera hipótesis especulativa. Sin embargo, ha de entenderse la fórmula del eterno retorno como un pensamiento ético y, antes que nada, selectivo, una idea hipotética que da una regla práctica a la voluntad, una regla tan rigurosa como pudiera serlo el imperativo kantiano: “lo que quieras, has de quererlo de tal manera que quieras también su eterno retorno” [Nietzsche, 2010: LXIII]

Si para Nietzsche, el eterno retorno es la doctrina que nos abriría a poder asumir la inocencia del devenir, y que toda realidad sea interpretación, al no haber ningún Absoluto al que acudir como fundamento, estas características serán idénticas a las que supuso el del giro copernicano kantiano, pues descentraliza la posición del objeto como productor de la realidad y otorga un papel protagonista al sujeto en su producción mediante su interpretación, anulando ya cualquier posibilidad de comprensión de la realidad entendida como objetiva y fijada a priori, limitando así las posibilidades de nuestra razón. Esto acerca mucho a la paradoja de la modernidad a Nietzsche, ya que como hemos visto, de esta interpretación es de donde surge la situación en la que el sujeto termina siendo el propio fundamento trascendental.

A pesar de que no creamos que se pueda afirmar que Nietzsche incurre en el problema paradójico de la modernidad que se convierte en un portal para la entrada de elementos teleológicos de todo tipo, al igual que con Schopenhauer, podemos encontrarnos con este tipo de problemas al aproximarnos a ellos a partir de las nociones de voluntad de poder y de superhombre desde la perspectiva de esta comparación con Kant.

Y es que en el caso del *amor fati*, punto importante para el desarrollo de ambas nociones, Nietzsche busca asegurar la grandeza, la dignidad del hombre, a partir de aceptar el devenir y su inocencia tal y como venga, sin pretender cambiar nada del mismo, aceptando la vida con amor y sin el rencor y el resentimiento típicos de las visiones decadentes y simplificadores de la existencia. Aceptar nuestros destinos, sean cuales sean, con dicha y agradecimiento:

“(…) Nietzsche repite muchas veces estos argumentos sin llegar a una formulación que corresponda al convencimiento con el que, en cambio, enuncia las consecuencias del “pensamiento más poderoso”. Se contenta, pues, con la “probabilidad” (racional) de su teoría y se dirige al individuo con el siguiente mandamiento: “[...] vivir de modo que sea deseable volver a vivir esta misma vida en una repetición eterna”. La diferencia entre los que creen en el eterno retorno y los que no, es que los primeros confieren a su vida la impronta de la eternidad y los segundos viven una vida fugaz” [Montinari, 2003: 113-114]

Esta propuesta de ética por parte de Nietzsche es opuesta en su fondo a la kantiana, pues mientras la propuesta de Kant busca la universalidad mediante la eliminación de cualquier

contenido empírico, la de Nietzsche es todo lo contrario, y nos lleva a afirmar lo empírico desde una perspectiva prácticamente deontológica al *deber* afirmar, como mandato vital, el devenir y su azar como si fuera a ser eternidad.

Se podría decir por lo tanto que mientras la regla moral de Kant es su famosa regla de oro, trata a los demás como quieres que te traten a ti en sus tres formulaciones, Nietzsche ofrece también por su parte otro mandamiento deontológico para definir nuestra relación con el mundo, sólo que en vez de abocarlo a lo trascendental, cambia su ideal por el empírico inmanente, aunque ambos basados en el deber constituido en una comprensión de la realidad fundada en un Absoluto, siendo su mandato de este tipo:

“Sin duda Nietzsche entendió el pensamiento del eterno retorno como una verdad proposicional, pero lo utilizó también como un pragmático, autosugestivo medio auxiliar para la configuración de la vida. De esta manera logra calentar existencialmente un conocimiento “frío”. El hecho de que cada momento retorna tiene que conferir al aquí y ahora la dignidad de lo eterno. Hemos de preguntarnos en todo lo que hacemos: “¿Es cierto que lo haré innumerables veces?”. Nietzsche, que quiere superar el “tú debes”, enseña aquí, sin embargo, un nuevo “tú debes”, a saber: has de vivir el instante de manera que pueda volver para ti sin horror. En el clima de su entusiasmo por la música, exige el ¡bravo! A la vida (...) Lo mismo que Kant quería corroborar los mandamientos morales confiriéndoles la incondicionalidad de un “como si” Dios los hubiera dictado, también Nietzsche quiere apoyar su imperativo de un extáticamente intenso más aquí con el argumento de tener que vivir “como si” cada instante fuera eterno, pues retorna eternamente. Todos los éxtasis, todas las beatitudes, las ascensiones del sentimiento al cielo, el hambre, la intensidad, que antes proyectaban sus fantasías en un más allá, tienen que atenerse ahora a lo inmediato, a la vida de aquí” [Safranski, 2010:247-248]

Centrándonos ahora en la voluntad de poder, nos encontramos con la semejanza con la tercera crítica kantiana, y que también está muy relacionada con la semejanza respecto a la noción de *amor fati* que acabamos de ver. En este punto, en el que tratamos de aproximar la teleología kantiana alcanzada a través de la naturaleza en la “Crítica del Juicio” con la voluntad de poder y su actitud volitiva frente a lo que se nos da, también es pertinente dar un pequeño rodeo por Schelling y la influencia que en él tuvo este aspecto de la filosofía de Kant.

Ya mencionamos las semejanzas de la estética de Schelling respecto a la de Nietzsche, y ahora tratamos de elaborar una cadena de influencia de pensamiento entre Kant, Schelling y Nietzsche en el apartado estético, que influye en la voluntad de poder:

“La modernidad tiene los rasgos del genio maligno, mientras que el relato que la representa prescinde de este para centrarse en el yo-sujeto, en Dios y en el mundo. Nietzsche, al convertirlos a ellos en el blanco de sus críticas, cae de nuevo en la trampa de creer en el relato cartesiano, cae de nuevo en el engaño, y al hacerlo afirma la estructura de la modernidad, la lleva a su acabamiento, la repite precisamente en el momento mismo en que critica la modernidad” [Serrano, 2010: 71]

Repasando brevemente lo que pretendemos encontrar en la “Crítica del Juicio”, la tercera crítica dentro de su filosofía, Kant demuestra que el hombre piensa leyes de manera universal mediante la razón pura, y que es por ese motivo por el que llega a tener una percepción de la realidad, pero la puramente mecánica. Sin embargo, también se da cuenta de que el hombre es algo más que la simple realidad material, y está sometido a otro tipo de leyes que no tienen ninguna base empírica, que responden a una realidad sobrenatural,

y gracias a la cual es libre, ya que le otorga autonomía más allá de la ley de la causalidad, que nada entiende por libertad. Esto le lleva a situarse en uno de los principales dilemas de toda la filosofía, una de sus grandes preguntas, el de tratar de unir el ámbito de la necesidad con el de la libertad.

Para Kant, la manera de unir estos dos ámbitos en su Tercera Crítica será la del arte, pues será este el nexo de unión entre la necesidad y la libertad, el espíritu y la materia, ámbitos que dividen al hombre en dos y que protagonizan gran parte de los problemas de la fundamentación filosófica.

La belleza que mediante el arte crea el genio será una belleza que va más allá de la ley de la causalidad, ya que no responderá a ningún conocimiento, ya sea científico o cualquier otro tipo de concepto. El arte, durante su aparición, suspende la voluntad, desactivando el ámbito de la necesidad, convirtiéndose así la belleza en algo moral, ya que, al desactivar la voluntad, desactiva lo que para Kant activa el egoísmo, que sería lo que impide el surgimiento de la moral.

Para Kant, esta belleza no sólo surge de la figura del genio creador de arte, sino que también surge de manera natural y libre en lo empírico, ya que se plasma en los organismos, en aquellos que actúan como una obra de arte debido a que son causa y efecto de sí mismos y de su propia naturaleza, esto es, el ser humano. Es decir, para Kant aquellos organismos que se ordenan en función a cumplir el fin que se les ha destinado, a saber, el correcto funcionamiento del organismo, no remiten a nada más allá, porque encontramos un fin en sí mismo. Y es esto mismo lo que nos permite pensar en un agente inteligente que legitime una teleología en la naturaleza.

Esto parece chocar con el principio humeano de que no podemos saber nada de Dios desde dentro del método científico, influencia que como es bien sabido, fue fundamental. Kant sigue estando de acuerdo con esta afirmación de Hume, sólo que el que no podamos obtener ninguna afirmación acerca de la existencia de Dios, no impide que la naturaleza no pueda ser pensada como si hubiera sido creada por un agente inteligente, en vista de todas las pruebas de su funcionamiento ordenado y que no responden a la labor de nuestras capacidades finitas y circunstanciales, que desbordan al mero modelo de verificación científico de conocimiento.

Con esta argumentación cierra Kant su teleología de la naturaleza, que le sirve a la vez para poder fundamentar, a partir de la belleza y de su nexo con la ética, todo su constructo moral más allá de los fundamentos religiosos.

Así, afirma que la naturaleza tiene un fin y este no sería otro que el de proporcionar felicidad a los hombres, y esta felicidad se relaciona con el deber, ya que debido al carácter deontológico de su filosofía, sin un deber al que orientar la moral, no habrá felicidad posible alguna (de ahí también la imperante necesidad de una deidad que abarque todo el sistema).

Será por lo tanto, a partir de la naturaleza, como Kant afirmará que los seres humanos tienen dignidad debido a su nexo con este agente inteligente, y por lo que no pueden ser

tratados como medios sino como fines, cerrando así su imperativo categórico de corte teleológico a partir de una utilización de la naturaleza para confirmar este punto de diseño idealista trascendental (una especie de variación de la astucia de la razón hegeliana).

A partir de este trabajo filosófico acerca de la naturaleza que se encuentra presente en la “Crítica del juicio”, será desde donde Schelling continúe la labor kantiana, pero dando a la vez el giro fundamental a la metafísica del siglo XIX que ya hemos visto, y al que ahora venimos añadiendo que Nietzsche puede ser considerado como inserto en él²³³.

La naturaleza es, como ya sabemos, un aspecto fundamental a lo largo de todo el pensamiento de Schelling, ya que para él, será a partir de una naturaleza originaria y caótica desde donde nos vayamos elevando hacia el entendimiento y el orden moral, estableciendo así una escala de progreso desde el mundo natural vegetal hasta el mundo natural humano, que sería hacia lo que tendería la naturaleza y objetivo último de esta, siendo la naturaleza a la vez un principio dinámico debido a su caos original, pero que posee un sentido teleológico, debido a su ordenamiento en dirección hacia el orden que representa la naturaleza humana²³⁴.

En cierto sentido, puede parecer que este supuesto nuevo paradigma acerca de la definición de la naturaleza responde en realidad a características semejantes a las de la antigua ordenación del cosmos presente a lo largo de toda la Edad Media y fundamental en el neoplatonismo, la de la *scala Dei*, la cadena del ser que ofrecía una escala de las criaturas mediante las pruebas de la naturaleza desde el ser más simple hasta Dios, otorgando así un sentido de perfección al que, independientemente de sus capacidades, todo ser vivo pertenecería, y que ya vimos hacer acto de presencia en la metafísica de Schopenhauer.

La diferencia con Schelling es que, a pesar de incluir también una teleología en la naturaleza, esta es de una naturaleza dinámica, ya que esta elevación semejante a la cadena del ser medieval se llevaría a cabo mediante una dialéctica entre un movimiento de repulsión y otro de atracción, que a pesar de ser movimientos contrarios aparentemente entre sí, conservan una sincronía interna que les otorga una finalidad a pesar de todo ese dinamismo.

Esta visión de la naturaleza no se puede comparar con la del modelo cosmológico de la teodicea, que se pretendía dejar atrás, debido a que el dinamismo evolutivo que introducen encaja perfectamente con las nuevas definiciones de naturaleza que se llevan a cabo a lo largo del siglo XIX, desde donde se cambia ese viejo modelo mecanicista cartesiano por uno nuevo y evolucionista (del que también participa Hegel por ejemplo). Se deja a un lado la visión de la naturaleza como un ente a parte que se puede estudiar y diseccionar para su detenido estudio sin importar su movimiento debido a que se encuentra estática,

²³³ Lo que vendría a asemejarse a la crítica que Heidegger hizo a Nietzsche sobre su papel como último metafísico, crítica que analizaremos más adelante.

²³⁴ Como ya vimos, y por pertinencia del texto pasamos a recordar, Schelling afirmaba que su propuesta no iba enmarcada ni hacia la immanencia ni hacia la trascendencia, sino hacia el devenir, justo como Nietzsche.

y se pasa a entenderla como algo en constante movimiento y cambio, cuya principal característica es la del devenir.

De este dinamismo en perpetuo cambio que se encuentra en la naturaleza surge para Schelling la lucha entre libertad y necesidad, entre esencia y existencia, entre la racionalidad y la voluntad. Esta lucha se lleva a cabo, al igual que en Kant, en toda la naturaleza, pero es en el hombre en quien acaba desembocando y en quien finalmente emerge la libertad frente a la necesidad (ya que como hemos dicho, el hombre y su libertad es la que da sentido a la naturaleza y justifica la existencia de una teleología y de un agente inteligente detrás del cosmos). Sólo en el hombre la naturaleza será capaz de verse libre de la voluntad, ya que somos los únicos seres capaces de libertad, entendiendo esta como posibilidad de la carencia de instintos.

No es que Schelling utilice la naturaleza para justificar la dignidad y libertad del hombre y luego se deshaga de ella. Esta idea no correspondería con el cambio de noción de naturaleza acorde con las ideas del siglo XIX y su interpretación particular del idealismo, presentado en muchas ocasiones como alternativo respecto al predominante de raíz fichteano-hegeliana como ya tuvimos ocasión de comprobar. Para Schelling, la libertad que el hombre pueda obtener no es a costa de la naturaleza, sino que sería insertándose dentro de la naturaleza. Si la finalidad de la naturaleza es la libertad, solamente a partir de ella y desde ella es desde donde podrá obtenerse.

Schelling, por tanto, abraza la naturaleza, y a pesar de mantener el sentido teleológico que originalmente le dio Kant, es el primero que aboga por no encerrarla en la escueta definición de ser el lugar en el que se encuentran las pasiones y la voluntad, como si la naturaleza fuera un obstáculo en vías a lograr la libertad, que sólo se obtendría una vez nos hemos deshecho de los problemas que nos causa nuestra condición natural (una concepción muy religiosa de la libertad).

Schelling nos insta a que la libertad surge también de la naturaleza, y el sentido moral que se puede obtener nunca vendría dado solamente desde la racionalidad frente a los instintos, sino que es desde la asunción de ambos lados desde donde podremos hablar de libertad y dignidad humanas.

Este giro en la comprensión de la naturaleza y de Dios es el fundamental en Schelling y es el que instaura toda una nueva concepción del ser que abrirá, en el siglo XIX, toda una nueva vía para comprender la metafísica.

Para Schelling, Dios ya no tendrá que ver con el deísmo, aquél Dios abstracto de los filósofos que ordenaba el mundo y le insuflaba vida desde su forma de razón y al estar inserto en todos los elementos de la naturaleza y que pasaba por ser eterno e inmutable. Esta tipología divina fue en la que se basó cualquier concepción metafísica de la tradición, y es este cambio mediante el cual Schelling interpreta el giro metafísico que sufre el ser.

A partir de ahora, para Schelling el ser ya no será aquello que está marcado por la eternidad que no sufre transformación ninguna a lo largo de su existencia. Ahora el ser tiene una participación, no en una naturaleza estática, sino en devenir, por lo que, al

participar mediante la razón teleológica como ser dispuesto a la libertad en esta naturaleza, el ser se verá igualmente envuelto en este devenir, teniendo por tanto la naturaleza un papel mucho más fundamental al inaugurar el devenir del ser y dejando de lado su tradicional ahistoricismo.

El ser pasa a ser, por lo tanto, voluntad. Y al pasar a ser voluntad y cambiar por lo tanto desde la nueva definición de naturaleza, también varía la forma del ser, que pasa a ser el ser como querer, como ya vimos.

Tras este pequeño rodeo necesario para situar el contexto a partir del cual pretendemos situar la noción de voluntad de poder en semejanza con esta teleología de la naturaleza que Schelling hereda de Kant, podemos comprobar sus nexos con Nietzsche a partir de su interpretación de la naturaleza, de su relación con la libertad humana y de cómo finalmente en Schelling repercuten en una teleología, basada en una naturaleza caótica y en devenir, de forma muy semejante a la que lo hace en Nietzsche.

Tal y como vimos más arriba en una cita de Germán Cano, el imperativo categórico que Nietzsche propondría sería que aquello que quieras, debes quererlo de tal forma que puedas acabar también queriendo su eterno retorno. Esta interpretación aborda la posibilidad de una inmanencia deontológica que ha de ser prácticamente santificada y que reinterpreta la función de lo empírico sustituyendo a lo trascendental, ese trascendental que Kant encuentra en la teleología inserta en la propia naturaleza y al que Schelling le dará la característica caótica propia del devenir que encontramos tan semejante a la interpretación de Nietzsche y su mandato inserto en la propia definición de voluntad de poder.

Es por todo esto por lo que la voluntad de poder guardaría una relación semejante:

“La definición de la voluntad de poder, preparada desde 1880 a partir de las reflexiones sobre la “sensación de poder” que contienen Aurora y los fragmentos póstumos contemporáneos, se encuentra desarrollada en la segunda parte de Así habló Zaratustra, precisamente en el capítulo que lleva por título “La superación de sí mismo”: “Siempre que he encontrado un ser vivo he encontrado además voluntad de poder [...]. “Mira -me dijo la vida confiándome un secreto-, yo soy la continua y necesaria superación de mí misma [...]. Incluso tú, hombre de conocimiento, no eres más que un sendero y una huella de mi voluntad; y es que, ciertamente, mi voluntad de poder camina con las piernas de tu voluntad de verdad. Por supuesto, no acertó en la verdad quien, para alcanzarla, lanzó la expresión “voluntad de existir”: ¡esa voluntad no existe! Pues lo que no existe no puede querer; y lo que existe, ¿cómo podría querer la existencia si ya la tiene? Sólo hay voluntad donde hay vida: ¡pero no se trata de una voluntad de vida sino de una voluntad de poder! Hay muchas cosas que tienen para el ser vivo más valor que su propia vida; ¡pero también en su acción de dar valores se expresa la voluntad de poder!” Esta descripción de la voluntad de poder es de 1883, y Nietzsche siempre la consideró válida. Tratemos de señalar sus características esenciales: la voluntad de poder, o voluntad de dominio, o voluntad de posesión, es la vida misma; donde hay vida, hay voluntad de poder. Esta voluntad de poder no es un principio metafísico como la voluntad de existir o voluntad de vivir de Schopenhauer: no se “manifiesta”, sino que simplemente es otro modo de decir vida, de definir la vida, que por consiguiente es, para Nietzsche relación entre fuerte y débil, pero sobre todo voluntad del ser vivo de superarse a sí mismo, el cual pone se pone en peligro a sí mismo “por amor al poder”” [Montinari, 2003: 123-124]

A pesar de que la voluntad ya no sea voluntad de vivir como lo fue para Schopenhauer, para Nietzsche la voluntad de poder significa voluntad de vida, ya que es algo que se encuentra presente en todo ser vivo, una voluntad de poderío que va más allá de la simple supervivencia de Schopenhauer, pero que precisamente por eso inculca casi el deber moral de abrirse a los instintos, a lo empírico, al lugar donde podremos desarrollar esa ansia de poder como posibilidad de ser; y posibilidad de ser ya siempre interpretada desde la inmanencia comprendida no como en Schopenhauer, con un aspecto de carácter trascendental que ordena esa inmanencia y que confunde toda su definición, sino desde lo caótico ofrecido por el devenir, saltándose aquí Nietzsche la influencia de Schopenhauer para acudir a la influencia más cercana a su pensamiento de la filosofía de la naturaleza de Schelling²³⁵, que como hemos visto, tiene profundas raíces kantianas.

En los tres pensadores se encuentra cierta tendencia a encontrar en lo empírico una trascendencia oculta, de muy distintas formas, pero presente en todos ellos. Es el de Nietzsche el caso más dudoso o conflictivo, pero sin embargo, en el carácter deontológico de su interpretación del devenir, hacia el que hay que abrirse desde el mandato casi moral (es decir, basado en un fundamento) por la forma de eternidad que debemos darle a su naturaleza de inocencia (es decir, sin fundamento), encontramos un carácter teleológico semejante al de Schelling ante su interpretación del devenir como forma de comprender la naturaleza como sentido último inserto en la realidad. Está muy relacionado con el aspecto de confusión que hemos analizado en la noción de eterno retorno, pues a partir de ahí es de donde se nutre el resto de su ontología, por lo que es una confusión que se encuentra constantemente en su aspecto filosófico propositivo.

Esta sospecha acerca del carácter teleológico de la voluntad de poder, nunca hacia lo trascendental, siempre en la inmanencia empírica, aunque siempre en una constante contradicción, parece ir avanzando más allá de esa definición que hemos dado de la voluntad de poder de 1883:

“Volvamos pues a aquellos fragmentos de la primavera de 1885 que parecen preparar ya el proyecto de La voluntad de poder como obra. En una libreta utilizada de abril a junio de 1885, se avanza en un momento determinado la hipótesis de que la voluntad de poder también gobierna el mundo inorgánico o, mejor dicho, que no existe un mundo inorgánico regido por las leyes de la mecánica, porque tales leyes, que pueden facilitar la descripción superficial del mundo externo, no consiguen eliminar la “acción a distancia”, que es el hecho fundamental (“una cosa atrae a otra cosa, que se siente atraída”). Y para que esa voluntad de poder pueda ejercerse, necesita percibir lo que atrae, lo que siente, si se le acerca algo asimilable (NF, 34[247], 1885). Aquí no nos interesa el fundamento teórico del fragmento sino el hecho de que Nietzsche extienda la voluntad de poder al mundo inorgánico (en Zaratustra había hablado sólo de seres vivos) (...) Las funciones orgánicas son reinterpretadas como voluntad de poder: de ésta descienden, separados, “el pensar, el sentir, el querer de todo ser vivo”. La voluntad de poder se especializa también como voluntad de nutrición, de posesión, de instrumentos, de servidores. En el cuerpo humano reina un sistema de obediencia y de órdenes (...) “La voluntad más fuerte guía siempre a la más débil. No existe otra causalidad sino la que se establece entre voluntad y voluntad”, afirma Nietzsche volviendo a la crítica del causalismo mecanicista. Por último, también las

²³⁵ Aunque es poco probable que sea una influencia directa de lectura de Schelling por parte de Nietzsche, sino más bien una afinidad estructural del pensamiento de ambos autores, tal y como venimos defendiendo a lo largo de toda nuestra investigación.

funciones intelectuales son voluntad de poder, puesto que son voluntad de fijar una forma y voluntad de que las cosas se parezcan” [Montinari, 2003: 125-126]

Esta evolución, como podemos comprobar, parece reflejar una tendencia en la interpretación de la voluntad de poder en Nietzsche hacia un reduccionismo de la realidad hacia un fundamento sobre el que orbita la naturaleza, de aquello que insufla al cosmos de energía para comenzar a moverse, volviendo por lo tanto a una influencia determinista como la de Schopenhauer, que supuestamente Nietzsche había dejado atrás como hemos visto arriba, pero confirmando el avance hacia un trascendentalismo en el que la inmanencia del devenir basado en una filosofía de la naturaleza en movimiento de corte schellinguiano parece perder importancia en favor de un esencialismo volitivo como el de la metafísica de Schopenhauer.

A colación con esta interpretación que hacemos de la voluntad de poder y que, debido a su ambigüedad, siempre va a ser una interpretación que no va a estar exenta de polémica, nos parece interesante acudir a la interpretación crítica que Löwith hizo, en un sentido semejante al nuestro, a la voluntad de poder, ya que encuentra serios problemas en las posibilidades del pensamiento de Nietzsche para lograr el objetivo que tenía:

“Marcado profundamente por una conciencia cristiana, Nietzsche no estaba en condiciones de suspender la “inversión de todos los valores” que el cristianismo había producido contra el paganismo, pues si bien pensó que había retrotraído al hombre moderno a los parámetros del paganismo clásico, él era cristiano y moderno de punta a cabo. La prueba de ello es que lo ocupaba una sola cuestión: el pensamiento en el futuro y la voluntad para crearlo” [Löwith, 2007: 271]

Y en tanto que su pensamiento, lastrado como dice Löwith por un cristianismo que, según una de sus famosas tesis, marcaría también toda la modernidad mediante la idea de progreso, idea de la que Nietzsche no puede huir, supone también una contradicción dentro de su pensamiento del eterno retorno:

“(…) Este querer, hacer y querer hacia atrás es completamente no griego, no clásico, no pagano; procede de la tradición judeocristiana, de la creencia en que el mundo y el hombre han sido creados por la voluntad de Dios. Nada es tan evidente en la filosofía de Nietzsche como su acentuación de nuestra esencia creadora y voluntaria, creadora a través del acto de voluntad, como el Dios del Antiguo Testamento. Para los griegos, lo creativo del hombre era “imitar a la naturaleza”.

Nietzsche vivió y pensó a fondo la conversión del bíblico “tú debes” en el moderno “yo quiero”, pero no consumó el paso decisivo del “yo quiero” al “yo soy” del niño cósmico, que es “inocencia” y “olvido”, un comenzar de nuevo, un juego, una rueda que rueda sobre sí misma. En tanto hombre moderno estaba tan desesperadamente separado de toda originaria “fidelidad a la tierra” y del sentimiento de una eterna seguridad bajo la tienda del cielo, que su esfuerzo por reunir otra vez el destino humano con el fatum cósmico y “trasponerlo nuevamente a la naturaleza” estuvo desde el vamos condenado al fracaso. Por esta razón, siempre que trató de desarrollar su doctrina, ella se rompe en dos segmentos irreconciliables: en una exposición del eterno retorno, en tanto hecho demostrable objetivamente por la física y la matemática, y en una exposición, muy distinta a la anterior, en forma de una hipótesis subjetiva, que debe acreditarse por sus consecuencias éticas. La escisión de estos dos segmentos doctrinarios responde a que la voluntad de tornar eterna la existencia contingente del ego moderno no es compatible con la visión de un ciclo eterno del mundo natural. Nietzsche no fue tanto el “último discípulo” de Dioniso, cuanto más bien el primer apóstata radical. En tanto tal, él fue, como lo llamó el “último

Papa”, “el más piadoso de todos aquellos que no creen en Dios”. En la conversación de Zarathustra con el último Papa, que había dejado su cargo después de la muerte de Dios, Nietzsche comprende su propia existencia como una existencia religiosa. Zarathustra y el Papa se comprenden uno al otro; ninguno de ellos es profano, sino que ambos son consagrados” [Löwith, 2007: 273-274]

Otra vez somos testigos de cómo vuelve la ambivalencia de la ontología nietzscheana entre determinismo y devenir, entre pesimismo y humanismo, y de lo cual la voluntad de poder no parece escapar, pues aunque no sea una voluntad con la idiosincrasia teísta que vimos en la metafísica de Schopenhauer, sí que parece seguir teniendo similitudes con la teleología que en el devenir de una naturaleza caótica encuentra Schelling a partir de la interpretación de la tercera *Crítica* kantiana.

No es que veamos ningún tipo de problema en asemejarse a estos dos pensadores, desde luego. Simplemente es que esto nos sirve para comprobar que, tras el periodo crítico en el que Nietzsche parece distanciarse por completo de los problemas subjetivistas de la paradoja, en realidad en la culminación final de su filosofía no cesa de acercarse. Y lleva aquí a cabo el aspecto de retroceso que hemos definido previamente y que supone su filosofía propositiva respecto a una posible salida de los paradigmas fundados en la interpretación idealista.

C. Nietzsche y su casuística

Nos encontramos con la conclusión de que tal vez Nietzsche nunca dejara atrás el núcleo del esencialismo volitivo de Schopenhauer, por mucho que cambiara la naturaleza del mismo a lo largo de sus distintas etapas de pensamiento. Y tal vez precisamente por esto, por modificarlo tanto, pudo volver a él con un aspecto distinto, pero guardando en el fondo las semejanzas con el maestro y aguardando al momento de la construcción para volver a surgir, por lo tanto siendo también tal vez este periodo que hemos definido como genealógico, en realidad una pausa, un punto y aparte en vez de un punto y final, respecto al desafío de reformular toda una forma de comprender el mundo.

Sin embargo, también existen otras definiciones posibles de voluntad de poder dentro del desarrollo filosófico de Nietzsche. Si las que hemos visto datan de 1883 y 1885, hay otra, de 1887, que parece contradecir en parte lo que venimos afirmando, pues aquí parece anularse esa cercanía con respecto a una voluntad de base metafísica schopenhaueriana. De hecho, se asemeja mucho a la caracterización del poder que hizo Foucault, afirmando que sin resistencia hacia la que dirigirse, el poder no puede existir:

“La voluntad de poder sólo puede exteriorizarse ante resistencias; busca lo que se le resiste, - ésta la tendencia del protoplasma cuando extiende pseudópodos y tantea a su alrededor. La apropiación e incorporación es todo sobre un querer subyugar, un formar, configurar y reconfigurar hasta que finalmente lo sometido ha pasado totalmente al poder del atacante y lo ha acrecentado. – Si esta incorporación no tiene éxito, la formación probablemente se desintegra; y aparece la dualidad como consecuencia de la voluntad de poder: para no dejar escapar lo que

se ha conquistado, la voluntad de poder se escinde en dos voluntades (en ciertas circunstancias sin abandonar por completo la relación entre ellas). El “hambre” es sólo una adaptación más estrecha, una vez que el impulso básico de poder ha conquistado una forma más espiritual” [Nietzsche, 2006: 282]²³⁶

Nos encontramos aquí, por lo tanto, con el resultado de “batallar” a lo largo de todo este apartado, con la idiosincrasia muy particular del filosofar propio de Nietzsche, y es que parece no poder afirmarse nada con rotundidad debido a este constante juego de confusión al que venimos haciendo referencia. Este creemos que se puede encontrar no ya sólo en el seno de su filosofía propositiva, sino que también es un problema propio de su idiosincrasia como pensador, y que dificulta mucho el cerrar algún tipo de afirmación sobre algún tipo de rotundidad ofrecida por la mayor fuente de certeza que poseemos, sus textos.

Nietzsche huyó, prácticamente como norma, de la filosofía sistémica, acudiendo por tanto al formato aforístico como mejor forma de dar un espacio de surgimiento a su pensamiento, más allá de las limitaciones que el formato de ensayo le imponía, donde una argumentación inicial compromete el posible desarrollo que fuera a tener el siguiente pensamiento, cortando así su libertad. Aunque este formato beneficie a su talentosa pluma, bien es cierto que impide en cierta medida el surgimiento de una claridad, ya tal vez no tanto por sus metáforas que aun así están abiertas a gran cantidad de interpretaciones (aunque seguramente ese fuera su objetivo), sino por la dificultad de aparición de definiciones concisas que permitan la labor filosófica con una mínima garantía de no contradicción.

También nos encontramos con la problemática particular de la filosofía de su última etapa, ya que en su elaboración coincide la pérdida del juicio por parte de Nietzsche, con su previo y paulatino empeoramiento, tanto físico como mental, que impidió que una de sus etapas más productivas se plasmara como debiera en un pensador de su talla. Gran parte de lo que nos queda para poder desgranar su ontología alternativa son sus cuadernos de apuntes, que en gran parte no fueron pensados para ser publicados.

Todo este aspecto ambivalente presente en su última etapa, unido a la inmensa influencia de Nietzsche en el contexto filosófico contemporáneo que aboca a cierta cacofonía de voces respecto a lo que “realmente quiso decir Nietzsche”, implica la existencia de una cantidad ingente de todo tipo de interpretaciones respecto de su filosofía²³⁷. Una de las más debatidas es la de la interpretación de la noción que veníamos analizando, la de la voluntad de poder, centrada generalmente no ya en su posible influencia de base idealista de Kant y Schelling, sino en su papel ético, en sus consecuencias sociales y sobre si estas actúan como una especie de totalitarismo anti político o si en el fondo es un tipo de mandato ético.

²³⁶ [<http://www.nietzschesource.org/eKGWB/NF-1887>, 9[151]]

²³⁷ Incluida alguna malintencionada, como la nacionalsocialista.

Sobre la misma existen interpretaciones de todo ámbito. Está por ejemplo la de Deleuze, que afirma que es un error creer que la voluntad de poder es voluntad de dominio²³⁸. Acorde con su opinión, en el ámbito hispanohablante suelen ser mayoría los especialistas que opinan de manera afín a la de Deleuze. Por poner algunos ejemplos, entre ellos se encontrarían Manuel Barrios, que afirma la voluntad de poder como voluntad de amor, o Sánchez Meca²³⁹, que tampoco se muestra a favor de ese tipo de lecturas políticas como dominio en Nietzsche. También nos encontramos con la interpretación de Remedios Ávila, que aboga por el modelo del comediante y de la *pietas*²⁴⁰, o la de Germán Cano²⁴¹.

También podemos encontrar, en este sentido más defensor del filósofo, intérpretes del mismo cariz ya en el ámbito más internacional, como por ejemplo Vattimo, que afirma que a pesar de la ambigüedad que supone la naturaleza de la noción de voluntad de poder, el último Nietzsche se esforzaba por relacionar ésta con la estética al interpretar la voluntad de poder como arte, siendo el artista aquél que sabe ir más allá de los intereses relacionados con la supervivencia²⁴², además de hacer referencia al famoso fragmento póstumo de 1885-1887 en el que Nietzsche apuntaba que en el mundo del nihilismo y de choque entre “fuertes” y “débiles”, tan sólo los moderados tendrían éxito, aquellos que soportaran más absurdidad, que no acudieran a paroxismos de la fe.

Ya en una comprensión algo más crítica, también nos podemos encontrar la interpretación, algo común, de la provisionalidad de la ontología alternativa de Nietzsche elaborada en su etapa final en la obra de Fink:

“Nuestro reparo a Nietzsche tic que opera con la concepción de la voluntad de poder sin ofrecer pruebas de esta idea básica, quiere decir que echamos de menos la exposición ontológica explícita de este tema central de su pensar incluso en la obra que lleva este título. Nietzsche no es capaz de esclarecer su experiencia más propia del ser mediante un esbozo conceptual

²³⁸ Deleuze afirma cuatro contrasentidos que deben ser evitados en la interpretación que hagamos de Nietzsche: “Nosotros, lectores de Nietzsche, debemos evitar cuatro posibles contrasentidos: 1º) sobre la voluntad de poder (creer que la voluntad de poder significa “deseo de dominar” o “querer el poder”), 2º) sobre los fuertes y los débiles (creer que los más “poderosos”, en un régimen social, son por el mismo motivo “fuertes”); 3º) Sobre el eterno Retorno (creer que se trata de una vieja idea, tomada de los griegos, de los hindúes, de los babilonios...; creer que se trata de un ciclo, o de un retorno de lo Mismo, de un retorno a lo mismo), 4º) sobre las últimas obras (creer que esas obras son excesivas o que están ya descalificadas por la locura)”. [Deleuze, 2000: 52] Por parte de nuestra investigación, no vemos tan claro que la mayoría de esos contrasentidos queden clarificados en la filosofía de Nietzsche, como creemos haber argumentado. Aclarar por otro lado que con nuestra afirmación acerca de la pérdida del juicio de Nietzsche, que justamente es uno de los contrasentidos que Deleuze afirma que deben ser evitados, no pretendemos insinuar una pérdida de calidad en sus últimos escritos (algo que ya sólo pasó y de manera muy evidente en el correo postal de sus últimos días), sino que a lo que pretendemos hacer referencia es a que la pérdida de su salud mental le impidió poder al menos tener la oportunidad de haber dejado más perfilada o incluso concluir de manera satisfactoria su filosofía propositiva (aunque sería algo sobre lo que habría que ser bastante escéptico, pues en el fondo sería suponer un cambio de carácter y de estilo dentro de la habitual forma errante que Nietzsche desarrolló como seña de identidad en casi todas las facetas de su vida).

²³⁹ [Meca, 1989: 215 y siguientes; 309]

²⁴⁰ Muy semejante a la interpretación que Vattimo suele hacer del pensamiento de Nietzsche.

²⁴¹ [Nietzsche, 2010: LXV]

²⁴² [Vattimo, 1995 :70]

ontológico conquistado en una discusión con la ontología de la metafísica. La «voluntad de poder» y el «eterno retorno» son sus intuiciones esenciales, para expresar las cuales no sólo no consigue en absoluto acuñar conceptos elaborados: tampoco las delimita expresamente frente a los conceptos básicos de la metafísica.» [Fink, 2000: 192]

Al igual que esta opinión, nos podemos encontrar con una interpretación semejante en Safranski²⁴³, o Montinari²⁴⁴, y que puede justificar en cierta medida un posible “abuso” ético en el apartado de la voluntad de poder por parte de Nietzsche, basado en la no culminación de su ontología, ofreciendo la duda de su posible resolución en un futuro que no se pudo llegar a dar por la tormentosa salud de Nietzsche, o en la provisionalidad de la misma al no haber ofrecido nunca una definición clara y concisa. Este tipo de opinión confluye acorde con la provisionalidad que le hemos otorgado a la propia crítica que hemos llevado a cabo a lo largo de esta parte final del capítulo dedicado a Nietzsche.

Sin embargo, todo esto tampoco ha impedido que surjan voces algo más críticas, como podría ser la del propio Safranski, y que aunque tengan en cuenta la casuística propia de la elaboración de esta filosofía propositiva nietzscheana, acaba hablando de la “ominosa voluntad de poder” [Safranski, 2010: 196] o de “aspectos alarmantes en la idea de superhombre” [Safranski, 2010: 288]²⁴⁵.

Sin embargo, en este aspecto, despunta sobre cualquier otra la interpretación de Heidegger, la cual veremos en su capítulo correspondiente.

D. Fragmentos políticos e idealismo anti-político

Más allá de toda esta breve miscelánea con la que simplemente pretendíamos mostrar la problemática inherente a tratar la filosofía propositiva de Nietzsche, es en Esteban Enguita²⁴⁶ y en su labor de recopilación de los aforismos dedicados al tema de la política donde tal vez encontremos una voz crítica con Nietzsche sin paliativos ni ambages, y no por ser inmisericorde con su filosofía, sino por abordar de manera directa y central, y no como un complemento o de forma lateral, el espinoso tema²⁴⁷ de las consecuencias políticas que se deducen de la noción de la voluntad de poder²⁴⁸.

²⁴³ [Safranski, 2010: 249-250]

²⁴⁴ [Montinari, 2003: 112]

²⁴⁵ Y todo esto sin tener en cuenta las múltiples interpretaciones que actualmente se basan en una lectura determinada e interesada (por errada) de la voluntad de poder, que, sin tener que estar relacionadas con la habitual malinterpretación de temática fascista, pueden ser las relacionadas con el transhumanismo. Sobre este tema, Hernández Arias, J (2002). *Nietzsche y las nuevas utopías*, Madrid, España, Valdemar.

²⁴⁶ O también Nicolás González Varela, aunque de forma menos directa, clara y concisa, y más relacionada con el ambiente cultural nietzscheano, de una forma algo semejante a, como veremos en su momento, la que entendemos como insuficiente crítica de Bourdieu a la filosofía de Heidegger por guardar en su núcleo la base de su nacionalsocialismo.

²⁴⁷ Muchas veces resuelto con la afirmación de que el pensamiento de Nietzsche no era político.

²⁴⁸ No siendo, por supuesto el caso de Esteban Enguita el único, pues podemos encontrar obras centradas específicamente en este tema, más allá de una labor de traducción de los aforismos propios

Será en este tipo de planteamientos en los que pensamos que se puede encontrar uno de los pocos rastros claros y concisos sobre la ontología nietzscheana más allá de interpretaciones hechas en base a su legado, la propia casuística del propio pensar de Nietzsche o las ambivalencias a las que nos hemos enfrentado:

“El escepticismo, el perspectivismo, su crítica a cualquier fundamentalismo, su apelación a la risa como defensa contra toda autoridad, su afán por la liberación del potencial creativo en los seres humanos..., todo se transmuta, con su política positiva, en el más estrecho dogmatismo, en la insostenible seriedad y patetismo de aquellos que se proclaman como los salvadores del hombre. ¿Dónde queda la risa tan amada por Nietzsche cuando habla de su política? ¿Dónde la ironía y su fino instinto para la captación de sutiles diferencias, de pequeñas y grandes imposturas? ¿Dónde, en definitiva, el “psicólogo” genial que persigue sin descanso la mentira que entraña todo ideal? Nada de esto encontramos en su “gran política”, sino a un metafísico dogmático y a otro sacerdote más” [Nietzsche, 2004: 47]

Y es que en los aforismos nietzscheanos acerca de la política podemos encontrar, escritos de manera clara y concisa, y no sólo a lo largo de un periodo concreto de su pensar, sino que son una constante a lo largo de toda su vida, un elitismo que justifica la esclavitud por el objetivo final de la consecución de un tipo superior de hombre que forje un tipo de cultura superior.

En estos aforismos de carácter político, Nietzsche justifica que el sentido de la sociedad toda sea única y exclusivamente el que sirva para posibilitar el llevar a cabo la vida como obra de arte por parte de aquellos hombres superiores que estuvieran preparados para ello, sin poder esos hombres inferiores intervenir de ninguna forma en este proceso, sin tener voz en el proceso de construcción de la sociedad en la que vivían, teniendo que ser esclavos toda su vida:

“Para que exista el fundamento de un gran desarrollo artístico, la inmensa mayoría tiene que ser sometida, mediante esclavitud, al servicio de una minoría, tomando como criterio su necesidad individual, más allá de la necesidad de vivir. A sus expensas, por medio de su trabajo excedente, aquella clase privilegiada es apartada de la lucha por la existencia, para crear entonces un nuevo mundo de necesidades. Según esto, hemos de comprender adecuadamente, cuando caracterizamos las horribles condiciones fundamentales de toda formación, que la esclavitud pertenece a la esencia de una cultura (...) La pobreza de la masa que vive penosamente se ha de aumentar todavía para hacer posible a un número de hombres olímpicos la producción del mundo del arte” [Nietzsche, 2004:85]²⁴⁹

Cierto es que en estos aforismos de carácter político no encontramos en Nietzsche ningún sesgo racista de carácter biológico, ni ningún tipo de símil entre el modelo del superhombre con el de los fuertes o los poderosos, ni ningún tipo de antisemitismo, ni ninguna afirmación cercana a ningún tipo de protofascismo simiente del nacionalsocialismo, que por otro lado ya había comenzado a incubarse por múltiples motivos en su Prusia natal²⁵⁰.

de Nietzsche que abordan esta polémica. Por ejemplo, podemos encontrar Portales Guzmán, G (2016). *Nietzsche y la devastación de la política*, Valdivia, Chile, UACH, o

²⁴⁹ [<http://www.nietzschesource.org/eKGWB/NF-1871>, 10 [1]]

²⁵⁰ Pues la guerra franco-prusiana en la que participó Nietzsche de forma fugaz puede ser comprendida como una especie de “simulacro” a pequeña escala de lo que acabó siendo la Primera Guerra Mundial,

También es cierto que estos aforismos políticos deben ser comprendidos a la luz de la confusión que Nietzsche portó a lo largo de toda su vida entre la igualdad del socialismo y la del cristianismo, y que aunque no se deban omitir los aspectos teleológicos de esta posición política, la crítica de Nietzsche no hacía justicia a su noción de igualdad:

“A Nietzsche no le pasa inadvertido el origen social, político en sentido amplio, de los valores morales, pero comete el error de creer que el socialismo moderno no es más que la continuación del cristianismo. Lo que Nietzsche ataca del socialismo es la tartufferie que proclama la igualdad de todos los hombres como “objetivo moral”. Nietzsche no llegó a conocer la polémica de Marx y Engels contra la consigna pequeñoburguesa de la igualdad que resonaba en las filas de la socialdemocracia alemana y, en general, del socialismo europeo. Así que Nietzsche nunca fue más allá de la dimensión moral al juzgar el fenómeno político-cultural más importante de su época, el socialismo, y lo vio sólo como una manifestación del “resentimiento”, semejante a aquella de los cristianos que, en la Antigüedad, destruyó la civilización grecorromana. Podemos decir que Nietzsche no disponía siquiera de los conocimientos más elementales para una correcta valoración de la teoría socialista. Para los teóricos socialistas de las generaciones posteriores a Marx fue muy fácil liquidar el tema de Nietzsche afirmando que éste había sido un apologeta pequeñoburgués de la explotación capitalistas” [Montinari, 2003: 168]

Pero que todo esto sea cierto no puede permitir que se obvien las terribles proclamas de carácter antidemocrático, totalitario, anti-políticas, que Nietzsche profesa. Encontramos en las consecuencias políticas de la noción de voluntad de poder, que se muestran en sus aforismos políticos, la mayor prueba concreta que vamos a poder encontrar en la ambivalencia de la última etapa de la filosofía nietzscheana y que le otorga el papel de un pensador quedó a las puertas de superar la comprensión ontológica del idealismo más allá de las posibles contradicciones que podamos encontrar.

Y es que su pensamiento político, basado en sus aforismos, que como decimos son lo más claro y conciso que se puede encontrar en esta nubosa última etapa, es en realidad un pensamiento anti-político por ser un pensamiento totalitarista. Lo cual le hace volver a basar la comprensión de la realidad no en una configuración política, en la que los miembros participantes de la sociedad participen de la realidad que conjuntamente forman (y que podría afrontar el desafío de lograr hacerlo sin ningún tipo de fundamentalismo estructurador de carácter finalista que garantizase otro tipo de libertad), sino en un ideal al que forzar al resto de los individuos y sobre el que fundar, tanto la sociedad, como la comprensión epistemológica que ésta ha de tener bajo un mando único de una cultura superior que ha de ser respetado (y por lo tanto temido) por encima de todas las cosas, del resto de perspectivas vitales, que pasarán necesariamente a tener que ser aniquiladas, esclavizadas, por el “bien común”, por el destino de la sociedad.

Con estas interpretaciones, Nietzsche traiciona todos sus progresos críticos alcanzados mediante el método genealógico, ya que vuelve a establecer una fuerte jerarquía que establece una tabla de valores de carácter platónico que supuestamente él mismo se había

que a la postre, por su desenlace y sus consecuencias, no fue más que (parte de) el caldo de cultivo social que el nacionalsocialismo necesitaba para hacerse con el poder en Alemania. Michael Haneke alumbró (de manera un tanto ventajista desde su posición histórica) los orígenes de todo este siniestro contexto cultural en su film “La cinta blanca”.

encargado de destruir²⁵¹ para que no volviera a funcionar de nuevo. Sin embargo, a partir de su destrucción no es capaz de proponer otra forma de comprender el mundo (porque no puede realizar la crítica final contra un idealismo sobre el que todavía posa parte importante de su propia filosofía, pues de esa imposibilidad nace su orientación contradictoria) más allá que sobre la de garantizar esta visión confusa del eterno retorno, la voluntad de poder y el superhombre bajo el yugo de un ideal antidemocrático que se vuelve anti-político. Nietzsche vuelve de nuevo a caer en las viejas redes de la interpretación de la realidad de carácter idealista (como ya le pasara en una etapa inicial vertebrada en su filosofía por su maestro Schopenhauer), y que como veremos, limitan la política a un constante control de la naturaleza, de lo viviente, de lo volitivo, a un control de la libertad del sujeto, que es consumida para producir otro tipo de libertad, heterónoma, teleológica.

Un orden biopolítico al que sus aforismos cada vez se asemejan más según van ahondando en estas contradicciones que se materializan definitivamente en su concepción política. De las consecuencias de esta comprensión de la sociedad, su interpretación muestra desarrollos muy semejantes a los desarrollos, también de traza idealista, que se encuentran en el orden biopolítico de naturaleza disciplinaria que hoy en día estructura nuestras sociedades como la vertiente político-social de la influencia de esta forma determinista de comprender la realidad. Como decimos, este tipo de ordenamiento se puede encontrar ya en Nietzsche y en sus aforismos políticos, que parecen incompatibles con las consecuencias de su crítica:

“El concepto de jerarquía es el otro pilar en el que se sostiene el aristocratismo político de Nietzsche: fundamenta un orden jurídico-político y una estructura social caracterizados por la desigualdad entre los hombres. Si el principio de autoridad se enfrenta al concepto moderno de libertad tanto en su vertiente puramente negativa (independencia) como en aquella vinculada con el desarrollo del ideal democrático (participación), el de jerarquía hace lo propio con el de igualdad, tomado en el sentido de isonomía y de igualdad de derechos. Además de diferencia de valor entre los hombres, jerarquía significa una sociedad que reposa sobre el sólido y firme pedestal de una serie de privilegios y prerrogativas disfrutados por unos pocos a expensas de la gran mayoría. Desde El nacimiento de la tragedia esta idea nunca abandona a Nietzsche” [Nietzsche, 2004: 31]

E. Imposibilidades respecto a la comprensión del nihilismo

Este último punto, junto con las limitaciones y contradicciones que hemos ido analizando, también desembocan en su comprensión del nihilismo, que tanto debe a la filosofía de Nietzsche pero que no permite al mismo salir de su comprensión como problema. El

²⁵¹ *“Así como se ha dicho del “centro despejante” del ser que, al igual que la nada, rodea a todos los entes, así rodea Heidegger, por su parte, un centro perdido, y lo hace, por cierto, con un movimiento polémico contrario a la tendencia supuestamente fundamental de la metafísica occidental, que desde Platón hasta Nietzsche, olvidándose del ser, giraría cada vez más en torno a la subjetividad excéntrica del ser humano para completarse y liquidarse en la metafísica de la técnica científica y del lenguaje del “dispositivo”* [Löwith, 2006: 159-160]

nihilismo para Nietzsche será (en resumidas cuentas)²⁵² o un nihilismo decadente, pasivo, o un nihilismo activo.

El nihilismo pasivo es de naturaleza decadente, debido a que formula su comprensión de la realidad en base a un ideal, a un Dios del tipo que sea, que impide desarrollar todo el potencial de la libertad del ser humano en función a empobrecer la realidad del mundo, al llevarse todo lo valioso a la entelequia metafísica del ideal tranquilizador que funda y estructura. Aquí se encontraban todos aquellos pensadores que no ofrecían más que sistemas de drenaje de las posibilidades vitales del individuo en mor de una impuesta moral insana. Ello nos hace entrar en el nihilismo al encontrar nuevas significaciones más allá de las trascendentales deterministas que seccionan nuestra libertad.

El nihilismo activo, por el contrario, es aquél nihilismo que encuentra una base en la voluntad de poder para lograr asumir la muerte de Dios, es un nihilismo que logra desarrollar este potencial de la libertad humana y lo afirma en función a vivir la vida como una obra de arte, de manera apasionada, sin mayor justificación que el disfrute de la propia vida como valor en sí y como productora autónoma de significados. Ello nos hace entrar en el nihilismo para así encontrar nuevas significaciones a partir de la teleológica voluntad de poder, lo que nos lleva a que Nietzsche se comprenda como el primer nihilista de verdad.

Esta distinción, que atañe nihilismo, de naturaleza activa o pasiva, tanto a los pensadores del nihilismo como a aquellos cuyo planteamiento es incompatible con suspender la búsqueda del método de carácter finalista, algo aparentemente contradictorio y que remarca el carácter ontológico de su posición frente al nihilismo, pues lo imposibilita con esta confusión terminológica a salir de la paradoja de la modernidad, al quedarse dentro de su lógica. A pesar de toda su labor crítica, sigue introduciendo al nihilismo dentro del binomio empírico/trascendental, en este caso reproduciéndolo a través de la representación muerte de Dios/ Dios.

Para Nietzsche se es nihilista tanto si pretendemos mantenernos bajo el paraguas epistemológico del determinismo apaciguador, como si nos aventuramos hacia el desafío de buscar ese tipo de respuestas por nosotros mismos, por lo que interpreta al nihilismo solamente dentro de los límites estructurales de la ontología idealista, al sólo pensarlo, de manera dependiente, dentro de los límites de buscar significado trascendental en lo empírico (muerte de Dios, nihilismo activo) o en lo ideal (confirmación de Dios, nihilismo pasivo). El nihilismo en Nietzsche sólo es una excusa entre una y otra forma de significación idealista, ya sea dependiente de la muerte de Dios o de su afirmación, pero que siempre permanece dentro de los esquemas epistemológicos idealistas, pues si no estructura la realidad en función a un fundamento, la estructura en función a la ausencia del fundamento, lo que es lo mismo sólo que en base a lo empírico.

Por ello realmente no utiliza a la naturaleza más que para encontrar otro trascendental, otra teleología, porque en el seno de su filosofía no puede ser capaz de ofrecer una

²⁵² [Nietzsche, 2006: 242]

alternativa más compleja. Se es nihilista de verdad si se busca sentido a partir de la glorificación de la voluntad de poder, y se es nihilista decadente si se busca sentido a partir de un ideal ajeno a nuestra propia naturaleza (de nuevo el Kant de la tercera *Crítica*), por lo que el nihilismo tan sólo oscila entre ambas fronteras de su epistemología de corte idealista dependiente o del Absoluto o de su ausencia, pero en ningún momento puede concebirlo más allá de estas limitaciones propias de su modo de comprender la realidad.

Este binomio que subyace en la concepción del nihilismo de Nietzsche nos lleva a entender el nihilismo de manera ontológica, ya que si es activo, el nihilismo sólo se piensa como salida del mismo, y si es decadente, sólo se piensa como una vía negativa ante una libertad perdida por ser esta sacrificada ante un tipo de pensar absoluto. En ambos casos, esta estructura que define la concepción nietzscheana rezuma una interpretación de límite, de entrada o salida, de éxito o de fracaso, de una concepción de la realidad movida en bloque, un bloque definido por el sistema, por un fundamento, que en su caso se confirmará con la reformulación del mismo que supone el aspecto teleológico presente en la voluntad de poder. Por todo esto, Nietzsche no logra ofrecer a la cuestión del nihilismo una perspectiva de independencia de la comprensión idealista.

Al igual que, como veremos, Heidegger acusa a Nietzsche de no ser capaz de llevar a cabo la pregunta por la nada debido a que, inserto como estaba en la metafísica del valor, no podía por sistema ir más allá de esa comprensión aún idealista y por lo tanto su preguntar no podía alcanzar la propia esencia de la metafísica, nosotros comprendemos que de esta forma de interpretar el nihilismo, ambivalente y polisémica, se puede extraer una consecuencia semejante (detalladas en el capítulo dedicado a Heidegger). Y es que en esta forma de comprender el nihilismo, tan sólo limitado a decadencia o éxito final, sin plantearlo en sí como posible alternativa, sin reflexionar la nada más allá de cómo superar esa nada, en Nietzsche encontramos que no puede llegar a hacerse ese tipo de preguntas por la nada que le llevarían a otro tipo de estructuras de lo real.

Es decir, que tanto en las ambivalencias respecto al pesimismo o al humanismo como a las que afectan a su noción de nihilismo, Nietzsche oscila constantemente entre un ideal empírico y la constante necesidad de nuevos ideales trascendentes, precisamente porque su pensar todavía se encuentra enmarcado dentro del modelo idealista de comprensión de la realidad, “merodeando”, al igual que Schopenhauer, la solución paradójica, pero nunca llegando a ella.

Con este oscilar, no logra salir de la lógica que estructura la realidad o desde la muerte de Dios o desde la afirmación de Dios, desde el ateísmo o desde el panteísmo, desde el re fundamento o desde el no fundamento, desde lo empírico o desde lo trascendental. De hecho, Nietzsche parece haber sido consciente de este punto: “(...) En ese sentido, el nihilismo, en cuanto NEGACIÓN de un mundo verdadero, de un ser, podría ser un modo de pensamiento divino” [Nietzsche, 2006: 243]. De todas las ambivalencias y contradicciones que se encuentran en la ontología alternativa que Nietzsche formula, como resultado, su noción de nihilismo se mantiene dentro de los límites del idealismo, ya que con su doble definición polisémica, lo mantiene dentro de la formulación del nihilismo ontológico que hizo Jacobi, y que ya hemos visto, y que responde a la fórmula

de idealismo = nihilismo (cuando, si realmente pudiera haber salido de esa lógica idealista, habría ofrecido una fórmula tal que así: idealismo = idealismo, dejando fuera al nihilismo de esa consideración peyorativa a la que se llega tan sólo desde una interpretación determinista de sus consecuencias).

En Nietzsche encontramos un gran avance respecto a la comprensión del nihilismo, pero tal y como afirma Deleuze “lo que el nihilismo condena y se esfuerza por negar no es tanto el Ser, porque el Ser, se sabe desde hace mucho tiempo, se parece a la Nada como a un hermano” [Deleuze, 2000: 43]. Todavía en Nietzsche, al resultar todavía esta dependencia, encontramos el nihilismo como el miedo a esa Nada, como el Absoluto completamente opuesto pero de semejante naturaleza, y ser por lo tanto un problema a solucionar, en vez de una perspectiva a partir de la que poder reflexionar. No encuentra la posible interpretación del nihilismo fuera de estas coordenadas idealismo=nihilismo, aunque como decimos, acaba a las puertas, pero esta comprensión idealista que todavía latía subyacente en su filosofía no hizo posible una voluntad de poder sin unas consecuencias políticas de la naturaleza de las que hemos presentado.

Estos compromisos le llevaban a una relación estructural de la realidad con la estética, lo cual le acercaba a las estéticas idealistas de Kant y de Schelling y le impidió esa interpretación verdaderamente política (no totalitaria) de su ontología alternativa, por lo que se cierra en un ideal de cultura superior. Y estos compromisos le llevaron también a engaño respecto a la máxima que Thomas Mann exponía en sus textos acerca de Nietzsche, y es que la política y la estética deben permanecer en ámbitos separados²⁵³, pues la estética-política y la política-estética no pueden más que causar problemas, como son testigos de ello los habituales nexos del Romanticismo con el nacionalismo o con el fascismo.

Todo este aspecto problemático de la filosofía de Nietzsche, de su supuesta comprensión alternativa y de su esencia finalmente no tan alternativa, Montinari lo resume a la perfección:

“Al pasar a la construcción, Nietzsche se encontró atrapado en la contradicción indisoluble entre su escepticismo extremo, su lucha contra todas las convicciones y la necesidad de “legislar” (...) La teoría del eterno retorno de lo mismo, en tanto que negación radical de cualquier trascendencia consoladora, funciona como una teoría selectiva: quien la soporte podrá ser el nuevo hombre, el individuo deseado por Nietzsche. Sin embargo, no existe un solo fragmento que nos aclare esta singular utopía. Sin duda Nietzsche odiaba el momento histórico en que vivía, desde el nacionalismo germánico hasta el antisemitismo, el socialismo y el anarquismo, pero no dejó escrita ni una sola línea donde se planteara alguna alternativa frente a los fenómenos políticos, sociales, morales y culturales que criticaba. Nietzsche no es un creador sino un destructor de mitos. Naufragium feci, bene navigavi: en realidad, este lema que Nietzsche colocó en el prólogo escrito entre la primavera y el verano de 1888, es emblemático para “indicar la salida” de su filosofía. El “naufragio” es parte integrante de ella” [Montinari, 2003: 151-152]

²⁵³ [Safranski, 2010: 348-349]

CAPÍTULO 4

HEIDEGGER Y EL NAUFRAGIO DEL SER

4.1 Introducción.

Una vez analizada la filosofía de Nietzsche, habiendo sido acotada en función de nuestro interés propio, es decir, a partir de su desarrollo de la noción de voluntad y su relación con el nihilismo, procedemos a llevar a cabo el mismo proceso en el último capítulo de esta primera parte de nuestra tesis en la filosofía de Martin Heidegger.

Para centrar nuestro trabajo en unos puntos concretos, y a la vez comunes, entre el pensamiento del filósofo de Baden y nuestros propios intereses investigadores, y que nos permitan desarrollar nuestra propia interpretación del mismo, hemos delimitado nuestro hilo conductor a la cuestión acerca del fundamento de la verdad. No tanto como un desglose específico y exhaustivo de esta cuestión, sino como herramienta a partir de la cual poder interpretar el proceso, el tránsito constante, el camino que su filosofía en constante movimiento supuso, tal y como fue entendida por, por ejemplo, Pöggeler. Hemos considerado que este aspecto del fundamento de la verdad destaca como un aspecto vital en la filosofía de Heidegger que vertebra todo su pensamiento y que a su vez incluye de por sí la problemática del nihilismo inserto en su filosofía. Además, también permite resaltar esos múltiples cambios y reinterpretaciones propios de su pensar, y nos permite formular nuestra propia interpretación del pensamiento de Heidegger en función a nuestro interés investigador.

Resulta evidente, una vez leído hasta este punto de nuestra tesis, el valor incalculable que para nosotros puede tener la labor crítica realizada por Heidegger. Por un lado, el punto de mira de su crítica va mucho más allá del ámbito acotado del pensamiento moderno que nosotros nos hemos dado como lugar sobre el que realizar nuestra investigación acerca de la problemática del sujeto trascendental, y que en Heidegger se amplía prácticamente hasta los inicios del pensamiento filosófico, por lo que la enriquece a la vez que nos sirve de ejemplo e influencia para poder cimentar nuestro propio punto de vista²⁵⁴. Por otro lado, al igual que nos ha sucedido en el caso de Nietzsche, todo este aspecto crítico sin el que no se puede entender gran parte del desarrollo posterior de la filosofía contemporánea, no debe ser óbice para construir una perspectiva crítica respecto al sentido de su filosofía, no solo desde la valoración de su crítica (incalculable), sino también desde la orientación de las estructuras de su aspecto más propositivo, y que nos

²⁵⁴ Aunque nosotros nos hayamos decantado por el desarrollo de la analítica de la finitud expuesta por Foucault como herramienta para comprender la polémica en torno al sujeto en el pensamiento moderno, no hay que olvidar la sabida influencia que sobre el pensador francés tuvo Heidegger, influencia que incluso resuena ya como aire de familia en el propio nombre de “analítica de la finitud”, por no decir en su propio contenido.

permita llegar a nuevas perspectivas filosóficas después del enconamiento al que la crítica posmoderna ha relegado a gran parte del futuro del pensamiento.

Y partiendo de una filosofía que resuena poderosa como uno de los mayores ejercicios de historicización en la historia de la disciplina, se llega a una sistematicidad única que ha de ser pensada con todas las precauciones posibles, pues es sencillo caer tanto en el aspecto laudatorio, debido a la fuerza de torsión a veces misteriosa, a veces metafórica e insinuante, con la que suele tratar el lenguaje, como en el crítico, pues es también demasiado sencillo acudir a la lectura de Heidegger con unos prejuicios sobre los hombros que impidan poder tratar de acercarnos, aunque sea de manera furtiva, a aquellas cumbres del pensamiento en las que nuestro pensador se encontraba.

Además, es claro también que la cuestión de la verdad en Heidegger muestra puntos muy importantes para el desarrollo de nuestra investigación. Es allí donde Heidegger ubica la aparición del nihilismo en la modernidad, además de donde se encuentra también el declive de la imagen de sujeto racional, que es el objetivo crítico principal del desarrollo histórico filosófico de la noción de voluntad.

Por lo tanto, a partir de este hilo conductor de cuestionamiento del supuesto derrumbe (como verdad o como correspondencia) de la noción tradicional de verdad ideado en el seno de la modernidad (desde Descartes) como salto diferenciador respecto a antiguas propuestas metafísicas, con las que aun así seguía manteniendo, para Heidegger, un nexo conceptual en su forma de preguntarse por el ser (a partir solamente de comprender el ser como ente), encontramos también el nexo a través del cual tratar de extraer las conclusiones necesarias de la filosofía heideggeriana en función de nuestro particular interés investigador.

Lo que buscamos es combinar su filosofía, cruzarla con nuestro interés general, y analizarla por tanto en su relación con la noción de voluntad, del nihilismo y las repercusiones de estas reflexiones para con el sujeto racional y su correspondiente epistemología triunfante a lo largo del desarrollo del proyecto de la modernidad. Estas han sido analizadas desde el comienzo de nuestra investigación a partir de la herramienta de la analítica de la finitud foucaultiana, el doble empírico/trascendental, y la paradoja que surge en el seno del sujeto racionalista moderno como problemática central a la hora de garantizar, desde esta forma de comprender el mundo, la infinitud que abre la posibilidad a la confirmación del fundamento a partir de la finitud propia del hombre, alcanzada a partir del giro copernicano acaecido como comienzo del pensar moderno y sublimación de las premisas del *ego cogito* y su relación con el argumento ontológico, como ya sabemos y resumimos de nuevo como hito conmemorativo.

Continuaremos por lo tanto aplicando nuestro marco de interpretación convenido ya en la introducción general y será en función de las necesidades del mismo como implementaremos el hilo argumental de la cuestión acerca del fundamento de la verdad. Una vez analizada esta ligazón fundamental que vertebra nuestro interés particular desde el que pretendemos abordar el pensamiento heideggeriano, el desarrollo pormenorizado que pretendemos dar a este capítulo es el siguiente.

En el primer punto nos dedicaremos a analizar la relación de la filosofía de Heidegger con nuestra paradoja de la modernidad, para poder así posicionar su pensamiento dentro de nuestra propia polémica y nuestra lógica discursiva. Como podremos observar y como es bien sabido, en un primer momento, el enmarcado en el contexto, más o menos velado, de ruptura con la fenomenología²⁵⁵ que supone la publicación de “Ser y tiempo”, el pensamiento ya más propiamente heideggeriano se inicia muy afín al aspecto crítico respecto a la tradición filosófica, que insta a partir de múltiples vías y estrategias distintas un trascendentalismo que termina por petrificar la comprensión que el ser humano tenga de una realidad ya cercenada, al no ser tomada en cuenta en su esencia más originaria.

Este aspecto por un lado evidente, pero por el que debemos transitar para cimentar correctamente nuestra postura final frente a su pensamiento, lo resumiremos en tratar su analítica existencial del ser ahí como respuesta a esta tradición filosófica y su análisis de la historia del ser en lo que respecta al surgimiento de la subjetividad moderna a partir de la labor filosófica de Kant y de Descartes.

En el siguiente punto analizaremos los primeros problemas respecto a esta “promesa inicial” que supuso “Ser y tiempo”, y comenzaremos a comprobar cómo su objetivo rupturista respecto a la tradición metafísica finalmente queda orientado en una búsqueda de una esencia más originaria que en estos primeros pasos comienza a mostrar sus primeras imposibilidades, debido a tener que asumir de manera más profunda todas las consecuencias del pensamiento expuesto en “Ser y tiempo”, y que la propia obra dejaba todavía por exponer.

Ya en el tercer punto, nos dedicaremos a la interpretación que Heidegger realiza de Nietzsche en su obra homónima. No pretendemos obtener un análisis lineal de la misma, sino que trataremos de comprenderla en su propia razón de ser, y esto es enmarcándola dentro del sentido de la cuestión del fundamento de la verdad y en el momento en el que se realiza este cuestionamiento a partir de Nietzsche de ciertos puntos fundamentales en el pensar de Heidegger.

Uno de los principales motivos por los que Heidegger dedicó tanto tiempo y energías a desgranar la parte propositiva de la filosofía nietzscheana, es por el desafío que supone el anuncio de la muerte de Dios realizado por Nietzsche para cualquier tipo de fundamento de la verdad. Esto supone un desafío para el propio objetivo heideggeriano de alcanzar una relación más originaria del *Dasein* con el ser a partir de su ontología fundamental y por lo tanto, de poder replantear de nuevo y de una mejor forma el fundamento sobre el que se basaba la subjetividad moderna (que finalmente, acusada de objetivista, impedía con esta misma objetividad una verdadera subjetividad).

²⁵⁵ Y enmarcado en una fuerte oposición frente al neokantismo de la Escuela de Marburgo que pretendía interpretar la teoría del conocimiento kantiana como una deducción trascendental de las categorías, mientras que para Heidegger no sería más que otra metafísica al dejar a un lado las condiciones de existencia propias de la vida. Este tipo de huidas y desencantos frente al neokantismo serían habituales, ya que se puede comprobar como un hecho habitual en otros filósofos, como por ejemplo Nicolai Hartmann.

Siguiendo el hilo de los dos primeros puntos, en este tercero buscaremos fundamentar que en la crítica de Nietzsche que hace Heidegger en función de esta disputa acerca del fundamento de la verdad se encuentra la confirmación del acercamiento de Heidegger a una comprensión idealista de la realidad.

En este punto deberemos ser especialmente cuidadosos, ya que por un lado encontramos que compartimos gran parte de la crítica que Heidegger realiza a Nietzsche y que nosotros hemos tratado de llevar a cabo mediante nuestros propios medios en el capítulo anterior, pero por otro entendemos que, debido a la orientación que finalmente toma su crítica, Heidegger acaba diluyendo su postura dentro del ideal trascendental propuesto por Foucault.

Para ello, además de acudir a su compendio acerca de lo que pensaba respecto a Nietzsche, también debemos hacer una comprensión del surgimiento de cambios importantes tanto en lo filosófico como en lo biográfico en esta etapa, y sin los que no se puede comprender el papel que Nietzsche tuvo en sus planteamientos, ya que es en esta etapa en la que Heidegger toma distancia de la revolución metafísica que supuestamente iba a suponer el nacionalsocialismo y hace que su pensamiento se retraiga hacia lo puramente filosófico, dejando de lado lo político. También se llega a una nueva etapa de comprensión del ser, donde a partir de la estética, la pregunta por el ser será ahora comprendida como acaecimiento apropiador, como claro del ser, como *Ereignis*. Todo ello, perteneciente a su etapa de la famosa *Kehre*, supone también un punto clave en la confirmación de esta vía trascendental que toma el pensamiento heideggeriano.

Y ya, como último punto, lo que analizaremos será ya la confirmación, el “salto” que su filosofía ofrece desde su propuesta inicial, marcada por la búsqueda de la superación de la subjetividad moderna (a partir de la ruptura de la analítica trascendental basada en categorías a partir de su propia analítica existencial en el *Dasein*) hasta el “naufragio” o imposibilidad de esta misma propuesta desde las coordenadas de la filosofía heideggeriana que se encuentra presente en los “Aportes a la filosofía: acerca del evento” (*Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*), comprendiendo por nuestra parte esta obra como una confirmación de la no superación del pensamiento de Nietzsche.

Es aquí, en los *Beiträge*, donde el propio Heidegger acaba cayendo, con la problemática de la insuficiencia del lenguaje marcado por el modo de pensar metafísico por delante, en una filosofía que deja atrás todo el aspecto del *Dasein* como el ser humano arrojado a la existencia como factor constituyente, en detrimento de una vuelta al trascendentalismo que se irá consumando a lo largo de su obra de manera cada vez más acentuada y palpable.

Interpretamos aquí por lo tanto a los *Beiträge zur Philosophie*²⁵⁶ como aquella obra que trata de ofrecer todo aquello que Heidegger prometía en esa hipotética segunda parte de “Ser y tiempo” que nunca llegó a poder (o a querer, o ambas cosas) escribir y que también confirma las dificultades que el propio Heidegger ya suponía respecto a las posibilidades

²⁵⁶ Es comúnmente aceptado entre los especialistas de Heidegger, como Volpi por ejemplo, o también Pöggeler, por reseñar a algunos de los más eminentes, el afirmar estos *Beiträge zur Philosophie* como la obra más importante del filósofo después de “Ser y tiempo”.

de redacción de esta segunda parte que debería haber contenido la tercera sección de la primera parte de “Ser y tiempo”.

Y ya en el final, una vez hayamos fundamentado nuestra interpretación de Heidegger en función a su postura respecto al ideal trascendental a partir del análisis de los *Beiträge* sumada a nuestras conclusiones de su comprensión de Nietzsche, y que supondrán tanto una interpretación de la noción de voluntad y de nihilismo a partir de la propia filosofía heideggeriana y de su postura respecto a la cuestión del fundamento de la verdad, trataremos de llevar a cabo una serie de conclusiones respecto a esta primera parte de la tesis que termina con nuestra interpretación de Heidegger.

Pero para llegar allí, todavía debemos desgranar nuestra interpretación del pensamiento de Heidegger respecto a nuestra polémica acerca de la problemática del nihilismo.

4.2 Heidegger en el contexto de la paradoja de la modernidad

A. Ruptura de la lógica epistemológica sujeto-objeto mediante la figura del *Dasein*.

Comenzamos aquí por tanto nuestro acercamiento de las herramientas con las que estamos llevando a cabo nuestra investigación e interpretación a la profunda y compleja filosofía heideggeriana.

Para introducirnos en este modo de preguntarnos a Heidegger, en función de su relación con la paradoja de la modernidad y sus iniciales similitudes, debemos empezar por tratar de comprender el punto de quiebra que supone la figura del *Dasein* respecto a la epistemología idealista tradicional.

Por lo tanto, esto implica comenzar centrándonos en la gran obra de Heidegger, “Ser y tiempo”, para poder acudir posteriormente a la cuestión del fundamento de la verdad una vez que Heidegger (tras el primer acercamiento que supuso su “Ontología: hermenéutica de la facticidad”) plantee aquí inicialmente gran parte de su filosofía respecto a la cuestión del ser.

“Ser y tiempo” supone, como es sabido, una ruptura frente a la fenomenología²⁵⁷ y al neokantismo, ramas de la filosofía en las que Heidegger se forma y de las que se va distanciando en tanto que va descubriendo el carácter irresoluble que dentro de la rígida esfera lógica de estas disciplinas poseen el ámbito de la historicidad²⁵⁸ y de la temporalidad.

Es en este problema inconcluso de la historicidad, que ni tan siquiera es comprendido como problema filosófico por parte de las disciplinas en las que se formó, en el que Heidegger comprende que se encuentra el verdadero problema de la comprensión del ser.

Obviamente, el problema de esta comprensión simplista de la realidad llevada a cabo por la interpretación hecha por parte de la metafísica no se limita a la fenomenología ni al neokantismo, de las que como Heidegger ha partido en sus comienzos como filósofo, aún sigue dependiendo de forma importante (pues no descubrimos nada al afirmar la importancia de la metodología de la fenomenología en “Ser y tiempo”). Esta petrificación de la realidad del ser como ser referido a lo que hay implica también, y en mayor medida, a toda actividad del ser humano que participe de la perspectiva científica y de la reducción

²⁵⁷ Tema este complejo y profuso, Pues ya en “Ser y tiempo” Heidegger trata de introducir la fenomenología como hermenéutica [Heidegger, 2002: 41 y siguientes] [Heidegger, 1977: 36 y siguientes], pero es esta una ruptura que siempre queda por interpretar cuan tajante resultó. Al menos, afirmar aquí el sabido rechazo que a Husserl le produjo leer la primera gran obra de su antaño discípulo [Rodríguez, 1994: 45]

²⁵⁸ Sin desmerecer aquí la influencia que también tuvo en estos primeros pasos de Heidegger como filósofo el historicismo de Dilthey y del conde de Yorck, o el existencialismo de Kierkegaard (a pesar de la final filiación del filósofo danés con el pensamiento hegeliano debido a su incapacidad para penetrar en la problemática existencial de la existencia, tal y como es desarrollado por Heidegger en “Ser y tiempo”).

de toda la realidad a resultados matemáticos, ya que, como se sabe, a partir de ensayos como “La época de la imagen del mundo”, Heidegger relacionará el cientificismo positivista imperante en su época y su mirar técnico con la lógica del pensamiento metafísico.

Es, por ello, por lo que este nuevo punto de vista²⁵⁹, respecto a la consideración de la historicidad y la temporalidad, exige una nueva interpretación ontológica que debe reformular la propuesta de una tradición filosófica que es incapaz de ofrecer una imagen satisfactoria que llegue a los recovecos de lo humano, en los que habita lo más propio y característico, lo propiamente constitutivo del ser. Debido a la habitual sistematicidad de este viejo modo²⁶⁰ de hacer filosofía, basada en la razón como método, tanto el ser humano como su libertad se han visto insuficientemente pensados ante semejante ceguera respecto a las formas primigenias y constituyentes del ser humano de estar en el mundo.

Esta problemática, por insuficiencia, del modo de comprender al ser al ignorar la historicidad y la temporalidad como lo más específico de la existencia, supone una errónea comprensión del ser al simplificarlo a mera presencia, anunciando ya aquí el

²⁵⁹ Nuevo punto de vista del que participa no sólo Heidegger, sino, de una manera u otra, gran parte de la *intelligentsia* alemana y europea de la época.

²⁶⁰ Parte de esta crítica que forma el carácter de “Ser y tiempo” y por lo tanto de su filosofía toda, y que Heidegger dirige a esta tradición filosófica representada en su caso por la fenomenología y el neokantismo, también incluye ya la crítica al cristianismo, ante el que en todo momento Heidegger dispuso una actitud disidente [Pöggeler, 1993: 227], pero del que tampoco se debe descartar una compleja afinidad y constante influencia debido a la innegable importancia del interés religioso en su pensar (también orientada hacia el cristianismo primitivo [Pöggeler, 1993: 40 y siguientes] o [Rodríguez, 1994: 43 y siguientes] al que desmarca de la labor de San Pablo). En este aspecto, la crítica heideggeriana sí que se asemeja a la crítica que Nietzsche realizó al cristianismo (y también en tanto su dificultosa relación de atracción-repulsión con un fondo cristiano más o menos oculto en su pensamiento), pues ante todo ambos pensadores centraron sus argumentaciones contra el aspecto de los intereses políticos relacionados con el poder de la Iglesia. Aunque en Nietzsche no se puede encontrar esa afinidad hacia el cristianismo primitivo (o el interés por Duns Scoto, San Agustín, o Kierkegaard, definido por el propio Heidegger como un pensador principalmente religioso, y que sí que están presentes en el pensamiento heideggeriano) ni esa división entre un cristianismo antes y después de San Pablo (aunque éste no se libre de su afilada pluma), lo que implica que Heidegger tenga que hacer constantes matices y distinciones a partir de esta división: “(...) Hay que saber que Nietzsche no entiende por cristianismo la vida cristiana que tuvo lugar una vez durante un breve espacio de tiempo antes de la redacción de los Evangelios y de la propaganda misionera de Pablo. El cristianismo es, para Nietzsche, la manifestación histórica, profana y política de la Iglesia y su ansia de poder dentro de la configuración de la humanidad occidental y su cultura moderna. El cristianismo en este sentido y la fe cristiana del Nuevo Testamento, no son lo mismo. También una vida no cristiana puede afirmar el cristianismo y usarlo como factor de poder, en la misma medida en que una vida cristiana no necesita obligatoriamente del cristianismo. Por eso, u debate con el cristianismo no es en absoluto ni a toda costa un ataque contra lo cristiano, así como una crítica de la teología no es por eso una crítica de la fe, cuya interpretación debe ser tarea de la teología. Mientras pasemos por alto estas distinciones esenciales nos moveremos en las bajas simas de las luchas entre diversas visiones del mundo” [Heidegger, 1998: 164] [Heidegger, 1984: 203] También se ha de hacer notar, en esta pequeña reseña acerca de la enmarañada relación de Heidegger con el cristianismo, el contexto cultural en el que se educó en su infancia, en una familia de ambiente católico, con padre sacristán (el de Nietzsche, pastor luterano), y una ciudad, Messkirch, asolada tradicionalmente por disputas entre nuevos y viejos cristianos (*Altkatholiken*) [Fariás, 1998: 45 y siguientes]. Sírvanos toda esta reseña para comenzar a introducir la idea de una constante ruptura casi siempre inacabada de Heidegger respecto a aquello que en teoría está dejando atrás y a lo que constantemente vuelve, en sus supuestamente revolucionarias representaciones, respecto a las formas de pensar previas a su filosofía y que para él son insuficientes.

comienzo de un largo y fructífero estudio del mismo a través de su carrera filosófica, que en esta extensa cita que viene a continuación anunciamos adelantándonos a los resultados de “Ser y tiempo”:

“La pregunta: ¿qué es el ente? Pregunta de una manera tan general y con una extensión tal que todo esfuerzo que surja de ella aspirará en un principio y por largo tiempo a sólo una cosa: encontrar y poner en seguro la respuesta a esa pregunta. Cuanto más se convierte esta pregunta en pregunta conductora y más se mantiene como tal, menos se plantea la pregunta por esa pregunta misma. Todo tratamiento de la pregunta conductora es y sigue siendo un esfuerzo por responderla. Es la búsqueda de una respuesta. Desde el comienzo de la filosofía occidental entre los griegos, pasando por el occidente cristiano y la dominación moderna del mundo hasta llegar a Nietzsche, este esfuerzo ha tomado diferentes formas, pero manteniéndose siempre de modo uniforme y simple dentro de los marcos de la pregunta conductora, pregunta que, habiendo sido planteada una vez y como si después se siguiera formulando por sí sola, se retira cada vez más. No se sigue desplegando la pregunta respecto de la estructura que le es propia (...) Los cuestionantes mismos, y todos los que configuran y fundamentan su saber y su actuar dentro del ámbito de la respectiva respuesta a la pregunta conductora, ha tomado con esa pregunta –sea o no sea sabida como tal– una posición en el ente en su totalidad y en relación con el ente en cuanto tal. Puesto que esta posición surge de y con la pregunta conductora, y puesto que ésta es lo propiamente metafísico dentro de la metafísica, denominamos a la posición que resulta de esta pregunta conductora, ella misma no desplegada: la posición metafísica. En forma de proposición, expresaremos del siguiente modo el concepto de posición metafísica fundamental: la posición metafísica fundamental expresa cómo el que pregunta la pregunta conductora queda integrado en la estructura, no explícitamente desplegada, de dicha pregunta, y de este modo llega a mantenerse en y respecto del ente en su totalidad, codeterminado así el lugar del hombre en la totalidad del ente” [Heidegger, 2013: 363-364] [Heidegger, 1996: 406]

De esta forma insuficiente (que no errónea) de comprender el mundo por parte de la metafísica tradicional al interpretar al ser como presencia, se entiende que aquella interpretación que se ofrezca de la naturaleza del ser humano, en función a cambiar esta percepción del ser, sea una interpretación alejada de este tipo de esencialismos. Para ello, como es bien sabido, realiza una crítica del análisis existencial llevado a cabo por la metafísica tradicional, que tan sólo es capaz de comprender de manera última la realidad a partir de las categorías, y para ir más allá de esta limitación, Heidegger pretende establecer una nueva interpretación a partir de la definición de los existencialistas, su labor principal en “Ser y tiempo”, y que pretenden establecer las estructuras fundamentales de una epistemología²⁶¹ que, a partir de la tarea de una analítica existencial, vaya más allá de las limitaciones habituales a las que ha debido enfrentarse la filosofía occidental desde prácticamente sus orígenes y que no ha conseguido hasta ahora realizar de manera apropiada.

Por lo que para lograr una relación más originaria del ser humano con el ser y que trate de cambiar esta preponderancia tradicional de lo ente frente al ser, se deberá comprender

²⁶¹ Seguimos usando aquí, por pragmatismo frente al texto, la palabra “epistemología” en este contexto de interpretación de la filosofía heideggeriana, a pesar de ser conscientes de la aversión que Heidegger tenía a este tipo de expresiones. Nos pasará lo mismo con la palabra “ser humano”, “esencia”, “existencia” y algunas otras que son difíciles de dejar atrás sin traicionar la pretendida calidad del trabajo y que suelen ser muy recurrentes en este tipo de desarrollos. Para Heidegger este tipo de expresiones estaban trufadas de todo tipo de equívocos e interpretaciones erróneas propias de un lenguaje basado en una comprensión de lo real simplemente hecha desde lo óptico.

la existencia como arrojada, como constantemente vertida hacia un poder ser, donde el ser humano desustancializado pasa a carecer de un punto de apoyo explicativo de la realidad, para ofrecer una existencia sin una naturaleza definitoria que posee el ente y de la que nosotros participaríamos:

“El Dasein no es el sujeto trascendental; verdad es que, como aquél, hace posible el mundo en virtud de su apertura; pero este su estar abierto al mundo no es a su vez una “estructura” trascendental (...) es un hecho bien determinado y definido en el caso de cada Dasein, hecho que se manifiesta en la afectividad como aspecto constitutivo del proyecto. El Dasein es pues finito, por cuanto (aun siendo el que abre y funda el mundo) es a su vez lanzado a esta apertura, la cual no le pertenece ni como algo de que él pueda disponer, ni como una determinación trascendental de todo sujeto como tal (...) El sujeto puro neokantiano queda sustituido por un Dasein concretamente definido y, como se verá, también históricamente situado” [Vattimo, 2009, 39-40]

Para poder emprender el cambio de perspectiva frente a la metafísica tradicional, Heidegger necesita sustituir la habitual comprensión óptica de la existencia, reducida ésta a lo que es, a lo que hay, incluyendo al ser humano, por una interpretación limitada a meras posibilidades, a ser arrojado a las circunstancias, conformado constantemente por una esencia de naturaleza contingente, una esencia que pasará a ser definida por la existencia (y para Heidegger, en tanto que es definido por la existencia, pasa a ser una esencia sin esencia, un fundamento sin fundamento, un *Grund* como *Ab-grund*).

Requiere por lo tanto de la figura del *Dasein* para dejar de comprender al hombre como mera presencia (*Vorhandenheit*), ya que la metafísica tradicional no simplemente limita la comprensión de la realidad a lo que hay, sino que mediante este mismo mecanismo constriñe también las diferencias que se presentan entre las cosas que hay y el hombre, que debe pasar a ser reconsiderado como ex-sistente, como el único ente entre todos los demás entes capaz de desbordar esta realidad y configurar su propio mundo en función a su apertura originaria hacia la posibilidad a la que está esencialmente deyecto.

Este hecho de la naturaleza deyecta del *Dasein* implica otra forma de estar y de explicar al sujeto, ya que la comprensión de la realidad no podrá ser más a partir de un método que se corresponda con el objeto externo percibido:

“Las ideas de un “yo puro” y de una “conciencia general” están tan lejos de encerrar lo apriori de la real subjetividad, que pasan por alto o ni siquiera ven los caracteres ontológicos de la facticidad y de la constitución del ser del “ser ahí”. La repulsa de una “conciencia general” no significa la negación de lo a priori, como tampoco el sentar un sujeto ideado garantiza la bien fundada aprioridad del “ser ahí”. La afirmación de “verdades eternas”, así como la confusión de la “idealidad” fenoménicamente fundada del “ser ahí” con un sujeto absoluto ideado, cuentan entre los restos de teología cristiana que quedan dentro de los problemas de la filosofía y se hallan aún muy lejos de estar radicalmente eliminados de estos problemas” [Heidegger, 2002: 209-210] [Heidegger, 1977: 230]

La naturaleza propia del *Dasein* repercute en que su manera de estar en el mundo es ya siempre como proyecto, nunca como un sujeto acabado, nunca como un sujeto puro que dispone, como el a priori kantiano, de los medios necesarios para llevar a cabo una apertura completa hacia la razón.

Su apertura a la posibilidad como constituyente (y en relación con el mundo, como veremos algo más adelante), como disposicionalidad, como un conocimiento ahora entendido no como certeza sino como comprensión e interpretación, impide que el *Dasein* pueda alcanzar este grado de sujeto puro sobre el que se ha formado la paradoja de la modernidad, ya que de estas definiciones surge la consecuencia de la finitud del *Dasein*, que mediante su relación frente a la muerte queda remarcada en su temporalidad.

La muerte es comprendida respecto al *Dasein* como la posibilidad de imposibilidad de toda posibilidad, por lo que ese lugar que en la paradoja de la modernidad ocuparía la infinitud que afirma el sujeto a partir de la finitud queda ahora ocupado en “Ser y tiempo” por el papel de la muerte como garante de la finitud al ser una posibilidad más del *Dasein*, pero la posibilidad que impide al resto de posibilidades. La muerte como posibilidad que finaliza la posibilidad del resto de posibilidades es la que impide que ninguna otra posibilidad posea algún tipo de carácter definitorio, es decir, impide que surja cualquier vía abierta al racionalismo o cualquier tipo de intelecto explicativo de la esencia última. El Absoluto, en este sentido, es sustituido, y prácticamente imposibilitado, por la reflexión acerca de la muerte, no con un carácter morboso o de pesadumbre vital de estar constantemente reflexionando acerca de su llegada a lo largo de nuestra existencia, como algunos críticos han podido interpretar, sino al contrario, como liberación de la posibilidad de existencia de un fundamento último que vertebral la realidad y a nosotros mismos como entes. La noción de la muerte por lo tanto nos entrega hacia una comprensión distinta de nuestra existencia y nuestra subjetividad.

Por todo ello, el *Dasein* será definido como un ser en el mundo, un ser-ahí, en tanto que ser que vierte esa esencia basada en la existencia en unas posibilidades concretas llevadas a cabo dentro de un mundo:

“¿Qué quiere decir “ser en”? Como completamos inmediatamente la expresión en el sentido de ser “en el mundo”, nos inclinamos a comprender el “ser en” en el sentido de este complemento. En este sentido se trata de la forma de ser de un ente que es “en” otro como el agua “en” el vaso, el vestido “en” el armario. Mentamos con el “en” la recíproca “relación de ser” de dos entes extendidos “en” el espacio, por respecto a su lugar en este espacio. El agua y el vaso, el vestido y el armario, están ambos de igual modo “en” un lugar “en” el espacio (...) Estos entes cuyo ser unos “en” otros puede determinarse así, tienen todos la misma forma de ser, la del “ser ante los ojos”, como cosas que vienen a estar delante “dentro” del mundo (...) “Ser en”, en nuestro sentido, mienta, por lo contrario, una estructura del ser del “ser ahí” y es un “existenciarlo”. Pero entonces no cabe pensar en el “ser ante los ojos” de una cosa corpórea (el cuerpo humano) “en” un ente “ante los ojos”. El “ser en” dista tanto de mentar un espacial estar “uno en otro” entes “ante los ojos”, como dista “en” de significar primitivamente una relación espacial de la índole mencionada; “en” procede de “habitar en”, “detenerse en”, y también significa “estoy habituado a”, “soy un habitual de”, “estoy familiarizado con”, “soy un familiar de”, “frecuento algo”, “cultivo algo”; tiene, pues, la significación de colo en el sentido de habito y diligo. Este ente al que es inherente el “ser en” en esta significación, es el que hemos caracterizado como el ente que en cada caso soy yo mismo” [Heidegger, 2002: 58] [Heidegger, 1977: 53-54]

Es decir, no es que ese desbordar la realidad al que hemos hecho referencia suponga una abstracción de la noción de posibilidad, sino que Heidegger lo encadena a la noción de mundo, pues será ahí donde el *Dasein* encuentre la concreción, el amarre necesario donde

esta ex-sistencia desbordante propia del ser humano está siempre vuelta hacia un mundo que configura a la vez y en el que él mismo es configurado²⁶².

Su noción de mundo difiere también de la interpretación meramente presencial de la realidad, pues, como hemos visto en las citas de arriba, no es un algo esperando a ser percibido por un sujeto cognoscente, sino que es un aspecto característico propio del *Dasein*, ya que más que ser una objetividad externa, es un existenciario debido a que las cosas del mundo se presentan ante nosotros a partir de cierta significación referente al ente *Dasein* concreto, a sus experiencias y a su trayectoria vital que define el lugar que esas cosas del mundo tienen en su percepción, y que por lo tanto nunca tendrá el carácter de universalidad y objetividad presente en las ciencias.

De aquí, entre otras muchas premisas de las que venimos estableciendo en este capítulo, la famosa premisa heideggeriana de que “la ciencia no piensa”. Lo cual no implica la falsedad del método científico, ya que sería absurdo pensar esto y propio de un subjetivismo de carácter psicologista. Simplemente no es el verdadero modo de ser de las cosas, ya que se le arrebató su “en el mundo”, su relación constituyente entre lo que en la metafísica tradicional se entiende como sujeto y objeto.

Aunque sea cierto que la realidad puede ser interpretada como “en sí”, al alejarlas de este contexto de composición propio en su relación con el mundo tal y como pueden ser los prejuicios, los intereses, las preferencias, y todo aquello que la posibilidad ha instaurado en el *Dasein*, implica el resultado que ya sabemos, la reducción de la realidad a lo que hay, por eso sería una interpretación posible, pero fallida, por insuficiente:

“La simple presencia es un modo en el cual las cosas se manifiestan en relación con una operación precisa del hombre; y, en general, las cosas no son “en sí”, sino que ante todo están en relación con nosotros como instrumentos; su ser está radical y constitutivamente en relación con el ser proyectante del Dasein. Este es el primer paso para llevar a cabo una revisión general del concepto de ser. Las cosas son ante todo instrumentos; pero el instrumento nunca está aislado, siempre es instrumento para algo (...) El mundo no es la suma de las cosas sino que es la condición para que aparezcan las cosas individuales (...) “Primero” que el mundo, o en la raíz del darse del mundo como totalidad instrumental, está el Dasein. No hay mundo si no hay Dasein” [Vattimo, 2009: 30]

B. Historia del ser y sujeto trascendental en Kant y en Descartes

Mediante estas dos nociones, la de *Dasein* y la de mundo, Heidegger comienza a elaborar su denominada ontología fundamental, su alternativa epistemológica (la analítica existenciaria realizada en “Ser y tiempo”) a la interpretación metafísica tradicional, que en su esquema habitual depende de una noción fuerte de sujeto que se supone capaz de

²⁶² Sin que por supuesto esto suponga caer en ningún tipo de preponderancia de lo empírico respecto al ser humano en función de su carácter de ente deyecto a las posibilidades del mundo: “La analítica existenciaria del “ser ahí” es anterior a toda psicología, antropología y mucho más biología. Deslindándola respecto de estas posibles ciencias del “ser ahí”, puede acotarse aún de una manera más rigurosa el tema de la analítica” [Heidegger, 2002: 50] [Heidegger, 1977: 46]

obtener una imagen fidedigna de la realidad externa mediante su capacitación a partir de un método:

“Si el “ser en el mundo” es una estructura fundamental del “ser ahí” en que éste se mueve no pura y simplemente, sino preferentemente en el modo de la cotidianidad, entonces esta estructura ha de ser siempre ya experimentada ópticamente. Sería incomprensible que permaneciese totalmente embozada, sobre todo dado que el “ser ahí” dispone de una comprensión de su ser, por vagamente que vagamente funcione esta comprensión. Más tan pronto como se aprehendió el “fenómeno del conocimiento del mundo”, cayó éste ya en una interpretación “externa” y formal. El indicio es el aún hoy usual partir del conocimiento como una “relación entre un sujeto y un objeto” que encierra en sí tanta “verdad” como vacuidad. Mas sujeto y objeto no coinciden con “ser ahí” y mundo” [Heidegger, 2002: 63] [Heidegger, 1977: 59-60]

Esta forma de comprender la realidad como algo externo al sujeto y que éste puede captar mediante una vía de interpretación descifrable y que supone la existencia de una esencia última (un logos) que permitiría comprender toda la realidad y hacérsela comprensible al sujeto más allá de cualquier tipo de consideración existencial, en teoría debería haber sido dejado atrás por las filosofías de Descartes y Kant, ya que el primero mediante la duda y el segundo mediante el denominado giro copernicano, rompían este esquema y daban pie a una nueva comprensión del sujeto que inauguraba el pensamiento supuestamente autónomo moderno. Pero la subjetividad moderna no resolvería esta simplificación de la realidad:

“Uno de los primeros problemas de la analítica será mostrar que el sentar un sujeto y yo inmediatamente dado desconoce de raíz la constitución fenoménica del “ser ahí”. Toda idea de un “sujeto” –salvo el caso de que esté depurada por una previa y fundamental definición ontológica– arrastra el sentar ontológicamente el subjectum (ὄποκειμενον), por vivo que sea el ponerse ópticamente en guardia contra el “alma sustancial” o el “hacer de la conciencia una cosa”. El “ser cosa” ha menester él mismo ante todo que se compruebe su origen ontológico, a fin de que pueda preguntarse qué se haya de comprender positivamente por el ser “no hecho una cosa” del sujeto, del alma, de la conciencia, del espíritu, de la persona. Todos estos nombres designan determinados sectores fenoménicos susceptibles de “desarrollo”, pero su empleo va siempre a una con un maravilloso no sentir que sea menester preguntar por el ser de los entes designados con ellos” [Heidegger, 2002: 51] [Heidegger, 1977: 46]

Para Heidegger, al igual que para nuestra paradoja de la modernidad, ambos pensadores en el fondo serán unos continuadores del pensamiento metafísico, que no sería superado, sino de nuevo reintroducido con nuevas consideraciones, con un nuevo lenguaje filosófico, como fueron el cartesiano y el kantiano. A pesar de los esfuerzos de ambos tótems de la filosofía respecto a la reinterpretación del papel del sujeto, es justamente en ese papel paradójico, que les hemos reservado al comienzo de la tesis, donde se encuentra completamente presente ese mismo pensar metafísico que Heidegger denuncia, ya de manera algo esporádica en “Ser y tiempo”²⁶³ (pues todavía no lo engarza con la totalidad de su reflexión histórica acerca de la tradición metafísica), pero que ya se encuentra *in nuce* los aspectos más destacados de la crítica al acusar a ambos de dejar de lado en sus filosofías la temporalidad dentro de la subjetividad propia del sujeto:

“Por la adopción de la posición ontológica de Descartes, incurre Kant también en una esencial omisión: la de una ontología del “ser ahí”. Esta omisión es en el sentido de la más peculiar

²⁶³ Habrá que esperar para ello a la época de escritura del “Introducción a la metafísica”.

tendencia de Descartes una omisión decisiva. Con el “cogito sum” pretende Descartes dar a la filosofía una base nueva y segura. Pero lo que él deja indeterminado en este comienzo “radical” es la forma de ser de la res cogitans, o más exactamente, el sentido del ser del “sum”. El poner de manifiesto los tácitos fundamentos ontológicos del “cogito sum” llena la parada en la segunda estación del camino de regreso destructor por la historia de la ontología. La exégesis no sólo aporta la prueba de que Descartes tenía que omitir totalmente la pregunta que interroga por el ser, sino que también muestra por qué se forjó la opinión de estar, con el absoluto “ser cierto” del cogito, dispensado de preguntar por el sentido del ser del ente (...) El comienzo aparentemente nuevo del filosofar se desemboza como el trasplante de un prejuicio fatal, en razón del cual la nueva Edad no llegó a hacer una analítica ontológica y temática del “ánimo” siguiendo el hilo conductor de la pregunta que interroga por el ser y llevando a cabo al par la crítica de la ontología antigua y tradicional. Que Descartes es “dependiente” de la escolástica medieval y usa su terminología, lo ve todo conocedor de la Edad Media. Pero con este “descubrimiento” no se gana filosóficamente nada mientras siga siendo oscuro el fundamental alcance de esta influencia de la ontología medieval en la determinación o no determinación ontológica de la res cogitans para la nueva Edad. Este alcance únicamente es apreciable después de haber mostrado el sentido y los límites de la ontología antigua, orientándose por la pregunta que interroga por el ser” [Heidegger, 2002: 30-31] [Heidegger, 1977: 24]

En “Ser y tiempo”, esta crítica a Descartes y a Kant todavía no será la crítica a la metafísica que ya es concebida completamente de manera negativa, cuando sus conclusiones, a partir de la “Introducción a la metafísica”, comienzan a acercarse a las repercusiones, más actuales y palpables, más allá de lo meramente teórico que tiene la época de la técnica como consumación final de la metafísica. Aquí, todavía en un periodo inicial, Heidegger se centra en desgranar las insuficiencias que hay en sus filosofías acerca de su comprensión del concepto de existencia a raíz de su interpretación de lo real, previo paso a la apertura a la cuestión acerca del fundamento de la verdad. Aunque, a pesar de ello, ya se encuentra como decimos la base fundamental, entre la que destaca la noción de ὑποκείμενον, la forma clave en la que la manera metafísica de comprender la realidad se desarrolla en la modernidad a partir de la limitación del ser humano a su subjetividad.

También ofrece esa primera orientación hacia una conducta esencialista de esa ontología fundamental basada en la diferencia ontológica que en “Ser y tiempo” queda postulada pero no (nunca) resuelta con éxito debido a su carácter inconcluso, dejando así desde el comienzo clara la primera y más original diferencia respecto a Nietzsche, y que como ya hemos estudiado, finalmente encauzará, dentro de nuestro binomio foucaultiano, al pensador de Röcken hacia el ideal empírico, mientras que, como todavía nos queda por ver y argumentar, dirigirá al filósofo de Messkirch hacia el ideal trascendental.

Tras el análisis de la problemática propia de la filosofía de Descartes, Heidegger continúa en la misma línea con el pensamiento de Kant y lo introduce de lleno en la polémica que atraviesa toda la obra:

“La cuestión de si un mundo es y de si puede probarse su ser, como cuestión planteada por el “ser ahí” en cuanto “ser en el mundo” -¿y quién, si no, podría plantearla?-, es una cuestión sin sentido. Encima, resulta gravada con un cierto equívoco. Se mezclan de mala manera, si es que en general se diferencian, el mundo como el “en qué” del “ser en” y el “mundo” como entre intramundano (...) Mas el mundo es esencialmente abierto con el ser del “ser ahí”; y el “mundo” es en cada caso también ya descubierto con el “estado de abierto” del mundo (...) el embrollo de las cuestiones, la mescolanza de lo que se quiere probar con lo que se prueba y con aquello

con que se aporta la prueba, es patente en la “refutación del idealismo” de Kant” [Heidegger, 2002: 187] [Heidegger, 1977: 204]

El que Kant parta de esos postulados es para Heidegger prueba más que suficiente de su incapacidad para comprender tanto al sujeto como al objeto más allá de las funciones habituales que para ellos reserva la tradición metafísica. Al igual que en el caso de Descartes, la carga que su interpretación lleva a sus espaldas implica la reducción del objeto a algo externo y sujeto a algo cuasi divino con posibilidades de acceso al fundamento, omitiendo por tanto, el aspecto relacional entre el *Dasein* y el mundo como “ser en”:

“Susceptible de ser descubierto tampoco lo es, empero, lo “real” sino sobre la base de un mundo ya abierto. Y sólo sobre esta base puede lo “real” seguir oculto. Se plantea la cuestión de la “realidad” del “mundo exterior” sin aclarar previamente el fenómeno del mundo en cuanto tal. Fácticamente, busca el “problema del mundo exterior” constantemente la orientación en los entes intramundanos (las cosas y objetos). Por eso empujan estas discusiones a problemas casi inextricables ontológicamente” [Heidegger, 2002:187] [Heidegger, 1977: 204]

La subjetividad moderna en Kant y Descartes sacrifica por lo tanto cualquier tipo de comprensión existencial (haciendo olvido del ser), quedándose en lo óntico y continuando así con la deformación de la metafísica, de lo supuestamente trascendente, en un erróneo posicionamiento ante la pregunta por el ser, a cambio de ese tránsito hacia lo Absoluto a costa de cualquier tipo de comprensión existencial. De hecho, podemos encontrar prácticamente una definición heideggeriana de nuestra postulada paradoja²⁶⁴:

“Kant da una especie de “prueba ontológica”, partiendo de la idea de un ente temporal. Al pronto parece que haya abandonado el punto de partida cartesiano, de un sujeto al que se encuentra delante aislado. Pero se trata de una pura apariencia. El simple hecho de que Kant pida una prueba de la “existencia de las cosas fuera de mí” muestra que pone el punto de apoyo del problema en el sujeto, en el “en mí”. Consecuentemente, se desarrolla la prueba misma partiendo del cambio dado empíricamente “en mí”. Pues sólo “en mí” es experimentado el “tiempo” que soporta la prueba.” [Heidegger, 2002: 188] [Heidegger, 1977: 207] Y también, casi de manera más clara: “Creer en la “realidad” del “mundo exterior”, con derecho o sin derecho, probar esta “realidad”, satisfactoria o insatisfactoriamente, presuponerla, expresamente o no, semejantes intentos, que no son dueños de su propio terreno “viendo a través” de él plenamente, presuponen un sujeto que empieza por carecer de mundo o no estar seguro del suyo y que por tanto necesita en el fondo asegurarse primero de uno. El “ser en el mundo” resulta reducido desde un principio a un concebir, figurarse, estar cierto y creer, a una actividad que es siempre ya un modo fundado del “ser en el mundo”” [Heidegger, 2002: 189-190] [Heidegger, 1977: 208]

Por lo tanto, en “Ser y tiempo” encontramos ya una apertura a una nueva epistemología, basada en la crítica a la epistemología llevada a cabo de manera tradicional por la metafísica, donde se incluye de manera significativa la labor de Descartes y Kant. De esta manera comienza a actuar en Heidegger la cuestión acerca del fundamento de la verdad,

²⁶⁴ Cosa que no sorprende a nadie pues, como dijimos ya en la introducción general y repetimos ahora porque intentamos ser cuidadosos y claros en este matiz, no pretendemos ningún viso de novedad en este aspecto de la naturaleza problemática del sujeto moderno kantiano, asunto muy conocido y un tópico muy visitado en filosofía, y al que volvemos en nuestra investigación por su carácter entendemos hoy como todavía irresoluto, su potencia filosófica y sus repercusiones, no por ninguna especie de supuesta originalidad por nuestra parte (vicio tan peligroso en el discurrir filosófico).

y es así como queda estipulado como un pensador muy afín a nuestros intereses respecto a esta investigación, por lo que en un primer momento se le concibe como lo más alejado, ya casi simplemente por autoconsciencia, muy superior respecto al resto de pensadores que hemos tratado, acerca de la labor de esta paradoja en el pensamiento moderno, de cualquier tipo de trascendentalismo presente en su noción de sujeto.

Sin embargo, también es cierto que Heidegger establece ya puntos muy importantes acerca de la dirección que tomará su pensamiento en los años venideros²⁶⁵, relacionados con la cuestión del fundamento de la verdad. A pesar de los posibles virajes que se le puedan adjudicar en algunas interpretaciones de las distintas trayectorias de su filosofía (se habla de dos o de hasta tres momentos de ruptura a lo largo de toda su obra), la orientación que tomará será siempre la de la búsqueda de esta nueva vía para estructurar el preguntar por el ser a partir de tratar de encontrar una nueva definición de verdad que supla la verdad como correspondencia, sobre la que se basa la metafísica tradicional.

Es por lo tanto aquí, en “Ser y tiempo”, donde también comienzan a germinar la problemática que este tipo de planteamiento respecto a su postura propositiva tras su crítica a la metafísica le granjearán, y que terminarán por manifestarse, según nuestra interpretación²⁶⁶, a partir de los *Beiträge zur Philosophie* y de su composición desde sus reflexiones acerca de Nietzsche. En la base de su interpretación crítica se encuentra tan sólo la posibilidad de fundar otra nueva verdad, que, a pesar de tener unas características muy distintas, acaba obteniendo unos resultados semejantes.

²⁶⁵ Pensamiento venidero que aun así ya venía muy marcado hacia esta dirección desde su etapa de estudiante por, entre otros, su interés orientado hacia la teología negativa de Duns Scoto.

²⁶⁶ Más allá de los ya sabidos ensayos nucleares a la hora de reorientar su pensamiento a nivel general, pero nunca su objetivo final, como pueden ser “Introducción a la metafísica”, “El origen de la obra de arte” o “Carta sobre el humanismo”.

4.3 La relación del *Dasein* con la cuestión acerca de la esencia de la verdad. Primeros problemas

A. Introducción

Será en la etapa posterior a “Ser y tiempo” (1927), previa a la redacción de los *Beiträge* (escritos entre 1936 y 1938 pero que no fueron publicados, hasta hacerlo de manera póstuma, en 1989, como evento en conmemoración del centenario del nacimiento de Heidegger), en la que, a pesar de toda la revolución filosófica que supuso la propuesta del *Dasein* y de la analítica existencial como alternativa a la constante omisión de la pregunta por el ser del pensar metafísico (y que hemos tratado de mostrar lo cercana que en este momento inicial se muestra de nuestro planteamiento y de nuestra paradoja de la modernidad), el pensamiento de Heidegger comienza a plantear los primeros problemas, referentes a la consistencia de su posibilidad de hallar una forma alternativa para estructurar el pensamiento tratando de posicionarse más allá de la tradición filosófica. Estos problemas, también relacionados con nuestra temática, se encuentran presentes en la cuestión acerca del fundamento de la verdad.

La pregunta por el fundamento de la verdad circula paralela a lo largo de toda la filosofía de Heidegger a la pregunta por el ser²⁶⁷. Y mientras la nueva forma de preguntar por el ser como nuevo proyecto independiente de todas las insuficiencias de la tradición filosófica metafísica resulta difícil de ser analizada críticamente²⁶⁸, es en la cuestión acerca del fundamento de la verdad donde creemos que podemos encontrar aquellos aspectos problemáticos respecto a su nueva forma de preguntar y que no “resbalen” ante un análisis que siempre puede ser subsumido en la misma insuficiencia del lenguaje que padeció el propio Heidegger.

Mientras en la pregunta por el ser nos encontramos de manera más directa con toda esta problemática, y que pronto termina respondiendo a un lenguaje metafórico de difícil comprensión, en la búsqueda del fundamento de la verdad se puede captar la misma esencia de ese preguntar, pero de manera más estrictamente filosófica y argumentativa, más allá de las torsiones del lenguaje tan propias de la pluma de Heidegger. Además, la búsqueda por el fundamento de la verdad está directamente relacionada con la quiebra de la misma que supone el nihilismo.

Por ello, nuestro primer cuestionarnos las posibilidades de Heidegger respecto a la salida de su pensamiento de la tradición metafísica vendrá a partir de cuestionar su relación entre

²⁶⁷ “Ser y verdad se pertenecen mutuamente, así como, mutuamente superpuestos, pertenecen ambos a un aún oculto sobreponerse en un inicio cuya despejante inicialidad resta por venir” [Heidegger, 2013: 913] [Heidegger, 1997: 439]

²⁶⁸ Ya que prácticamente cualquier matiz puede ser incluido dentro de esta forma insuficiente de comprender el ser, además de la dificultad para analizar esa nueva particular forma de expresarse que planteó Heidegger y que tanta polémica ha levantado respecto a su figura y su pensamiento.

algunas máximas de este tipo de pensar y la aparición del fundamento de la verdad como objetivo final de su filosofía.

En este punto en el que nos encontramos tratamos de iniciar este proceso que comienza justo en este final de “Ser y tiempo” y que, según nuestra interpretación, se desarrollará desde que la cuestión del fundamento de la verdad toma un papel principal como protagonista en el pensamiento de Heidegger, hasta llegar a consumarse no ya sólo en los *Beiträge*, sino también en su interpretación de Nietzsche. Será a partir de plantearse la cuestión del fundamento de la verdad a partir del anuncio de la muerte de Dios cuando ya podremos llevar a cabo una crítica a su pensamiento y argumentar por qué planteamos finalmente su filosofía como una vuelta al ideal trascendental que supone devolver al nihilismo a su vieja interpretación.

Franco Volpi afirma en su investigación acerca de los *Beiträge* que el resultado del naufragio de esta obra para con el proyecto de la pregunta por el ser viene originado por las imposibilidades que Heidegger encuentra a la hora de finalizar “Ser y tiempo” y su tercera sección jamás redactada.

Volpi interpreta que en el fondo, los *Beiträge* son por un lado, la segunda parte no oficial de “Ser y tiempo” (por así decirlo), y por otro es la obra que confirma lo que ya el propio Heidegger dejó entre paréntesis²⁶⁹ a la espera de poder solucionar en un futuro al estar aún en el nacimiento de su filosofía propositiva, es decir, el problema resumido en la insuficiencia del lenguaje que le impedía que pudiera llevar a cabo de manera satisfactoria la comprensión del ser simplemente disponiendo de las herramientas de la herencia dejada por el pensamiento metafísico:

“El pensar ensayado en Ser y tiempo se ha puesto “en camino” para introducir al pensar por el camino que le permite alcanzar la referencia de la verdad del ser a la esencia del hombre, para abrirle al pensar una senda a fin de que piense expresamente al propio ser en su verdad” [Heidegger, 2000: 304] [Heidegger, 1976: 372]

En los *Beiträge* será donde encontremos la consumación de estos problemas que aquí todavía se encuentran de forma inicial, ya que este tipo de problemática se encuentra ya a lo largo de “Ser y tiempo”. Por un lado, se encuentra al final de la primera sección, donde podemos comprobar los problemas del fundamento de la verdad que surgen a raíz de cuestionar el propio fundamento de la misma que se ha venido dando tradicionalmente. Por otro lado, en la afirmación de la existencia de una vida auténtica y otra inauténtica²⁷⁰,

²⁶⁹ *“El análisis preparatorio desarrollado en la primera sección de Ser y tiempo, en virtud del descubrimiento de la instrumentalidad y de sus implicaciones, puso de manifiesto que el ser tiene una peculiar conexión con el Dasein: las cosas llegan al ser sólo en cuanto se sitúan en el proyecto abierto del Dasein, y éste es sólo como Sorge. Descubrir ahora que el sentido unitario de las estructuras de la Sorge es la temporalidad abre el camino para la ulterior elaboración de la relación entre ser y tiempo (elaboración que, como veremos, no llegó luego a realizarse, por lo menos en esta obra que queda inconclusa)”* [Vattimo, 2009: 55]

²⁷⁰ *“Los dos modos de ser de la “propiedad” y la “impropiedad” (...) tienen su fundamento en que todo “ser ahí” se caracteriza por el “ser, en cada caso, mío”. Pero la impropiedad del “ser ahí” no significa algo así como un ser “menos” o un grado de ser “inferior”. La impropiedad puede, antes bien, determinar al “ser ahí” en su plena concreción, en su manera de ocuparse, excitarse, interesarse, ser capaz de gozar”* [Heidegger, 2002: 48] [Heidegger, 1977: 52]

una vida propia y otra impropia, mientras que a la vez la afirmación de que el que haya una vida inauténtica no supone que esta sea peor que la que se encuentra en teoría por encima de ella en la escala:

“Hay un tipo de definición del proyecto que Heidegger tematiza explícitamente y que tiene una función fundamental en Ser y tiempo (aun cuando en torno de esta cuestión surgen múltiples problemas que probablemente no puedan ser resueltos dentro del ámbito de la obra), se trata de la distinción entre existencia auténtica y existencia inauténtica. Esta distinción, que sólo sobre la base del concepto de finitud al que se ha llegado ahora encuentra una primera justificación, aparece en Ser y tiempo ya en las primeras páginas y a menudo aparece siempre como al sesgo, sin encontrar nunca una definición en términos formalmente precisos. En esta distinción se oculta seguramente uno de los núcleos de los problemas que quedan pendientes después de Ser y tiempo y que de manera subterránea impulsan el posterior desarrollo del pensamiento heideggeriano” [Vattimo, 2009: 40-41]

Sin embargo, como venimos diciendo, nos centraremos en los ensayos posteriores cercanos a “Ser y tiempo”, ya que plantean el problema acerca del fundamento de la verdad de manera independiente, al distanciarse parcialmente del problema de la temporalidad, para centrarse en la reflexión de la metafísica a partir de los resultados obtenidos en las reflexiones de “Ser y tiempo”. De hecho, no se puede hablar como tal del surgimiento de la cuestión acerca del fundamento de la verdad hasta que no hace acto de presencia la noción clave de diferencia ontológica, y por lo tanto la reflexión acerca del modelo de pensamiento que ha llevado a cabo y lleva la metafísica, y esto no sucede hasta 1930, a partir de varios ensayos, como son “De la esencia de la verdad”, “De la esencia del fundamento” y “¿Qué es la metafísica?”, además de “El principio del fundamento”, que fue redactado en 1957 como crítica y revisión al primer ensayo que hemos mencionado.

Al igual que a lo largo de todo el capítulo referente a Heidegger, aquí tampoco tratamos de llevar a cabo un estudio pormenorizado sobre el tema escogido, sino que, tras haber pretendido mostrar su distancia con un pensamiento idealista a partir de su semejanza con nuestra paradoja, nuestro siguiente movimiento será tratar de cuestionar esto mismo a partir de su comprensión del fundamento de la verdad desde el momento en el que, tras “Ser y tiempo”, Heidegger se ve impelido filosóficamente a tener que resolver ciertos puntos sobre los que debe sostener su filosofía.

B. La verdad y la nada

Y es que a partir del “¿Qué es metafísica?”, Heidegger comienza a reflexionar sobre el problema del fundamento de la verdad, como decimos paso inevitable para seguir pensando a partir de “Ser y tiempo”, en este caso relacionándolo con la nada. Si como hemos dejado anotado previamente, la muerte es uno de los existenciaris del *Dasein*, ya que marca su estado de yecto al mostrarse como la posibilidad de la imposibilidad del resto de posibilidades, la nada toma un papel muy importante a la hora de tratar de desentrañar ese olvido del ser al que se enfrenta Heidegger.

Aquí pretendemos mostrar la ya inicial conexión desde estos primeros momentos con el principal problema del fundamento de la verdad, la nada y cómo el papel del nihilismo es vital a lo largo de toda la comprensión heideggeriana, no siendo simplemente un anexo a su interpretación de Nietzsche o unos comentarios a partir de su relación intelectual con Ernst Jünger; además, también podemos comprobar el comienzo de las diferencias con Nietzsche, tan importantes para nuestra investigación.

Haciendo una pequeña paráfrasis para introducir el aspecto novedoso en la interpretación de la noción de la nada en Heidegger a partir de una comparación con la interpretación nietzscheana, mientras el pensador del martillo tan sólo veía o un nihilismo superado mediante la reafirmación o la caída en la decadencia filo-cristiana (al no ser lo suficientemente afirmadores para abordar como propia la noción de eterno retorno, en una especie de *horror vacui* ante la posibilidad de la nada solventado con la voluntad de poder y que ya hemos analizado), Heidegger le otorga otro papel diferente a la nada y al nihilismo, ya que reinterpreta la nada a partir de su propia comprensión de la pregunta acerca del ser del ente, lo que le lleva a unir el ser con la nada (algo que en parte hace Nietzsche, pero que también termina por rehusar de hacer a partir de su noción de voluntad de poder).

Este papel novedoso de la nada se verá claramente a partir de la diferencia radical entre ambos pensadores desde de la noción de voluntad. Como apunte en este aspecto de distinta comprensión del nihilismo a partir de su identificación de la voluntad como posibilidad de fundamento, previo a nuestro análisis de su interpretación de Nietzsche y más centrado en esta discusión, mostrar el comienzo del “Epílogo a “¿Qué es metafísica?”, que data de 1943, donde Heidegger vuelve a tratar los mismos temas que en “¿Qué es metafísica?”, sólo que ahora potenciado por toda la crítica realizada a Nietzsche y habiendo completado ya su propia historia de la metafísica. Aquí se puede comprobar de manera más evidente el nexo de la pregunta por la verdad con la nada, el nihilismo y la voluntad:

“(…) La investigación moderna, con otros modos de representar y producir ente, se encuentra involucrada en el rasgo fundamental de esa verdad según la cual todo ente se define por medio de la voluntad de voluntad, cuya primera aparición tuvo lugar bajo la forma preliminar de la “voluntad de poder”. “Voluntad” entendida como rasgo fundamental de la entidad de lo ente es la equiparación de lo ente con lo real, de tal modo que la realidad de lo real obtiene el poder para llevar a cabo la factibilidad sin condiciones de la objetivación total. La ciencia moderna no sirve a una meta que le haya sido antepuesta ni tampoco busca una “verdad en sí”. Como modo de la objetivación calculante de lo ente, es una condición planteada por la propia voluntad de voluntad y mediante la cual ésta se asegura el dominio de su esencia. Pero como, no obstante, toda objetivación de lo ente se sume en la procura y aseguramiento de lo ente, y a partir de ahí se hace con las posibilidades para su desarrollo, la objetivación se queda detenida en lo ente y lo toma por el ser” [Heidegger, 2000: 251] [Heidegger, 1976: 303-304]

Es decir, que si Nietzsche hacía una distinción entre decadencia y afirmación para comprender el nihilismo, Heidegger daría un paso más y se preguntaría previamente por la naturaleza de ese modo de preguntar por la nada, paso que Nietzsche nunca dio al omitirlo entre negación y afirmación y que como veremos y es bien sabido, se encuentra en la base de una de las principales críticas que Heidegger le realizó.

Centrándonos ya en Heidegger, su modo particular y novedoso de preguntarse por la nada está escindido entre la nada y la negación²⁷¹, siendo esta última la nada (mal) comprendida por la ciencia, que representa las limitaciones de la mirada de la metafísica respecto al ser, limitando en este caso a la nada como lo no-ente:

“(…) Si la ciencia está en lo cierto, entonces una cosa es segura: la ciencia no quiere saber nada de la nada. Al final, ésa es la concepción rigurosamente científica de la nada: la sabemos en la misma medida en que no queremos saber nada de ella. La ciencia no quiere saber nada de la nada. Pero una cosa sigue siendo cierta: cuando trata de expresar su propia esencia, recaba en su ayuda a la nada. Exige y reclama lo mismo que desprecia y rechaza. ¿Qué clase de doble esencia se desvela aquí?” [Heidegger, 2000: 95] [Heidegger, 1976: 106]

Por otro lado, estaría la nada, la nada “en sí” podríamos decir, que sería la nada más originaria y que lleva a mostrarnos la condición existencial del *Dasein* a partir de la angustia²⁷², que sería su manera de manifestarse ante nosotros debido a que no puede hacerlo ante la nada entendida como negación por parte de la ciencia, del preguntar metafísico. Al ser la angustia la manera en la que la nada se manifiesta a los entes, también será por lo tanto el estado de ánimo fundamental a partir del cual se debe preguntar por la nada. La nada por lo tanto es uno de los elementos capaces de ofrecer una relación más originaria con el ser, y por lo tanto, también con la verdad.

A Heidegger le atraen los problemas que la lógica presenta para poder ofrecer cualquier tipo de conclusión sobre la nada, ya que las aprehensiones de la misma partiendo de actitudes positivistas de cualquier tipo siempre terminan siendo rechazadas, ya que el mismo formular la pregunta por la nada repele de por sí la naturaleza de la nada. Aquí son evidentes las semejanzas entre la nada y el ser, ya que ambos son incognoscibles a la pregunta que parte desde la lógica, y al igual que es necesaria una reorientación filosófica de la forma de preguntar por el ser, lo mismo sucede con el preguntar por la nada, que ha sufrido del mismo tipo de insuficiencia histórica en cuanto a su planteamiento.

Así que, para Heidegger, la cuestión de la nada ofrece interesantes perspectivas para su reflexión acerca del ser y del fundamento de la verdad. Y seguramente, si en esta etapa de su pensamiento tan inicial no hubiera sido ya fundamental esta pregunta por la nada, la importancia del anuncio nietzscheano de la muerte de Dios no hubiera sido tan vital para la propia esencia de su pensamiento. Para Heidegger por lo tanto, ser y nada son muy semejantes:

“El Dasein del hombre sólo puede dirigirse a lo ente y entrar en él desde el fundamento del originario carácter manifiesto de la nada. Pero en la medida en que, según su esencia, el Dasein actúa ateniéndose a lo ente, lo ente que él no es y lo ente que es él mismo, en cuanto tal Dasein siempre procede ya de la nada manifiesta. Ser-aquí significa: estar inmerso en la nada. Estando inmerso en la nada, el Dasein está siempre más allá de lo ente en su totalidad. Este estar más allá de lo ente es lo que llamamos trascendencia. Si en el fondo de su esencia el Dasein no consistiera en este trascender, es decir, si desde el principio no estuviese inmerso en la nada, nunca podría actuar ateniéndose a lo ente y por ende tampoco ateniéndose a sí mismo. Sin el

²⁷¹ [Heidegger, 2000: 98] [Heidegger, 1976: 110]

²⁷² Angustia que como se sabe, nada tiene que ver con los problemas cotidianos de la existencia, sino con la apertura a la extrañeza, la opresión y el hundimiento que supone el abordar la suspensión del ente en su totalidad, un vértigo existencial ajeno a una angustia más “pedestre”.

originario carácter manifiesto de la nada no habría ningún ser-sí-mismo ni libertad alguna”
[Heidegger, 2000: 102] [Heidegger, 1976: 115]

Sin embargo, esto es sólo una momentánea mayor sofisticación de su filosofía que dejará de tener continuidad, ya que aunque este aspecto de equiparar la nada junto al ser podría parecer una posible vía para ir más allá de la ontología idealista sin caer en nuestro binomio foucaultiano, debido a que introduce a la nada, al igual que introdujo la reflexión acerca de la muerte, donde antes actuaba el fundamento de carácter absoluto, en el fondo tan solo se está preparando el camino hacia el ideal basado en la búsqueda del fundamento hacia el que Heidegger partirá, cada vez de manera más acentuada²⁷³.

El valor de la nada como aspecto revolucionario en tanto que se relaciona con la finitud como ausencia de todo fundamento, queda gravemente comprometido en tanto que la nada, en su relación con la verdad, queda anulada al pasar de buscar la verdad como certeza a buscar otro nuevo fundamento de la verdad. Esta relación, aparentemente equitativa entre el ser y la nada, rápidamente es anulada en tanto que el ser ha de permanecer junto a la verdad, y a la verdad en función a un fundamento, lejos de aquella noción nietzscheana de verdad como creencia.

Esa búsqueda de un fundamento, a pesar de todo lo desontologizada que esté, ya presenta los mismos mimbres que aquél tipo de pensamiento que se está tratando de dejar atrás. Y el miedo que Heidegger siempre mostró a la posibilidad de un mundo sin verdad definida desde lo fundamental, algo que comprendía como totalmente inconcebible al tener unas conclusiones inasumibles, es muestra de que su orientación, a pesar de mostrar avances respecto a la comprensión idealista de la realidad, tomaba ya en estos momentos una dirección que le haría permanecer aún dentro de estos límites, como pretendemos comprobar.

C. La verdad y el Principio de razón suficiente

Las primeras dificultades en este equilibrio para lograr una nueva fundamentación de la verdad que logre dejar atrás todos los problemas de la vieja trascendencia, sin caer en ninguno de los que comienzan a surgir a raíz de la pregunta acerca del fundamento, también surgen en función a la cuestión acerca del Principio de razón suficiente. Será a partir de reflexionar sobre la relación de este principio metafísico para con el *Dasein* cuando comience a plantearse el papel del fundamento dentro de la finitud asumida como constitutiva.

Y es que a diferencia del resto de nuestros pensadores, Heidegger no procede de forma crítica respecto a este principio básico de la metafísica, sino que trata de reestructurarlo en función de la experiencia epistemológica que surge a partir de las consecuencias de “Ser y tiempo”, por lo que al igual que hará con toda la metafísica, aplicará la diferencia

²⁷³ [Vattimo, 2009: 63-64]

ontológica sobre el Principio de razón suficiente para mostrar la forma insuficiente que tiene de obtener una comprensión más allá de lo óptico:

“Pero esto significa que el principio de razón suficiente en general vale sólo porque está el Dasein que, proyectándose y asumiendo la situación, abre el mundo como totalidad de entes, es decir, como un conjunto “sistemático” ligado por una estructura de justificación fundante (...) El principio de razón suficiente vale pues porque está el Dasein como proyecto lanzado que abre el mundo. El “verdadero” fundamento es entonces el Dasein mismo por cuanto, primero y más fundamentalmente que el ente, comprende el ser, es decir, abre un horizonte en el cual se hacen visibles los entes, pero el horizonte trasciende y precede (no evidentemente en un sentido cronológico) a los entes. Toda verdad óptica (todo conocimiento del ente) supone la verdad ontológica (la comprensión del ser, el proyecto como proyección)” [Vattimo: 2009: 65]

La forma que toma esta reestructuración es la de comenzar descartando el Principio de razón suficiente para comenzar a reflexionar sobre el fundamento:

“Así pues, el principio del fundamento es cuestionable tanto en lo tocante a su modo de ponerse o planteamiento como en lo tocante a su contenido o lo puesto por él, al menos si se pretende que la esencia del fundamento se convierta en un problema por encima y más allá de una representación general e indeterminada.

Aunque el principio de razón no aporte ningún esclarecimiento sobre el fundamento como tal, al menos sí que puede servir como punto de partida para una caracterización del problema del fundamento” [Heidegger, 2000: 112] [Heidegger, 1976: 127]

Es decir, que el primer paso que da Heidegger es desmarcarse de las consignas de este principio, resumidas en que sin un principio de razón que explicara todas las cosas, habría entes que no tendrían fundamento ni sentido ninguno, llevando a la existencia hacia el absurdo.

Y aunque, como dice en la cita, su visión es insuficiente aunque sirve de punto de partida, esta utilidad se basa en que a pesar de todo, de que el Principio de razón suficiente se base en una forma óptica de comprender el mundo, sigue sirviendo de cara a iniciar una cuestión acerca del problema del fundamento.

Éste se convierte en el problema de la trascendencia para Heidegger en tanto que este principio tradicional de la filosofía²⁷⁴ no ha sido capaz de abordar esta trascendencia de forma correcta, ya que “la esencia del fundamento tiene una relación interna con la esencia de la verdad²⁷⁵”. Pero en tanto que este principio no llega a plantearse correctamente la pregunta sobre el ser, no plantea tampoco la de la verdad ni la del fundamento, no se plantea esa “relación interna” existente entre ambas esencias. Por ello, vemos en Heidegger un proceso de crítica del principio que ha sostenido gran parte de la historia de la metafísica tradicional tan solo en cuanto este principio no es capaz de encontrar esta “relación interna” en la trascendencia y que él mismo se dispone a volver a tratar de concebir.

Es decir, que si el Principio de razón suficiente se pregunta por la trascendencia y por lo tanto su pregunta versa sobre la verdad y el fundamento, Heidegger encuentra aquí

²⁷⁴ Y que se ha manifestado de muchas maneras diferentes a lo largo de la historia del pensar, como por ejemplo el principio de causalidad.

²⁷⁵ [Heidegger, 2000: 118] [Heidegger, 1976: 135]

semejanzas, pero pretende cambiar muchos puntos estructurales sobre la misma. Su intención no es tratar sobre la trascendencia en sí dándola ya por hecha, o sobre el fundamento, cuestionándose simplemente su tipología, o sobre la verdad y su forma de relacionarse con el sujeto. Esto supone una interpretación que da por hecho una percepción óptica que Heidegger pretende derribar, pero solamente hasta aquí llega el aspecto crítico de su diferencia ontológica.

A partir de aquí, la dirección que tomará en su filosofía será la de volver a horadar, una y otra vez, y de forma estructural, la dirección que tomó el pensamiento metafísico. Busca asegurar esos elementos que cimientan las interpretaciones de la realidad que se basan en un Principio de razón suficiente muy cambiado, pero sospechoso de seguir esas mismas directrices, ya que parte a preguntar por la esencia de la trascendencia, la esencia del fundamento, la esencia de la verdad:

“La breve presentación del problema del fundamento con la pregunta por la posibilidad interna de la verdad ontológica, en definitiva, con la pregunta aún más originaria y que en consecuencia abarca más, por la esencia de la trascendencia. Según esto, la trascendencia es el ámbito dentro del cual se debe poder tocar el problema del fundamento” [Heidegger, 2000: 119] [Heidegger, 1976: 136-137]

Será a partir de esta definición cuando Heidegger comience a tratar de equilibrar tanto esta nueva reflexión, no hacia la trascendencia, pero sí a la esencia de la misma, en detrimento de la confirmación del papel de lo empírico y la finitud en nuestra constitución como *Dasein*, ya que a pesar de fundar su interés a partir de su diferencia ontológica, parece reorientarse hacia otro Principio de razón suficiente que explique la realidad.

Para ello tratará de articular elementos de muy distinta naturaleza que cada vez van surgiendo en mayor proporción en su filosofía, por lo que deberá aclarar la función del *Dasein* en relación a esa nueva interpretación del fundamento:

“Pero el Dasein como tal no es un “fundamento” en el sentido del principio metafísico de razón suficiente; en esta esfera, el fundamento o es a su vez fundado o, si es el fundamento último, es último en cuanto se considera justamente como una simple presencia más allá de la cual no se puede ir, presencia que se impone como tal precisamente porque es, de alguna manera, presencia total (...) El Dasein no puede a su vez ser fundado porque es precisamente él quien abre ese horizonte, el mundo en el cual se sitúa toda relación de fundación; por otro lado, no es tampoco fundamento último en el sentido de ser una simple presencia más allá de la cual no se puede ir y de la cual “deriva” o “depende”: no es una simple presencia porque el Dasein no es otra cosa que proyecto; no es algo que “sea” y que luego proyecte el mundo, no es algo que existe como “base” estable de este proyectar. El Dasein en su trascendencia es fundamento, Grund, sólo como Ab-grund, como ausencia de fundamento, como abismo sin fondo. El fundar positivo del Dasein que abre el mundo como conjunto articulado en la forma de la “justificación racional” tiene pues a su vez su raíz en una “falta de fundamento”, en una negatividad que sin embargo se manifiesta tan sólo sobre la ase de la idea metafísica de fundamento, pero que en verdad abre y hace posible todo acto de fundación en el interior del ente” [Vattimo, 2009: 65-66]

La relación del *Dasein* con este análisis de la esencia de la trascendencia surge de manera casi necesaria para aclarar el equilibrio que pretende establecer, y la trascendencia replanteada se manifiesta como consustancial tanto al *Dasein* como a su epistemología y su forma de relacionarse y constituirse en el mundo, pasando así a una especie de

inmanencia que garantiza la trascendencia en tanto que esta sea comprendida en función de los principios del *Dasein*.

Heidegger pasa a situar la esencia de la trascendencia en el “ser en el mundo”, en tanto que esta esencia de la trascendencia ya sí que será coherente respecto a la pregunta por el ser en tanto que respete la diferencia ontológica, lo que supone introducir dentro de lo mundano esta distinción de realidades (propia/impropia) a partir de distinguir entre interpretaciones. Por lo tanto, esta nueva concepción de la vieja trascendencia en tanto que ahora se puede llegar a su esencia es fundamental para poder comprender la apertura al mundo que pretende hacerse desde el *Dasein*:

“En el sentido terminológico que tratamos de aclarar y demostrar, la trascendencia significa algo que es propio del Dasein humano, y no precisamente uno de los muchos posibles modos de conducirse que sólo a veces se consume, sino la constitución fundamental de este ente anterior a todo conducirse (...) Lo que es traspasado es precisa y únicamente lo ente mismo, concretamente cualquier ente que pueda estar o llegar a ser desocultado para el Dasein, y por tanto también y precisamente ese ente en cuanto el cual “él mismo” existe” [Heidegger, 2000: 120-121] [Heidegger, 1976: 138-139]

Por lo tanto, comenzamos a encontrar en Heidegger, a partir de esta aclaración respecto al fundamento y la verdad en base a su reflexión sobre la esencia de la trascendencia, una petrificación de aquél aspecto de crítica presente en “Ser y tiempo”, y se orienta hacia unos primeros impulsos intelectuales que comienzan a llevarle hacia una comprensión finalista de la existencia, pues esa destrucción de las verdades últimas que fueron la base de su pensar inicial comienzan a verse resquebrajadas.

No es que le estemos tratando de acusar de una especie de “huida total” hacia el ideal trascendental, de una especie de traición a sí mismo o a los primeros planteamientos de su sistema, pues esto sería menospreciar enormemente el lustre de un pensador de la enjundia de Heidegger. Sin embargo, comenzamos a observar el surgimiento de las primeras grietas en su filosofía que, en el fondo, siempre estuvieron ahí, sólo que minimizadas hasta que llegara el momento de tener que tratarlas de manera central y con todas sus consecuencias, y estas comienzan a surgir cuando ha tenido que acudir a una de sus bases principales, la del Principio de razón suficiente:

“Que “el Dasein trasciende” quiere decir que configura un mundo en la esencia de su ser, y que lo “configura” en varios sentidos: haciendo que acontezca un mundo o logrando que con el mundo él se construya una visión (imagen) originaria que, sin estar comprendida propiamente, de todos modos funciona como figura o modelo para todo ente que se manifiesta y del que también forma parte el correspondiente Dasein mismo.

Lo ente, por ejemplo la naturaleza en el sentido más amplio, no podría manifestarse de ningún modo si no encontrase la ocasión para introducirse en un mundo. Por eso hablamos de la posible y ocasional entrada en el mundo de lo ente. La entrada en el mundo no es ningún proceso que tenga lugar en el ente que entra, sino algo que “acontece” “con” el ente. Y este acontecer es el existir del Dasein, que, en cuanto existente, trasciende. Sólo cuando en la totalidad de lo ente lo ente gana “más ente”, al modo de la maduración o producción del Dasein, se puede decir que ha llegado el momento para la entrada de lo ente en el mundo. Y sólo cuando acontece esta historia originaria, la trascendencia, es decir, sólo cuando irrumpe en lo ente un ente con el carácter de ser-en-el-mundo, existe la posibilidad de que se manifieste lo ente. La propia explicación de la trascendencia que hemos ofrecido hasta ahora ya permite entender que, aunque

lo ente como ente sólo pueda salir a la luz en ella, en cualquier caso la trascendencia constituye un ámbito excelente para la elaboración de todas las preguntas que conciernen a lo ente como tal, es decir, a lo ente en su ser” [Heidegger, 2000: 136-137] [Heidegger, 1976: 159-160]

Es a partir de este tipo de afirmaciones cuando surge la confusión acerca de la comprensión sobre de la naturaleza y lo finito y del papel que tienen en la constitución del *Dasein* y de la noción de mundo, debido a que comienza a enlazar de manera completamente necesaria la aparición de la naturaleza (aquello que siempre ha sido oprimido en función del ideal del tipo que sea) a la aparición de su interpretación de la trascendencia, en función de su diferencia ontológica, que cada vez comienza a resultar más dependiente de este tipo de conclusiones más alejadas de la finitud.

A pesar de esto, como decimos, evidentemente Heidegger es completamente consciente de toda esta problemática que empieza a constituirse en su interpretación y todavía trata de mantenerse cercano a sus premisas basadas en tratar de dejar atrás el idealismo:

“Esta rápida remembranza de la historia todavía escondida del problema originario no puede ser desvelada ni entendida mediante una huida a lo objetivo, sino única y exclusivamente mediante una interpretación ontológica de la subjetividad del sujeto, que debe ser renovada permanentemente y que por un lado, tiene que oponerse al “subjetivismo” y, por el otro, tiene que negarse a seguir al “subjetivismo”” [Heidegger, 2000: 139] [Heidegger, 1976: 162-163]

D. La verdad, la libertad y el fundamento

Si la esencia de la trascendencia ha pasado ahora a ser constitutiva del *Dasein* como punto necesario para afianzar la diferencia ontológica, y por lo tanto comienzan a surgir estos problemas con la posible relación con los tradicionales procederes filosóficos metafísicos en la filosofía de Heidegger, entonces el siguiente paso es tratar el papel de la libertad en esta reconsideración de la trascendencia a partir de la pregunta por su esencia.

Y es que Heidegger, al tratar de alejar su filosofía de la comprensión óptica y de la subjetividad moderna que otorga toda la fuerza de la posibilidad de la libertad a su nexos con el Absoluto a partir de la finitud, finalmente distancia su nueva reinterpretación del fundamento al llevarlo hacia una especie de trascendencia que se muestra confusa, al oscilar casi siempre entre su intento de otorgar la importancia que la filosofía hasta ese momento siempre había omitido a los parámetros existenciales, y que ese intento no cayera en esta visión insuficiente del ser, al comprenderlo solo como ser del ente, en una supuesta existencia impropia:

“Heidegger quiere repetir el comienzo griego de la filosofía, pero sin dejarse embelesar por la idea de la vida contemplativa, por el sol de Platón. La deja al lado en tanto pretende entender a los griegos mejor de lo que ellos se entendieron a sí mismos. La “teoría” en sentido griego, dice, sucede “únicamente con la pasión de permanecer cerca del ente como tal y de su tribulación”. Pero ese sentido no es precisamente el del mito platónico de la caverna. Allí se trata de la redención, de la liberación de la tribulación en la caverna. Heidegger apunta a algo paradójico: quiere el éxtasis platónico sin el cielo platónico de las ideas. Quiere salir de la caverna aunque sin fe en un lugar más allá de la caverna. Lo que ha de aprehender el ser-ahí es la pasión infinita, pero no la pasión por lo infinito (...) Pero donde antes estaba el cielo, allí está ahora la oscuridad

del ente que se oculta, la “inseguridad del mundo”; y los nuevos sacerdotes han pasado a ser ahora realmente los “lugartenientes de la nada”, y se muestran, si ello es posible, más osados que los guerreros. Ya no tienen ningún mensaje que pudieran dirigir desde el cielo a la tierra y, sin embargo, irradian todavía un pálido resplandor de aquel antiguo poder sacerdotal que antaño se fundaba en el monopolio de las grandes cosas invisibles y superabundantes.” [Safranski, 2015: 290-291]

Esto sigue sucediendo en su análisis de la esencia del fundamento en relación a su relación con la libertad:

“¿Hasta qué punto reside en la trascendencia la interna posibilidad de lo que podemos llamar el fundamento? El mundo se entrega al Dasein como la correspondiente totalidad de lo propio “en consideración a”, esto es, en consideración a un ente que es igualmente originario el ser (o estar) junto a... lo que ya está ahí delante, el ser (o estar) junto con... el Dasein de otros y el ser (o estar) en relación... consigo mismo. De este modo, el Dasein sólo puede ser en relación consigo mismo, en cuanto tal, cuando se traspasa “a sí mismo” en el “en consideración a”. Este traspasamiento “en consideración a” sólo ocurre en una voluntad o “querer”, que, como tal, se proyecta en sus propias posibilidades. Esta voluntad, que por su esencia proyecta y por ende arroja más allá del Dasein al “en consideración de” sí mismo, no puede ser un querer determinado, un “acto de voluntad” distinto de otros comportamientos (por ejemplo, representar, juzgar, alegrarse). Todos los comportamientos tienen su raíz en la trascendencia. Pero es dicha “voluntad” la que, en su calidad de traspasamiento y en el traspasamiento, tiene que “construir” el propio “en consideración a sí mismo”. Pero eso que, según su esencia, proyectando más allá, arroja anticipadamente lo que podemos llamar el “en consideración a”, y no precisamente en cuanto producto ocasional, lo llamamos libertad- El traspasamiento hacia el mundo es la libertad misma” [Heidegger, 2000: 140] [Heidegger, 1976: 164]

Es decir, que para Heidegger, si ese “en consideración a” es la forma en la que se hace el mundo para el *Dasein* al relacionarse con él, traspasándolo, ese traspasar nunca va a ser propio del sujeto finito, sino que siempre tendrá su raíz en la trascendencia, y eso será lo que sea definido como libertad. Una libertad que sólo existe en función de la trascendencia y que “no puede ser un querer determinado”.

Bien es cierto que esa esencia de la trascendencia que ofrece es muy distinta de la trascendencia de la metafísica tradicional, pero al pretender sustituir esa principio absoluto como estructura ordenante de la realidad mediante la búsqueda de una experiencia más originaria, finalmente parece no otorgarle esa libertad subjetiva moderna al sujeto (no cayendo por lo tanto en la paradoja de la modernidad), pero por otro lado también rechaza, para no caer en lo óntico, entregarle la libertad a lo finito, a lo natural a lo que refiere la voluntad.

Por ello, la libertad aquí referida parece asemejarse a una libertad situada en un mundo definido como fundamental, como verdadero, como real, en tanto que relacionado con una dirección hacia lo trascendental más allá de lo vital y lo existencial, a pesar de los matices en referencia a su propia configuración como un fundamento comprendido desde una ontología fundamental en la que juegue un papel importante lo histórico y lo temporal, elementos a los que cada vez les cuesta más tener un papel importante en la maduración del pensamiento de Heidegger, a pesar del esfuerzo intelectual que supone esta reconsideración de lo trascendente:

“La libertad es el fundamento del fundamento. Claro que no en el sentido de una “iteración” formal e infinita. Frente a lo que se suele pensar, el ser-fundamento de la libertad no tiene el

carácter de uno de los modos del fundamentar, sino que se determina como unidad fundamentadora de la dispersión trascendental del fundamentar. Pero en cuanto tal fundamento, la libertad es el no-fundamento, o el abismo del Dasein. No en el sentido de que el libre comportamiento singular esté carente de fundamento, sino en el de que la libertad, en su esencia que es trascendencia, sitúa al Dasein, como poder-ser, en posibilidades que se abren ante su elección finita, es decir, ante su destino” [Heidegger, 2000: 148] [Heidegger, 1976: 174]

Heidegger sigue necesitando una noción de verdad, y ésta busca aparecer en su filosofía sin las consignas de la metafísica tradicional, tales como el Principio de razón suficiente. Sin embargo, en tanto que su pensamiento sigue ofreciendo esa necesidad estructuradora, al temer la posibilidad de una realidad que se desenvuelva sin esa esencia de fundamento, que, una vez reflexionado en función de la ontología fundamental, será liberado de los axiomas tradicionales de la metafísica (pero que no concibe la posibilidad de ir más allá al descartarlo automáticamente en su binomio ser/ente), Heidegger parece volver a la vieja estructura idealista que, como hemos ido comprobando, también estructura la comprensión del nihilismo como problema, de no poder ofrecer otra interpretación más que la del nihilismo ontológico (a pesar de que en Heidegger encontraremos reflexiones muy valiosas a la hora de relativizar esta concepción del nihilismo, como veremos más adelante):

“Heidegger no rechaza redondamente la concepción de la verdad como conformidad; antes bien, la asume como el modo fenomenológico del darse originario e inmediato de la experiencia de la verdad, modo del cual es necesario partir y que no puede eliminarse considerándolo pura apariencia. Al buscar la verdad, nos esforzamos efectivamente por conformarnos con la cosa, esto es, tomamos la cosa como norma. Este modo de relacionarnos con la cosa presupone una apertura más originaria (que hemos comparado con la luz), sólo que esa apertura es precisamente un estar abierto a la cosa como tal. Tratar de estar de conformidad con la cosa significa tomarla como norma de nuestro juzgar y de nuestro decir” [Vattimo, 2009: 70]

Y es que la constitución de su diferencia ontológica como base para una comprensión siempre más originaria de la realidad relacionada con la libertad del ser humano presenta muchas similitudes con la comprensión que ya desde Jacobi venimos tratando de mostrar como plenamente funcional a la hora de entender el problema del nihilismo. Y es que, desde el modelo de pensamiento de la diferencia ontológica, se puede plantear una comparación entre la distinción ser/ente y la distinción entre muerte de Dios (ateísmo, nihilismo, Fichte, idealismo)/afirmación de Dios (panteísmo, fatalismo) y que se une con nuestra distinción foucaultiana entre un ideal trascendental y otro empírico.

Bien es cierto que ya en Heidegger la noción de nihilismo ha sido sofisticada de manera mucho mayor que en los orígenes jacobianos de la época del nacimiento del idealismo alemán, y este ya no se puede identificar simplemente con el ateísmo. Para Heidegger, el nihilismo es mucho más profundo que el ateísmo, al que despreciaría y a cuyos seguidores achacaría una interpretación científico-técnica²⁷⁶ de la realidad, llamándoles “sindios”²⁷⁷ (especialmente para defender de la simplificación a Nietzsche como ateo en relación a su

²⁷⁶ Y aunque tilde también esta visión (*Ge-Stell*) de nihilista, a la vez ve en esta relación de la técnica con la nada la oportunidad para poder salir de la metafísica en tanto que es necesaria la consumación de la misma (llevada a cabo en esta interpretación técnica de la existencia) para poder optar a otras perspectivas.

²⁷⁷ [Heidegger, 2013: 261] [Heidegger, 1996: 286]

afirmación de la muerte de Dios). El nihilismo comprendido por Heidegger representaría un paso intermedio, pues no sería la muerte de Dios ni su afirmación; sería, podría decirse, la reflexión de Dios en tanto que se acepta la posibilidad de su muerte (punto que por lo tanto descarta a la teología como pensadora del nihilismo, yendo aquí un paso más allá que Nietzsche y su confusión en este respecto y que ya hemos visto, y de la que Heidegger también hace referencia²⁷⁸), y esto permite abrir una vía para la superación de la metafísica. Tampoco Heidegger ofrece ningún tipo de panteísmo²⁷⁹, pero sí que intenta comprender lo esencialmente trascendente constantemente estructurado en función de lo finito en referencia al *Dasein*.

Haciendo estos pequeños matices, necesarios para una distinción funcional en un periodo cronológico tan amplio, la diferencia ontológica parece responder a la misma topografía idealista que muestra esta forma de comprender la realidad y que por tanto afecta también al nihilismo, pues no deja de dividir la realidad entre una “buena” y una “mala”²⁸⁰ comprensión de la misma basada en una distinción hecha en función de una esencia que por definición siempre va a permanecer alejada de lo inmanente, de lo vital.

Mientras la comprensión óptica de la tradición metafísica que hace olvido del ser se presenta como insuficiente, es con este mismo idealismo con quien se representa en Heidegger la muerte de Dios²⁸¹ en tanto que oprime la realidad a una noción de Absoluto. Y se busca el acercamiento a lo histórico y lo temporal, pero al hacerlo siempre en función de una esencia que ofrezca una norma última como verdad, éste podría virar hacia los problemas del fatalismo, pues, como hemos visto, la libertad no surge de lo temporal, sino de la esencia, que, aunque pertenezca a un ámbito nuevo y replanteado más allá del metafísico, aunque sea fundamento sin fundamento, su lugar siempre parece ser el de más allá de la inmanencia.

Por todo esto hemos afirmado que en esta etapa de maduración, Heidegger se distancia de la tradición idealista metafísica, pero por otro, no lo suficiente. No concluye confirmando la paradoja, pues eso seguramente sería una contradicción bastante obscena

²⁷⁸ [Heidegger, 1998: 168-169] [Heidegger, 1984: 208-209]

²⁷⁹ De hecho, un panteísmo sería probablemente lo último que Heidegger podría llegar a proponer. Los habitualmente considerados máximos representantes del panteísmo suelen ser Spinoza y Schopenhauer. Sobre el primero, a pesar de la cantidad de filósofos que Heidegger trató en sus obras y sus lecciones, ya comentamos que no dice nunca nada y por lo tanto se puede albergar la duda de si fue omitido de manera intencional. Sobre Schopenhauer guarda una opinión bastante negativa, ya que si para Heidegger, Nietzsche se queda a las puertas de poder hacerse la pregunta fundamental pero no fue capaz de superar su umbral, Schopenhauer estaría bastantes pasos por detrás de esa cuestión, enredado como se quedó en una noción de Voluntad que para Heidegger era puramente tradición óptica metafísica, prácticamente “fruslerías” filosóficas.

²⁸⁰ Pues, por mucho que Heidegger afirme que la comprensión del ser por parte de la metafísica no es un error como tal, ya que eso presupondría asumir que hay una buena y última comprensión del ser, es constantemente tratado como si lo fuera. De hecho, Vattimo, uno de los más reconocidos especialistas en Heidegger, utiliza de manera reiterada y sin ningún reparo el término “error” a la hora de referirse a esa interpretación de la metafísica. Se hace especialmente evidente este uso en su “Introducción a Heidegger”, que hemos citado en varias ocasiones.

²⁸¹ Omitiendo aquí el tema de las complejas relaciones entre la noción de ser y la noción de Dios, o de la esencia de Dios más allá de su comprensión ontoteológica. Es un tema especialmente complejo porque Heidegger nunca se manifiesta acerca de la existencia o muerte de Dios [Volpi, 2010: 49]

considerando el nivel de los pensadores hacia los que hemos dirigido el interés de nuestra investigación. Sin embargo, sí que presenta esta confusión, esta ambivalencia que, como venimos viendo, comienza a ser habitual en estos pensadores que trataron de repensar la naturaleza más allá de la violencia que sobre ella ejerce la filosofía basada en el ideal, y no lo lograron, entre otras cosas, porque su comprensión del nihilismo no pudo ir más allá de entenderlo como problema, porque finalmente no consiguen deslindarse de esa idea última, de ese fundamento, y sus filosofías propositivas concluyen siempre en esa orilla de imposibilidades de ofrecer una alternativa más allá de la subjetividad moderna que aparentemente huye de la fundamentación escolástica pre-moderna, pero que simplemente la reformula y la reconduce a nuevos términos mediante la secularización. Y ya en “La doctrina platónica de la verdad”, vuelve a ejercer el mismo mecanismo de revisionismo que nunca termina de quebrar aquello que pretende revisar:

“(…) Al aceptar aquella pregunta, al utilizar títulos como ontología fundamental, metafísica de la metafísica o regreso al fundamento de la metafísica, al distinguir entre pregunta fundamental y pregunta conductora, Heidegger guarda una conexión con la metafísica. Claramente despertó también la impresión de haber logrado la institución “fundamental”, en sentido propio, de la verdad en una nueva fundación de la metafísica, al emprender el regreso del ser como verdad de lo ente al “ser” o esencia del ser mismo. Pero una meditación sobre la esencia del fundamento mostró que un pensar que quiera ser más fundante que la metafísica entra desde luego en el camino de ésta, siendo de este modo una ilusión” [Pöggeler, 1993: 216]

Es por esto que pensamos que se podría hacer una pequeña comparación del funcionamiento de Heidegger con el de Descartes, tratando, al igual que hizo él mismo con Nietzsche, de tener el mismo cuidado que Heidegger tuvo con la cercanía que propuso entre ambos pensadores²⁸².

Descartes usaba la duda para, sabiendo que puede dudar de todo menos de que duda, acabar confirmando su existencia, y de ahí pasa a afirmar el argumento ontológico tal y como ya vimos, yendo desde un uso de la duda como escéptico respecto a lo real a un uso de la duda en la que pasa a introducir el Absoluto en la modernidad, dando así con la fundación de nuestra paradoja.

Podría interpretarse que Heidegger utiliza la nada de una manera semejante a la que Descartes utiliza la duda, ya que usa la nada en primera instancia para dudar de la existencia de la respuesta de la metafísica acerca de la constitución última de la realidad, pero finalmente es a partir de esa nada escéptica desde donde confirma la reflexión de esa esencia de la trascendencia.

Es decir, que Heidegger acaba utilizando la duda que es la nada para afirmar que puede dudar de todo menos de que duda, que todo (lo óntico) puede ser nada menos el *Dasein* (diferencia ontológica). Mediante la afirmación a partir de esta duda desde la nada de su particular *ego cogito*, que vendría a ser su comprensión más originaria basada en el *Dasein*, pasa a afirmar una nueva trascendencia (su reinterpretación del argumento

²⁸² Ya que a pesar de comparar a ambos, Heidegger siempre aclara que no se refiere a que Nietzsche piense algo igual que Descartes, sino que piensan lo mismo solamente en tanto que el acabamiento histórico final de sus filosofías. Es decir, una semejanza estructural de sus filosofías al compartir ambas parentesco con las resoluciones de la tradición metafísica [Heidegger, 2013: 641] [Heidegger, 1997:149]

ontológico, coincidente en muchos aspectos con el Principio de razón suficiente que, como hemos visto, efectivamente revisa).

Pasa, de usar la duda como nada en función de su escepticismo necesario para llegar a su analítica existencial, a la duda como afirmación de un nuevo planteamiento cada vez más cercano al ámbito de lo trascendental. Una vez se ha confirmado, mediante la afirmación a la que se llega mediante la duda de la nada, a una esencia de la trascendencia. De ahí en adelante, la cuestión del fundamento de la verdad siempre llevará la marca del objetivo de una nueva verdad fundamentadora, de encontrar un nuevo fundamento.

“Comprendida como dejar ser a lo ente, la libertad es en sí una relación decidida y abierta, es decir, una relación que no se cierra. Todo comportarse se funda sobre esta relación y recibe de ella la indicación para lo ente y su desencubrimiento. Pero esta relación con el encubrimiento se esconde a sí misma en la medida en que le deja la primacía al olvido del misterio y desaparece en dicho olvido. Ciertamente, en su comportarse el hombre siempre se comporta ateniéndose a lo ente, pero también es verdad que la mayor parte de las veces se conforma con este o aquel ente y su respectivo carácter abierto. El hombre sigue manteniéndose en lo que resulta accesible y es dominable incluso cuando se trata de lo primero y último de todo. Y cuando se decide a ampliar, cambiar, volverse a apropiarse y asegurar el carácter abierto de lo ente en los más diversos ámbitos de su hacer y su dejar, entonces hace suyas las indicaciones que proceden del ámbito de los propósitos y necesidades accesibles y factibles.

Pero ese sedentarismo, instalado en lo habitual y corriente, equivale en sí mismo a no dejar que reine nunca el encubrimiento de lo oculto. Es verdad que también en el ámbito de lo corriente hay misterios, cosas inexplicadas o no decididas y dudosas. Pero estos interrogantes, que por lo que hace a sí mismos no comportan inseguridad alguna, sólo son lugares de paso y puntos intermedios en el transcurso hacia lo accesible, y por lo tanto no son esenciales. Cuando sólo se admite el ocultamiento de lo ente en su totalidad como un límite que se anuncia de cuando en cuando, el encubrimiento se encuentra ya completamente sumido en el olvido en cuanto acontecimiento fundamental.

Pero el olvido no consigue eliminar el misterio olvidado del Dasein, sino que por el contrario le presta a la aparente desaparición de lo olvidado una presencia propia. En la medida en que el misterio se rechaza a sí mismo en el olvido y para el olvido, le deja estar al hombre histórico en el ámbito de lo factible y accesible junto a sus producciones (...) A pesar del progreso hacia nuevas pautas y metas, el hombre se equivoca en lo tocante a la autenticidad de la esencia de dichas pautas. Se confunde tanto más con las pautas cuanto más exclusivamente se toma a sí mismo, en cuanto sujeto, como medida de todo lo ente” [Heidegger, 2000: 165-166] [Heidegger, 1976: 195-196]

Entendemos que se nos puede achacar que no interpretamos la filosofía heideggeriana en todo su potencial o desde una perspectiva simplificada, ya que se podría pensar que limitamos nuestra comprensión de su pensamiento a una división de la realidad en la que en uno de los puntos se encuentra lo empírico, mientras que en el otro el giro hacia la trascendencia implica la eliminación de lo fáctico, la separación del mundo de la vida hacia una interpretación cada vez más abstracta y ajena a su intención original.

Somos conscientes de que lo fáctico en Heidegger, dentro del lugar que el *Dasein* ocupa en su diferencia ontológica, conserva un lugar importante debido a su papel en la reflexión acerca de la técnica, la mundanidad, la relación con la obra de arte en cuanto que abrirse mundo a partir de su carácter especial dentro del mundo de los instrumentos... Sin embargo, nuestro análisis no se centra en tratar de adjudicar a Heidegger simplemente

una especie de platonismo revisionado para las necesidades de su época, achacándole sin más un desmerecimiento de lo concreto de la existencia, pues ya vimos, en nuestra interpretación acerca de Nietzsche, que el ideal que estructure y simplifique la realidad puede también perfectamente ubicarse (mediante una habitualmente interpretación romántica de la naturaleza) en lo empírico. Se podría decir que la herramienta escogida para dirigir gran parte de nuestra investigación, el binomio empírico/trascendental de la analítica de la finitud de Foucault, impide en el fondo que este tipo de críticas simplistas puedan llevarse a cabo, referentes a criticar a un pensador por ofrecer un ideal ajeno a cualquier viso de realidad para formar una proposición en el ideal contrario.

Nuestra intención es tratar de comprobar, dentro del desafío que Heidegger se impuso como tarea de su pensar, cómo aquella búsqueda de las esencias como método para encontrar aquello que no logró hallar la tradición metafísica debido a sus incorrectos posicionamientos intelectuales resultaba ser, pese a todas las matizaciones, un fundamento que estructuraba y simplificaba la realidad de manera semejante a la que lo hizo la tradición metafísica-idealista. Y más allá de las novedades que Heidegger introdujera, tales como el mencionado nuevo papel que le otorgaba a lo fáctico, que para nosotros supone un progreso respecto a lo anterior (no un punto a criticar), pero que resulta insuficiente de cara a una interpretación que sea capaz de asumir el nihilismo más allá de hacerlo simplemente como problema, es decir, pensar hasta las últimas consecuencias la libertad del individuo más allá de unos ideales que encorseten la interpretación de lo humano.

4.4 La interpretación de Nietzsche en la etapa del cambio de la naturaleza de la pregunta por el ser: Heidegger frente al nihilismo

A. Contexto de ese cambio: Rectorado, Obra de arte, *Ereignis*.

A1) Introducción

Llegamos ahora a una etapa absolutamente fundamental en el desarrollo del pensamiento de Heidegger, ya que, una vez comienza su interpretación profunda de Nietzsche²⁸³ (desde 1936 hasta 1940 en sus cursos universitarios dictados en Friburgo, y de ahí hasta 1946²⁸⁴ en escritos de menor calado), han sucedido múltiples cambios importantes, tanto en su pensamiento como en su propia biografía, y estos han supuesto un giro en su interpretación que determinan tanto por un lado, la propia definición que haga del pensamiento de Nietzsche²⁸⁵, como la de su filosofía en general.

Como es sabido, es a partir de esta época desde donde surge en ciertos ámbitos especializados la idea del “segundo Heidegger”. Y es que es desde los cambios que suceden en estos años (pero que como hemos ido viendo, ya venían progresando lentamente en las etapas inmediatamente anteriores) desde donde parte el resto de la totalidad de la filosofía de Heidegger.

Se interprete de una forma u otra, es a partir del fracaso de sus comprensiones políticas, del cambio de interpretación de la pregunta por el ser hacia la estética, que lleva a entender el surgimiento del ser como acontecimiento, desde donde se originan todos los demás grandes temas que Heidegger tratará a lo largo del resto de su vida y obra: poesía, lenguaje, técnica (como imposibilidad del acontecer del ser), mistificación... Todos estos temas y estilos dependen por completo de la comprensión del ser como *Ereignis* que surge en esta etapa.

²⁸³ El papel más central que se le otorga a Nietzsche en el pensamiento de Heidegger se acentúa a partir de 1936 y continúa hasta 1940, cuando acaban los cursos dedicados a su filosofía dictados en Friburgo, pero continuarán hasta 1946 mediante una serie de escritos de menor importancia y que forman junto a las clases, los dos tomos del “Nietzsche”, publicados en 1961. A pesar de ello, la sombra de su filosofía se encuentra siempre presente a lo largo de la obra de Heidegger, pues ya en “Ser y tiempo” lo encontramos mencionado y no de forma circunstancial o de pasada, sino alabando su investigación acerca de la historicidad: “*Nietzsche descubrió y dijo con inequívoca penetración lo esencial sobre el “provecho y daño de la historiografía para la vida” en su segunda Consideración extemporánea (...)*” [Heidegger, 2002: 354] [Heidegger, 1977: 396] O también encontramos ya en la “Introducción a la metafísica” de 1935, siendo incipiente su preguntar más profundo sobre Nietzsche, el núcleo de aquello que le llevó a la filosofía del pensador del martillo: “*¿Dice Nietzsche la verdad? ¿O bien es él mismo una última víctima de un antiguo error y una larga negligencia, pero en cuanto tal víctima el testimonio no reconocido de una nueva necesidad?*” [Heidegger, 1993: 42] [Heidegger, 1983: 50]

²⁸⁴ [Heidegger, 2013: 8-9]

²⁸⁵ Ya que el Heidegger de esta interpretación es un Heidegger muy distinto al que nos encontrábamos en “Ser y tiempo”.

Todos estos cambios que suceden en esta época previa a los contenidos de su “Nietzsche” parecen estar en el fondo conectados, por lo que pretendemos interpretarlos de manera semejante a una unidad. Y desde esta unidad en la filosofía de Heidegger se ofrece una respuesta final a sus intenciones filosóficas.

Sírvanos este punto para hacer una pequeña remembranza de aquello que ha tenido que pasar en el pensar heideggeriano para que nos podamos situar a la hora de su interpretación.

Heidegger, desde lo ya analizado (los comienzos afirmando lo fáctico y el inicio hacia lo fundamental al tener que analizar todas las consecuencias de los resultados de “Ser y tiempo”), ha tenido que plantear en su filosofía múltiples cambios que como decimos serán visto como unitarios y que responderán finalmente a una intención fracasada de intentar superar a Nietzsche.

La pregunta de Heidegger por la verdad, por la “verdadera verdad”²⁸⁶ podríamos decir, a partir de la búsqueda de la esencia del fundamento (que no el fundamento mismo, que es lo que hace la metafísica) que hemos analizado previamente, le ha llevado a toparse con la exigencia de llevar a cabo una historia del ser, una genealogía²⁸⁷ de cómo el ser se ha ido dando a lo largo de toda la historia de Occidente. Una historia del ser mucho más

²⁸⁶ Y “verdadera verdad” no se encuentra tan distante de los problemas de circularidad que presentará para Heidegger la voluntad de poder interpretada por su parte como “voluntad de voluntad”.

²⁸⁷ Y en toda esta búsqueda se puede entender a su vez, también acorde a nuestro interés general investigador, a Heidegger como en una posible constante aproximación a la propuesta hegeliana debido a su carácter reinterpretador de toda la historia de la filosofía necesario para fundamentar sus sistemas. Por ejemplo, Vattimo busca alejar a Heidegger de Hegel en la siguiente cita, y del que el propio Heidegger busca a su vez alejarse en su reflexión de la pregunta por el ser ahora resuelta en función de la noción de *Ereignis* para superar así el pensamiento metafísico: *“En este punto es natural preguntarse en qué medida esta elaboración de una comprensión del ser, que se lleva a cabo en virtud de una reflexión negativa y positiva sobre toda la historia del pensamiento occidental, se distingue de otra gran empresa del pensamiento que a primera vista parece análoga, es decir, el sistema de Hegel. Para Heidegger, la reflexión histórica no tiene el sentido de aprehender en la historia del pensamiento el progresivo revelarse de una verdad, que desde el punto de vista (que Hegel declara haber alcanzado) del saber absoluto pueda reconocerse como tal e integrada en una perspectiva definitiva. Al método hegeliano de la Aufhebung, que conserva y al mismo tiempo supera en la filosofía absoluta lo que de verdadero dijo el pensamiento del pasado, Heidegger opone el método del Schritt zurück, del “paso atrás”. Este método no ha de entenderse como un simple vuelco invertido del método hegeliano; no se trata de dar un paso atrás en el sentido de remontarse a los orígenes históricos del pensamiento (...) Ver la metafísica como historia no significa adueñarse de la totalidad de la verdad, sino más bien significa ver la historia del pensamiento como un proceder de un “origen” que permanece constitutivamente oscuro y que nunca se “resuelve” en la historia del pensamiento mismo. La insistencia de Heidegger en la oscuridad como fondo que el pensamiento olvida puede realmente entenderse como radical oposición a Hegel (...) Este rechazo de Hegel impide también interpretar el discurso heideggeriano como pura inversión del discurso hegeliano, una inversión que viera la historia como progresivo alejamiento del ser (...) Ello no obstante, este problema de distinguir el método heideggeriano del hegeliano no se resuelve sino planteando en general el problema de la posibilidad y del carácter de un pensamiento que ya no es metafísico. En efecto, si el pensamiento liberado de la metafísica fuera ese pensamiento que recuerda el ser en el sentido de asumirlo finalmente como contenido temático propio, entonces verdaderamente Heidegger no se distinguiría sustancialmente de Hegel y el Schritt zurück sería sólo un nuevo disfraz, más o menos disimulado, de la autoconciencia hegeliana. De manera que hay que preguntarse si es posible, y cómo se define, un pensamiento que vaya más allá de la metafísica, es decir, si es posible una auténtica superación de la metafísica misma”* [Vattimo, 2009: 90-92]

profunda del estado inicial que nos encontramos de la misma en “Ser y tiempo” y que ya hemos visto.

Lo que Heidegger busca es reconstruir la historia de la metafísica para así poder llevar a cabo las promesas incumplidas en la analítica existencial y liberar su pensamiento de la insuficiencia del lenguaje con la que se topó en “Ser y tiempo”. Estas herramientas son las que necesita para verse en disposición de encontrar una salida de la metafísica, su impertérito y perenne objetivo final.

Y para lograr este objetivo, salir de la metafísica, Heidegger necesita acudir a la esencia de la misma, pues será la única forma de tratar de salir de este problema fundamental, estando vedada la posibilidad de tratar de “huir” dejándolo atrás, pues eso no supondría más que la vuelta a confirmar lo mismo, un retroceso. Por lo tanto, para llegar a la esencia misma de la metafísica, una vez llevada a cabo esta historia del ser, Heidegger necesita enfrentar y superar la filosofía de Nietzsche, en la que se encuentra la esencia más profunda de la metafísica, el nihilismo.

Es decir, que para lograr su objetivo final, el objetivo final de toda su filosofía y en el que se dirime gran parte del valor de la misma, Heidegger necesita encontrar la manera de superar al primer nihilista verdadero, tal y como se presenta el propio Nietzsche, al anunciador de la muerte de Dios y el pensador que ha supuesto la más fuerte crítica a su planteamiento de la relación entre ser y verdad.

Lo que va en juego en la interpretación misma de Nietzsche es prácticamente todo Heidegger, pues si de su interpretación no logra superar a Nietzsche, entonces Heidegger se queda estancado en los límites de la metafísica, dentro de la comprensión ontológica del idealismo. En Nietzsche está en juego la supervivencia de toda su pregunta acerca del ser y de su noción de verdad, es decir, la estructura sobre la que se sostiene todo su pensar como alternativa al dirimir tradicional metafísico. Es prácticamente decir la pregunta de toda una vida de alguien como Heidegger. Por ello, por tal calado en su propio ser del estudio de la filosofía de Nietzsche, que tendrá fuertes consecuencias tanto mentales como casi físicas, pues ya reseñamos cómo esta “batalla” le mantuvo con ideas cercanas al suicidio y, más adelante, reseñaremos una de las famosas frases del final de la vida de Heidegger, en la que afirmaba que Nietzsche le había destruido.

En este desafío que Heidegger aborda respecto a su filosofía, la estética juega un papel fundamental, ya que de la conclusión del olvido del ser por parte de la metafísica, también se extrae la conclusión de que la relación del ser con el *Dasein* no puede ser controlable por el ser humano, ya que para llegar al acabamiento de la metafísica, para llegar a conocer su esencia, esta debe manifestarse, lo cual no depende de nosotros, pues el ser nunca se va a manifestar de forma objetiva:

“Pensar el ser como Ereignis y como Uebereignen presupone en realidad que sea discernible en la existencia del Dasein un modo de ser en el que el Dasein no se limite a “estar dentro” de una determinada apertura ya abierta, sino que participe de algún modo en el abrirse de ella (...) El concepto de historicidad del ser exige en cambio que sea posible indicar un modo de ser del Dasein que no consista tan sólo en articular interpretativamente una apertura ya abierta; si la apertura del ser, la verdad ontológica, el proyecto es un acontecimiento histórico es menester que dicho acontecimiento se verifique de algún modo en esos hechos que constituyen la historia,

es decir, las decisiones y las acciones del hombre. Heidegger encuentra el punto de referencia para descubrir una actividad del hombre que es no sólo óptica (interior al mundo del ente) sino también ontológica (determinante, es decir, la apertura misma en la cual se presenta el ente) en la obra de arte” [Vattimo, 2009: 105]

La estética por lo tanto será el nuevo ámbito desde el que Heidegger busca seguir elaborando su pensamiento a partir de estos desafíos que le van dirigiendo hacia un proceso de maduración en su filosofía, y a los que le empujan sus antiguos fracasos y sospechas sobre la presencia de la metafísica en “Ser y tiempo”.

A2) Estética y *Ereignis* como acaecimiento del ser

El resultado de toda esta trayectoria de su inicial planteamiento filosófico se encuentra por ejemplo de forma explícita ya en “El origen de la obra de arte”:

“(…) La resolución pensada en “Ser y tiempo” no es la acción deliberada de un sujeto, sino la liberación del Dasein fuera de su aprisionamiento en lo ente para llevarlo a la apertura del ser. Pero en la existencia el ser humano no sale de un interior hacia un exterior, sino que la esencia de la existencia consiste en estar dentro estando fuera, acontecimiento que ocurre en la escisión esencial del claro de lo ente. Ni en el caso del crear anteriormente citado ni en el del querer del que hablamos ahora pensamos en la actividad y en la acción de un sujeto que se plantea a sí mismo como meta y aspira a ella” [Heidegger, 1998:49] [Heidegger, 1984: 56]

Heidegger busca romper cualquier tipo de sospecha respecto a alguna posible conexión entre el *Dasein* y el sujeto moderno, entre su “ser en” y el *cogito me cogitare* cartesiano (pensar como representar, primacía del intelecto sobre lo fáctico) propio de la interpretación del ser como ὑποκείμενον, como *subjectum/substantia* que supone interpretar la verdad como certeza, omitiendo su verdadera esencia, el ser más originario del hombre.

La historia de la metafísica, la historia del pensamiento, es también la historia misma sobre la que posamos nuestra existencia, ya que nos configura y define epistemológicamente. No es una historiografía como otra cualquiera, sino la historia del desarrollo de la ciencia primera. Es por esta importancia de la historia de la metafísica que la relación con el ser ya no puede depender de una decisión humana (algo muy subjetivista, muy metafísico) ni su posicionamiento en una vida auténtica o inauténtica, que pasa a ser incluido dentro de las “partes sospechosas” de “Ser y tiempo”.

Será pues, a partir de esta reflexión acerca de la metafísica, que le lleva a hablar del olvido del ser como tesis general de la historia del pensamiento de Occidente, como Heidegger plantea el cambio hacia una concepción nueva, hacia una concepción del ser como acontecimiento. La principal virtud de este nuevo aspecto en la comprensión del ser se encuentra en que a partir de ahora se respeta esta necesidad de un lugar (como “no lugar”, siempre respetando la dirección marcada por la diferencia ontológica) de acaecimiento del ser, no de un acercamiento por parte del ser humano hacia un ser que se encuentra ya

disponible, sino que tan sólo se encontrará disponible en tanto que seamos capaces de traer a colación un contexto de aparición²⁸⁸.

Heidegger se da cuenta de las sospechas sobre la posible relación con la metafísica que puede guardar la filosofía del *Dasein*, ya que de esta comprensión objetiva surge la amenaza de la posibilidad de ofrecer una visión óptica que reduzca el ser a lo que hay. Todo ello debido a la posibilidad de comprensión del ser en tanto que dependiente del factor decisional del ser humano gracias a la analítica existencial culminada bajo la estructura de la noción de cuidado (*Sorge*) como corolario de los existenciaris:

“(...) El Dasein fue tematizado tan sólo en cuanto existe, por así decirlo, “hacia delante”, y deja “tras de sí todo lo sido”. Heidegger se plantea por lo tanto la cuestión de la procedencia del Dasein: ¿de qué inalcanzable origen derivan la existencia finita y la facticidad en las que se encuentra arrojado el Dasein? ¿Puede este último alumbrar la dimensión que lo condiciona, si por principio ésta se sustrae a su vista y a su disponibilidad? ¿No se encontraría, cada vez que intentara hacerlo, en la misma contradictoria situación que el barón de Münchhausen, que pretende, agarrándose a su propia coleta, salir del pantano en el que se hunde? ¿Cómo es posible tematizar el Ser sin hacer del ente, ni siquiera de ese ente privilegiado que es el Dasein, el punto de Arquímedes que se absolutiza a sí mismo? Se abre aquí el problema de la historia y de la historicidad del Dasein.

Los cursos universitarios de los que hoy disponemos nos permiten articular con mayor precisión la indicación de Heidegger sobre la “torna” y seguir paso a paso el camino que lleva a renunciar al proyecto de Ser y tiempo y a radicalizar el planteamiento de la pregunta por el ser” [Volpi, 2010:24-25]

Por así decirlo, Heidegger descubre que el *Dasein* ya no es, si es que alguna vez lo ha podido ser, territorio seguro para poder garantizar una comprensión del ser en base a una correcta disposición de su preguntar más allá de las fórmulas metafísicas insuficientes.

Y desde este “radicalizar el planteamiento de la pregunta por el ser”, es en la estética donde Heidegger posa su atención como la nueva posibilidad de surgimiento del ser, ahora comprendido como acaecimiento (lo que le llevará, en parte, a esta situación previa al “choque” de su filosofía con la de Nietzsche, de la que interpretamos que ninguno de los dos puede ser considerado como “vencedor”).

Ya desde el inicio del ensayo “El origen de la obra de arte”, Heidegger deja claro²⁸⁹ el nexos entre su viraje hacia la estética y el ser como *Ereignis*:

“Origen significa aquí aquello a partir de donde y por lo que una cosa es lo que es y tal como es. Qué es algo y cómo es, es lo que llamamos su esencia. El origen de algo es la fuente de su esencia. La pregunta por el origen de la obra de arte pregunta por la fuente de su esencia. Según la representación habitual, la obra surge a partir y por medio de la actividad del artista. Pero ¿por medio de qué y a partir de dónde es el artista aquello que es? Gracias a la obra; en efecto, decir que una obra hace al artista significa que si el artista destaca como maestro en su arte es únicamente gracias a la obra. El artista es el origen de la obra. La obra es el origen del artista. Ninguno puede ser sin el otro. Pero ninguno de los dos soporta tampoco al otro por separado. El artista y la obra son en sí mismos y recíprocamente por medio de un tercero que viene a ser lo

²⁸⁸ [Vattimo, 2009: 79]

²⁸⁹ Y de paso, también, que su interpretación estética no tiene nada que ver con el mundo del arte, el cual critica como mercadeo en varias ocasiones a lo largo de dicho texto.

primero, aquello de donde el artista y la obra de arte reciben sus nombres: el arte” [Heidegger, 1998: 11] [Heidegger, 1984: 7]

En esta cita se comprueba hacia donde pretende Heidegger orientar su nuevo planteamiento respecto a la pregunta por el ser a la espera de confirmarlo en sus *Beiträge*. Heidegger ofrece una nueva forma de plantear su objetivo de alcanzar aquello más originario mediante la vía del acontecimiento.

Acontecimiento significa para Heidegger instaurar la posibilidad de aparición del ser desde una relación, estableciendo como objetivo la búsqueda de concretar un “punto de encuentro”, se podría decir. Busca establecer la dependencia mutua, de ser y *Dasein*, de la que ambos forman parte y de la que ambos se necesitan para poder permitir la aparición de esta relación. Pretendiendo contrarrestar los usos y abusos de su primera etapa, el papel otorgado al ser cambiará, pues a partir de esta noción de relación entre ambos es desde donde trata la nueva posibilidad de aparición del ser. Heidegger ensaya, en este momento inicial de desarrollo de estos nuevos planteamientos, con la estética²⁹⁰, ya que lo que más tarde se desarrollará de manera mucho más profusa y que generará gran parte de su famoso misticismo en las últimas etapas de su pensamiento, ahora está expresado de manera más escueta y concisa desde la relación del artista con la obra de arte.

Por supuesto, Heidegger orienta el sentido de su nuevo pensar desde sus viejas e innegociables herramientas. Con la diferencia ontológica a la cabeza, y para poder indagar sobre la naturaleza de la relación del ser con la estética respecto a su posibilidad de generar este ámbito de encuentro con el ser, Heidegger pregunta primero acerca de la relación del arte con la verdad.

Será a partir de esta forma de preguntar, que le lleva a una pequeña digresión acerca del ser de la obra y de marcar la diferencia entre los utensilios y la obra de arte (además de una vuelta a ciertas partes de la historia del ser que nunca le abandona) como veremos el desarrollo de esta nueva manera de plantearse la pregunta por el ser y su filosofía misma, como veremos el nacimiento de la noción del claro del ser²⁹¹:

“Las cosas y los seres humanos son, los dones y los sacrificios son, los animales y las plantas son, el utensilio y la obra son. Lo ente está en el ser. Una velada fatalidad suspendida entre lo divino y lo contrario a lo divino recorre el ser. Gran parte de lo ente escapa al dominio del hombre; sólo se conoce una pequeña parte. Lo conocido es una mera aproximación y la parte dominada ni siquiera es segura. El ente nunca se encuentra en nuestro poder ni tan siquiera en nuestra capacidad de representación, tal como sería fácil imaginar. Parece que si pensamos toda esta totalidad en una unidad, podremos captar todo lo que es, aunque sea de manera bastante burda.

²⁹⁰ [Safranski, 2015: 309]

²⁹¹ Y en tanto que nace esta nueva interpretación en la filosofía de Heidegger, nace también, como es sabido, una nueva dimensión para el lenguaje como hermenéutica y como “morada del ser” en su filosofía: “Como escucha del lenguaje, el pensamiento es hermenéutica. Es éste un término que, aunque Heidegger lo emplee cada vez menos después de *Ser y tiempo*, puede considerarse como una de las palabras guías de todo su pensamiento. El término tiene que ver con el origen teológico de la especulación heideggeriana (...)” [Vattimo: 2009: 120]

Y sin embargo por encima y más allá de lo ente, aunque no lejos de él, sino ante él, ocurre otra cosa. En medio de lo ente en su totalidad se presenta un lugar abierto. Hay un claro. Pensado desde lo ente, tiene más ser que lo ente. Así pues, este centro abierto no está rodeado de ente, sino que el propio centro, el claro, rodea a todo lo ente como esa nada que apenas conocemos” [Heidegger, 1998: 38] [Heidegger, 1984: 42]

El resultado de todo ello es que gracias a que el arte finalmente logra crear mundos²⁹², ya que existe la experiencia estética²⁹³ pero, una vez la obra de arte ha sido arrancada de su contexto cultural que la vio nacer (se rompe la relación artista-obra, se rompe el acontecer) este mundo desaparece. El arte por tanto debe ser considerado ontológicamente como diferencial a la hora de ser capaz de llegar a desarrollar ese ámbito de acaecimiento del ser.

Este es el paso fundamental, ya que desde este momento el arte pasa a estar relacionado con la verdad, ya que si el arte crea mundos, y estos mundos son lugares apropiados para el acontecer del ser, y el ser está relacionado con la verdad, el arte ofrecerá una nueva vía para comprender la esencia de la verdad y del ser al pasar la esencia del arte a relacionarse con el acaecer del ser. Y la esencia del arte será la poesía²⁹⁴:

“Así pues, el arte es el cuidado creador de la verdad en la obra. Por lo tanto, el arte es un lugar a ser y acontecer de la verdad (...) La verdad como claro y encubrimiento de lo ente acontece desde el momento en que se poetiza. Todo arte es en su esencia poema en tanto que un dejar acontecer la llegada de la verdad de lo ente como tal. La esencia del arte, en la que residen al tiempo la obra de arte y el artista, es el ponerse a la obra de la verdad. Es desde la esencia poética del arte, desde donde éste procura un lugar abierto en medio de lo ente en cuya apertura todo es diferente a lo acostumbrado. Gracias al proyecto puesto en obra de ese desocultamiento de lo ente que recae sobre nosotros, todo lo habitual y normal hasta ahora es convertido por la obra en un no ente, perdiendo de este modo la capacidad de imponer y mantener el ser como medida. Lo curioso de todo esto es que la obra no actúa en absoluto sobre lo ente existente hasta ahora por medio de relaciones causales. El efecto de la obra no proviene de un efectuar. Consiste en una transformación, que ocurre a partir de la obra, del desocultamiento de lo ente, o lo que es lo mismo, del ser” [Heidegger, 1998: 52] [Heidegger, 1984: 60]

Su último paso en el surgimiento de esta nueva forma de comprender el ser partiendo de una noción de ser como acontecimiento, de *Ereignis*, que como se puede comprobar, se encuentra ya *in nuce*, será el de unir la esencia de la verdad con la poesía²⁹⁵.

Y una vez que aclara lo que pretende expresar con poesía, no refiriéndose simplemente a una reducción a género literario, sino prácticamente como cómputo general de lo que representa cualquier tipo de actividad creadora liberada de la necesidad, Heidegger se

²⁹² [Heidegger, 1998: 29-34] [Heidegger, 1984: 31-37]

²⁹³ Tratando de tomar distancia para evitar confusiones, como dijimos anteriormente, de cualquier comprensión errónea de su acercamiento hacia la estética, que pretende ser un acercamiento completamente renovado. Ya no es en este momento la comprensión estética tradicional de la epistemología continental, ya no depende de la estética kantiana surgida de “La Crítica del Juicio”: “*Por ser dicha extracción, toda creación es una forma de sacar fuera (como sacar agua de la fuente). Claro que el subjetivismo moderno malinterpreta de inmediato lo creador en el sentido del genial resultado logrado por el sujeto soberano (...)*” [Heidegger, 1998: 55] [Heidegger, 1984: 63]

²⁹⁴ [Safranski, 2015: 347]

²⁹⁵ Y será con la decisiva influencia de Hölderlin con la que Heidegger se apoyará a la hora de incidir y reflexionar esta etapa tan distintiva de su pensamiento.

puede permitir culminar el primer paso de esta nueva comprensión del ser, pues ha logrado unir mediante la poesía, la búsqueda de la esencia de la verdad y la actividad del ser humano, no reducida a lo estético o artístico, sino que anexionada al papel que Heidegger le otorga al lenguaje:

“Si todo es arte, en esencia, poema, de ahí se seguirá que la arquitectura, la escultura, la música, deben ser atribuidas a la poesía. Ésta parece una suposición completamente arbitraria. Y lo es, mientras sigamos opinando que las citadas artes son variantes del arte del lenguaje, si es que podemos bautizar la poesía con este título que se presta a ser mal entendido. Pero la poesía es sólo uno de los modos que adopta el proyecto esclarecedor de la verdad, esto es, del poetizar en sentido amplio. Con todo, la obra del lenguaje, el poema en sentido estricto, ocupa un lugar privilegiado dentro del conjunto de las artes (...) Pero el lenguaje no es sólo ni en primer lugar una expresión verbal y escrita de lo que ha de ser comunicado. El lenguaje no se limita a conducir hacia adelante en palabras y frases lo revelado y lo oculto, eso que se ha querido decir; el lenguaje es el primero que consigue llevar a lo abierto a lo ente en tanto que ente. En donde no está presente ningún lenguaje, por ejemplo en el ser de la piedra, la planta o el animal, tampoco existe ninguna apertura de lo ente y, por consiguiente, ninguna apertura de lo no ente y de lo vacío” [Heidegger, 1998: 52-53] [Heidegger, 1984: 60-61]

A3) Rectorado

Otro de los procesos que estamos tratando de analizar para comprender la necesidad de Heidegger de superar a Nietzsche, han sido las secuelas por su famoso paso por el rectorado en Friburgo (1933-1934).

Esta fue la contribución política que Heidegger realizó al nacionalsocialismo, que había ascendido recientemente al poder, y que a la larga tantos problemas le trajo (ya que, entre otras cosas, fue el primer rector del sistema universitario germano que accedía al puesto, no sin polémica²⁹⁶, siendo miembro del partido nacionalsocialista, y aparentemente, especialmente por ello²⁹⁷). A pesar de ser un aspecto más biográfico que filosófico, su importancia de cara a esta reinterpretación heideggeriana es sabido que no es para nada baladí.

Centrándonos en lo que a nuestros intereses respecta de este funesto aspecto de la biografía de Heidegger (pues ya tendremos oportunidad más adelante para analizar esta relación con el nazismo) y que tradicionalmente tanto revuelo ha creado, tanto filosófico como mediático, para Heidegger su paso por la política en el terreno de la educación fue un fracaso²⁹⁸, ya que le supuso comprobar que aquél partido político en el que confió para poder realizar la revolución contra el pensar metafísico que atenazaba a Occidente no era tal²⁹⁹.

²⁹⁶ [Farías, 1998: 189 y siguientes]

²⁹⁷ [Farías, 1998: 191]

²⁹⁸ [Safranski, 2015: 343]

²⁹⁹ [Farías, 1998: 346 y siguientes]

Finalmente el nazismo no cumpliría su inicial promesa realizada cuando medraba desde los arrabales de las ciudades de la débil República de Weimar, y no ofrecía las herramientas conceptuales para poder salir de la pinza comunista y americanista, sino que, una vez en el poder, repercutía sobre los mismos errores que dejaban atrás la importancia del resurgimiento espiritual de cara a la salubridad tanto de la cultura como de la sociedad en mor de la funcionalidad, el imperio de la ciencia y su simplista mirada basada en la explotación técnica del mundo que, ya desde sus inicios como filósofo, tanto atormentaba a Heidegger.

Más allá de este escueto esquema, las consecuencias que para nosotros tiene interés aquí reseñar son las del largo y marcado silencio³⁰⁰ (en tanto a publicaciones mayores, que no en cuanto a pequeños ensayos) que Heidegger mantuvo a raíz de este desengaño y descreimiento respecto a lo político. Este golpe a sus pretensiones respecto a la participación de su interpretación en el discurrir espiritual de Alemania influyó en el desarrollo de, podría decirse, una especie de “coraza” frente al mundo, que había rechazado su visión de recuperación del mismo, por lo que a partir de ese momento tomaría distancia.

Heidegger pasó a centrar su pensamiento en lo estrictamente filosófico, cortando las vías que llevaban a su interpretación del mundo a acudir a la realidad efectiva del mismo que, como le habían demostrado, sea como fuere, no estaba preparado para su propuesta:

“Aunque Heidegger mantiene incólume la fe en Hitler y en la necesidad de la revolución, sin embargo se suaviza poco a poco su relación con la política. Su filosofía se había buscado un héroe, un héroe político. Ahora está de nuevo en vías de separar las esferas. La filosofía es situada a “mayor profundidad”, el “espíritu” se convierte de nuevo en el acontecer fundamental, en un acontecer que ciertamente condiciona la política, pero no se disuelve en ella. En 1936, al comienzo del curso sobre Schelling, dirá: “Y pronto tenía que salir a la luz del día la profunda falta de verdad de aquella frase que Napoleón dijo a Goethe en Erfurt: la política es el destino. ¡No!, el espíritu es el destino y destino es el espíritu. Pero la esencia del espíritu es la libertad”. El giro de retorno al “espíritu” desde la política se muestra ya en las lecciones del semestre de verano de 1934 (...)” [Safranski, 2015:330]

Esta coraza frente al mundo y este centrarse en lo más filosófico del espíritu, en detrimento de posibles vertientes de su pensamiento hacia lo político, suponen el acompañamiento biográfico a las consecuencias filosóficas que hemos reseñado previamente, entre ellas, la de dejar atrás parte de los resultados obtenidos en “Ser y tiempo”. Desde las conclusiones respecto a lo fáctico del *Dasein*, el mundo como mundanidad o la metodología de la analítica existencial con su ascendencia fenomenológica, Heidegger comienza a transitar hacia lo alegórico, de la sustitución de las categorías por los existenciales a la metáfora; tratando de abordar de manera definitiva, pero completamente diferente, el problema de la insuficiencia del lenguaje metafísico, tal y como hemos visto.

³⁰⁰ Aderezado además por ser uno de los más reputados filósofos a nivel tanto nacional como internacional de la época y a estar rodeado, debido a esta fama obtenida por “Ser y tiempo”, de una constante presión y rumorología acerca de la posible escritura en proceso de su tan famosa como inexistente segunda parte [Volpi, 2010: 27 y siguientes].

De hecho, el nexo entre este giro hacia la estética y el distanciamiento respecto a las posibilidades políticas de su filosofía es muy palpable en una famosa cita de Heidegger que se interpreta como una de sus últimas manifestaciones explícitas respecto a las posibilidades políticas de su filosofía. Esta cita se encuentra en su ensayo “El origen de la obra de arte”, de 1935, justo donde, como es sabido, se da ese paso hacia la estética unido a la comprensión del ser como *Ereignis* como acontecimiento: “Una de las maneras esenciales en que la verdad se establece en ese ente abierto gracias a ella es su ponerse a la obra. Otra manera de presentarse la verdad es la acción que funda un Estado” [Heidegger, 1998: 45]³⁰¹ [Heidegger, 1984: 51]

A partir de aquí parece generarse una frontera casi física, en relación a esta cita, entre las posibilidades políticas del pensamiento de Heidegger y su salto hacia la estética, el espíritu, lo alegórico y lo puramente filosófico: “Heidegger no reanuda ya explícitamente este discurso sobre el alcance ontológico de otras actividades del hombre, además del arte, salvo en lo que se refiere al pensamiento en su proximidad a la poesía” [Vattimo, 2009: 110]

Y, obviamente, en este dejar atrás lo político, se incurre también en un continuar con el proceso de dejar atrás la ya muy inicial promesa de una vuelta a lo fáctico. Cambia el prisma desde el que se trata de obtener un resultado, pero el resultado parece seguir acentuando esos problemas que ya hemos ido analizando a lo largo de este capítulo. Al igual que en Nietzsche, una vez que se imposibilita el acceso a lo político y al juego recombinatorio de la realidad que en él puede darse, posibilitando ese lugar de aparición de lo volitivo, de lo incierto de lo viviente repudiado por el idealismo (sin que ello suponga la imposibilidad de la libertad en sociedad), la comprensión de lo fáctico se petrifica, se limita paulatinamente a la alternativa determinista, y de ahí en parte el surgimiento de la polémica respecto a no sólo sus nexos biográficos con el nacionalsocialismo, sino con una posible esencia racista-totalitarista dentro de su propia filosofía. Más adelante abordaremos este asunto.

Todo esto no es óbice para que Heidegger no siga preocupándose por el mundo en el que vive. No estamos afirmando que tras este golpe moral que hemos enunciado, Heidegger abandone el mundo de todas las formas posibles retirándose dentro de sí mismo. Es cierto que hay un retraimiento, pero por ejemplo³⁰², será justamente desde los *Beiträge*, los considerados habitualmente como posiblemente la segunda obra más importante de

³⁰¹ A esta cita como última referencia de carácter directamente político nos dirige también Vattimo en la introducción que venimos citando, aunque también se puede encontrar alguna que otra referencia esporádica de Heidegger en este sentido político más allá de dicha cita. En el segundo tomo del “Nietzsche”, es decir, a partir de 1939 (4 años después de esta supuesta última cita) podemos encontrar también semejante tipo de referencias, aunque es verdad que ya siempre son citas básicamente críticas, siempre supeditadas a su análisis de la comprensión técnica del mundo: “Aquello que el ente es en cada uno de los ámbitos particulares, el qué-es que anteriormente se determinaba en el sentido de las “ideas” se convierte ahora en aquello con lo que la autoinstauración cuenta de antemano como lo que le indica qué y cuánto valor tiene el ente que ha de producirse o representarse (la obra de arte, el producto técnico, la institución estatal, el ordenamiento humano personal y social)” [Heidegger, 2013: 539] [Heidegger, 1997: 23]

³⁰² [Heidegger, 2013: 430] [Heidegger, 1996: 484]

Heidegger³⁰³, desde donde Heidegger iniciará por primera vez y de manera sistemática (más allá de las esporádicas pinceladas al respecto que solía venir aportando a lo largo de su obra) su crítica a la técnica que, inicialmente interpretada como maquinación (*Machenschaft*, como es comprendida por ejemplo en los *Beiträge*, y que también nos encontramos en el “Nietzsche”³⁰⁴), finalmente ofrecerá sus mayores y conocidos resultados ya bajo la más desarrollada noción de *Ge-Stell*, que es una crítica de marcado acento social.

Todo ello se resume finalmente, como hemos dicho, como una unidad, en el paso de la pregunta acerca del ser a ser como acontecimiento, ser como *Ereignis*, y al que no se puede llegar si no es a partir de la aproximación del pensamiento de Heidegger hacia la estética en relación a la facultad de la obra de arte como creadora de mundos. Aquí Heidegger asume cambios muy importantes en su modo de plantear su filosofía debido a las incapacidades que se hallaban ya en “Ser y tiempo” y en sus postrimerías, tal y como hemos intentado argumentar; pero esta dirección, creemos que en vez de devolver a la filosofía heideggeriana a una vuelta a aquella promesa original, lo que hace es confirmar aún más esa orientación trascendental mediante la búsqueda de lo esencial como fundamento.

B. El desafío Nietzsche

B1) Introducción

Como hemos ido analizando, su giro hacia la estética también ha coincidido con un distanciamiento de lo político. Ambos aspectos unidos dentro de nuestra interpretación general de Heidegger, suponen una confirmación de la crítica que pretendemos llevar a cabo hacia su filosofía.

Desde su comienzo en “Ser y tiempo” y su filosofía del *Dasein* y su “ser en”, Heidegger ha procedido constantemente hacia un distanciamiento cada vez mayor respecto a lo natural, a aquello que ofrecía una alternativa a la concepción del sujeto moderno y que no ofrecía una comprensión certera del ser humano, debido a que este continuaba dependiendo del ideal para comprender su relación con el mundo.

³⁰³ “La elaboración del concepto llevada a cabo en los Aportes sigue siendo decisiva también más adelante, hasta el punto de que en las ya recordadas notas al margen de la Carta sobre el “humanismo”, Heidegger declara que desde 1936 *Ereignis* es la palabra-guía de su pensamiento; y más adelante, en la compilación *Zur Sache des Denkens*, lo reitera ilustrando el concepto en todos sus aspectos y aportando una cartografía de los otros lugares importantes en los que se ocupa de él. Esta compilación es fundamental, y en especial el texto que la abre: la conferencia *Tiempo y ser* (1962), porque Heidegger pronuncia aquí su última palabra pública sobre el camino recorrido tras la interrupción de *Ser y tiempo* y tras los Aportes a la filosofía” [Volpi, 2010: 48]

³⁰⁴ [Heidegger, 2013: 538] [Heidegger, 1997: 22]

También hemos comprobado cómo Heidegger batalla constantemente contra este problema de la subjetividad moderna, pero no sólo en su crítica a la metafísica, sino que también batalla contra que esa comprensión de la realidad acabe subsumiendo sus intenciones para con su pensar.

Al venir siendo cada vez más agresiva su crítica a la metafísica (desde la “Introducción a la metafísica”³⁰⁵ de 1935), cada vez se radicaliza más una fuerte estructuración de la realidad dentro de la distinción acometida mediante la diferencia ontológica. Parece que de su olvido del ser como síntesis de su crítica a la metafísica y su búsqueda cada vez más profunda de una salida de este mismo olvido, en su propio pensar se llevará a cabo un “olvido de la voluntad” debido a esta línea ascendente que su pensamiento mantenía en sus relaciones con el pensar metafísico.

Somos conscientes que para Heidegger, la voluntad era el último de los modelos de pensamiento en los que ha pervivido la metafísica, tras su genealogía en la que descubre un hilo argumental³⁰⁶, más o menos criticable o asumible, de más de dos mil años entre las nociones de ἐνέργεια, *actualitas*, ὑποκείμενον, *subjectum* como *substantia*, *potentia* y voluntad. En esta interpretación heideggeriana de la voluntad estamos de acuerdo tal y como hemos mostrado en nuestra interpretación de Nietzsche y como mostraremos en nuestra interpretación de la que lleva a cabo Heidegger.

Sin embargo, en este asumir la voluntad como una comprensión metafísica de lo óntico, y someter a su filosofía a la diferencia ontológica que siempre subsume a lo vivencial a un nexo con la esencia de la verdad y del fundamento para que pueda ser tenida en consideración, Heidegger deja a un lado reconsiderar lo natural más allá de la interpretación volitiva. A pesar de contar con lo empírico, tal y como venimos desarrollando, el papel de este cada vez va menguando más y más desde sus primeras formulaciones.

Por ello, al tratar de eliminar ese impulso metafísico universal que supone la noción de voluntad desde Schelling hasta Nietzsche, por suponer una epistemología fallida, a la vez

³⁰⁵ Célebre entre otras cosas por las referencias laudatorias que hay por parte de Heidegger hacia el nacionalsocialismo, y mostrando también en qué consistía aquello que él esperó encontrar en este movimiento político, y en qué se encontraba acorde con sus postulados. Uno de los más importantes, su germano(greco)-centrismo: “Nos hallamos entre las tenazas. Nuestro pueblo, por encontrarse en el centro, sufre la mayor presión de estas tenazas, por ser el pueblo con más vecinos y por tanto el más amenazado y, con todo ello, el pueblo metafísico. Pero este pueblo sólo convertirá en destino esta destinación, de la que estamos seguros, cuando encuentre en sí mismo una resonancia, una posibilidad de resonancia para este destino, al comprender de manera creadora su propia tradición. Todo esto implica que este pueblo, en tanto histórico, se ubique a sí mismo, y por tanto a la historia de Occidente, a partir del núcleo de su acontecer futuro, en el ámbito originario de los poderes del ser. Precisamente en la medida en que la gran decisión sobre Europa no debería tomarse por la vía de la destrucción, sólo puede tomarse esta decisión por medio del despliegue de nuevas fuerzas históricas y espirituales, desde el centro” [Heidegger, 1993:43] [Heidegger, 1983: 51]

³⁰⁶ En el que además de concluir en la síntesis del olvido del ser llevado a cabo por la tradición metafísica, también concluye que “concebir el ente según su carácter fundamental como voluntad no es la opinión de pensadores aislados sino una necesidad de la historia de la existencia que ellos fundan” [Heidegger, 2013: 44] [Heidegger, 1996: 33]

descarta cualquier posibilidad de verdad en lo natural que no venga procedente de una esencia que no tenga nada que ver con la voluntad ni lo que en ella se contiene, analizado de manera metafísica, cierto, pero con un contenido irrenunciable si se pretende ir más allá de la tradición idealista.

No hay una reflexión posterior de aquellas primeras intenciones para con lo fáctico de “Ser y tiempo” una vez se ha llegado a la radicalización de la crítica a la metafísica y se ha completado la historia del ser, y se subsume en esa crítica a la voluntad toda una crítica a lo fáctico, que cada vez tendrá un papel menos importante, tal y como podemos comprobar en su nueva interpretación del ser como *Ereignis*, donde a pesar de tratar de unir en una relación co-dependiente al hombre y al ser, su estética sigue teniendo una apariencia muy abstracta³⁰⁷ que no dejará de confirmar en sus etapas venideras³⁰⁸.

Por lo tanto, vemos igual de grave el “exceso” de voluntad por parte de Nietzsche como el “olvido” de la misma por parte de Heidegger, ya que ambos suponen la imposibilidad de ser capaces de salir de la paradoja de la modernidad y continuar estructurando la realidad en función a un ideal que siempre va a ofrecer una imagen irreal, por escasa, respecto a lo viviente. Mientras el primero se reafirma en un mandato casi moral hacia la entrega sobre lo empírico como norma vital cuasi trascendental, Heidegger olvida en su diferencia ontológica el papel desarrollado por lo empírico y vuelca la búsqueda de sentido hacia una esencia que permanecerá alejada de lo natural.

Y para lograr ofrecer una noción de sujeto más allá de la de sujeto trascendental y que a la vez resista la crítica del binomio empírico/trascendental de Foucault, creemos indispensable poder comprender el sujeto viviente desde otra perspectiva que no sea la de una epistemología idealista, pues será la única vía para, al menos iniciar, el ir más allá de estas comprensiones. Es a partir de esta reformulación de lo viviente más allá de unos u otros nexos deterministas con lo trascendente desde donde lo natural, aquello que ha sido tradicionalmente repudiado por la historia del pensamiento, puede llegar a otra reconsideración, y por ello planteamos el nihilismo como posibilitador de este tipo de planteamientos, ya que es una crítica radical a esta suposición de un ideal que estructure la realidad a pesar de la propia realidad.

Este olvido de la voluntad por parte de Heidegger, en ocasiones da la sensación de venir motivado porque gran parte de sus mayores hitos, a lo largo de su carrera como filósofo,

³⁰⁷A pesar de los ya referidos constantes intentos de Heidegger de mantener su filosofía alejada de la metafísica a partir de incluir lo fáctico y lo finito en su búsqueda de la esencia: “Hoy sabemos que la palabra *Ereignis* se encuentra ya en el joven Heidegger, pero todavía en la acepción común de “acontecimiento”. Sólo en una ocasión, en el *Kriegsnotsentester* de 1919, es empleada en un sentido filosófico específico, es decir, para indicar algo que ocurre en cuanto es experimentado por mí, ósea en cuanto “vivencia”. En este sentido, *Ereignis* se contrapone a algo que ocurre como simple “proceso físico” (*Vorgang*), neutro, sin relaciones con el yo que lo vive y lo experimenta. Del todo distinto es el sentido de *Ereignis* en los aportes, donde es tomado en la acepción ya mencionada de “acaecimiento-apropiación” para pensar y expresar la co-pertenencia de *Ser y Dasein*” [Volpi, 2010: 47]

³⁰⁸ [Safranski, 2015: 308]

vienen determinados por su carácter de respuesta³⁰⁹ hacia otras corrientes o pensadores, tal como en “Ser y tiempo” y su relación con Husserl, o el caso que aquí nos concierne, el de su relación intelectual con el propio Nietzsche y su respuesta al contexto histórico en el que se llevaron a cabo aquellas clases.

Contexto histórico que viene profundamente marcado por el papel que toma el nacionalsocialismo en función al choque que ya hemos visto que Heidegger tuvo con este movimiento supuestamente político, y que en este caso concreto respecto a Nietzsche, pretendía extender sus garras ideológicas mediante la labor de varios de sus acólitos filosóficos, entre los que destaca Alfred Baeumler, contra el que el propio Heidegger polemiza³¹⁰, Ernst Krieck³¹¹, o la conocida labor de tergiversación, ya fuera del aparatage administrativo del partido, pero no de la simpatía ideológica, de la propia hermana de Nietzsche³¹².

Esto es algo que Heidegger, a pesar de su principalmente crítica visión de Nietzsche, demuestra en reiteradas ocasiones a lo largo de la obra que no está dispuesto a permitir, por lo que procede constantemente a una matización entre su crítica respecto al biologismo de Nietzsche y que esto suponga una reducción nietzscheana de la vida a pura biología. Esto supondría otorgar fundamento filosófico a las intenciones beligerantes y fascistas que los ideólogos nazis trataron de dar a la voluntad de poder, y una simplificación de Nietzsche a todas luces intolerable.

Por ello, esta interpretación que hacemos de la filosofía de Heidegger desde este postulado olvido de la voluntad por nuestra parte, también viene marcada por el equilibrio que Heidegger ha de tratar de mantener entre acusar a Nietzsche de pertenecer al pensamiento metafísico debido a las consecuencias de su voluntad de poder, y que esta voluntad de poder suponga reducir su filosofía a biologismo, lo que supondría darle el sentido que los nacionalsocialistas buscarían.

Todo esto sucede además en el momento especialmente delicado³¹³ que ya hemos visto, ya que su mayor intensificación acerca de la pregunta sobre la filosofía de Nietzsche coincide con su renuncia al rectorado en Friburgo, momento en el que desde ciertos sectores del partido comienza a ponerse en duda su compromiso con la causa debido,

³⁰⁹ Algo por otro lado comprensible debido al papel de historiador del pensamiento metafísico que asume, y que supone hacer genealogía de toda la historia del pensamiento occidental.

³¹⁰ [Heidegger, 2013: 31-32] [Heidegger, 1996: 18]

³¹¹ Todo esto a pesar de que Heidegger había colaborado previamente con ambos en aspectos políticos en cuanto a la reforma de las universidades [Farías, 1998: 185]

³¹² Aunque resulta curiosa esta afirmación hecha por Löwith y que encontramos en un pequeño análisis suyo de la interpretación de Nietzsche por parte de Heidegger. De los escasos fragmentos de los que Heidegger se ocupa en la totalidad de la filosofía nietzscheana, debido al corto periodo de tiempo de la filosofía de Nietzsche a la que se dedica, ocurre esta casualidad con uno de ellos: “Heidegger cita de *La voluntad de poder el pasaje no numerado anterior al número 135 (dicho sea de paso, es aquel pasaje que la señora Förster-Nietzsche prefería leer en voz alta a sus invitados, pues lo consideraba la quintaesencia del querer de Nietzsche)*” [Löwith, 2006: 306-307]

³¹³ [Safrański, 2010: 82]

entre otras cosas, a que su filosofía era interpretada como “nihilismo metafísico”³¹⁴ (acusación que realizó el ya mencionado Krieck³¹⁵, uno de sus mayores rivales dentro de la estructura del partido nazi³¹⁶), propuesta incompatible por lo tanto con los axiomas vigorizantes y supuestamente vitalistas que una vez en el poder, el totalitarismo nazi pretendía implementar (y que desembocó en el desengaño de Heidegger ya analizado).

Teniendo en cuenta todos estos puntos que orbitan alrededor de su interpretación de Nietzsche y que sin duda influyen en la misma, lo que buscamos obtener es la confirmación de la no superación de Heidegger de la filosofía de Nietzsche mediante su particular interpretación. No pretendemos afirmar esto solamente mediante este olvido de la voluntad que interpretamos como llevar a su filosofía al mismo punto, solo que desde lo trascendental, a la que Nietzsche llevó la suya, sino que también pretendemos confirmar mediante un pequeño estudio sobre los *Beiträge* como naufragio de la pregunta por el ser y confirmación del proceso que hemos tratado de ir dando cuenta a lo largo de todo este capítulo.

B2) La interpretación de Nietzsche como olvido de la voluntad

Comenzando aquí a argumentar este olvido de la voluntad por parte de Heidegger desde el paso de su filosofía por el pensamiento nietzscheano, el primer punto en el que se empieza a construir la interpretación crítica de Nietzsche a nivel general³¹⁷ nace de la premisa de una insuficiencia en la filosofía nietzscheana de su acudir a la pregunta por el ser. Para Heidegger, Nietzsche llega al límite de la metafísica, pero se queda inserto en ella, y de esta intuición general respecto a Nietzsche nace el resto de su crítica. Haremos un pequeño resumen del sentido general de esta crítica para poder ubicar la nuestra propia.

³¹⁴ “Éste [Ernst Krieck], en un artículo publicado en febrero de 1934 en la revista nacionalsocialista *Volk im Werden*, había escrito que “el contenido filosófico fundamental de la doctrina heideggeriana está definido por los conceptos de cura y de angustia, que apunta a la nada. El sentido de esta filosofía es un ateísmo explícito y un nihilismo metafísico, análogo al representado sobre todo por escritores judíos, por tanto una fermentación de la depravación y de la disolución del pueblo alemán” [Volpi, 2010: 72-73]

³¹⁵ “Pasamos ahora a dar una breve idea aproximada de las líneas principales de la nueva filosofía devenida política que se designa a sí misma como “realismo heroico-racista”. Las cátedras de las universidades alemanas les son otorgadas sin excepción, sus principales representantes son Ernst Krieck (primero en Fráncfort y ahora sucesor de Ricker en Heidelberg) y Alfred Bäumler (en Berlín)” [Marcuse, 2016: 202]

³¹⁶ “El autor del informe señala que Heidegger se habría entonces replegado sobre sí mismo antes de frecuentar nuevamente a sus colegas a partir de los años 1936-1937. Las apreciaciones a propósito de su “filosofía” y de su carácter están más bien mitigadas, y es probable que transporten el eco de la campaña orquestada contra él a partir de 1934 por parte de hombres como Walter Gross, Erich Jaensch y Ernst Krieck” [Faye, 2009: 533]

³¹⁷ Aunque con el importante matiz de que Heidegger tan sólo se dedica a la que él considera la última etapa del pensamiento de Nietzsche (1887-1888) y en gran medida a su obra póstuma debido a que consideraba que en ella se encontraba la verdadera filosofía de Nietzsche, como afirma en reiteradas ocasiones.

Esta insuficiencia de Nietzsche se debe a que su manera de preguntar por el ser responde al modo de hacerlo de la tradición metafísica (ser como ser del ente), por lo que a pesar de llevarla al límite mismo mediante la inversión del platonismo a partir de la noción de voluntad de poder, es justamente este aspecto (que nosotros hemos definido como pertenecer al ideal empírico en función de nuestras herramientas escogidas para nuestro análisis, mientras que Heidegger lo define como fisiología aplicada) lo que hace que llegue al acabamiento de la metafísica pero que permanezca dentro de ella³¹⁸.

Y no se completa este objetivo de la filosofía nietzscheana respecto de la metafísica porque lo que realiza finalmente es una inversión de la que no surge la transvaloración prometida, sino que surgen nuevos valores, acometiendo una sustitución de los mismos, pero quedando inserto dentro de la metafísica.

Nietzsche termina volviendo al fundamento de carácter esencialista metafísico de la voluntad de poder y retrocede al punto que supuestamente había dejado atrás porque para Nietzsche el arte valdría más que la verdad. Para Heidegger, esto confirma que mientras por un lado se destruye el valor de la verdad, se vuelve a introducir uno nuevo, el metafísico, confirmando a la vez el desfondamiento pero también quedando dentro por esta sustitución de un valor por otro. Para Heidegger, la manera de Nietzsche de preguntarse por la cuestión de la verdad, en tanto que resta valor a la misma en detrimento de la estética, no pasa de realizar la pregunta por el ser al igual que se ha venido realizando hasta su propia filosofía. Ya que la estética nietzscheana es comparable con una fisiología aplicada, no se deja atrás el modelo óntico metafísico de comprender el ser.

En esta pequeñísima síntesis resumimos el aspecto crítico general, muy conocido, de la obra, y no creemos necesario excedernos en reafirmarlo ni citarlo de manera expresa. Además de que este punto, al igual que otros que se encuentran en la interpretación de Nietzsche por parte de Heidegger, se asemeja a nuestra propia interpretación ya realizada, como por ejemplo³¹⁹, la confusión constante en la concreción de Nietzsche respecto a su filosofía³²⁰ y que implica limitaciones en la noción de eterno retorno³²¹ (de la que al final surge gran parte de su relación para con la metafísica³²²), su falta de sistematicidad³²³ que dificulta su análisis, su falta de formación en algunos aspectos que trata en profundidad

³¹⁸ [Heidegger, 2013: 459] [Heidegger, 1996: 518]

³¹⁹ Realizamos aquí a continuación una serie de notaciones bibliográficas que no son definitivas y pueden ser otras distintas debido al carácter reiterativo que algunos de los aspectos referidos tienen en estos dos volúmenes y sobre los que Heidegger ya nos advierte al comienzo. Esto se debe en gran parte a su original naturaleza didáctica y por tanto la necesidad de reunir en resúmenes toda la información expuesta por Heidegger a lo largo de sus clases (las cuales tuvieron que ser interrumpidas en julio de 1939 debido al devenir de la Segunda Guerra Mundial, lo que implicó prácticamente, a la vuelta a la docencia, un recabar de nuevo casi todo lo previamente expuesto).

³²⁰ [Heidegger, 2013: 455] [Heidegger, 1996: 485] O como por ejemplo el problema de que afirme que la voluntad no existe pero siempre acabe teniendo que volver a definir lo que es [Heidegger, 2013: 46] [Heidegger, 1996: 35]

³²¹ [Heidegger, 2013: 304] [Heidegger, 1996: 336-337]

³²² [Heidegger, 2013: 30] [Heidegger, 1996: 15]

³²³ [Heidegger, 2013: 56; 388] [Heidegger, 1996: 42; 432]

(Kant)³²⁴, su relación con el idealismo³²⁵ y las sospechas sobre su posible antropocentrismo³²⁶ que lo acerca a la paradoja de la modernidad...).

A partir de todos ellos arma Heidegger su justificación de la crítica general que hace a Nietzsche y que hemos expuesto en nuestro pequeño resumen. Desgranar todos ellos nos sería redundante y no respondería a nuestros intereses investigadores, pues sería volver a centrar nuestra atención en Nietzsche, cuando lo que ahora realmente pretendemos es obtener una definición de la filosofía de Heidegger a partir de su interpretación de Nietzsche. Aunque de todas formas, para desarrollar de manera apropiada nuestra digresión, necesitamos acudir a cierta pormenorización de esta argumentación de la crítica general que Heidegger realiza a Nietzsche.

Por tanto, aquí no nos queremos preguntar por Nietzsche, cosa que consideramos que ya hemos hecho, sino que pretendemos ir más allá y profundizar, como dijimos, en el mencionado olvido de la voluntad, pues supondría centrar más la interpretación de Nietzsche por parte de Heidegger en el aspecto de conflicto existente entre ambas filosofías.

Para ello, requerimos acceder a la crítica de Heidegger a partir de las diferencias entre la concepción estética de ambos autores. Si, como hemos visto, Heidegger, a partir de su apertura a otra comprensión del ser hacia una comprensión de ser como acontecimiento, ser como *Ereignis*, comienza una andadura que llevará a su estética hacia lugares cada vez más y más abstractos (*Beiträge*), lo que Heidegger criticará a Nietzsche es justamente lo contrario.

Es decir, para Heidegger, la principal consecuencia de esta insuficiencia de Nietzsche respecto a la pregunta por el ser es su incursión fisiológica en su comprensión de la estética. Al permanecer dentro de la comprensión metafísica ya anunciada y su supuesta “transvaloración de todos los valores” que para Heidegger se queda simplemente en inversión que se queda en lo mismo, Nietzsche responde al modelo valorativo, correspondiente a aquellos que sólo ven lo que es como ente, y que le llevará al positivismo de corte empirista y que interpretará la existencia como acumulación.

Esto le llevará a una comprensión de la voluntad de poder como como voluntad de voluntad, como una voluntad comprendida como acumulación que termina queriéndose a sí misma debido a la circularidad implícita en la redundancia de la definición de voluntad de poder: la voluntad es voluntad de poder y el poder es la esencia de la voluntad, y por ello la voluntad de poder es voluntad de voluntad, eso es, quererse a sí mismo³²⁷. Esta redundancia se obtiene porque los dos términos implican una actividad de

³²⁴ Como su estética, que, según Heidegger, Nietzsche comprende de manera errónea fundamentalmente por la dependencia que tiene de la interpretación que hace partiendo desde la comprensión de Kant que lleva a cabo Schopenhauer [Heidegger, 2013: 106 y siguientes] [Heidegger, 1996: 106 y siguientes]

³²⁵ [Heidegger, 2013: 399] [Heidegger, 1996: 446]

³²⁶ [Heidegger, 2013: 624 y siguientes] [Heidegger, 1997: 127 y siguientes]

³²⁷ [Heidegger, 2013: 44] [Heidegger, 1996: 33]

desplazamiento hacia otros elementos, es decir, que la esencia del poder es la voluntad y la esencia de la voluntad es el poder³²⁸.

De ese querer a sí mismo se obtiene el carácter esencialista que supone comprender al poder casi como cosa en sí³²⁹ (y de ahí su empirismo), ya que aquello por lo que se lucha es el poder mismo, sin ningún tipo de meta mayor, por lo que hace que el poder se convierta en esencia metafísica³³⁰ en tanto que la ausencia de meta es el objetivo (poder por el poder, lo que significa voluntad de voluntad, solo querer lo que se quiere)³³¹. Para Heidegger, la filosofía final de Nietzsche parece chocar con la propia definición de nihilismo en tanto que nada³³² ya que implica pensar el nihilismo desde la esencia de la idea de valor³³³ (por ello no hace la pregunta por el ser más allá que de manera superficial, porque su pregunta por la nada no llega a realizarse, en tanto que responde al modelo científico de comprender la nada, dependiente del esquema de pensamiento metafísico, tal y como nosotros también hemos pretendido plantear).

Se opone así una estética de base completamente opuesta a la heideggeriana, dependiente desde su giro hacia una co-relación con el ser:

“Si la voluntad de poder es el carácter fundamental de todo el ente, el pensar de este pensamiento tiene que “encontrarla”, por así decirlo, en cualquier región del ente: en la naturaleza, en el arte, en la historia, en la política, en la ciencia y en el conocimiento en general. Todo esto, en la medida en que es algo ente, tiene que ser voluntad de poder. La ciencia, por ejemplo, el conocimiento en general, es una figura de la voluntad de poder. Una meditación pensante (en el sentido del pensador Nietzsche) sobre el conocimiento –y especialmente sobre la ciencia- tiene que volver visible qué es la voluntad de poder.

Por lo tanto, preguntamos con Nietzsche: ¿Qué es el conocimiento? ¿Qué es la ciencia? Con la respuesta –es voluntad de poder- sabremos inmediata y simultáneamente qué quiere decir voluntad de poder. Podemos plantear la misma pregunta respecto del arte, respecto de la naturaleza. Más aún, tenemos que plantearla si planteamos la pregunta por la esencia del conocimiento.” [Heidegger, 2013: 396-397] [Heidegger, 1996: 443-444]

³²⁸ Heidegger explica que Nietzsche ha de recurrir a esta definición redundante de voluntad para remarcar la distancia entre su voluntad de poder y la voluntad de vivir de Schopenhauer [Heidegger, 2013: 49] [Heidegger, 1996: 39]

³²⁹ [Heidegger, 2013: 604] [Heidegger, 1997: 102]

³³⁰ [Heidegger, 2013: 622] [Heidegger, 1997: 125]

³³¹ A pesar de que, en la constante labor que ya hemos mencionado que Heidegger realiza a la hora de tratar de “proteger” a Nietzsche de malinterpretaciones (mejor o peor intencionadas) en el máximo respeto que hacia su figura y pensamiento profesa, es justamente en este tipo de explicaciones de su comprensión crítica de Nietzsche en las que más parece acercar al filósofo del martillo a Schopenhauer. Esto es algo que intenta evitar en todo momento y forma parte de esta protección que mencionamos (y que hemos mencionado en una de nuestras citas un poco más arriba), pero en ocasiones como esta no cesa de resonar como semejante ese aspecto esencialista de la voluntad de poder que se confirma como voluntad de voluntad con la figura de la rueda de Ixión, recurso como es sabido habitualmente utilizado por Schopenhauer a la hora de definir el hastío que suponía el circuito circular infinito impuesto en la existencia entre cumplimentar un deseo y volver a la frustración de no haber conseguido el siguiente deseo. Por supuesto, Heidegger ya vio esta posible semejanza y la posibilidad de caer en este malentendido, del que ya somos advertidos [Heidegger, 2013: 516] [Heidegger, 1996: 585-586]

³³² [Heidegger, 2013: 601] [Heidegger, 1997: 96-97]

³³³ [Heidegger, 2013: 600] [Heidegger, 1997: 96-97]

De esta crítica de la estética nietzscheana, de este choque entre ambos autores y que Heidegger desgrana de múltiples formas (estética como biologismo, dependencia de la noción de valor como forma de comprender el mundo por parte de la metafísica, comparación con Descartes en su perspectiva filosófica final...) surge para Heidegger un problema fundamental en este comprender al hombre desde lo ente y no desde el ser.

Las consecuencias de esta estética, de esta forma de comprender la realidad, suponen para la interpretación de Heidegger que hace Nietzsche el problema que cualquier visión metafísica ofrecería, una imposible relación con el fundamento de la verdad. Al no tener ninguna relación con el ser, ya que al caer en lo natural sin ninguna relación con la esencia del fundamento de la verdad, cae en la simplificación de una interpretación óptica que ha de culminar necesariamente en el nihilismo, como para Heidegger hará Nietzsche al enraizar su voluntad de poder en lo empírico, en lo óptico, en la insuficiencia con el ser:

“¿Qué se dice con esto? Nada menos que: la verdad misma es una “ilusión”, una simulación; pues sólo así puede ser la veneración de la verdad la consecuencia de una “ilusión”. Pero si en nuestra “vida” está viva una voluntad de verdad, y vida significa acrecentamiento de la vida, “realización” cada vez más alta de la vida y por lo tanto vitalización de lo real, entonces la verdad, si sólo es “ilusión”, “imaginación”, o sea algo no real, se convertirá en una desrealización, en la inhibición y en la aniquilación de la vida. La verdad no es, entonces, una condición de la vida, no es un valor, sino un disvalor.

¿Pero qué sucede si se derrumban todas las barreras entre la verdad y la falsedad y todo vale igual, es decir, todo es igualmente nulo? Entonces el nihilismo se torna realidad. ¿Quiere acaso Nietzsche el nihilismo o quiere precisamente reconocerlo como tal y superarlo? Quiere la superación. Por lo tanto, si la voluntad de verdad perteneciera a la vida, la verdad, en la medida en que su esencia no deja de ser ilusión, no podrá evidentemente ser valor supremo. Tiene que haber un valor, una condición del acrecentamiento perspectivista de la vida, que tenga más valor que la verdad. Efectivamente, Nietzsche dice: “que el arte vale más que la verdad”. Sólo el arte garantiza y asegura perspectivadamente la vida en su vitalidad, es decir en sus posibilidades de acrecentamiento, y lo hace contra el poder de la verdad (...) El arte es un “valor” más alto, es decir una condición perspectivista de la “vida” más originaria que la verdad. El arte es comprendido aquí metafísicamente como una condición del ente, no sólo de modo estético como placer, no sólo de modo biológico-antropológico como expresión de una vida o de una humanidad determinada, no sólo de modo político como testimonio de una posición de poder. Todas estas interpretaciones del arte que han aparecido en la historia metafísica de occidente son ya sólo consecuencias esenciales de la determinación metafísica que formula Nietzsche y que estaba ya prefigurada desde un comienzo en el pensar metafísico (...) El arte se encuentra en oposición metafísica a la verdad, considerada como ilusión” [Heidegger, 2013: 401-402] [Heidegger, 1996: 449]

Por lo tanto, en la filosofía heideggeriana se llegará a una especie de conclusión de que cuanto menor voluntad, mayor posibilidad para la nada del nihilismo (en tanto que este ofrece alternativas a la comprensión metafísica), pues mayor acercamiento habrá al ser, y supondrá alejarnos de la estética nietzscheana, marcada por lo empírico, por lo óptico.

Y es aquí donde nace, en el seno de la cuestión sobre la verdad, el surgimiento del olvido de la voluntad por parte de Heidegger desde la interpretación de la filosofía de Nietzsche.

Debido a esto, en la noción de verdad de Nietzsche criticada por Heidegger se darán la mano su interpretación de voluntad y de nihilismo. No realizar la diferencia ontológica ni comprender el ser como *Ereignis* supone caer en lo óptico, lo que implica una

interpretación volitiva que en la etapa de su acabamiento de comprensión insuficiente de la realidad por parte de la metafísica supondrá el nihilismo.

Esto lleva a dos puntos por parte de Heidegger: primero, a una comprensión del contexto de surgimiento del nihilismo dependiente de la interpretación metafísica del mundo, es decir, una relativización del fenómeno que supone el nihilismo; y segundo, a marcar lo fáctico como volitivo y reducirlo a falsedad en tanto que no tiene relación ninguna con el ser.

Respecto al primer punto, el del nihilismo, lo primero de todo es necesario aclarar que con una relativización de la noción de nihilismo no queremos hacer referencia a una simplificación o banalización del término. Ni mucho menos, y de hecho, todo lo contrario, pues para Heidegger es el fenómeno más profundo que se esconde tras la filosofía de Nietzsche como último pensador de la metafísica, en tanto que fue él quien la llevo a su límite y acabamiento al llevarla a la inversión del modelo platónico, colocando en el mundo ideal la fisiología y en lo considerado como falso, lo trascendente.

Con relativización queremos hacer referencia a que las conclusiones de Heidegger son menos “funestas” que las de Nietzsche, que al ser el primer pensador que conceptualiza el nihilismo con estatuto propio de problema particular de la filosofía, y no en relación a otros como previamente había ocurrido, sólo pudo pensar el nihilismo dentro del marco del idealismo, lo que prueba su insuficiente distinción entre nihilismo decadente o nihilismo activo, o superación (dejar atrás, solucionarlo) o decadencia (caer en él como condena), lo que implica tan sólo comprenderlo como problema, como vimos³³⁴.

Heidegger va un paso más allá, y es capaz de ver en el nihilismo cierto viso de esperanza, aunque sólo en tanto lo conecta con su diferencia ontológica, surgiendo aquí ya de manera mucho más evidente el conflicto entre nada, verdad y fundamento que hemos analizado previamente. Por lo que su comprensión del nihilismo, a diferencia de la postura nietzscheana volcada en un ideal empírico, será volcada hacia el ideal trascendental.

Debido a la historia del ser que Heidegger realiza, obtiene una autoconciencia sin parangón en la filosofía reciente (seguramente sólo sea comparable con la labor historiográfica de Hegel). De ella obtiene la conclusión del olvido del ser como síntoma generalizado en todas las variantes que ha habido a lo largo de la historia de Occidente en su comprensión metafísica del ser. Para Heidegger, el mayor “enemigo” al que se

³³⁴ Con esto no queremos decir que Nietzsche viera en el nihilismo un fenómeno definitivo y fundamental de una supuesta esencia humana o de la realidad que fuera más allá de las etapas de pensamiento características de las determinadas épocas históricas, sino que su manera de resolver este nihilismo no iba más allá de la lógica propia del modo de pensar en la que él se había criado, es decir, el idealismo, y en tanto que no pudo realizar esta relativización ni ser capaz de ir más allá de esta ontología, sí que su comprensión del nihilismo es más definitiva que la que lleva a cabo Heidegger. A este respecto, Heidegger afirma que para Nietzsche el nihilismo es un estado psicológico, por lo que tampoco achacaría al pensador del martillo una comprensión finalista del término [Heidegger, 2013: 572] [Heidegger, 1997: 62-63]. A pesar de ello, Löwith le critica a Heidegger que achaque a Nietzsche en su interpretación que el nihilismo es un acontecimiento único, ya que Nietzsche creía que el nihilismo existía en distintas épocas y se iba manifestando en las culturas según llegaran estas progresivamente a un estado de decadencia [Löwith, 2006:314]

enfrenta esta concepción insuficiente del ser es el nihilismo, ya que, al no referir a nada, y al temer por definición el pensamiento metafísico a la nada, ya que siempre tiende a lo ente, el nihilismo supone el “caballo de Troya” final que la propia metafísica puso ahí y que hasta la llegada de la época de su acabamiento, que Heidegger se esfuerza por saber cómo llegar a provocar, no había hecho acto de aparición (como la esencia última de la metafísica que ya hemos analizado previamente):

“La nada que proviene de la negación, del decir no, es una mera construcción del pensamiento, lo más abstracto de lo abstracto. La nada es simple y absolutamente “nada”, por lo tanto lo más nulo, y por lo tanto lo que no merece más atención ni consideración. Si la nada no es nada, si no hay nada, tampoco el ente puede hundirse en la nada y todo diluirse en ella; tampoco puede existir el proceso de convertirse en nada. Entonces el “nihilismo” es una ilusión” [Heidegger, 2013:566] [Heidegger, 1997: 52]

Y, en “Carta sobre el humanismo”, también encontramos continuidad a esta interpretación del nihilismo a pesar de los cambios acaecidos en el propio pensamiento de Heidegger, especialmente en este ensayo:

“Estamos imbuidos de “lógica” que todo lo que va en contra de la habitual somnolencia del opinar pasa a ser considerado en el acto como una oposición que debe ser rechazada. Se desecha todo lo que se sale fuera del conocido y querido elemento positivo arrojándolo a la fosa previamente preparada de la mera negación, que lo niega todo, acabando en la nada y consumando de ese modo el nihilismo. Siguiendo esta vía lógica se deja que todo acabe hundiéndose en un nihilismo inventado con ayuda de la lógica” [Heidegger, 2000: 284-285] [Heidegger, 1976: 347-348]

Es por esto que el nihilismo es para Heidegger un problema característico del tipo de pensar metafísico y que hay que relativizar (repetimos, siendo conscientes de su gravedad por el desafío que supone ir más allá de él). Sin embargo, en tanto que ese tipo de pensar diferente que pretende que sea su filosofía, vuelve de nuevo a tomar una dirección trascendental, a pesar de todos los matices que a lo largo de su pensar tiene mucho cuidado de ir hilvanando, vuelve a buscar una esencia de la verdad y una esencia del ser más allá de las interpretaciones de verdad como certeza o correspondencia y una interpretación óntica del ser.

Por lo tanto, la relativización del nihilismo como problema a la que Heidegger comienza a abrirse, en realidad no lo hace más que dependiente de una diferencia ontológica que según va madurando el pensamiento de Heidegger, tal y como hemos visto, más se va acercando a un trascendental correspondiente con el modelo idealista de comprensión de la realidad.

De todas formas, no hay que menospreciar la labor llevada a cabo por Heidegger respecto a una comprensión del nihilismo más allá de como problema, pues el paroxismo de este mismo sería equiparar el nihilismo con el fascismo, equivocación que Heidegger está en condiciones de solventar y que de por sí es un punto muy importante para poder ir más allá de esta comprensión ontológica idealista: *“Se puede abusar del título “nihilismo” como una ruidosa consigna carente de contenido que tiene a la vez la función de amedrentar, de descalificar y de ocultar al mismo que comete el abuso ocultando su propia falta de pensamiento”* [Heidegger, 2013: 557] [Heidegger, 1997: 41] Apostillando al final de esta cita,

Heidegger anota: “¡Nacionalsocialismo!”. Es decir, que no se puede interpretar el nihilismo como totalitarismo siempre que vayamos más allá de la interpretación ontológica, de interpretar al nihilismo como problema.

Según Heidegger, el nihilismo permite un uso múltiple debido a que tiene muchos significados, formas y niveles, lo cual permite abusar del término tal y como hacía el nacionalsocialismo. Y si nos quedamos en la interpretación idealista, siempre quedará la necesidad de afirmar de una forma u otra un último fundamento, pues no hay otra forma de comprender la realidad que bajo un ideal. Esto es lo que justamente hace el totalitarismo y el nacionalsocialismo, pues bajo el disfraz de una ruptura de todos los valores, finalmente acaban afirmando un último valor, lo cual implica que su nihilismo en realidad es un utilizar el nihilismo para volver a reafirmar una posición finalista de la realidad (punto que los nazis explotaron hasta el delirio, y punto que hemos analizado en nuestra introducción general como *modus operandi*, de nuevo, del resurgimiento de los planteamientos de extrema derecha contemporáneos tan tendentes a modelos (des)gubernamentales totalitarios).

De aquí surge el peligro del nihilismo comprendido como problema, ya que desde la ontología idealista bajo la que está comprendido, la defensa de una realidad comprendida en su totalidad por un ideal que la estructura, pasando por encima de todos aquellos aspectos que no respondan a sus designios (y por lo tanto no sean interpretados como reales y pasen a ser comprendidos como prescindibles en tanto que falsos), parece ser la conclusión natural, es decir, una posición políticamente totalitarista que se declina finalmente de forma naturalizada desde la producción epistemológica de corte idealista.

Por esto, entre otras cosas, tuvo que afirmar constantemente Heidegger la distancia entre el nacionalsocialismo y el pensamiento de Nietzsche, y este aspecto tendrá un lugar importante a la hora de desarrollar la segunda parte de nuestra investigación, punto para el que todavía tenemos que seguir elaborando para estar en condiciones de poder llegar.

En cuanto al segundo aspecto, el de la voluntad en tanto que su olvido, ya hemos visto que Heidegger la relaciona de manera definitiva con la tradición metafísica, en tanto que es uno de los puntales de la crítica que confirma a Nietzsche como pensador metafísico.

Mientras que el nihilismo refiere a la condición del conocimiento, la voluntad refiere a la condición del ser humano, del sujeto. Heidegger reproduce en la imagen de lo humano el mismo esquema que lleva a cabo a lo largo de toda su filosofía, e interpreta la *rationalitas* y la *animalitas* como formas de pensar el hombre perteneciente al modelo metafísico:

“Lo expuesto sobre el origen de la subjetividad debiera habernos acercado a una pregunta a la que en este punto de nuestras reflexiones tenemos que referirnos. La pregunta reza: ¿la respectiva interpretación del hombre y por lo tanto el ser-hombre histórico no es en cada caso más que la consecuencia esencial de la respectiva “esencia” de la verdad y del ser mismo? Si fuera así, la esencia del hombre no puede ser nunca determinada originariamente de modo suficiente con la interpretación del hombre que se ha tenido hasta ahora, es decir con la interpretación metafísica del hombre como animal rationale, ya que se privilegie en ello la rationalitas (racionalidad, conciencia y espiritualidad) o la animalitas, la animalidad y la corporalidad, o se busque en cada

caso simplemente un equilibrio aceptable entre ambas” [Heidegger, 2013: 674-675]
[Heidegger, 1997: 193]

Es decir, que para Heidegger entra dentro de la voluntad tanto una esencia metafísica basada en la racionalidad como en la voluntad, punto en el que estamos de acuerdo, ya que cualquiera de los dos supone limitar la comprensión del ser humano y la realidad, y es algo que hemos ido analizando y creemos que comprobando en nuestro análisis tanto de Schelling como de Schopenhauer, Nietzsche y ahora Heidegger.

En Heidegger se confirma porque no permite “un equilibrio aceptable entre ambas”, es decir, que acomete un salto desde evitar la esencialidad racional o volitiva hasta comprender que cualquier tipo de aparición de ellas en la definición de hombre sería limitar la visión del mismo.

Esto supone un olvido de lo fáctico en tanto que el ser humano no se puede deslindar de una aparición en ocasiones de la racionalidad como otras del aspecto volitivo, y de un choque y una composición del mismo en tanto que ser humano. Bien es cierto que así se corre el peligro de limitar al ser humano a esas dos esferas.

Sin embargo, que Heidegger pretenda mantener un aspecto que no se encuentre limitado a la aparición de lo racional o lo volitivo, es decir, un lugar de encuentro con el *Ereignis*, no permite que justamente por pretender mantener este espacio se elimine lo racional y lo volitivo como elementos constituyentes de lo que es el ser humano, no de lo que es en su totalidad, pero sí como fundamento importante para poder intuir lo que es. Comprendemos que Heidegger los interpreta de manera absoluta, como esencias, pero no lleva a cabo el matiz necesario para salvar aquellos elementos del ser humano que, por estar ahí, por formar parte de lo óntico, y que aunque no definen de manera completa al ser humano, son parte necesaria, aunque no total, de una posible definición.

Esta razón y esta voluntad que se dan en lo fáctico son por lo tanto anuladas³³⁵ en la comprensión del ser de Heidegger, que pasa a padecer de una especie de “vacío” en mor de la espera del ser como *Ereignis*.

Este aspecto de eliminación de cualquier tipo de relación con la esencia de la verdad de aquellos elementos relacionados con lo fáctico se manifiesta de diversas maneras en su filosofía, ya no sólo en esta afirmación acerca de la *rationalitas* y la *animalitas*, sino que también se puede comprobar en su conocido desprecio hacia aquellas disciplinas que se encargan de estudiar lo óntico, lo que hay, y que para Heidegger son reductoras de la esencia del ser humano porque ofrecen la mirada de la ciencia, como pueden ser la sociología, la antropología, la psicología, la biología... Con ellas, Heidegger comete la misma falta que hemos visto. Interpreta que el aporte de la mirada de la sociología es igual a sociologismo, que la visión de la psicología es igual a psicologismo... Que estas disciplinas no pueden ofrecer una imagen completa del ser humano es completamente cierto, sin embargo, no se puede asumir que de que no puedan ofrecer una imagen completa del ser humano, éstas no puedan aportar su punto de vista al que no podemos

³³⁵ [Segura, 1996: 252]

renunciar a la hora de colaborar en la construcción de una definición (si es que esta es posible).

Y esta falta se puede aplicar de la misma forma a la ciencia, pues es en la base del desprecio de Heidegger hacia las disciplinas mencionadas donde se encuentra la crítica a la mirada científica, a la que acusa de que, debido a la distancia entre distintos saberes, estos ya no trabajan juntos y cada uno ofrece unos resultados que en solitario no ofrecen más que una insuficiente imagen del ser humano y de la realidad. Sin embargo, la filosofía, que nunca puede caer en el cientificismo, pues de ello mismo depende su propia supervivencia, tampoco puede desentenderse de la ciencia ni de la mirada científica, pues de ella obtiene valiosos contenidos que la ayuda a enfrentar y centrar su posicionamiento en el mundo.

Cierto es que Heidegger no demoniza la ciencia ni su principal consecuencia, la época de la técnica³³⁶. Sin embargo, en su proceso constante de abstracción en busca de ese lugar para el *Ereignis*, Heidegger aleja gran parte de aquello que, en lo óntico, debe formar parte de cualquier tipo de comprensión del ser humano, y con ello hace olvido a la voluntad, volviendo al ideal, en este caso trascendental.

Y este proceso no es algo casual, algo propio de la interpretación de Nietzsche, pues se podría argumentar que Heidegger, al centrar su interpretación en la última etapa del pensamiento nietzscheano, habría caído en la omisión de lo dionisiaco, aquél punto que poco a poco fue perdiendo peso en Nietzsche en favor de la voluntad de poder³³⁷.

Sin embargo, este proceso es independiente a ello, y tiene que ver con este paso hacia la abstracción en su filosofía, ya que todos estos problemas que venimos reflejando no van a hacer más que aumentar, como comprobaremos en los *Beiträge*, pero que también podemos comprobar que cronológicamente se dan aún más allá, pues en “Carta sobre el humanismo”, posterior a los *Beiträge*, Heidegger sofisticaba esta misma argumentación e incluye la noción de *humanitas*, con la que conceptualiza ese alejarse de la voluntad mediante la búsqueda de una esencia del ser humano:

“Porque, en principio, siempre se piensa en el homo animalis, por mucho que se ponga al animal a modo de animus sive mens y en consecuencia como sujeto, como persona, como espíritu. Esta manera de poner es, sin duda, la propia de la metafísica. Pero, con ello, la esencia del hombre recibe una consideración bien menguada, y no es pensada en su origen, un origen esencial que sigue siendo siempre el futuro esencial para la humanidad histórica. La metafísica piensa al

³³⁶ De hecho, como hemos afirmado, su relación con la nada le otorga una especial constitución dentro de su filosofía: *“Preguntamos paso a paso lo que sea propiamente la técnica, concebida como medio y llegamos al desocultar. En él descansa la posibilidad de toda fabricación productora. La técnica no es, pues, simplemente un medio. La técnica es un modo del desocultar. Si prestamos atención a eso, entonces se nos abriría un ámbito distinto para la esencia de la técnica. Es el ámbito del desocultamiento, esto es, de la verdad (...) ¿Qué es la técnica moderna? Es también un desocultar. Si nosotros clavamos la mirada sobre todo en este rango fundamental, se nos mostrará lo nuevo de la técnica moderna”* [Heidegger, 1997a: 121-123] [Heidegger, 2000a: 16-18]

³³⁷ Y que sería parte de la carga crítica que a Heidegger se le ha hecho respecto a su “Nietzsche”, por ejemplo [Löwith, 2006: 308-310].

hombre a partir de la animalitas y no lo piensa en función de su humanitas” [Heidegger, 2000: 266-267] [Heidegger, 1976: 323-324]

O, de forma aún más directa: “El cuerpo del hombre es algo esencialmente distinto de un organismo animal” [Heidegger, 2000: 267] [Heidegger, 1976: 324]

Esto ya implica unas distinciones que se van acercando a ciertas posturas cartesianas, como ya quisimos comparar previamente, pues en el mismo ensayo encontramos:

“En cualquier caso, los seres vivos son como son, sin que por ser como tal estén en la verdad del ser y sin que preserven en dicho estar lo que se presenta de su ser. De entre todos los entes, presumiblemente el que más difícil nos resulta de ser pensado es el ser vivo, porque, aunque hasta cierto punto es el más afín a nosotros, por otro lado está separado de nuestra esencia ex-sistente por un abismo. Por el contrario, podría parecer que la esencia de lo divino está más próxima a nosotros que la sensación de extrañeza que nos causan los seres vivos, entendiendo dicha proximidad desde una lejanía esencia que, sin embargo, en cuanto tal lejanía, le resulta más familiar a nuestra esencia existente que ese parentesco corporal con el animal que nos sume en un abismo apenas pensable (...) Si a las plantas y a los animales les falta el lenguaje es porque están siempre atados a su entorno, porque nunca se hallan libremente dispuestos en el claro del ser, el único que es “mundo”. Pero no es que permanezcan carentes de mundo en su entorno porque se les haya privado de lenguaje. En la palabra “entorno” se agolpa pujante todo lo enigmático del ser vivo. El lenguaje no es en su esencia la expresión de un organismo ni tampoco la expresión de un ser vivo. Por eso no lo podemos pensar a partir de su carácter designo y tal vez ni siquiera a partir de su carácter de significado. Lenguaje es advenimiento del ser mismo, que aclara y oculta” [Heidegger, 2000: 268-269] [Heidegger, 1976: 326-327]

Heidegger confirma aquí la diferencia entre lo humano y el resto de lo vivo en tanto que lo humano es lo único capaz de ofrecer una relación con el ser y con la esencia de la verdad. Se justifica ofreciendo el lenguaje como único método para ofrecer este lugar para el *Ereignis*.

Este es un paso más en su abstracción en tanto que olvido de la voluntad, pues, a pesar de buscar que esa *humanitas* se encuentre a una altura suficiente, una altura que la metafísica no logró alcanzar³³⁸, su manera de hacerlo es a partir de arrebatar ya por completo la esencia, o el posible hallazgo de significación vital del hombre, de lo fáctico, al quedar la esencia del ser humano como dependiente del lenguaje, de justo aquello que lo diferencia de todo lo vivo, que lo distingue, en un movimiento típicamente antropocentrista, como participante de esa claridad del ser de la que sólo el hombre puede participar (mientras que el resto de seres vivos se asemejan a aquellos mecanismos cartesianos que podían recibir cualquier tipo de maltrato sin problema debido a que, como *res extensa*, no podían sentir dolor ninguno).

Sin racionalidad, sin voluntad, sin posibilidad de una participación entre ellas, sin conexión con el resto de seres vivos...La esencia del hombre, aquello que definiría su imagen y la que Heidegger opone al sujeto moderno de la paradoja, nos ofrece un ser humano completamente abstracto, alejado de cualquier noción referente a lo vivo, en una comprensión que cada vez da más visos de tener una relación mucho más profunda con lo divino que con su original promesa del “ser en” y el *Dasein*:

³³⁸ [Heidegger, 2000: 272] [Heidegger, 1976: 331]

“Heidegger, por el contrario, dice ciertamente que “el “ser” no es Dios ni un fundamento del mundo” pero esto nada cambia el hecho de que la experiencia del ser dispone para una relación con él que es devota, recogida, meditativa, agradecida, reverente, desasida. Está allí todo el círculo de efectos que un Dios provoca en torno a él, si bien Heidegger dicta una rigurosa prohibición de imágenes sobre este Dios, más rigurosa que todo lo conocido en las religiones establecidas. Al “Dios” de Heidegger pertenece el “claro”. No lo experimentamos todavía en el ente, que nos sale al encuentro en el “claro”. Lo encontramos por primera vez cuando experimentamos y recibimos con gratitud este claro como lo que hace posible la visibilidad (...) ¿Qué se sigue de ahí? Lo hemos oído ya. Nada. “En todo esto las cosas están como si por el decir pensante no sucediera nada”. Y sin embargo, ha cambiado la relación entera con el mundo. Estamos afectados de otra manera, lanzamos al mundo una mirada diferente. Heidegger pasará los años que le quedan examinando esta mirada, en la técnica, en el construir y habitar, en el lenguaje y, por escabroso que sea, en Dios. Su pensamiento, que él ahora ya no llama “filosofía”, se esforzará por dejar que acontezca aquel ser que hace que uno mismo sea” [Safranski, 2015: 426-427]

Además, si se hubiera tenido en cuenta la aportación de disciplinas referidas a lo óptico, como la biología, la etología o la zoología, se podría haber comprobado lo distante que era la visión de Heidegger respecto al resto de seres vivos. Aunque no posean las capacidades de autoconciencia ni de interpretación de la realidad de las que nosotros disponemos debido a nuestra mayor complejidad, es totalmente falso que no dispongan de lenguaje, de estrategias para comprenderse en la realidad o de comportamientos grupales a partir de los cuales crean sus propios mundos, con sus propias jerarquías, sus propios rituales y su propia forma de desenvolverse en el mundo con sus estrategias, sus preferencias, sus miedos, sus afinidades, sus enemistades, sus lugares, su ocio, y todo ello más allá de una ciega voluntad que sería lo que en teoría les arrebataría la posibilidad de mundo, simplificación típicamente idealista. Y como veremos en su momento en el pensamiento de Edgar Morin, este tipo de desenvolvimiento lo encontramos no solamente en los animales más complejos y cercanos a nosotros, como pueden ser los primates, los delfines o los elefantes, sino que se encuentra, cada uno acorde a su nivel de complejidad de respuesta de su especie para con la existencia, en las formas más simples de vida.

No es este el lugar adecuado para extenderse en explicaciones de este tipo. Tan sólo referir a las investigaciones realizadas por, por ejemplo, el primatólogo Frans De Waal acerca de una especie de moral universal que se puede comprobar en los comportamientos de algunas especies animales³³⁹, por el trabajo del etólogo con cariz filosófico Konrad Lorenz³⁴⁰, o la archiconocida, también primatóloga, Jane Goodall, para comprender la complejidad que se encuentra tras aquello que Heidegger deja en ese olvido de la voluntad que hemos tratado de argumentar.

También se han descubierto actos hasta ahora asociados tan solo a la naturaleza propia del ser de los seres humanos³⁴¹, como es la asombrosa capacidad memorística de los

³³⁹ A pesar de toda la carga religiosa que implícitamente lleva esta teoría.

³⁴⁰ [Lorenz,1999: 142]

³⁴¹ Pues en el fondo los animales no humanos también han padecido, seguramente de los que más, las violencias y las complicaciones provocadas por la interpretación trascendental del sujeto moderno escindido entre *res extensa* y *ego cogitans*, deparándoles una posición cercana al de almacén de materias primas con el que Heidegger afirmaba que la técnica comprende la naturaleza, o cercana también a la de

elefantes o los cuervos; casos de delfines que, hastiados de la vida en cautiverio, han mostrado comportamientos suicidas al tratar de saltar fuera del agua para perder la vida³⁴², o comprobación de la existencia de cierto tipo de autoconciencia³⁴³. O por ejemplo, también está el paradigmático caso de Koko, gorila a la que, en trabajos de investigación de la Universidad de Stanford, se le enseñaron más de mil signos en lengua de signos, comprendía unas dos mil palabras en inglés hablado y, dentro de la aportación de múltiples descubrimientos de las posibilidades de ser de los grandes primates (adoptó como suyos varios gatos a lo largo de su vida con los que jugaba frecuentemente ya que no podía ser madre, se hizo famosa por entablar amistad con el desaparecido actor Robin Williams y mostrarse desolada cuando se le comunicó su fallecimiento³⁴⁴, se comprobó que tenía capacidad de mentir al echar la culpa a esos gatos que tenía como mascota de algunos destrozos provocados por ella en algún momento de enojo...), dejó constancia, en un mensaje grabado, de una comprensión de su participación en la naturaleza como ser vivo imposible de imaginar hasta hace no demasiado tiempo, ni de relacionar con las pírricas capacidades que tradicionalmente atribuimos a los animales no humanos desde nuestro paradigma de lo que es el conocimiento³⁴⁵.

Sin embargo, no queremos desviarnos hacia un tema tan complejo (y que se aleja de nuestros intereses) como este³⁴⁶, y nuestra crítica a Heidegger respecto a nuestra

la inercia de las cosas, como si fueran máquinas, siguiendo el famoso razonamiento cartesiano y en el que ya le hemos comparado previamente (con mucha distancia) con el de Heidegger.

³⁴² Habiendo sido el suicidio planteado en ocasiones como el más puro acto de libertad al que puede aspirar el ser humano, tal y como lo definía Cioran.

³⁴³ *“Es notable que la primera manifestación animal conocida de consciencia de sí haya surgido de una situación que necesitó a la vez el espejo y el lenguaje. En efecto, los Gardner le habían enseñado a su joven chimpancé, Washoe, un lenguaje gestual inspirado en el de los sordomudos, que comportaba cierto número de palabras, entre ellas el mismo nombre de Washoe, y un día le tendieron un espejo, haciéndole esta pregunta: “¿Quién es?”, a lo que Washoe respondió: “Es Washoe”, estableciendo de este modo el vínculo reflexivo entre su imagen exterior y su ser”* [Morin, 2006: 211]

³⁴⁴ De hecho, también se pudo descubrir cierta conciencia acerca de lo que es la muerte: “El gorila Koko supo identificar la muerte con un gran sueño. Pregunta: “¿Dónde van los gorilas cuando mueren?” Koko: “Un agujero separado y agradable.” Pregunta: “¿Qué sienten?” Koko: “Duermen”” [Morin, 1992: 34]

³⁴⁵ El contexto de ese mensaje es el de que se celebró en 2015 una conferencia internacional sobre el cambio climático (llamada COP21) acerca de la biodiversidad, y se informó a Koko sobre este evento. Después de familiarizarse con estos temas le permitieron improvisar un discurso que grabaron para la ocasión. El discurso del animal fue este: *“Soy un gorila...soy las flores...los animales...soy la naturaleza. Koko ama al hombre. Koko ama la Tierra. Pero el hombre es estúpido. ¡Estúpido! ¡Haced algo por la Tierra! ¡Ayudad a la Tierra! Daos prisa, ¡proteged la Tierra! La naturaleza nos observa. Gracias”* [El mensaje que Koko, la gorila que puede comunicarse con los humanos, tiene que decir, 2016]

³⁴⁶ Y aunque basemos nuestra crítica acerca de la ausencia de voluntad en Heidegger en comprender cierto antropocentrismo heredero de la metafísica en su pensamiento, tampoco pretendemos polarizar nuestro argumentario hacia posiciones contrarias, hacia una antropomorfización de los animales no humanos, que sería caer en lo mismo que pretendemos criticar. Esto no haría justicia a las características de la relación animal para con la realidad y que constituye una poderosa fuente de comprensión para nuestras posibilidades epistemológicas con el mundo. Aunque nuestra interpretación del ser humano deba ser relacionada con lo biológico y lo animal, al ser su ámbito de nacimiento, no debe ser omitida la distancia y diferencia que existe entre lo animal humano y no humano. Un difícil equilibrio que se pretenderá establecer de forma distinta a la crítica que estamos elaborando a lo largo de la investigación. Sirva también por lo tanto esta aclaración para remarcar que no se está tratando de reducir lo humano a lo biológico, a cierta preponderancia de la animalidad sobre todo el conjunto de instancias que forman la

interpretación de su ausencia de voluntad se orienta más desde aquí hasta el cómputo final de nuestra investigación en el sentido de la cita que viene a continuación. Permítasenos por tanto y en esta ocasión excedernos en cuanto a su longitud:

“Aquí es donde hemos de abandonar totalmente la concepción insular del hombre. No somos extravivos, extraanimales, extramamíferos o extraprimates. No estamos desligados de los primates, nos hemos convertido en superprimates al desarrollar cualidades que eran esporádicas o que sólo se hallaban esbozadas en los monos, como la bipedestación, la caza y la utilización de herramientas. No estamos desligados de los mamíferos, somos supermamíferos (...) supervertebrados, superanimales, supervivos. Esta idea fundamental significa al mismo tiempo que no sólo la organización biológica, animal, mamífera, etcétera, se encuentra en la naturaleza, en el exterior de nosotros mismos, sino que también se encuentra en nuestra naturaleza, en nuestro propio interior. Como todos los seres vivos, somos también seres físicos. Estamos constituidos por macromoléculas complejas que se formaron en una época prebiótica de la tierra: los átomos de carbono de estas moléculas, necesarias para la vida, se formaron a partir del encuentro de núcleos de helio que se encontraban en el crisol de los soles que precedieron al nuestro. Por último, todas las partículas que se transformaron en helio datan de los primeros segundos del universo. Por consiguiente, no sólo estamos en un mundo físico: dicho mundo físico, en lo que se refiere a su organización fisicoquímica se halla constitutivamente en nosotros. He aquí por tanto un principio fundamental del pensamiento ecologizado: no sólo no es posible separar a un ser autónomo (autos) de su hábitat cosmo-físico y biológico (oikos), sino que es preciso pensar también que oikos está dentro de Autos sin que Autos deje por ello de ser autónomo, y, en lo que concierne al hombre, éste es un ser relativamente extraño en un mundo que no obstante es el suyo. Somos, en efecto, íntegramente hijos del cosmos. Sin embargo, debido a la evolución, debido al particular desarrollo de nuestro cerebro, y mediante el lenguaje, la cultura y la sociedad, hemos llegado a convertirnos en extraños para el cosmos, nos hemos distanciado de ese cosmos y nos hemos marginado de él (...)

Algunos han creído poder definir al hombre separándolo y oponiéndolo a la naturaleza; otros han pensado que lo podrían definir mediante su integración en la naturaleza. Y sin embargo, lo que debemos hacer es definirnos a un tiempo por la inserción recíproca y por nuestra distinción en relación con la naturaleza (...) Toda la historia de la humanidad es una historia de interacción entre la biosfera y el hombre (...) El hombre tiene que dejar de actuar como un Gengis Kan de la barrida solar. No debe considerarse como el pastor der la vida, sino como el copiloto de la naturaleza (...) Nos encontramos en cierto modo tutelados por un paradigma que nos obliga a tener una visión separada de las cosas; estamos acostumbrados a pensar en el individuo como en una entidad separada de su entorno y de su predisposición, estamos acostumbrados a encerrar las cosas en sí mismas, como si no tuvieran entorno (...) No se trata de decir simplemente que “los seres humanos y los seres vivos no son cosas”; hay que añadir que las propias cosas no son cosas, es decir, que no son objetos cerrados. Hay que dejar de ver al hombre como a un ser sobrenatural. Hay que abandonar el proyecto simultáneamente formulado por Descartes y Marx dirigido a la conquista y la posesión de la naturaleza (...) Hemos de dejar de divinizar al hombre. Desde luego, hemos de valorarlo, pero hoy sabemos que no podemos valorar verdaderamente al hombre si no valoramos también la vida, y que el respeto profundo al hombre pasa por un profundo respeto a la vida. La religión del hombre insular es una religión inhumana” [Morin, 2002a: 199 y siguientes]

Volviendo de momento a aclarar y cimentar todavía nuestra interpretación de Heidegger más allá de adelantarnos, en cierta medida, a nuestro propio avance, al adentrarnos en la

naturaleza humana, pues precisamente de esas posiciones (en cierto sentido schopenhauerianas) es de las que estamos tratando de liberarnos: “Aunque muy cercano a chimpancés y gorilas, y teniendo idénticos el 98 por 100 de los genes, el ser humano aporta una novedad a la animalidad. El 2 por 100 de los genes originales indican una reorganización del patrimonio hereditario muy importante con toda seguridad. ¡Lo que constituye la gran diferencia es la pequeña diferencia!” [Morin, 1992: 34]

profundización de nuestra argumentación crítica, retrocedemos y pasamos a analizar las similitudes de esta crítica a la que nosotros hemos referido como olvido de la voluntad (definición imprecisa y confusa en sus términos por nuestra parte, aunque ya matizada y que en esencia hace referencia al olvido de lo fáctico por parte de Heidegger) a partir de su presencia en multitud de pensadores que han interpretado su obra, y a las que vamos a acudir brevemente.

Por ejemplo, Karl Löwith. Destacado alumno y discípulo de Heidegger que finalmente renegó de su doctrina, pero que no le impidió seguir manteniendo en cierta medida una relación cordial³⁴⁷, aunque siempre marcada, debido a los orígenes semitas de Löwith, por la enorme mancha de la colaboración de Heidegger con el nacionalsocialismo³⁴⁸.

Para Löwith, el pensamiento de Heidegger tiene un marcado cariz metafísico del que no logra desligarse tal y como hemos venido interpretando nosotros:

“(…) Lo distintivo y peculiar de las interpretaciones y análisis de Heidegger es que incluso en la exposiciones más abstractas se deja percibir la signatura de nuestro tiempo, pues en él ni siquiera la distinción conceptual más aguda y sutil se encuentra suspendida en el vacío, sino que surge de la experiencia de la “facticidad histórica”, que él ahora nombra el “destino de una destinación”. Y dado que Heidegger no reflexiona sobre algo siempre existente y perenne o “eterno”, El ser y el tiempo sigue siendo el título determinante también para sus escritos posteriores, en los que el fenómeno de la temporalidad sólo aparece en el concepto de “presencia y ausencia” de la verdad oculta del ser (...) Pero lo que se encuentra en el trasfondo de todo lo dicho por Heidegger y hace que muchos agucen el oído y oigan atentamente es lo tácito: el motivo religioso que sale de la fe cristiana, pero que, precisamente por su indeterminación no ligada a dogmas, interpela tanto más a aquellos que ya no son cristianos creyentes pero que quieren ser religiosos. Aunque sólo sean unas pocas frases lacónicas las que tratan de lo salvo y lo sagrado, de los mortales y los inmortales, del Dios y los dioses, alcanzan para dejar en claro que Heidegger piensa el ser desde el tiempo, a saber, desde el nuestro y su “indigencia”, que, según el Hölderlin de Heidegger, consiste en que se encuentra en una doble carencia: “en el ya no más de los dioses que han huido y en el aún no del Dios venidero”. El “pensamiento futuro” del advenir del ser no ha encontrado aún, según la propia expresión de Heidegger, la morada apropiada, y ocasionalmente se anuncia también una duda respecto del alcance de nuestro pensamiento occidental-europeo; pero aunque Heidegger esté aún en camino, una cosa parece segura para él: la convicción de que su pensamiento interrogante por el ser sería, en sentido literal, lo que provoca un giro necesario de la necesidad, y, en tanto interrogante, una forma de “piedad”” [Löwith, 2006: 286-288]

Además de esta crítica a nivel general referida a nuestra interpretación, también realiza una crítica más concreta y semejante a nuestro postulado olvido de la voluntad, pues para Löwith, al igual que para nosotros, en Heidegger se acomete un apartarse de lo fáctico, lo que supone no comprender en su complejidad aquello que se está tratando de incorporar a su sistema filosófico:

“Y ahora sobre la auténtica cuestión que me importa en mi relación con su trabajo. Yo estudié al mismo tiempo filosofía y biología, y ya en el bachillerato había tenido una inspiradora clase de biología. Allí comprendí por primera vez, en el análisis microscópico del flujo del protoplasma

³⁴⁷ Pues parte de la interpretación publicada que Löwith realiza sobre el pensamiento de Heidegger forma parte de ponencias realizadas en el 70º y el 80º aniversario de su nacimiento [Löwith, 2006: 281 y siguientes; 337 y siguientes]

³⁴⁸ Problema que también tuvo, además de con otros discípulos (Jaspers, Arendt...), con personas de semejante índole intelectual pero con un tipo de relación personal no tan directo, como por ejemplo Paul Celan.

de los estambres de una flor y del movimiento de infusorios y algas unicelulares, qué milagro es la organización de la vida de un organismo. De ahí que en su planteo existencial-ontológico echara de menos la naturaleza...alrededor de nosotros y en nosotros mismos. Si falta la naturaleza, no falta un ente o un ámbito del ser entre otros, sino que se deja fuera la totalidad del ente en su entidad, y no se la puede incorporar después para completarla. Pues ¿qué ha de ser la naturaleza, si no es la única naturaleza de todo el ente, cuya fuerza generadora hace que todo cuanto es –por tanto, también el hombre- surja de ella y luego también perezca? A mí me parecía que en El ser y el tiempo la naturaleza desaparecía en la comprensión existencial de la facticidad y del estar-arrojado” [Löwith, 2006: 341-342]

También, siguiendo a Löwith, nos podemos encontrar lo que Nietzsche probablemente diría si, hipotetizando unas circunstancias históricas distintas a las acaecidas, hubiese podido ser Nietzsche el que escribiera una obra titulada “Heidegger”: *“La ‘historia del ser’ respecto de la cual Heidegger mide el pensamiento de Nietzsche es –vista desde Nietzsche– aún un ‘transmundo’ o meta-física para la cual el ‘canto del gallo del positivismo’ (...) permaneció desoído y para la cual no ha regresado aún el bon sens.” [Löwith, 2006: 315]*

En este mismo sentido, en el que usamos aquí a Löwith de ejemplo crítico, es decir, tanto para comprobar en Heidegger su aspecto metafísico como la ausencia de la naturaleza en sus postulados (que le llevan a recaer allí donde precisamente incidía con toda su crítica), encontramos también a otros pensadores: Jaspers, acusando a Heidegger de distanciarse de la realidad a partir de su poetizar³⁴⁹, Arendt con la idea de que errando, tal y como hacía Heidegger, en la naturaleza de la condición humana, se erraba en el cuidado de la misma³⁵⁰, Marcuse con su idea de que la filosofía de Heidegger suponía “una devaluación muy poderosa de la vida, un menosprecio de la alegría, de la sensualidad, de la autorrealización”³⁵¹, Pöggeler con la idea de que Heidegger busca revivir a Dios³⁵² tras el

³⁴⁹ [Safranski, 2015: 445]

³⁵⁰ “(...) Sartre había acentuado siempre el compromiso social del existencialismo. Frente a esto Hannah Arendt desarrolla la tesis de que en la versión alemana del existencialismo, desde Schelling hasta Heidegger, pasando por Nietzsche, se había hecho cada vez más fuerte la tendencia a contraponer la miseria humana aislada, como un lugar de la verdad, al todo social, considerado falso. Con Jaspers había sido superada esta tendencia por primera vez. Pero en su exposición, Heidegger aparece como el punto cumbre del solipsismo existencial. En Heidegger el sí mismo propio habría asumido la herencia de Dios. El acostumbrado ser-en-el-mundo significa una pérdida de la pureza originaria. “Por tanto, lo que en Heidegger aparece como “caída”, son todos aquellos modos del ser humano basados en que el hombre no es Dios y vive junto con sus iguales en un mundo”. Con ello Heidegger erró en lo tocante a la condición humana. El hombre puede ser todo lo habido y por haber, pero, según parece, nunca un “sí mismo propio” [Safranski, 2015: 430]

³⁵¹ [Marcuse, 2016: 221]

³⁵² [Pöggeler, 1993: 314]

anuncio de Nietzsche, Adorno con su crítica a la jerga de la autenticidad que expresa Heidegger³⁵³, o también Roberto Esposito desde sus investigaciones biopolíticas³⁵⁴.

Heidegger fue perfectamente consciente de esta batería de críticas, pues algunas de ellas fueron mantenidas en conversación con él mismo, ya fuera por carta, como los casos de Marcuse, Jaspers o Arendt, ya fuera incluso en persona o actos conmemorativos, como Löwith. Sin embargo ello no supuso un replanteamiento fundamental de sus bases de pensamiento, prácticamente al contrario:

“La edición de los cursos y trabajos sobre Nietzsche de 1961 debiera haber llevado entonces al tipo de cuestionamiento sistemáticamente desarrollado por primera vez en los Aportes a la filosofía. Sin embargo, cuando Heidegger leyó la reseña de su Nietzsche por Karl Löwith se dio cuenta de que ya no había posibilidad alguna de hacer inteligible su propio pensar de los años treinta como paso a su pensar posterior. Si ni siquiera un discípulo suyo de tantos años era capaz de darse cuenta de que al menos el planteamiento y las conclusiones de los cursos iban a desembocar en la cuestión del ser, no cabía esperar entonces comprensión alguna. Dieron comienzo esos años en que Heidegger abrigaba la idea de pegar en textos mecanografiados, como los Aportes, la nota: “¡No publicar antes de cincuenta (o cien) años después de muerto!” (...) De nada servía criticar que los objetivos de Heidegger se veían sujetos a malentendidos, cuando él mismo era incapaz de volver a dar cuenta de los pasos por él recorridos en su camino del pensar, ni de presentar de una manera acabada lo alcanzado. Aun quienes eran receptivos a

³⁵³ [Adorno, 2011: 424 y siguientes] Aunque aquí refiramos solamente al análisis adorniano de la jerga de la autenticidad, su polémica con Heidegger va mucho más allá, rozando la animadversión personal debido a este tipo de disputas y de menosprecios, pues es conocido que Heidegger, cuando Adorno se mostraba como una de las nuevas estrellas más rutilantes dentro del universo académico filosófico (y también mediático literario, dada la visibilidad que alcanzó la Escuela de Frankfurt) afirmaba que apenas había leído nada suyo como para poder tener una opinión de un autor que tanto le había criticado [Safranski, 2015: 467 y siguientes] Probablemente, esta polémica sea una de las más mediáticas intelectualmente hablando que Heidegger tuvo a lo largo de su carrera, junto con la llevada a cabo con Cassirer en Davos o con Sartre respecto a la naturaleza del existencialismo.

³⁵⁴ “Su tesis [la de Heidegger] es que, para comprender la realidad humana más profundamente de cuanto lo hizo nunca el humanismo, es necesario pensarla fuera del horizonte común que comparte con aquello que solamente vive. La verdad del hombre está, para Heidegger, más allá o antes de su simple vida, como demuestra también su sustancial desinterés por la esfera del cuerpo. Es por ello por lo que, habiendo declarado querer dirigir su meditación “no sólo al hombre, sino también a la “naturaleza” del hombre”, excluye de tal naturaleza toda referencia a lo biológico, señalando en tal exclusión la vía que conduce a aquella dimensión más originaria “en la que la esencia del hombre, determinada desde el ser mismo, encuentra su lugar” ¿Puede decirse que Heidegger logra de veras liberarse de la tradición que intenta criticar? ¿Habla un lenguaje totalmente diferente al del humanismo clásico? Es difícil responder afirmativamente a esta pregunta. Desde luego, es más que evidente el descentramiento del ente humano en relación con la dimensión del ser en torno a la que se construye todo el pensamiento heideggeriano (...) El Dasein no es el hombre del humanismo, porque está constitutivamente atravesado por una diferencia respecto a sí mismo que le resta toda solidez y consistencia estable. Pero todo esto sucede de un modo que, más que refutar las absolutas singularidad y diferencia de forma respecto a otros seres vivos, las confirma y las profundiza de modo parecido a la tradicional antropodicea. Una vez abandonado por Dios a su destino mundano, el existente de Heidegger hereda no sólo su carácter absoluto, sino su supremacía sobre las otras especies, de las que no está separado por una naturaleza distinta, sino precisamente por su carencia estructural: la esencia del hombre está más en su carácter extraño al ámbito natural que por una naturaleza específica. Aquí se enraíza e intensifica la dicotomía conceptual entre ciencias naturales y saberes del hombre que Heidegger pretendía superar a través de un léxico conceptual distinto. La realidad del hombre, la existencia, no es reconocible a través de las ciencias naturales, porque el hombre no tiene propiamente una naturaleza” [Esposito, 2009: 158-159] Respecto a este tema que venimos tratando, es especialmente interesante el capítulo 9 de esta obra.

ese pensar no podían dejar de ver que los impulsos dados por Heidegger sólo eran correctos dentro de ciertos límites (...) [Pöggeler, 1993: 413-414]

Cada uno de los críticos de Heidegger, con su idiosincrasia particular, y siendo este tema demasiado extenso como para poder ser aquí analizado con rigor y profundidad suficiente sin que suponga una desviación de nuestro interés investigador, creemos que hacen referencia común a la postura que hemos tomado en nuestra interpretación de Heidegger, y es la de su final comprensión dentro de la metafísica de la que trataba de huir, dejando atrás la paradoja de la modernidad, pero sin poder salir del idealismo ontológico que supondría comprender el nihilismo más allá de como problema.

Además de esto, también se encuentra latente en todos los pensadores que acabamos de mencionar, la crítica que va unida al olvido de la voluntad que acaece en Heidegger, y que para nosotros también afecta a la voluntad de voluntad que supone la voluntad de poder nietzscheana. Y es que tras este olvido de lo fáctico que supone errar respecto a la interpretación de la naturaleza y la imagen del hombre, se encuentra la sumisión hacia el ideal que estructura la realidad. Esto, llevado más allá de lo teórico, supone una relación con actitudes totalitarias, en tanto que este tipo de filosofías no son capaces de pensar el mundo más allá que desde el idealismo, por lo se menosprecia lo natural, lo incierto viviente (incierto en tanto que ingobernable por la necesidad de previsibilidad del método) que se encuentra indefenso ante un ideal determinista que, como objetivo último, legitime actos nada “ideales” para con aquello que no cumple con la respuesta que se pretende dar respecto de su definición de lo real.

Por lo tanto, aquí dejamos aún en suspenso la crítica a la relación del idealismo con la política en tanto a sus insuficiencias para armar un tipo de pensar efectivo contra el totalitarismo presente en prácticamente todos los autores críticos de Heidegger y algunos de Nietzsche, no para obviarlos, sino para tratarlos en los apartados de nuestra tesis no dedicados, como estos, al análisis de los orígenes del nihilismo y la tesis del desarrollo de una interpretación insuficiente del mismo, sino ya más adelante, a partir de la segunda parte.

4.5 Confirmación del naufragio: Los *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*

Se podría interpretar que nuestra crítica a nivel general a Heidegger, en función de su interpretación de Nietzsche y su supuesta marcha cada vez más profunda hacia lo trascendental, no tiene por qué responder a los desarrollos centrales y propios del discurrir heideggeriano, ya que al filosofar a partir de los planteamientos de otro pensador, esos planteamientos pueden no hacer completa referencia a su propia filosofía ni a su núcleo, por muy importante que Nietzsche le resultara a Heidegger.

Es decir, que es muy opinable cuánto de Heidegger va en su interpretación de Nietzsche más allá de la importancia que ya dijimos que tenía, pero que puede haberse quedado ubicada en la filosofía de Nietzsche sin realizar el trasvase desde su interpretación a la filosofía heideggeriana. Parece difícil, pero aun así es planteable, por lo tanto, el papel central o no que se le da y la influencia que pudo o no pudo tener Nietzsche en el seno de la filosofía de Heidegger, ya que las referencias a su propia filosofía en esta obra no son lo fundamental y que, a pesar de que en lo que Heidegger nos hace ver de Nietzsche hay una gran cantidad de Heidegger³⁵⁵, su particular forma de filosofar apenas puede ser desplegada en función de mostrar toda la atención posible en Nietzsche. Puede que toda la potencialidad de la interpretación de Nietzsche se quedara dentro de su propia filosofía.

Sin embargo, no se puede argumentar lo mismo con lo que podría ser considerado el reflejo de las conclusiones que del “Nietzsche” se pueden obtener ya en el seno de la filosofía heideggeriana, que son los “Aportes a la filosofía: Acerca del evento”, que en nuestra opinión terminan por confirmar todo lo defendido a lo largo de este capítulo.

En esta obra se retoman de forma mucho más profusa los principales temas que antes del “Nietzsche” ya habíamos expuesto, es decir, la reinterpretación de la pregunta por el ser, pasando ahora a ser comprendido como acaecimiento del ser, ser como *Ereignis*:

“Este trabajo lleva el escueto título de Beiträge porque, en cuanto intento de experimentar la verdad del ser, es una “transición”; no un camino fuera de la metafísica, sino el regreso a su fundamento y, con ello, la torsión de la metafísica hacia aquello inicial que en la metafísica vino a ser olvidado, desplazado y desquiciado, y que ahora debe ser restituido en “otro inicio”: en la transición a la fundación de la verdad del ser mismo” [Pöggeler, 1993: 167]

Ambas obras se escribieron prácticamente al unísono, pues mientras los textos recopilados en el “Nietzsche” fechan desde 1936 hasta entrada la década de los cuarenta, los *Beiträge* fueron redactados de 1936 a 1938³⁵⁶, por lo que se puede considerar que se

³⁵⁵ A veces el Nietzsche ofrecido por Heidegger recuerda en cierto sentido a los interlocutores de Sócrates y Platón en sus diálogos, los cuales muchas veces simplemente garantizaban la posibilidad de soliloquio al contar sus participaciones en la conversación como simples y constantes afirmaciones de lo expuesto por el filósofo. Ya el propio Löwith critica cierta violencia hacia la filosofía de Nietzsche por parte de la interpretación de Heidegger [Löwith, 2006: 306]

³⁵⁶ “Redactados entre 1936 y 1938 en el marco de una radical reorganización de su pensamiento, coincidiendo con una profunda crisis personal, los Aportes permanecieron inéditos a propósito, y fueron publicados tan sólo en 1989 con ocasión del centenario del nacimiento de su autor” [Volpi, 2010: 18-19]

fueron influyendo mutuamente. Se pueden considerar como un reflejo, como un constante juego de vertientes entre ambas en las que el “Nietzsche” consiste en una de las mayores tempestades que sufrieron la pregunta por el ser y por la verdad a lo largo de la carrera de Heidegger, mientras que los *Beiträge* asumen el papel de reconstrucción, de otro comienzo, de rehacer lo que las reflexiones sobre Nietzsche y su nihilismo habían tratado de destruir en la fibra misma del pensar heideggeriano:

“Éstos representan el intento sistemático más orgánico y coherente –tras la “torna”, o más precisamente después de la interrupción del proyecto de Ser y tiempo tras el intermedio político del Rectorado de los años 1933/1934- de retomar la problemática que debería haber sido tratada en la parte del opus magnum que había quedado inédita. Denotan el ya consumado abandono de la “analítica existencialista” (existenziale Analytik), como acceso privilegiado a la cuestión del ser basado en ese ente especial, el Dasein, capaz de plantearse, así como la primera elaboración de un pensamiento conforme a la historia del Ser (seynsgeschichtliches Denken).” [Volpi, 2010: 18-19]

Y es que será en estos *Beiträge* donde encontremos ya por primera vez estos planteamientos acerca del *Ereignis* expuestos de forma sistemática, y no de forma naciente, como en el ensayo acerca de la obra de arte. Si el “Nietzsche” fue la forma de Heidegger de preguntarse por la muerte de Dios, los *Beiträge* suponen intentar plantear otra forma de comprenderlo más allá de las consecuencias que como vemos, sí que se trasladan de forma fundamental al seno de su propia filosofía, y le llevan a una transformación que esta vez confirmará ya de manera creemos definitiva su giro hacia el ideal trascendental.

Por ello lo que se comprueba en los *Beiträge* no es sólo el viejo problema de la insuficiencia del lenguaje heideggeriano de ir más allá de la metafísica, sino una incursión directa en la confirmación de ese olvido de la voluntad que hemos postulado en referencia a lo propuesto en el “Nietzsche” y que en este nuevo comienzo tomará una nueva dimensión:

“Los Aportes a la filosofía de Heidegger concluyen con la pregunta por Dios, y ello de manera necesaria. En esos apuntes es pensado el ser como él mismo y, con ello, como el acaecimiento que propicia el desocultamiento. El desocultamiento se liga en el hecho de que una interpelación omnideterminante y omnitransformadora, una interpelación divina pueda hablar y alcanzar al hombre (...) El hombre, transformado en su manera de estar y sabedor de que, de ese modo, hace falta para que acontezca el desocultamiento, queda “a disposición de los dioses” (...) Como acaecimiento propicio del desocultamiento, el ser transfiere de propio el dios al hombre al apropiarse el hombre al dios” [Pöggeler, 1993: 315-316]

Para tratar de lograr superar este problema del lenguaje metafísico, Heidegger adoptará un nuevo estilo, pasando de su tradicional sistematicidad a uno mucho más intrigante, sugestivo, metafórico, tal y como vimos ya nacer en sus cuestiones acerca de la estética. Para Pöggeler, será un estilo más aforístico, repetitivo y fragmentario³⁵⁷, casi semejante al nietzscheano que tanto criticó Heidegger, punto que negará Volpi, pues para él será un

³⁵⁷ [Pöggeler, 1993: 508]

estilo “más característico de los mantra, de la oración y de la letanía que de la argumentación filosófica”³⁵⁸.

A sabiendas de que este nuevo comienzo, más allá de su modelo habitual de escribir, que hasta ahora había sido una capitulación constante en tanto su objetivo final, supondría también una oleada de interpretaciones críticas, siendo por tanto Heidegger consciente del esoterismo que en estas composiciones iba a alcanzar, ofreció un doble título. El primero, Aportes a la filosofía, no ofrece absolutamente nada, ninguna información, es inocuo y sería el escudo ante aquellos que no pretendieran profundizar en su nueva forma de interpretar el ser manifestada en este nuevo lenguaje. El segundo, acerca del evento, ya ofrece la base fundamental sobre la que va a discurrir el mismo³⁵⁹. Además, en este cúmulo de cambios que refieren finalmente a la evolución respecto de su pensar inicial, Heidegger no sólo incorpora a Nietzsche en su replanteamiento de la pregunta por el ser, sino que también lo piensa a partir de Hölderlin³⁶⁰ como contrapunto al papel destructor del pensador del martillo.

Entrando ya en la estructura del texto, no pretendemos hacer un análisis exhaustivo, ni aún un resumen de la obra en sí. Atendiéndonos a nuestros propios intereses investigadores, nos centramos más en analizar la casuística particular de surgimiento de la obra que confirme nuestra argumentación. Nos dirigimos por tanto a su parte final, pues es aquí donde Heidegger propone distintas vías para poder comprender y penetrar en la estructura del *Ereignis*. Tras afirmar que, a pesar del nihilismo consumado, todavía hay esperanza para poder hallar un eco del ser, estas vías que ofrece están trufadas de pensamiento finalista que corresponde con el idealismo del que pretendía huir:

“Las últimas dos fugas, breves pero especialmente densas, llevan los títulos de “Los advenideros”, y “El último Dios” y representan por así decir la coda escatológica de la obra. De hecho, Heidegger no concibe el pensamiento del Ser como una teoría neutral e indiferente respecto al actuar, sino que le atribuye un significado salvífico, con el correspondiente tono profético. Corresponder al ser implica consecuencias esenciales para el actuar, de modo que la “ontología” se torna en una ética originaria: operari sequitur esse” [Volpi, 2010: 39-40]

En esta huida en falso del idealismo hacia un planteamiento escatológico, Heidegger termina por forzar tanto a su filosofía para que siga respondiendo a su objetivo final, que culmina en este “*operari sequitur esse*” mencionado por Volpi de esa ética original, y que acerca extrañamente a otra de las filosofías tratadas aquí, con un final semejante al de Heidegger, solo que desde perspectivas completamente opuestas, la de Schopenhauer, pues suya es la mayor apropiación de esta máxima latina en la historia de la filosofía.

Esta especie de “ética original” afirmada por Volpi, contrasta con la muy diferente ética implícita que suponía la doctrina del *Dasein*³⁶¹, ya que si no existe lo universal ni como lenguaje ni como historia, no cabría plantearse cuestiones de moral y derecho a la manera

³⁵⁸ [Volpi, 2010: 37]

³⁵⁹ [Volpi, 2010: 46]

³⁶⁰ [Volpi, 2010: 49]

³⁶¹ [Farías, 1998: 549-550]

en la que lo hace la ética general. Esto queda lejos de la propuesta esencialista confirmada en los *Beiträge*, donde la dependencia con lo “salvífico” nos aleja de lo mundano:

“El último dios no es el fin sino el otro comienzo de inconmensurables posibilidades de nuestra historia. A causa de ello la historia vigente no puede fenecer, sino que debe ser llevada a su fin. Tenemos que crear la transfiguración de sus posiciones fundamentales esenciales hacia el tránsito y la disposición. La preparación del aparecer del último dios es el riesgo extremo de la verdad del ser, sólo gracias a lo cual se logra la devolución del ente al hombre (...) Tenemos que preparar la fundación de la verdad y ello parece como si con ello ya se predeterminara la apreciación y con ello la guarda del último dios. Tenemos al mismo tiempo que saber y atenernos a que el abrigo de la verdad en el ente y con ello la historia de la guarda del dios sólo es exigido por él mismo y el modo en que nos necesita como fundadores de ser-ahí; exigido no sólo (como) una tabla de mandamientos, sino más originariamente y esencialmente, de modo que su paso exija una estabilización del ente y por lo tanto del hombre en medio de él; una estabilización en la que el ente tan sólo en la respectiva simplicidad de su esencia recuperada (como obra, materia, cosa, hecho, mirada y palabra) resiste al paso, no lo detiene sino que lo deja actuar como curso” [Heidegger, 2003:330-331] [Heidegger, 1989: 411]

También es cierto, para intentar ser lo más ecuanímes en nuestra percepción, que Heidegger no quedó del todo satisfecho con el resultado de los *Beiträge* y que por ello abandonó ciertos elementos en sus posteriores desarrollo y también hay que tener en cuenta que está escrito en una etapa de transición y posteriormente volvió a intentar dejar atrás el lenguaje de la metafísica en otros ensayos³⁶². Es evidente que un pensador de la talla de Heidegger, abordando el objetivo último de su filosofía, no va a concluir de manera tan temprana su forma de plantear la pregunta por el ser. Sin embargo, y a pesar de todo esto, los *Beiträge* son una base fundamental para comprender el ser como *Ereignis* tal y como continuó desarrollándose durante el resto de su carrera filosófica, a pesar de las modificaciones y matizaciones que más adelante hubo (como las nociones de *Geviert* o *Gelassenheit*), pero que no frenaron en ningún momento la escalada³⁶³ de su pensamiento hacia la escatología metafísica dependiente del olvido de la voluntad, de hecho, probablemente las aumentaron:

“En Tiempo y ser, sin embargo, lo que en el Ereignis acaece no es ya la co-pertenencia de Ser y Dasein, como en los Aportes, sino más bien la co-pertenencia de los mortales en el mundo en cuanto “conjunto de los Cuatro”, mortales e inmortales, Tierra y Cielo. Aquí el Ereignis, del que provienen las diferentes épocas históricas, es “de suyo no-histórico” (ungeschichtlich) o, mejor, carece de destino” [Volpi, 2010: 48-49]

Además, más allá de eso, lo que más nos concierne aquí es la no superación de Nietzsche en tanto que los *Beiträge* supusieron la asfixia de esta posibilidad, por lo que creemos que

³⁶² [Volpi, 2010: 58-59]

³⁶³ No hay que olvidar los seminarios que en 1941 impartió Heidegger acerca de la filosofía de Schelling en un tono de elogio constante y en los que se centraba en el ya analizado “Tratado sobre la libertad humana” (*Freiheitsschrift*), que supuso como vimos la apertura de Schelling hacia posiciones semejantes a las premodernas de las que inicialmente había huido. También es curioso y creemos digno de reseñar que, a diferencia del “Nietzsche” donde como hemos podido comprobar de mano de la crítica de Löwith, Heidegger pone mucho de suyo en el análisis del filósofo del martillo, en el caso del análisis de Schelling es mucho más inocuo, y ofrece una interpretación bastante más fiel a lo que Schelling ofreció en su filosofía, eliminando esos intervencionismos que marcan profundamente las enseñanzas que del “Nietzsche” se pueda o se pretenda obtener, siendo posible interpretar que esta forma de comprenderlo respondía a una afinidad mucho mayor con Schelling que con Nietzsche.

confirmaría nuestra postura acerca de la imposibilidad de Heidegger de ir más allá de la ontología idealista, y seguir pensando el nihilismo a partir de ella, a pesar de los avances que hace en su comprensión:

“Heidegger, alumno de ese Nietzsche maestro de sospecha por excelencia, aprende a exacerbar la práctica de la duda. En el extenuante cuerpo a cuerpo que emprende con los fragmentos de la Voluntad de poder en las lecciones paralelas a los Aportes a la filosofía, termina por hundirse, él mismo, en lo que a partir de cierto momento llamará “el abismo de Nietzsche”. En lo más profundo de la crisis, filosófica y personal, en la que cae, confiesa al amigo de antaño, Jaspers, su desconsolada preocupación: “Tengo la sensación de que crezco sólo en las raíces, y ya no en las ramas”. En su casa y entre amigos sigue repitiendo “¡Ese Nietzsche me ha destruido!” (...) Y ahora que el fuego prendido por Nietzsche quema ya en toda la casa, no hay ningún concepto, valor o propuesta filosófica que resista a un preguntar suficientemente radical. La experiencia de Nietzsche vacía las metáforas de Heidegger, frena sus empujes, mina los cimientos de la construcción de los Aportes a la filosofía (...) Quizá Heidegger no consiguió nunca volver a levantarse filosóficamente del de profundis de Nietzsche. En la triste luz del agotamiento, el Ser –este huésped habitualmente fugaz de nuestros pensamientos- sigue siendo para el gran Heidegger la última quimera que vale la pena soñar. Todos sus esfuerzos apuntan a esta única meta, el Ser, pero las sendas se han interrumpido. Su intermitente experimentación filosófica y su “andar a tientas” en este sueño han ofrecido el flanco a críticas tremebundas (...)” [Volpi, 2010: 60-61]

CAPÍTULO 5

POSMODERNIDAD Y LA IMPOSIBILIDAD DEL NIHILISMO: LA HERMENÉUTICA DE VATTIMO

5.1 Introducción

Por último, antes de concluir esta primera parte, nos adentraremos brevemente en el pensamiento de Gianni Vattimo. No pretendemos ninguna exhaustividad en nuestro análisis, ya que lo que buscamos en su obra, en relación a nuestro interés investigador, es comprender cómo la influencia de la interpretación del nihilismo que hemos podido comprobar en Nietzsche y Heidegger, todavía lastrada en ciertos aspectos contradictorios por una epistemología que no logra dejar atrás tintes idealistas, se encuentra también presente en Vattimo, a pesar de que trate de radicalizar el pensamiento de ambos. Pretendemos así también defender nuestra postura acerca de la posmodernidad tratando de comprender cómo la problemática no resuelta por los pensadores del nihilismo en la estructura de su forma de pensar termina por ser trasplantada a la posmodernidad de la forma que ya mencionamos en la introducción general, y que obviamente no puede ser tratada en su totalidad por muchos motivos muy conocidos³⁶⁴, por lo que trataremos de utilizar el pensamiento de Vattimo como testigo de privilegio en este aspecto, ya que por un lado es uno de los grandes representantes de este tipo de planteamientos filosóficos posmodernos y por otro, el que más profundamente ha tratado la problemática del nihilismo.

El pensamiento de Vattimo es uno de los que más han revitalizado los estudios acerca del nihilismo, pues, al igual que nuestro interés investigador, busca encontrar en el nihilismo aquella forma de ir más allá del idealismo, tratando de darle al término una comprensión diferente sobre la que su valor como nada sea otro más allá de como problema, permitiendo así otro tipo de libertad, tolerancia y de producción de pensamiento más allá de los distintos tipos de violencia endémicos propios de estos planteamientos deterministas (totalitarismo). Se podría decir que Vattimo es el primer y último proyecto en el que se intenta que el nihilismo se constituya como base de toda una nueva epistemología, que trate de orientar una nueva interpretación de la búsqueda de sentidos, para lograr una revitalización de lo que es comprendido como proyecto moderno, afectado profundamente por esa falta de sentidos tan dependiente de su tradición epistemológica idealista (que comienza a declinar, como proyecto ausente de sentido, en cuanto el ideal como modelo conformador de la realidad se ve fuertemente comprometido por la crítica reiterada, mientras que no es capaz de plantearse otras formas desde la que comprender

³⁶⁴ Diversidad en los planteamientos, vaguedad del término, rechazo del calificativo de “posmoderno” por parte de muchos filósofos considerados popularmente como tales, volubilidad acerca de una posible acotación cronológica...

la realidad que podrían reorientar, desde otras perspectivas epistemológicas, esa búsqueda de sentidos ya perdida desde este ya hoy, casi se podría decir, viejo modelo).

Para Vattimo, en la dirección iniciada por Heidegger en cuanto a la comprensión del fenómeno del nihilismo, se comprende al mismo no ya como nada, como vacío completamente destructivo, como una especie de fuego oscuro devorador de cualquier tipo de verdad que se pusiera en liza, sino como el lugar donde la independencia del ser humano y de posibilidad de deshacerse de la comprensión metafísica de la realidad puede llevarse a cabo mediante la ausencia de fundamento en el ser, pasando así el nihilismo a ser la herramienta conceptual a partir de la cual se podría “vaciar” a la noción clásica de ser humano de la subjetividad trascendental moderna (es decir, el matar al hombre foucaultiano).

También, en este sentido de raigambre nihilista, Vattimo se distancia del resto de interpretaciones posibles de la hermenéutica, una de las doctrinas filosóficas más importantes del siglo XX y que presenta una gran heterogeneidad³⁶⁵ desde que la nueva interpretación que Heidegger le dio abriera la noción a toda una nueva posibilidad de significados que dejara a un lado su tradicional comprensión centrada en la interpretación profesional de textos (jurídicos, bíblicos³⁶⁶, históricos...), pero que no destaca especialmente por tener ningún aire de familia con el nihilismo.

³⁶⁵ Pues el propio Jean Grondin atribuye hasta siete definiciones posibles de la hermenéutica según sus tipos y sus bases [Grondin, 2008: 161-167], lo cual no quita para que haya un halo común de búsqueda de la universalidad en sus propuestas interpretativas [Grondin, 2008:161]

³⁶⁶ No se debe olvidar el aspecto cercano al ámbito protestante (prácticamente por confluencia de los mismos intereses constitutivos de ambas doctrinas) que tuvo la hermenéutica. En sus orígenes, fundamentales fueron Johann Conrad Dannhauer, teólogo de Estrasburgo que fue el primero en utilizar el término hermenéutica como “arte de la interpretación” [Grondin, 2008: 21]; también Schleiermacher, también teólogo que revitalizó la noción de hermenéutica ofreciendo una comprensión más universal de la misma (y que tuvo una profunda influencia en Dilthey); o Melancton [Grondin, 2008: 16-17], el considerado como el humanista de la Reforma, fiel amigo de Lutero y también teólogo (aunque sus ideas humanistas fueran muchas veces contrarias a la ortodoxia religiosa protestante de la época, ya que aunque se suele remarcar de manera habitual el aspecto revolucionario del protestantismo, muchas veces esta radicalidad se ve limitada al ámbito de una disputa de rango intelectual con la tradición eclesiástica cristiana [Foucault, 2008: 179]. Lutero siempre se posicionó de manera podríamos definir como reaccionaria, en las consecuencias sociales del devenir de la Reforma iniciada por él, del lado del poder de los príncipes, como atestigua el rechazo al protestantismo proto-comunista ejercido por Thomas Müntzer, eminente discípulo suyo, precursor de las revueltas campesinas que conspiraban contra el poder de los príncipes alemanes, y contra las que Lutero se opuso taxativamente en la obra “Contra los campesinos asaltantes y asesinos”). Además, Melancton también fue uno de los responsables de la traducción al alemán de la Biblia, que como se sabe, fue uno de los pilares fundamentales de la labor revolucionaria que supuso la Reforma luterana respecto al monopolio interpretativo de los textos sagrados que ofrecía el cristianismo al impedir la traducción de la Biblia a otra lengua que no fuera el latín, lengua que tan sólo dominaba en aquella época el clero y una pequeña proporción, adinerada y culta, de la población, pero que impedía el acceso a las Sagradas Escrituras al resto del vulgo.

El caso es que esta influencia originaria de la religión es una sombra de la que la hermenéutica difícilmente puede “escapar”, y menos desde su basamento contemporáneo en filosofías con un interés de fondo tan grande en la problemática religiosa como son la de Heidegger o la de Vattimo, aunque tampoco se puede obviar que la interpretación de hermenéutica de ambos autores es bastante *sui generis*: “Lo menos que

Vattimo trata, resumiendo de manera breve su postura, a partir de la tradición hermenéutica, que reinterpreta según sus propios intereses, de encontrar la posibilidad de una ontología nihilista que permita dejar atrás el valor de verdad, en sentido fuerte, sobre el que se basaba cualquier concepción de la tradición metafísica, para poder así pensar una ontología en la que las diferentes interpretaciones del mundo sean capaces de ser relacionadas con una forma de estar en el mundo que logre dejar de lado la violencia que la metafísica suele suponer y pasar a una concepción débil del ser (dejando a un lado la subjetividad, pues lo “fuerte” sería ese aspecto paradójico de la modernidad que nos capacita para el Absoluto, como ya vimos por ejemplo en Heidegger). Se busca mediante esta concepción débil del ser poder permitir un libre juego de interpretaciones que vaya más allá de los esencialismos, insertos ya no sólo en teorías necesariamente comprendidas como metafísicas, sino también aún en filosofías como la teoría de la acción comunicativa de Habermas³⁶⁷ o la hermenéutica más puramente gadameriana³⁶⁸, con tintes clasicistas muy centrados en la tradición y en la historia.

Vattimo pretende lograr esto mediante su interpretación de Nietzsche y de Heidegger, que son sus principales influencias, de las que obtiene una lectura del ser en la que este no sería nada más allá que el lenguaje y nuestras interpretaciones. Presenta a la hermenéutica nihilista como el consecuente desenlace del fin de la modernidad ante el fin de la metafísica al que nos avino tanto la muerte de Dios de Nietzsche como el final de la metafísica en Heidegger, que son los dos puntos de interpretación desde los que parte del pensamiento de ambos pensadores³⁶⁹ hacia su propia interpretación. De aquí sería desde donde la hermenéutica obtendría su universalidad, ya que sería la única posición filosófica capaz de interpretar de manera lo suficientemente profunda su propia historia (la de la metafísica) para así poder dar cuenta de este destino epocal al que nos enfrentamos, que sería la metafísica, y no una disciplina³⁷⁰, y que ha de ser entendida desde el nihilismo si se pretende ir más allá de las viejas nociones de ser que se presentan como errores de los que hay que aprender a poder salir.

puede decirse es que Heidegger propuso una concepción bastante herética de la hermenéutica” [Grondin, 2008: 63].

³⁶⁷ Aunque, debido al aspecto de *koiné* filosófica que según Vattimo, supone la hermenéutica (y que por otro lado, la puede llevar a “morir de éxito” debido a que en ese ser el lenguaje de gran cantidad de filósofos de muy diferente perspectiva, cae en el riesgo de acabar padeciendo una vaguedad terminológica, malentendidos o banalización de sus premisas [Vattimo, 1995: 10]), este lenguaje haya influido en todo tipo de autores que no han de considerarse necesariamente como hermeneutas, como el caso particular de Habermas.

³⁶⁸ El cuál le dirigió, desde 1961, los inicios de su carrera como filósofo a partir de una beca Humboldt [Dussel, 1999: 13]

³⁶⁹ Y lo que supone dejar de lado otro tipo de problemática presente en ambos al acotar su interpretación mayoritariamente a estos puntos concretos de sus diferentes etapas, y funda ya desde este mismo corte las bases de nuestro análisis crítico de la hermenéutica vattimiana.

³⁷⁰ [Vattimo, 2010: 128]

5.2 Más allá de la interpretación...de Vattimo

Como hemos afirmado, no pretendemos aquí llevar a cabo un minucioso estudio de la hermenéutica nihilista llevada a cabo a lo largo de la obra de Vattimo, sino que vamos a tratar de centrarnos en sus posibilidades para con la comprensión de lo viviente³⁷¹ y el carácter que por lo tanto su nihilismo tiene en relación al idealismo, ya que la obra de Vattimo, si algo trata de presentar, es una salida a la comprensión metafísica que representa el idealismo a través del nihilismo, por lo que si no interpretamos esta desde una perspectiva crítica, no tendría mucho sentido que fuéramos más allá de su pensamiento:

“Según Vattimo, el nihilismo de Heidegger vendría a coincidir con el de Nietzsche. Para Nietzsche el nihilismo consistiría en la muerte de Dios o en la desvalorización de todos los valores supremos. También para Heidegger se aniquilaría el ser cuando se convierte en valor. Esto ha sucedido en la metafísica occidental. Otro aspecto del nihilismo consistiría en que el ser ha caído bajo el dominio de la subjetividad. Para Nietzsche el nihilismo es todo lo que cabe esperar. Heidegger cree que hay algo posible y deseable más allá del nihilismo. Pero en realidad, el propio Heidegger entraría en el nihilismo mediante el pensamiento ultrametafísico que busca” [Berciano, 1993: 21]

Y es aquí, en esta cita, donde comenzamos a comprobar los primeros problemas heredados tanto desde Nietzsche como desde Heidegger, ya que debido a la particular composición que Vattimo realiza del pensamiento de ambos pensadores sobre el que cimentar su pensamiento, adoptando para su hermenéutica los puntos de sus filosofías que le interesan y descartando aquellos que no, hace omisión al elemento problemático que, como hemos creído poder comprobar, se encuentra tanto en Nietzsche como en Heidegger, y por lo tanto ya desde las propias bases nos encontramos con que desde esta omisión se parte ya a una nueva postura esencialista de lo viviente, que en su caso será de un marcado cariz heideggeriano (por lo tanto esencialista por ausencia) debido al superior peso de este en el esquema hermenéutico de Vattimo³⁷²:

³⁷¹ Hasta este momento de nuestro trabajo, hemos ido haciendo referencia a lo volitivo, a la voluntad, como uno de los puntos a partir de los cuales distinguir, según el trato que recibiera, la influencia del modo idealista de comprender la realidad. Sin embargo, habiendo analizado ya a Heidegger desde nuestros intereses, entendemos que debemos deshacernos del término voluntad, ya que, como hemos podido ver, la crítica heideggeriana (y parte de la nietzscheana, al menos durante un estado previo a su periodo más propositivo) termina comprometiendo parte de su sentido. Por ello, tratando también de esquivar la aparición de ese olvido de la voluntad que hemos referido, y no renunciando al importante papel de lo volitivo a lo largo de todo nuestro desarrollo (como contraposición al sujeto trascendental), sustituimos el término voluntad por el de viviente. Según se vaya enriqueciendo nuestra labor investigadora con nuevas perspectivas, esta definición irá adquiriendo también distintos tipos de sinónimos.

³⁷² Pues, tal y como afirma Ramón Rodríguez: *“Vattimo organiza la interpretación nihilista-nietzscheana de la hermenéutica centrándose decididamente en la “ontología” de Heidegger, cuyas “categorías” permite decir y reafirmar, en el final tecnocientífico de la metafísica, lo que Nietzsche había anunciado”* [Vattimo, 1995: 18]

“Para ver mejor la diferencia de las hermenéuticas, puede ser útil dirigir la atención al papel particular que han podido desempeñar autores como Nietzsche y Heidegger para los herederos posmodernos de Gadamer, tanto Vattimo como Rorty (aunque también Derrida). El Nietzsche que les importa a ellos es el que estipula que no existen hechos, sino sólo interpretaciones, y su heideggerianismo se inspira sobre todo en la última filosofía de Heidegger, que sostiene que nuestra comprensión está determinada de principio a fin por el marco englobante de la historia de ser, pensada como advenimiento del nihilismo. Los autores posmodernos han asociado espontáneamente esta perspectiva nietzscheana y heideggeriana al pensamiento de Gadamer, sobre todo a su crítica del objetivismo en las ciencias del espíritu y a su insistencia en el papel de los prejuicios y el carácter lingüístico de nuestra comprensión. Al poner en evidencia esos aspectos del pensamiento gadameriano, creyeron que la hermenéutica conducía al rechazo de la noción clásica de verdad, entendida como adecuación al ser.

Esta perspectiva nietzscheana les hizo no obstante perder de vista el alcance todavía ontológico de la hermenéutica. Para el pensamiento de Gadamer, Nietzsche no es en realidad un aliado, sino alguien que ha llevado a su culminación el nominalismo del pensamiento moderno que reduce el ser a lo que significa para el pensamiento o la voluntad, mientras que el lenguaje no es más que un instrumento del sujeto. En un contexto así en que todo depende del sujeto, está claro que no hay verdad objetiva ni valores apremiantes. Pero esta ausencia de valor y de verdad sólo se sostiene, observa Gadamer, si nos quedamos dentro del marco del pensamiento moderno, para el cual el mundo carece de significado y orden sin la subjetividad dadora de sentido. Pero es precisamente esta idea de un sujeto soberano que se enfrentaría a un mundo sin forma y que de antemano se presume privado de sentido lo que la hermenéutica permite poner en cuestión. La hermenéutica nos ayuda de este modo a redescubrir el ser y a superar el nihilismo” [Grondin, 2008: 157-159]

Es decir, que la interpretación hermenéutica a la que pertenece Vattimo, buscando comprender lo viviente, aquello que ha sido siempre menospreciado por el pensar metafísico idealista, acaba por permanecer dentro de la subjetividad que pretendía erradicar debido a que toma las bases del “todo es interpretación” de Nietzsche y que reverberan en el giro hermenéutico de Heidegger, que impone a la comprensión de la realidad un punto preferencial de acceso a la percepción al sujeto (y que por lo tanto, son dos puntos de la filosofía de ambos pensadores que llevan inserto el cariz contradictorio que venimos analizando), volviendo de nuevo a las características de la paradoja de la modernidad, pues si todo es interpretación y el sujeto es el único capaz de interpretar, todo es sujeto, o al menos depende del sujeto todo el peso de la interpretación y construcción de la realidad, alejando cualquier posibilidad de que el objeto, es decir, también lo natural como lo no intelectual, participe también a su vez como constituyente de la realidad.

Obstruye por lo tanto de nuevo la comprensión de la complejidad de lo viviente en mor de una comprensión de lo vital centrado que impide una adecuación más profunda de la percepción desde el juego entre sujeto y objeto, que pasa a ser puesto en duda al ser subsumido por la totalidad interpretativa de la realidad y que hace que permanezca dentro de la lógica impuesta por la modernidad idealista.

Al tratar de huir de una comprensión de la realidad en la que el objeto tenga otro tipo de relación con el sujeto, debido a su influencia heideggeriana en la comprensión del ser y su problemática relación con lo fáctico, que ya comprobamos, el resultado acaba siendo

el opuesto. Por lo tanto, para la filosofía de Vattimo, al limitar su comprensión de la realidad al “todo es interpretación” como máxima obtenida de la problemática relación de Nietzsche y Heidegger con la ontología idealista, prácticamente nada queda de real en el objeto ya que lo que se manifiesta siempre es interpretación (actividad llevada a cabo exclusivamente por el sujeto), pasando aquello que hay fuera del sujeto, de tener una importancia determinante en posturas positivistas, al ahora otro extremo y exceso vattimiano semejante a Heidegger, el de no tener una importancia acorde a ejercer un papel semejante al del sujeto, en una comprensión de la realidad más compleja y que vaya más allá de esta ontología idealista que hereda de Nietzsche y de Heidegger.

En este exceso de crítica subjetivista, que deviene en trascendentalismo, se dinamita cualquier posibilidad de verdad más allá de la que el propio sujeto pueda concebir dentro de su particular capacidad de interpretación (asemejándose así por lo tanto esta capacidad a los atributos universales de las categorías kantianas en la percepción del ser humano): *“La dificultad de esta teoría perspectivista es que a ciencia cierta hay hechos, errores y aberraciones. Es un hecho probado, y no una interpretación, que París (y no Marsella) es la capital de Francia, que una molécula de agua se compone de un átomo de oxígeno y de dos (y no tres) átomos de hidrógeno, y que yo no he estado jamás en Plutón”* [Grondin, 2008: 162]

Este resultado de su hermenéutica pone en duda el supuesto nihilismo que Vattimo pueda llegar a ofrecer, ya que sigue suponiendo un trascendentalismo. Vattimo pretende hilvanar una noción de nihilismo más allá de como problema a partir de asumir que, de la ausencia de fundamento, que tanto Nietzsche como Heidegger buscan desde su crítica a la metafísica, se puede comprender una “pre historia” del nihilismo, un primer intento que ha de ser orientado desde su filosofía hacia el debilitamiento del ser y que sólo será posible mediante el nihilismo. Como veremos, esta omisión del carácter problemático de la epistemología de ambos pensadores le lleva dar una serie de saltos, asunciones, vaguedades y reinterpretaciones contra los textos que impiden que se pueda hablar de una base en Nietzsche y Heidegger para comprender el nihilismo más allá de como problema, quedando así fuertemente comprometida la interpretación hermenéutica nihilista de Vattimo. Partimos hacia analizar esos saltos y también a defender lo propuesto en este apartado.

5.3 Nietzsche y Heidegger, violentados en sus textos

Entrando más en detalle, y pasando a analizar la problemática de su comprensión en Nietzsche y Heidegger que creemos impiden fundar con solvencia las bases de ese postulado nihilismo hermenéutico vattimiano, el Nietzsche que Vattimo interpreta en su filosofía es el Nietzsche previo a la voluntad de poder, el de la genealogía, perspectivismo y muerte del sujeto. Es decir, Vattimo aborda para su interpretación el Nietzsche previo a la problemática que hemos ido analizando en su aspecto más propositivo, lo que implica dejar de lado esta última y fundamental etapa de Nietzsche, pues es, como hemos podido comprobar, donde surgen los problemas propios de su definición propositiva, más allá de las “comodidades” de la crítica, y ello, de una forma u otra, va a cercenar lo que se pueda querer extraer de Nietzsche en tanto a la cuestión del nihilismo:

“(…) Paradójicamente, el último Nietzsche (que Vattimo no sabe cómo interpretar), ¿no logrará “reconducir” su posición teórica a una postura más aceptable para la “burocracia prusiana” de los fuertes, poderosos, nobles (no burgueses), arios?” [Dussel, 1999: 55]

El Nietzsche de Vattimo supone formarse una posición que no es capaz de tomar en consideración todas las consecuencias existentes de la interpretación del nihilismo que Nietzsche lleva a cabo. Y es que, como también vimos, omitir esta última parte de la filosofía del pensador del martillo es también justamente omitir el detalle más importante de todos, y es que Nietzsche en el fondo no es nihilista a pesar de que se anuncie como el primer nihilista verdadero, tal y como Heidegger bien sabía, ya que no fue capaz de abordar la pregunta por la nada. Si se omite esta última parte fundamental en la filosofía de Nietzsche (como también nos afirmaba Heidegger), se omiten los problemas ante la paradoja de la modernidad que Nietzsche presenta, y por lo tanto supone que en Vattimo se trasladan de la misma forma, es decir, también omitidos, pero subyacentes.

Naturalmente, Vattimo, como gran especialista tanto en Nietzsche y Heidegger, es perfectamente consciente de esta problemática inserta en el pensamiento de Nietzsche. Sin embargo, cuando es tratada, además de hacerlo sólo en ocasiones muy puntuales y periféricas respecto al núcleo de su pensamiento hermenéutico (en el que sí que se encuentra Nietzsche), se evade rápidamente de esta problemática a partir de la afirmación estética³⁷³ como superadora de las contradicciones que encontramos presentes en Nietzsche:

“La ambigüedad de la doctrina de la voluntad de poder en Nietzsche, dejando aparte los problemas filológicos que comporta, reside también y sobre todo en la dificultad de ponerla de acuerdo con el nihilismo, que es otra de las grandes “palabras guía” del Nietzsche maduro. Quien tal vez no por casualidad habla mucho, en sus apuntes del último período, de la voluntad de poder como arte, y del artista como de un experimentador que sabe trascender los intereses ligados a la lucha por la supervivencia. Una figura muy alejada del sujeto fuerte que muchos intérpretes –por lo demás apoyándose en otros textos de Nietzsche- han querido identificar con el Übermensch. No existe un parentesco estrecho entre nihilismo y violencia; antes bien, aunque

³⁷³ Una problemática nihilista en Nietzsche que deriva, para Vattimo, además de en el esteticismo, también en la necesidad propia de la interpretación hermenéutica como cumplidora de esta crítica a la metafísica común que tanto Nietzsche como Heidegger iniciaron [Vattimo, 2002: 207-217]

esto no pueda atribuirse sin más a Nietzsche, es mucho más verosímil que el nihilismo produzca como efecto la disolución de las razones con que se justifica la violencia” [Vattimo, 1995: 70]

En una de esas pocas ocasiones en la que justifica esta omisión de la aparición de la problemática característica de la filosofía del último Nietzsche, Vattimo plantea una defensa típica o clásica de este tipo de interpretaciones, y que choca con la subjetividad paradójica moderna que ya hemos visto que se encuentra presente en la noción de verdad interpretativa de la hermenéutica supuestamente nihilista:

“La dificultad de la noción de ultrahombre reside en el hecho de que su lectura más obvia parece reconducir al ámbito de la subjetividad metafísica (autoconciencia, autodominio, voluntad de poder, afirmada contra cualquier otro), y, por tanto aún, a una subjetividad potenciada en sus caracteres más tradicionales. Pero en la filosofía del eterno retorno para la que “no hay hechos, sólo interpretaciones”, también la idea de que ahora sean sólo los sujetos interpretantes es “únicamente una interpretación”. “”Todo es subjetivo”, decís vosotros, pero ante todo el sujeto es ya una interpretación, no es un dato, es sólo una especie de agregado de la imaginación que se encaja luego. ¿O es que no es necesario meter al intérprete dentro de la interpretación? Eso ya sería invención, hipótesis”. Si no es fácil decir quién o qué sea el ultrahombre, al menos sí es cierto que no es una forma potenciada de la subjetividad metafísica y de la voluntad. También la voluntad que, al menos como término, desempeña un papel fundamental en el último Nietzsche está atrapada en el juego de negaciones y desfondamiento por el cual todo es interpretación, incluso esta misma tesis. Lo que, dentro de este marco, parece caracterizar positivamente, aunque muy problemáticamente también, al hombre no ya sujeto es la capacidad de negarse a sí mismo como sujeto, de ir más allá de toda exigencia de autoconservación, en la dirección de una experiencia sin límites, que recuerda el desinterés estético kantiano en su versión schopenhaueriana, llevada a su extremo exterior” [Vattimo, 1991: 127-128]

Aquí Vattimo sigue omitiendo, en este tipo de defensas, el nivel político antidemocrático presente en Nietzsche, y que supone un elemento clave para comprender el esencialismo que se encuentra en la voluntad de poder, su forma obnubilada de comprensión de lo viviente en cuanto al carácter teleológico de corte empírico presente en esta voluntad de poder que venimos tratando de comprobar en el pensamiento de Nietzsche. Vattimo omite la aparición del siniestro aspecto político nietzscheano a partir de la cobertura ofrecida por la estética, en base a una justificación de la misma a partir de una comprensión de la sociedad dividida, no entre fuertes y débiles, sino entre aquellos que son capaces de afrontar el sentido de la existencia (al que supuestamente se llega gracias a la ontología alternativa formulada a partir del eterno retorno), y los últimos hombres, aquellos que no serían capaces de reafirmarse.

Este constante forzar a sus dos influencias principales a los intereses de su interpretación supuestamente nihilista implica un conflicto, una incompatibilidad manifiesta, pues si por un lado Vattimo, como hemos visto en palabras de Dussel, no sabe qué hacer con el último Nietzsche, y por el otro, es prácticamente imposible que pueda omitir la importancia de este último Nietzsche en el devenir de la noción de nihilismo de Heidegger y la potente crítica que lleva a cabo hacia el pensador del martillo, como es bien sabido y pudimos comprobar, entonces las bases de su reinterpretación hermenéutica del nihilismo presentan multitud de grietas muy difíciles de reparar.

Toda esta problemática, este contrasentido de fondo, lleva a Vattimo, para tratar de solventarlo, primero a criticar la interpretación de Heidegger³⁷⁴ y su planteamiento de Nietzsche como el último metafísico, además de darle excesiva importancia al contexto de surgimiento de las clases y textos que componen el “Nietzsche”. Vattimo, en parte forzado por sus torsiones de cara a poder combinar sus intereses interpretativos para facilitar una mutua conexión de filosofías en muchos puntos contrarias, como son las de Nietzsche y Heidegger, prácticamente busca extirpar todo el potencial crítico de la interpretación heideggeriana de Nietzsche al argumentar, como el motivo principal de su interpretación, la defensa de Nietzsche de las manos del nacionalsocialismo³⁷⁵. Todo este contexto justificaría, para Vattimo, la crítica de Heidegger a Nietzsche, pretendiendo, como vimos, alejarle del simple biologismo a partir de su comprensión como último metafísico, pero con el objetivo, más a modo de defensa, de alejarlo de las garras ideológicas de los nazis que como una interpretación personal e influyente en su propia filosofía, tal y como la hemos pretendido presentar desde nuestra interpretación y creemos haber argumentado.

Pasando ahora a centrarnos en su tratamiento de Heidegger, esta problemática que omite lo paradójico moderno en los pensadores del nihilismo de los que Vattimo se nutre, también se repite con la composición que realiza de Heidegger de cara a su hermenéutica supuestamente nihilista, y que es una interpretación que todavía violenta aún más al autor en cuestión. De hecho, el propio Vattimo reconoce este violentar los textos heideggerianos en múltiples ocasiones, aunque lo cree legítimo debido a que supondría no deformar el pensamiento de Heidegger, sino llevar a cabo la radicalización de la filosofía de Heidegger en el sentido que el propio pensador trataba de llevarla a cabo; es decir, su intención de erradicar cualquier tipo de fundamento último³⁷⁶.

Sin embargo, esta forma de violentar la obra de Heidegger supone cierta confusión:

“Vattimo se inspira casi constantemente en Heidegger. Para ello presupone una interpretación de Heidegger que a veces va más allá de las afirmaciones explícitas de éste e incluso contra las mismas. No resulta fácil establecer una relación entre Heidegger y Vattimo, ya que éste no se distingue precisamente ni por la precisión en las citas, ni simplemente por citar obras concretas (...)” [Berciano, 1993: 17] O aún más claro: *“Vattimo cree que la ontología heideggeriana puede “legítimamente calificarse de nihilista”, aunque pueda resultar escandaloso hablar de un Heidegger nihilista y aunque tal afirmación sea contraria a los textos explícitos de Heidegger”* [Berciano, 1993: 20]

Si de Nietzsche toma sólo la parte previa a su última etapa, la principalmente crítica todavía no propositiva, y la usa para afirmar a Nietzsche como nihilista, de Heidegger tomará principalmente la influencia de la etapa de la comprensión del ser como *Ereignis*, y también afirmará que es nihilista, aunque, como hemos podido comprobar, es justamente en esta etapa donde Heidegger cada vez va vertiendo más su pensamiento hacia entramados metafísicos, lo que llevará a Vattimo a un constante estado de

³⁷⁴ [Vattimo, 1986: 85]

³⁷⁵ [Vattimo, 1986: 87 y siguientes]

³⁷⁶ [Vattimo, 1991: 42]

contradicción de los términos que impiden no poner en duda las bases de su supuesto nihilismo.

La composición que Vattimo realiza de Heidegger de cara a afirmar su particular nihilismo se basa en una profunda relación entre el ser como *Ereignis* y el *Ge-Stell*, pues será en el *Ge-Stell* donde se produzca el primer destello del *Ereignis* como evento apropiador que permitiría la salida de la metafísica, debido a que la metafísica es, más que una disciplina, una época, una etapa del pensamiento marcado por el devenir de la historia del ser, por lo que habrá que comprender el modo de darse de la metafísica (esto es, en el *Ge-Stell*) para poder plantear ese debilitamiento del ser del que se nutre su nihilismo. Si Vattimo busca deshacerse de la subjetividad metafísica moderna, lo ha de hacer a partir de una comprensión del ser no como lo que es, una comprensión que no sea óptica, sino que acaece, como ocurría en el *Ereignis*, por lo que entre ambas nociones surge el “motor ontológico” de la hermenéutica de Vattimo.

Sin embargo, como es fácil de observar, ambos son conceptos de la época de Heidegger que se podría clasificar como “menos nihilista”, la etapa más allá de “Ser y tiempo”, y tratar de forzar los textos de Heidegger de esta etapa hacia hacerles decir, a pesar del objetivo de radicalizar la crítica filosófica que el filósofo de Baden pudiera tener, que se puede encontrar un genuino nihilismo aún no descubierto y que la hermenéutica es capaz de radicalizar, tiende necesariamente a llevar a equívoco y a confusiones, pues más que violentar los textos de Heidegger, parece directamente contradecirle:

“Las citadas páginas no son ciertamente un modelo de claridad, sino más bien de vaguedad, de oscuridad y de confusión. Hombre y ser son recíproca provocación en el Ge-Stell y recíproca transpropiación en el Ereignis. El Ge-Stell consiste, sin más distinciones, en esa provocación; y el Ereignis, en esa transpropiación. Ge-Stell y Ereignis parecen coincidir. Además se dice que Ge-Stell no es una forma del Ereignis, como si éste pudiera realizarse de diversas formas. Pero por otra parte se dice que el Ge-Stell no es todo el Ereignis, sino sólo su preludio, y se añade que el Ereignis puede recuperarse del puro dominio del Ge-Stell. ¿Son idénticos? ¿Son distintos? Sobre la relación entre ser y evento también hay ambigüedades y contradicciones. El Ereignis consiste en la recíproca transpropiación de hombre y ser, por otra parte, el ser es el Ereignis; y aún se dice que el ser se anuncia en el Ereignis ¿Qué es el Ge-Stell?, ¿qué es el ser?, ¿qué es el Ereignis o evento?, ¿en qué relación están?, ¿cuál es el concepto originario, si es que hay alguno?, ¿qué relación tiene el hombre con ellos?” [Berciano, 1993: 19]

Este tipo de confusiones se repiten de manera recurrente a lo largo de toda la composición que Vattimo se hace de Heidegger para fundamentar su nihilismo hermenéutico, ya sea a partir de su interpretación de la noción de *Geschick*³⁷⁷, *Überwindung* y *Verwindung*³⁷⁸, *Andenken*³⁷⁹, *Anwesenlassen*³⁸⁰, *Sage*³⁸¹, en los que no nos vamos a explayar aquí ya que se desvía de nuestro interés general, pero que sirve para comprender que la base interpretativa sobre la que Vattimo forma su supuesto nihilismo contiene una gran cantidad de problemas que impiden su objetivo principal, lograr otra noción de libertad

³⁷⁷ [Berciano, 1993: 31]

³⁷⁸ [Berciano, 1993: 32-34]

³⁷⁹ [Berciano, 1993: 34-37]

³⁸⁰ [Berciano, 1993: 38]

³⁸¹ [Berciano, 1993: 39]

del ser humano más allá del fundado en la paradoja de la modernidad, y que implicaría comprender al sujeto como viviente, comprenderlo en su incertidumbre:

“Creemos, en fin, que la interpretación que da Vattimo de Heidegger no corresponde al verdadero Heidegger. El fondo de la cuestión estaría en una insuficiente interpretación del evento. En ella tendrían su raíz las interpretaciones, también insuficientes, del nihilismo, de la superación de la metafísica, de Andenken y de otros conceptos” [Berciano, 1993: 39]

5.4 Lo viviente más allá del sujeto trascendental en Vattimo

De esta “insuficiente interpretación del evento” se sigue que Vattimo, al no poder ir más allá de donde Heidegger fue, seguramente porque trató de ir a lugares a los que Heidegger no trató de ir jamás, acaba cayendo, al no tener las bases apropiadas para formar una epistemología alternativa, en el mismo problema de la ausencia de voluntad que padeció el pensamiento de Heidegger, pues si su interpretación del evento es insuficiente, también lo serán sus conclusiones. Toda esta postura vierte a la hermenéutica de Vattimo hacia un esteticismo³⁸², una postura que lo alejará de su nunca abandonado compromiso político³⁸³ y a su pensamiento a una crítica acerca de su planteamiento excesivamente teórico en el ámbito de la crítica social, punto que en ocasiones él mismo reconoce³⁸⁴.

Este repercutir en la misma problemática que manifestó Heidegger y que hemos dado en definir como olvido o ausencia de la voluntad y que impide a su nihilismo desligarse de las trazas idealistas que ya se manifestaron en el pensamiento de sus dos mayores influencias, que deviene en la misma incompreensión del sujeto como viviente, se encuentra presente en la tesis de la crítica que Dussel realiza al pensamiento de Vattimo, al que comprende como un tipo de pensamiento insuficiente en ese aspecto, ya que hace omisión a una parte fundamental que debería verse incluida en el tipo de discurso que quiere llevar a cabo:

“Más allá de Vattimo, afirmamos que sus propuestas son críticamente insuficientes. Como en general los filósofos de Europa y Estados Unidos, Vattimo no tiene clara conciencia que los fenómenos intraeuropeos anteriores al 1492 son provincianos, regionales. Aristóteles, Maimonides o Tomás de Aquino fueron pensadores regionales; mientras que Bartolomé de las Casas, Descartes o Kant fueron ya pensadores de una cultura que se había constituido como “centro” de la historia como empíricamente mundial. Por ello, la nota constitutiva de la modernidad, y contra las opiniones que hoy se vierten, es la “centralidad” empírica de Europa en la inaugurada (por Portugal y España) historia efectivamente mundial. El no considerar esta “centralidad” como nota esencial de la modernidad es una actitud eurocéntrica (...) es decir, la “periferia” es creadora igualmente de la modernidad y debe entrar en la descripción de su crisis final. Esa periferia de la modernidad es su “otra-cara” (...) constitutiva. No hay modernidad sin “modernizado”, civilización sin “bárbaro”. Pero esta relación ocultada, olvidada, no advertida, cubre igualmente lo que he denominado el “mito de la modernidad”: la justificación de la violencia irracional contra la periferia en nombre del proceso civilizador, situando a los victimarios (conquistadores, comerciantes, imperios coloniales, cultura superior) como inocentes, y a los victimados como culpables. Entre las violencias que Vattimo (Nietzsche o

³⁸² “Al final [Vattimo], pretende superar la metafísica desde una estética” [Dussel, 1999: 48]

³⁸³ Pues al igual que en el caso de Nietzsche o de Heidegger, no se está afirmando aquí que estos pensadores sean necesariamente conservadores, apolíticos o hasta que padezcan cierta misantropía (de hecho, en el caso de Vattimo, se puede afirmar rotundamente que sería todo lo contrario, ya que es conocida su faceta como político tanto a nivel italiano como europeo). Es indudable que todos mantuvieron una preocupación por los aspectos políticos de la vida humana (con mayor o menor suerte en el desempeño biográfico de estos menesteres). Lo que tratamos de analizar críticamente en sus filosofías no es una ideología, sino una aún base idealista que les lleva a fundamentos epistemológicos que todavía petrifican su comprensión de lo real y por lo tanto de lo viviente en su incertidumbre y complejidad, lo que condiciona de forma definitiva la comprensión que tengan de lo político.

³⁸⁴ [Vattimo, 2004: 14]

Heidegger) le atribuye a la ratio estratégico-instrumental moderna, no se incluye aquella por la que aniquila las culturas no-europeas del planeta, reduciendo a ser un mundo colonial, dominado, excluido, a la gran mayoría de la humanidad” [Dussel, 1999: 38-39]

Este olvido eurocéntrico, presente en la filosofía de Vattimo para con lo viviente, se proyecta por lo tanto en prácticamente todas las conclusiones de su hermenéutica, ya que ese libre juego de interpretaciones, de comprensiones de mundo que sean capaces las unas con las otras, a través del diálogo y la comprensión de su propia historia, de comprender a su vez tanto la existencia de la verdad de la historicidad propia como la historicidad ajena (en una especie de universalidad recíproca³⁸⁵), ofrece a la vez una faz no descubierta, una imposibilidad teórica de acercarse de manera práctica más allá de una interpretación del sujeto que tan sólo sirva dentro del paradigma del primer mundo. Interpretamos por lo tanto que Dussel, en esta crítica más enfocada al aspecto práctico, aboga por un tipo de crítica semejante al que nosotros hemos venido estructurando desde el plano más filosófico-teórico. Aunque no sólo Dussel realiza este tipo de críticas:

“Una cuestión que no se puede dejar de lado es la relación entre pensamiento débil y praxis (...) ¿No conduce esto a una total pasividad? Al pensamiento débil se le plantea, sin duda, el problema de la praxis social y política. Vattimo dice a este respecto que el pensamiento “no podrá seguir reivindicando la postura de soberanía que le ha atribuido la metafísica, en relación con la política y con la praxis social. Un pensamiento débil que es tal ante todo y principalmente a causa de sus contenidos ontológicos, de su modo de concebir el ser y la verdad, es también un pensamiento que, por consiguiente, no tiene ya razones para reivindicar la soberanía que reivindicaba el pensamiento metafísico, en relación con la praxis”. El volverse al pasado sin poder llegar a establecer un fundamento, implicaría que tampoco se puede fundamentar una transformación práctica. ¿No implica esto una incapacidad de crítica teórica o práctica, o una fuerza proyectante disminuida? Vattimo reconoce que el problema existe. Pero su respuesta a él es indeterminada. Afirma que de un pensamiento “ultrametafísico” puede nacer una nueva relación entre filosofía y sociedad, de la cual por ahora sabemos bien poco. Y añade que el pensamiento-recuerdo también es “un proyecto que puede justificar un compromiso”” [Berciano, 1993: 15-16]

Volviendo a la crítica de Dussel acerca de la fragilidad de las bases del pensamiento de Vattimo, está planteada insuficiencia se encuentra justificada, debido a que, en una crítica semejante a la que nosotros estamos tratando de hilvanar a lo largo de nuestro trabajo de investigación, “ni Nietzsche, ni Heidegger, y por lo tanto tampoco Vattimo, superan el eurocentrismo ontológico (ni sus cimientos: el heileoncentrismo-germanocéntrico)”³⁸⁶, lo que creemos que lleva a la crítica de Dussel a unas posturas semejantes a nuestras conclusiones respecto a la posmodernidad y sus imposibilidades de comprensión del nihilismo, continuando en la misma página:

“Los posmodernos no han todavía comenzado el proclamado real diálogo con otras culturas: es hasta ahora un monólogo-eurocéntrico (el americanocentrismo es su prolongación transatlántico-occidental)” [Dussel, 1999: 46]

En definitiva, la supuesta universalidad alcanzada gracias al debilitamiento del ser que ofrece Vattimo en su búsqueda compartida con la posmodernidad del no-fundamento tiene una doble implicación. Por un lado, como hemos venido defendiendo, en esa

³⁸⁵ Dussel lo definiría como “irracionalismo moderado” o “racionalidad limitada” [Dussel, 1999: 40]

³⁸⁶ [Dussel, 1999:57]

estructuración principal del discurso filosófico bajo el prácticamente único objetivo de acabar con el fundamento (que en la posmodernidad ya ejerce, como podemos ver, Vattimo), acaba aplicando esa misma lógica sobre el discurso crítico, pues buscando destruir la verdad, se acaba convirtiendo en una contra-verdad, en volver a convertirse en esencialista (y esto siempre supone olvidos re-estructurantes) al no ser capaz de implementar en su epistemología lo viviente, que sería, desde su recompreensión, la vía para tratar de urdir otro tipo de interpretaciones de lo real:

“La hermenéutica ontológica de Vattimo tiene las limitaciones de la hermenéutica gadameriana: una criticidad sólo referida a una tradición concreta de la Lebenswelt, en la imposibilidad de descubrir en la referencia a la comprensión del propio mundo criterios morales válidos en el diálogo intercultural. Es decir, no alcanza a situar a la ética en un nivel a priori con respecto a la interpretación o hermenéutica dentro de la comunicación (...) Pero veo que Vattimo siempre se queda en el nivel heideggeriano del pensar ontológico” [Dussel, 1999: 59]

Por otro lado, este olvido de lo viviente basado en el “eurocentrismo ontológico” que toma forma gadameriana³⁸⁷, es decir, de cierta universalidad lograda a partir de la interpretación basada en la significación histórica propia, que estructure el diálogo entre distintas visiones del mundo, supone también olvidar el conflicto inherente previo a esta historicidad. Más allá de lo teórico, la misma construcción histórica se ha venido formando bajo un conflicto de historicidades posibles, de distintos relatos que han sido oprimidos para que ese relato en el que se encuentra el ser humano moderno pueda ser considerado sin más como origen y destino de un nuevo horizonte de sentidos, pueda ser definido como historicidad y pueda pretender tener algún viso de universalidad que, por otro lado, este carácter conflictivo de su origen compromete.

Vattimo omite así, al encontrarse en un esquema de pensamiento perteneciente al de la opulencia de Occidente, ajeno a las condiciones materiales que este diálogo requiere (de una manera por lo tanto, muy semejante a la habitual crítica a la acción comunicativa de Habermas), las exigencias previas a la existencia de este terreno ideal de diálogo intercultural³⁸⁸:

“Sin ética es difícil entender para una ontología hermenéutica la necesidad de desarrollar una “economía”. Mi crítica permanente al filosofar europeo-norteamericano –Taylor, Ricoeur, Apel, Habermas, Rorty, etc- es la falta de una “economía”. Una hermenéutica o pragmática sin “economía” es materialmente vacía –recordando el adagio de Kant-; sin olvidar que una “económica” sin hermenéutica o pragmática es formalmente ciega (...) Hoy podríamos decir, que lo abstracto, pre económico, del pensamiento de Vattimo, como de la filosofía europeo-norteamericana en general, pareciera ser un efecto del aislamiento que Europa tiene (y acrecienta) del Sur, de la pobreza, de la violencia que se ejerce sobre el África, Asia, América

³⁸⁷ A pesar de las críticas a las que Vattimo suele dedicar al pensamiento de su antiguo maestro, finalmente su manera de replantear la hermenéutica desde la supuesta radicalidad encontrada en Nietzsche y en Heidegger, como hemos podido comprobar, no parece surtir el efecto deseado y parece dejar a Vattimo más cerca de Gadamer de lo que pretendía.

³⁸⁸ La interculturalidad se nos ofrece como una de las principales vías para tratar de aprehender ese horizonte de sentido que creemos que la naturaleza es capaz de abrir por sí misma a partir de la complejidad de lo viviente y explorar las condiciones posibles previas para su surgimiento. Expondremos más detalladamente esta postura en las últimas secciones de nuestra investigación.

Latina, en la salvaguarda de sus propios intereses. Vattimo tiene sin embargo conciencia³⁸⁹ (...) En conclusión, Vattimo intenta una ontología hermenéutica del crepúsculo “que deberá estar signada por la piedad, por el viviente y por sus trazas, más que por el signo de la acción realizadora de valores”: “una ontología del crepúsculo (declino) atenta a la Diferencia más que a la Unidad fruto de la razón estratégico-instrumental, de la “perfecta eficiencia”; y como “una vuelta más bien hacia el pasado que hacia el futuro porque el futuro está hoy paradójicamente garantizado por el automatismo del sistema”. Pero, para un mundo de los pobres, de los afectados explotados y, o, excluidos, de la mujer dominada por el machismo, de la juventud y la cultura popular alienada por una pedagógica dominadora, en los países del “centro”, pero especialmente en la “periferia”, todo eso no es suficiente. El pasado es el lugar de la derrota, del origen de las estructuras de negación del presente; el futuro es el horizonte de la esperanza de los pobres, de los excluidos (...) Es necesario saber discernir lo positivo de la crítica de los posmodernos, lo positivo de la modernidad, y la afirmación de lo valioso de la exterioridad del mundo de la vida del Sur, para imaginar un proyecto de liberación, alternativo, ético y necesario para la mayoría de la humanidad, y las mediaciones institucionales de su efectiva realización” [Dussel, 1999: 60-63]³⁹⁰

En Vattimo, por lo tanto, surge un problema que estará presente a lo largo de toda la posmodernidad, y es que, en ese enconamiento modernismo/posmodernismo ya analizado, heredan las insuficiencias, ambivalencias y contradicciones presentes en Nietzsche y en Heidegger, dado a que las filosofías de ambos pensadores suponen prácticamente el nacimiento del tipo de pensar posmoderno.

³⁸⁹ Incluye aquí Dussel una cita de Vattimo tratando el tema de la explotación del proletariado a partir de Marx.

³⁹⁰ También habría que impedir cierto grado de ecumenismo presente en Dussel, aunque en cierto sentido prácticamente inevitable, en ese difícil equilibrio (como estamos pudiendo comprobar a lo largo de nuestra investigación) que la filosofía ha de mantener para no permanecer ajena al mundo que pretende comprender. Aprovechamos para ello esta cita precisamente de Vattimo: “*La secularización del espíritu europeo de la edad moderna no es sólo el descubrimiento y la desmitificación de los errores de la razón, sino también la pervivencia en formas diversas, y en un cierto sentido, degradadas, de aquellos mismos “errores”. Una cultura secularizada no es simplemente una cultura que haya dado la espalda a los contenidos religiosos de la tradición, sino la que continúa viviéndolos como huellas, o como modelos encubiertos y distorsionados, pero profundamente presentes. Todas estas cosas se leen con claridad en Max Weber: el capitalismo moderno no nace como abandono de la tradición cristiana medieval, sino como una aplicación suya “transformada”. El mismo sentido tiene la investigación de Löwith sobre el historicismo moderno: también aquí, las varias metafísicas de la historia, hasta Hegel, Marx, o Comte no son sino “interpretaciones” de la teología de la historia hebraico-cristiana, pensadas fuera del cuadro teológico originario*” [Vattimo, 2010: 128-129]

CONCLUSIONES DE LA PRIMERA Y PERSPECTIVAS PARA LA SEGUNDA PARTE

Llegados al final de la primera parte, al que se podría definir como ecuador de nuestra investigación, tratamos de hacer un pequeño resumen, en un alto en el camino, de lo que hemos tratado de ir argumentando hasta ahora para poder partir de manera más centrada y consciente hacia las propuestas de nuestra segunda parte.

Haciendo un breve resumen acerca del sentido general que ya tratamos de esbozar en la introducción general, allí postulamos la posibilidad de una interpretación alternativa del nihilismo, una comprensión del mismo más allá de como problema, como posible esencia misma de la modernidad. Veíamos en su esencia, una ausencia de verdades últimas que estructuren la realidad, la esencia misma del tipo de comprensión del proyecto de la modernidad ideado por Kant, viendo así nosotros en el nihilismo la mayor oportunidad para el desarrollo de esta interpretación de carácter autónomo del proyecto de la modernidad como *sapere aude* y la independencia del ser humano respecto a la minoría de edad, provocada por mandatos externos que coarten la condición de posibilidad de aparición de la libertad, comprendida desde otras coordenadas más allá que la definición idealista, que para poder ofrecer libertad, primero ha de producirla (siendo siempre, por lo tanto, heterónoma).

El problema principal, y que hemos tratado de ir demostrando, era que la comprensión histórico-filosófica que hasta el momento se le ha dado al nihilismo, ha sido dependiente de una interpretación de corte idealista, que aquellos que hasta ahora habían pensado el nihilismo, habían mostrado una conflictiva relación con esta posibilidad de dejar atrás algún tipo de relación con una verdad última a la hora de comprender el mundo y al ser humano, a pesar de los esfuerzos de estos pensadores por ir más allá de estas limitaciones.

Para ello utilizamos la herramienta de la paradoja de la modernidad foucaultiana (junto con el esquema del binomio empírico/trascendental), y pudimos ir comprobando cómo, desde los orígenes del término nihilismo (incluso antes de que el mismo apareciera de forma explícita, pero ya estuviera presente mediante el nacimiento de la noción de voluntad), las filosofías³⁹¹ de Schelling, Schopenhauer, Nietzsche y Heidegger se mostraron ambivalentes y conflictivas en tanto a la posible salida de esta paradoja, mediante la sombra de la todavía incursión de cierto grado de subjetivismo metafísico

³⁹¹ A partir de aquí nos centramos más, al hablar de la labor crítica realizada en esta primera parte y ya orientados hacia el desarrollo de nuestra segunda parte, en los resultados obtenidos de la interpretación que hemos llevado a cabo de las filosofías de Nietzsche y de Heidegger, dejando algo más de lado a las de Schelling y Schopenhauer. Aunque, como hemos visto, ambos pensadores resultan fundamentales para una correcta comprensión de los orígenes del nihilismo, por ser los primeros y por ser influyentes en el desarrollo posterior, su importancia, ante nuestro giro de interés más sociológico y a que en sus filosofías el término nihilismo todavía no hace acto de aparición explícito, se ve parcialmente mitigada ante la incomparablemente más poderosa influencia que tanto Nietzsche como Heidegger tuvieron a lo largo de la posmodernidad (de hecho, tanto Schelling como Schopenhauer, desgraciadamente, podrían ser incluidos dentro de ese grupo de filósofos a los que se les atribuye la etiqueta de “pensadores olvidados”, tal y como ya mencionamos).

trascendental y de una relación más aferrada al idealismo de lo deseable en unas comprensiones del mundo que pretendían ofrecer una alternativa a este tipo de ontología a través de otra comprensión de lo viviente, de la Naturaleza, allí donde se sitúa el caos y la incertidumbre, y que desde esquemas idealistas no podía nada más que ser violentado para hacer que pasara a formar parte de lo real a partir de que fuera subsumido al fundamento, a la estructura idealista que ejerciera de fondo oculto constituyente de la realidad.

La primera conclusión que pretendemos obtener de nuestra primera parte de la investigación es clara. Si los pensadores del nihilismo, que son aquellos que le han dado forma, no pueden alejar el nihilismo del idealismo, entonces necesariamente nuestra noción de nihilismo sigue manteniendo esta dependencia, por lo que interpretamos que estamos legitimados para tratar de intentar esbozar una alternativa epistemológica que sea capaz de albergar en su seno otra interpretación posible para la nada. Además, si por un lado afirmamos que la posmodernidad queda en muchas ocasiones reducida a mera crítica, y esto sucede en parte por su dependencia del modelo idealista de pensamiento, a pesar de que se suponga que es un pensar esencialmente crítico y disruptivo con este tipo de planteamientos, parece básico para la calidad de nuestra investigación ser capaces de ofrecer algún tipo de alternativa, más allá de la mera crítica, de este tipo de concepciones.

La segunda conclusión es que, a lo largo de nuestra investigación, creemos que hemos podido ir comprobando cómo surgía la base de la que partimos hacia la segunda parte. A la hora de buscar clarificar nuestra postura interpretativa, también es importante mencionar el apartado de progresos respecto a la comprensión de la noción de nihilismo que en este periodo hemos podido encontrar en la primera parte de nuestra investigación.

Gracias a la labor de Nietzsche y de Heidegger hemos comprendido que, por ejemplo, el nihilismo puro no existe, al depender los seres humanos de las creencias para poder habitar el mundo. También hemos dilucidado que el nihilismo tiene varios niveles de complejidad y posibilidades de interpretación, que este responde a ser un síntoma de la ontología idealista y no repercute sobre el ser humano como algún tipo de esencia que nos deba acompañar, que el nihilismo no es un totalitarismo, sino que este es un disfraz falaz que toman este tipo de derivas políticas para repercutir de nuevo sobre un radical esencialismo...

En definitiva, a pesar de estos acercamientos a una comprensión idealista de sus filosofías de las que partía su propia interpretación del nihilismo, también ha sido desde estos esfuerzos para ir más allá desde los que hemos comprendido el aspecto estrictamente relativo que el nihilismo tiene, y que puede ser superado en tanto que se pueda ofrecer una alternativa a este tipo de pensar idealista, desafío mayúsculo al que nuestra época, la definida culturalmente como nihilista y tan trabada de metafísica como Nietzsche y especialmente Heidegger nos hicieron comprender, se enfrenta.

Por lo tanto, se podría decir que, armados con las conclusiones acerca del nihilismo de Nietzsche y de Heidegger, pretendemos ir más allá de sus propias definiciones. Pensar a

ambos para poder, a partir de ambos, pensar más allá de ambos. Es desde esta perspectiva desde la que hemos abordado el espíritu crítico con el que hemos tratado sus filosofías.

De esta conclusión es desde la que partimos hacia nuestra segunda parte, además de llevar incluida la vía para tratar de reflexionar lo viviente (más allá de la problemática de la esencia o la ausencia de la voluntad) para tratar de replantear otra posible interpretación del binomio empírico/trascendental, para poder salir de la paradoja de la modernidad. Pues la problemática mostrada, sobre todo en Nietzsche y en Heidegger se muestra paradigmática para tratar de ofrecer una comprensión de lo viviente, que, a pesar de lograr fundar filosofías vertebradas por la finitud y la necesaria incapacidad de las mismas para abordar todo el espectro de lo real dentro de lo intelectual, no terminan de lograr despojarse de buena parte de esas “trampas” esencialistas que aún les demarcan como pensadores imposibilitados para comprender de otra forma el problema de la nada y del nihilismo.

A pesar de ello, también hemos defendido, y si todavía no lo habíamos hecho con suficiente claridad o reposo, lo hacemos ahora, el que esta crítica que hemos realizado al grupo de pensadores es fundamental para comprender el desarrollo histórico-filosófico de la noción de nihilismo no pretende ser una interpretación absoluta de sus filosofías. Es decir, que aunque afirmemos que existen los problemas de ambivalencia y confusión que hemos tratado de ir comprobando, esto no significa que pensemos que este aspecto crítico sea concluyente respecto a la filosofía de ninguno de estos pensadores en el sentido de que agoten el resto de sentidos, ni que sea algún tipo de interpretación definitiva, superior a las otras posibles, ni mucho menos³⁹². Pensamos que es un aspecto que subyace al de sus propias conclusiones y su propia crítica, pero que no le resta valor a esas conclusiones.

Ya el propio Nietzsche defendía que todo lo moderno era ambiguo, o el propio Heidegger defendía que para comprender más allá de la superficialidad a Nietzsche, era necesario ir más allá de las ambivalencias que Heidegger corroboró como existentes en su interpretación del filósofo del martillo. Todo ello tratamos de reflejarlo en la afirmación de que, aunque todos nuestros pensadores del nihilismo mostraran cierta relación, problemática, con la paradoja, y que hiciera necesaria cierta reflexión respecto a sus filosofías, en realidad ninguno llegaba a mostrarse como confirmador de la misma, ninguno mostraba un acercamiento al nivel de los ejemplos paradigmáticos de las filosofías de Kant o Descartes, aunque nunca se mantuvieran lo suficientemente lejos de ellos. Por ello son también un modelo del que no nos podemos desprender, a pesar de que intentemos ir más allá de esas contradicciones subyacentes.

Sin embargo, entendemos que esta parte de la filosofía de Nietzsche y de Heidegger generalmente es omitida por ese mismo aspecto poliédrico de unas filosofías tan ricas como las suyas, que pueden ser interpretadas desde su aspecto propositivo fundamental, el de suponer una revolución filosófica respecto a las comprensiones pretéritas, o desde esta “puerta de atrás”, desde estas consecuencias generalmente menos tratadas pero que

³⁹² Esto supondría de hecho volver a recaer en subsumir todo el potencial de la práctica filosófica a una mera crítica de los aspectos metafísicos de cualquier tipo de pensamiento a analizar.

conservan este aspecto aún idealista de sus acepciones. Todo ello suele ser abandonado por no responder a la vía principal de interpretación que ambos pensadores pretendían ofrecer. Sin embargo, desde nuestro punto de interés, el de la posibilidad de interpretar el nihilismo más allá de como problema en tanto a que también supone preguntarnos por el sentido del proyecto de la modernidad, este aspecto inserto en sus filosofías nos parece fundamental más allá del resto de interpretaciones posibles y legítimas³⁹³.

Entendemos también que el interés investigador desde el que partimos quizás no coincida con el interés principal o general desde el que se suele acudir a las filosofías de Nietzsche y Heidegger, pues mientras ellos partían hacia una búsqueda del significado de la vida, quizás nuestro interés esté más orientado en tratar de argumentar, en un cariz tal vez más sociológico o antropológico³⁹⁴ la posibilidad de asegurar la riqueza del sinfín de significados posibles que existen y sin tratar de abordar esta complejidad e incertidumbre dentro de una categoría más liviana y sofisticada de esencialismos, pero línea aún presente, tal y como afirmamos en nuestra introducción general. Obviamente, Nietzsche y Heidegger ya se abrían hacia estas perspectivas, pero todavía encorsetados en el idealismo:

“Es privilegio de la teología y de la filosofía plantear preguntas que no es posible responder empíricamente. De este tenor son las preguntas relativas a las “primeras” y a las “últimas” cosas; ellas conservan su significación porque ninguna respuesta las acalla. No habría ninguna pregunta por el sentido de la historia si este ya estuviese manifiesto en los propios acontecimientos históricos. Por otra parte, la afirmación de que la historia pueda aparecer desprovista de sentido sólo es válida con respecto a un sentido último. Desilusiones hay donde se espera algo. El hecho de que, en general, preguntemos por el sentido o por la ausencia de sentido de la historia como un todo está condicionado históricamente: el pensamiento judío y el pensamiento cristiano dieron a luz a esta pregunta desmedida. Preguntar seriamente por el último sentido de la historia trasciende toda capacidad de saber, nos corta el aliento y nos acerca a un vacío, que sólo la esperanza y la fe pueden llenar” [Löwith, 2007: 16]

Tercero. También hemos pretendido analizar, a partir de la hermenéutica nihilista de Vattimo, cuál es el germen del trasvase de esta insuficiencia que hemos analizado y que ahora resumimos en Nietzsche y Heidegger hasta su traslado a la posmodernidad, y desde aquí surge otra conclusión importante de nuestra primera parte.

Si el propio pensamiento crítico para con el idealismo no lograba percutir en una interpretación distinta del nihilismo y no incidía por lo tanto en una alternativa epistemológica lo suficientemente opuesta o radical a la idealista de la que se pretendía huir, las posibilidades de encontrar esta misma alternativa en un pensamiento como el posmoderno, que tuvo tal dependencia e influencia tanto de Nietzsche como de Heidegger, se verían gravemente mermadas. Por ello interpretamos que, una vez propuesta nuestra interpretación de Nietzsche y de Heidegger respecto a su comprensión

³⁹³ Además de que creemos haber fundado de forma suficiente, con argumentación, citas y referencias, la existencia y viabilidad de esta postura, de esta problemática inserta en la filosofía de Nietzsche y de Heidegger (repetimos, sin desmerecer sus propuestas, que seguirán siendo obviamente canónicas en muchos aspectos).

³⁹⁴ Si es que este tipo de compartimentaciones respecto al preguntar mediante distintos saberes en estas grandes cuestiones tiene algún tipo de sentido.

del nihilismo, y haber visto cómo en Vattimo, debido a esta influencia, también se encuentra una incapacidad de ofrecer otra epistemología, lo que nos queda en nuestro contexto posmoderno es precisamente una convivencia con esta incapacidad para con el nihilismo todavía hoy en nuestros días, lo cual supone graves consecuencias sociales y políticas, y desde ahí es desde donde partimos hacia la segunda parte de nuestra investigación. De aquí resurge aquella crítica inicial que ofrecíamos acerca de la incapacidad de la posmodernidad de plantear una posibilidad filosófica más allá que como no-fundamento, tal y como vimos en la Introducción general. Si este nexo Nietzsche-Heidegger-Vattimo-posmodernidad muestra, cada uno en su propia idiosincrasia, el nexo común de una incapacidad de comprensión de lo viviente que vaya más allá del modelo de definición de libertad propuesto por la epistemología idealista determinista, ello supone que la filosofía, o al menos un núcleo muy importante de ella, se muestra incapaz de ir más allá de esta comprensión.

Por lo tanto, se muestra también incapaz de ofrecer un discurso político que pueda hacer frente a la incursión, en la construcción y definición de la sociedad (ya que, dentro de la definición de la realidad, no está tan sólo incluidas las consecuencias teóricas de percepción de sujeto y objeto, sino también deviene en una interpretación política, pues la construcción de la sociedad entrará dentro de esta construcción de la realidad en función a un ideal) de estos modelos interpretativos de carácter deterministas, que se muestran como una amenaza para la autonomía del ser humano no ya sólo desde la filosofía, sino también desde lo político.

Por ello interpretamos que nos encontramos hoy en día, no en la época del nihilismo (el cual interpretamos, desde las conclusiones de la primera parte, que no ha sido interpretado dentro de otras posibilidades de comprensión, y por lo tanto esas famosas supuestas consecuencias nihilistas no son su responsabilidad), sino en la época de un idealismo radicalizado, de una forma de comprender la realidad, agotada por la crítica, cuyo máximo exponente es el nihilismo, que dinamita su noción de verdad, de ideal, imprescindible para su funcionamiento, para su propia supervivencia como epistemología. Este idealismo radicalizado se encuentra encerrado ante la incapacidad para generar, para reflexionar otro tipo de discurso (y que por lo tanto se cierra en unas perspectivas cada vez más escuetas, cada vez más tendentes a limitarse a su propia esencia, a la necesidad de verdad y su pervivencia por encima de todo, de ahí su radicalismo) y la incapacidad de volver a su tradicional funcionamiento debido al problema del nihilismo. Y es que el nihilismo, ya sea ontológico o sea desde una posible recompreensión desde otras epistemologías, supone la asfixia al modelo idealista de pensamiento, a su forma de producir realidad, pues es el que protagoniza esta imposibilidad de salir de esos dos aspectos limítrofes de su situación alcanzada tras siglos de críticas (y no sólo desde la filosofía).

Esta incapacidad que ahora se hace manifiesta para ir más allá de la problemática determinista del sujeto trascendental ya la mostraron Schelling (de muchas e intrincadas formas que ya vimos), Schopenhauer (pesimismo/humanismo), Nietzsche (determinismo/no determinismo) y Heidegger (*Dasein*/olvido de la voluntad), como vimos, y lleva en sí inserto el problema de comprensión de lo viviente, que la crítica no

ha podido resolver de otra forma, pero sí ha podido inutilizar de forma muy poderosa. Una vez que el viejo orden idealista ha caído, el de la modernidad sólida, pero la posmodernidad, como corolario de esta imposibilidad teórica del pensamiento, no puede llegar más allá, llegamos a la como decimos radicalización del mismo idealismo en tanto a que imposibilitado en su producción y también en su liberación.

De hecho, en esta contradicción común dentro del seno de las filosofías críticas de los pensadores del nihilismo para con el idealismo, se encuentra cierto tono de orden biopolítico, de cierta semejanza, en la estructura y dirección de sus filosofías en sus pensamientos políticos, para con una comprensión determinista de lo viviente, que se asemeja a las consecuencias socio-políticas presentes también en la forma política de desarrollo de esta vía para interpretar la realidad. Lo encontramos, por ejemplo, a través de la opinión de Marcuse, en una entrevista realizada acerca del pensamiento de Heidegger y particularmente sobre cómo su concepto de historicidad finalmente excluye todo aquello que nutre las posibilidades de existencia de un sujeto, comprendido más allá de lo trascendental, de un sujeto viviente:

“(…) Yo vería en este concepto de historicidad la misma falsa o fingida concreción, porque en realidad ninguna de las condiciones concretas materiales y culturales, sociales y políticas, que hacen la historia tienen lugar en Ser y tiempo. La historia también es sometida a neutralización. Él la convierte en una categoría existencia que es más bien inmune frente a las condiciones materiales y mentales que constituyen el curso de la historia (...) ¿Cómo se sitúa el individuo a sí mismo y se ve a sí mismo en el capitalismo –en una cierta etapa del capitalismo, bajo el socialismo, como un miembro de esta o aquella clase, y así sucesivamente? Toda esta dimensión está ausente. Es cierto que el Dasein es constituido en la historicidad, pero Heidegger se centra en los individuos purgados de las heridas ocultas y no tan ocultas de su clase, de su trabajo, de su diversión, purgados de las heridas que reciben de su sociedad. No hay huella de la rebelión diaria, de los esfuerzos por la liberación. El Man (el cualquier anónimo) no es un sustituto de la realidad social.” [Marcuse, 2016: 219-220]

O de forma aún más clara:

“Si usted atiende a su visión de la existencia humana, del estar-en-el-mundo, va a encontrar una interpretación muy represiva, muy opresiva. Hoy mismo he recorrido de nuevo el índice de Ser y tiempo y eché un vistazo a las categorías principales en las que él ve las características esenciales de la existencia o Dasein. Solo tengo que leerlas y verá a qué me refiero: “cháchara, curiosidad, ambigüedad, caída y estar arrojado, cuidado, ser para la muerte, angustia, temor, aburrimiento”, etc. Esto proporciona una imagen que va bien con los miedos y frustraciones de los hombres y mujeres en una sociedad represiva –una existencia triste: ensombrecida por la muerte y la angustia; esto es material humano para la personalidad autoritaria. Por ejemplo, es muy característico que el amor esté ausente de Ser y tiempo- el único lugar donde aparece es en una nota a pie de página en un contexto teológico, junto con la fe, el pecado y el remordimiento. Hoy veo en esta filosofía, ex-post, una devaluación muy poderosa de la vida, un menosprecio de la alegría, de la sensualidad, de la autorrealización. Y pudimos haber sentido esto en aquel tiempo, pero solo se tornó claro después de conocer la asociación de Heidegger al nazismo” [Marcuse, 2016: 220-221]

También lo encontramos claro en Nietzsche, que mientras, por su apartado crítico funda gran parte de lo que Foucault analiza críticamente en su estudio del nacimiento de la biopolítica, por otro, en los aforismos políticos que hemos visto y que justifican la esclavitud de una parte de la sociedad para servir a la otra parte capaz de justificar

estéticamente su existencia, muestra claros tintes totalitarios semejantes a los presentes en el seno de la epistemología que estructura la visión biopolítica y disciplinaria de la sociedad. Y desde ahí, también reverbera, como decimos, esa imposibilidad política en la forma estructural principalmente crítica del pensamiento posmoderno, donde también se manifiesta esta incapacidad (de la que en parte, también se hace eco Bauman³⁹⁵).

Por esta cerrazón entre la imposibilidad de ir más allá, por la incapacidad de la posmodernidad de producir otro tipo de discurso, y a la vez de quedarse, por la incapacidad de pensar el nihilismo más allá de como problema y por lo tanto no ser capaz de plantear desde otra perspectiva la necesidad de verdad como ideal, este pensar idealista se radicaliza de nuevo sobre su propia esencia. Y en este radicalizarse, surgen, en su verterse sobre la sociedad, las consecuencias que Foucault analiza en el nacimiento del orden biopolítico, y que Bauman confirma en las consecuencias de la modernidad líquida, que finalmente supondrá, no la llegada de la cacofonía pluralista sin sentido debido a lo que supuestamente nos obliga el nihilismo, sino la radicalización misma del idealismo irreflexivo sobre un orden economicista que, altamente sofisticado, reestructura a los sujetos y su libertad a su fundamento, a su modelo antropológico del *homo oeconomicus*. Tal y como veremos a partir de Bauman, todo ello supondrá la muerte de la política debido a la violencia que este orden economicista ejerce sobre la definición de la libertad, de los sujetos y de la sociedad, y que paulatinamente deviene en el totalitarismo hacia el que peligrosamente se están cerniendo cada vez más nuestras sociedades líquidas.

Por ello interpretamos que nos encontramos hoy en día con la época de la culminación del idealismo pero en forma de nihilismo ontológico, que no sería más que una nueva forma enmascarada de seguir llevando a cabo la misma división determinista de la realidad, y que afecta, como veremos, a todos los ámbitos de lo social y lo humano, pues al ofrecer una noción de sujeto trascendental, la noción de libertad y de realidad que se tenga vendrá definida por esta misma axiología.

De aquí se sigue la problemática con la que esta imposibilidad epistemológica se encuentra, generando gran parte del malestar que se adjudica habitualmente al nihilismo, pero que nosotros interpretamos como dependiente de un choque entre las demandas de una mayor libertad de lo viviente, de la incertidumbre, de nuestras vidas al fin y al cabo y lo que podemos construir con ellas, contra el mantenimiento de una estructura social que solo se entiende a partir de los escombros de este idealismo enmascarado en las funciones de un nihilismo que no es tal, sino que es, tal y como dijo Heidegger, la consumación de la metafísica, la esencia última de la misma, su mayor apogeo en sus (supuestos) últimos estertores. A pesar de la fuerte crítica que el idealismo ha recibido desde múltiples ámbitos durante ya mucho tiempo, hoy día todavía destaca impertérrito en la definición de nuestra realidad social en base al economicismo³⁹⁶, la última culminación de este tipo de pensamiento.

³⁹⁵ [Bauman, 2013: 21-58]

³⁹⁶ Aunque no se puede desligar en su complejidad del cientificismo y del progreso técnico (y por lo tanto del espectro de lo digital), en una constante colaboración, comunicación y definición de aquellos muchos

De esta problemática con el nihilismo, posibilitada a partir de nuestras conclusiones de la primera parte, nos surge este contexto de comprensión de consecuencias sociales que serán interpretadas en la segunda parte, pues de este nexo entre nihilismo ontológico (que marca la imposibilidad del idealismo y la imposición del idealismo en su radicalidad, como venimos diciendo) y el orden economicista, pasando a ser entendidos ambos como idealismo, surge el encorsetamiento en la tradicional necesidad epistemológica de corte idealista de una noción fuerte de la realidad.

Esta es incapaz de tratar de profundizar en la comprensión de nuestras actuales sociedades plurales, complejas y globales (e instantáneas³⁹⁷ gracias a lo digital), que rehúyen de este tipo de interpretaciones idealistas, que las violentan, y que requieren ser definidas epistemológicamente a partir de una incorporación de lo fáctico. Una incorporación que no suponga comprenderlos como algo a lo que someter al cálculo del ideal, a la fuerza de la respuesta de lo que de forma determinista ha sido definido como real, sino como algo que pueda ser incorporado desde su ser viviente, voluble, inasible, incalculable, impredecible, complejo, etc. a la creación de una organización.

Se busca, por lo tanto, la capacidad epistemológica para comprender posible que, desde ese supuesto desorden, pueda surgir el orden necesario para abrir la posibilidad de encontrar un lugar en el que la naturaleza humana y su libertad sean definidas tal y como surjan en su contexto mismo de aparición, dejando de lado las comprensiones asfixiantes que la estructuran en función de nociones trascendentales del sujeto tales como la del *homo œconomicus*.

Que todo ello permita, desde lo político, la creación de esos espacios de libertad, de aquel “no lugar” heideggeriano, al que también pretendía llegar Nietzsche, y que permiten la posibilidad de libertad sin que la definición de la misma asfixie sus posibilidades de aparición, sin que esto suponga negar que ha de existir algún tipo de limitación para que la libertad pueda existir, pero en esta definición de libertad consideramos que puede estar lo viviente, y es lo que trataremos de encontrar a partir de la filosofía de Edgar Morin.

Y es precisamente desde la introducción en la comprensión y definición de lo socio-político de este idealismo a partir del economicismo, como último proceder epistemológico del idealismo, desde donde surgen toda esta anomía social y desencanto con la política que nos lleva al extremismo, pero que no debe ser achacada a la nada del nihilismo como tal, sino a la nada del nihilismo que proviene de una fundamentación interpretativa idealista. Es por lo tanto este idealismo, en su preeminencia ontológica, el

nombres de Dios que alegaba Nietzsche y que hoy en día se encuentran perfectamente operativos en nuestra constitución como sociedad.

³⁹⁷ Como afirmaban por ejemplo, entre otros, Virilio y Bauman, a lo que hemos llegado en nuestra época no es al tan famoso como ideológico fin de la historia propuesto por Fukuyama, sino que lo que hemos alcanzado es el fin de la geografía, debido a que las distancias que antes marcaba y que definían las posibilidades del ser humano de manera sustancial, hoy en día han desaparecido ante el advenimiento de la sociedad digital, lo que permite una velocidad de transmisión, regeneración e intercambio cultural mucho mayor e independiente (pues desde este fin de la geografía, cualquier persona puede acceder e identificarse con aspectos culturales de cualquier otro rincón del mundo, independientemente de donde se encuentre y la distancia a la que esté).

responsable desde su economicismo de toda esa incapacidad de gestión en la interpretación de la incertidumbre donde subyace la libertad humana y que es la responsable de una definición del sujeto que debe ser definida bajo las consignas, los dogmas y las limitaciones de la interpretación del economicismo como imagen del mundo.

Para el economicismo, al igual que para todo idealismo, lo incierto es peligroso, y por lo tanto actúa en favor de una estabilidad destructiva que violenta a aquél que debería servir, al hombre, pero que pasa a ser pauperizado en función de ese “bien mayor” (nacionalismo, economía, salud de la población...). Se busca por lo tanto oponer como alternativa a ese falso nihilismo que se desenmascara como contemporáneo idealismo economicista una interpretación del nihilismo que establezca sus bases epistemológicas en la nada pero comprendida como productiva y lo viviente desde una comprensión política. Para comprender lo viviente más allá de lo ideal, es necesario acudir a su forma misma de darse a partir de sus condiciones de posibilidad en la existencia, es decir, en la materialidad, en la gestión de los recursos³⁹⁸, en la redistribución de la riqueza, algo que en nuestra época economicista se cierra, se imposibilita y que por lo tanto cierra las opciones de ser, la libertad de las posibilidades de los distintos proyectos de vida al de sobrevivir en tanto que lo importante pasa a ser la producción de capital, no su redistribución. No limitamos a lo económico la posibilidad de surgimiento de sentidos del ser desde otra perspectiva que no sea la idealista, pero sí que comprendemos que es un punto fundamental a partir del cual el sujeto puede encontrar otro tipo de oportunidades sobre las que estructurar sus proyectos de vida.

Esta asfixia contemporánea idealista-economicista de lo viviente y sus proyectos de vida en mor del ideal económico se estudiará más adelante en la interpretación del sujeto que nos ofrece la sociología de Zygmunt Bauman, a partir de su estudio de la modernidad líquida y la huida de las empresas multinacionales del tablero de la política debido al surgimiento de la digitalización que les permite ser ubicuos y pasar a poder dejar de depender de la negociación social. Su objetivo ahora sería dedicarse ahora al chantaje de la deslocalización, pues no sólo supone el desmantelamiento de gran parte del tejido industrial que habitualmente permitía trabajos con una buena remuneración, estabilidad y que llevaba a otras posibilidades para la libertad y los proyectos de vida de un trabajador medio, sino que, las pocas empresas que deciden quedarse, lo hacen a cambio de fuertes subvenciones públicas, que pasan directamente al sector privado. Así que, por este ordenamiento férreo de la sociedad en mor de lo económico, que no ha declinado en nihilismo, sino en idealismo mucho más sofisticado también gracias a lo digital, nos encontramos en la época en la que nunca habíamos tenido tanto acceso a la supuesta libertad, pero que, debido a la manera de ser definida desde una estructura idealista, en realidad nunca nos había permanecido tan alejada de nuestras posibilidades como ciudadanos.

³⁹⁸ Pues el fondo no hay mayor dispositivo de seguridad y de control, que coarte las posibilidades del ser y de proyectos de vida, que la pobreza.

Suplantar esto es lo que se replantea al buscar una alternativa epistemológica sobre la que cimentar una política³⁹⁹ lejos de esta lógica abstracta idealista, pues instaurar una política del hombre centrada en el ser humano buscaría restaurar lo viviente en su forma constituyente de lo social, pues como afirma Esposito⁴⁰⁰, “la comunidad no es algo que pone en relación lo que es, sino el ser mismo como relación”⁴⁰¹. Supondría buscar alterar ese orden idealista economicista que asfixia la libertad del ser humano al simplificarlo a la imagen de consumidor (habiéndole sido arrebatada la de productor), mediante la anteposición de una lógica de acumulación y producción de capital (en una circularidad viciosa que acumula para producir y produce para acumular) por delante de su redistribución. Supondría reordenar lo político⁴⁰² en función de lo viviente y lo incierto y

³⁹⁹ En la que está en juego la propia noción de ser del ser humano.

⁴⁰⁰ Desde estos posicionamientos ya pretendemos que nuestra investigación tome partido por una interpretación de los aspectos idealistas de la política más centrados en los análisis biopolíticos por ser más cercanos y apropiados a nuestros propios intereses, que otras posibles perspectivas sobre este carácter teológico político que forman parte de nuestras sociedades modernas presuntamente laicas, tal y como pueden ser los famosos escritos al respecto de Carl Schmitt, Eric Voegelin o Jacob Taubes.

⁴⁰¹ [Esposito, 2006b: 25]

⁴⁰² Aquí cada vez nos vamos acercando más a posturas biopolíticas donde se busca otra forma de comprender la política moderna trabada de teleologismos y de secularización que tanto perjudican a la condición de viviente del sujeto moderno, y que indagaremos principalmente de la mano de la obra de Foucault. Sin embargo, en la clara influencia de Foucault en todos los pensadores posteriores de la biopolítica, para bien o para mal, también nos acercamos por ejemplo a la interpretación alternativa a la política llevada a cabo por Agamben en su distinción entre *bios* y *zoé* dentro del espacio político y que refiere a la distinción que nosotros estamos tratando de comenzar a esbozar: “(...) *No obstante, hasta que no se haga presente una política completamente nueva –es decir que ya no esté fundada en la excepción de la nuda vida-, toda teoría y toda praxis seguirán aprisionadas en ausencia de camino alguno, y la “bella jornada” de la vida sólo obtendrá la ciudadanía política por medio de la sangre y la muerte o en la perfecta insensatez a que la condena la sociedad del espectáculo*” [Agamben, 2006: 21-22]

Es en este sentido biopolítico en el que pretendemos fusionar nuestra crítica entre la imposibilidad epocal de comprensión de la nada en nuestras epistemologías idealistas con la violencia racionalista que lo político ejerce sobre el sujeto moderno: “*Se puede decir, incluso, que la producción de un cuerpo biopolítico es la aportación original del poder soberano. La biopolítica es, en este sentido, tan antigua al menos como la excepción soberana. Al situar la vida biológica en el centro de sus cálculos, el Estado moderno no hace, en consecuencia, otra cosa que volver a sacar a la luz el vínculo secreto que un el poder con la nuda vida (...)*” [Agamben, 2006 :26]. Pero sobre todo nos aproximamos a Esposito y a su noción de lo impolítico surgida de sus investigaciones sobre la noción de inmunización y la problemática relación entre *immunitas* y *communitas*, ya que aquí se muestra como una alternativa entre la lógica de la política y la antipolítica [Esposito, 2006b: 7-27] en la forma de lo impolítico muy semejante a las posturas que pretendemos implementar desde nuestra interpretación centrada en el nihilismo. Esto se debe a que es un punto importante a aclarar el de que tanto una política considerada tradicionalmente de “derechas” como otra de “izquierdas” entrarían dentro de la misma consideración biopolítica secularizada de control, de ahí también esa necesidad de alternativas epistemológicas más allá de la disputa enconada entre conservadurismo vs. Emancipación, y que finalmente acaban bebiendo de fuentes mucho más semejantes de las que inicialmente puede aparentar (como bien comprendió Giddens), por lo que en el fondo ambos polos terminan por constituir las fronteras sobre las que se mueve la “vieja” política, la política idealista. Aunque con diferencias superficiales, ambas ofrecen una interpretación de lo viviente desde la política muy dependiente de los dispositivos de seguridad biopolíticos (y cada una tiene su pasado totalitario como muestra de su potencial idealismo) que enclaustran la libertad humana en la noción de sujeto trascendental. Además, desde Esposito, y como veremos, también se ofrece un objetivo semejante al nuestro, pues habla de la necesidad de reducir el sujeto ya que es la única manera de contener al poder [Esposito, 2006b: 40]

ser capaz de abordarlo sin que suponga un riesgo y un problema político a resolver, a erradicar, sino un desafío político a gestionar, a posibilitar ese lugar al que abrir esa incertidumbre sin que suponga ni una imposibilidad política ni un férreo dispositivo de control biopolítico. Para todo ello debemos partir primero de ese cambio epistemológico, y de tratar de resolver todas las aporías sobre las que se justifican este tipo de posturas idealistas.

Félix Duque, en su epílogo a la obra de Franco Volpi, dedicada al análisis de los *Bëitrag*e que hemos venido citando, utiliza, para relacionar esta falsa comprensión del nihilismo en la realmente época del idealismo, en tanto que economicismo, la feliz definición de “antinihilismo nihilista”⁴⁰³, a la par que no comparte esa interpretación pesimista del nihilismo al observar que algo más profundo se oculta bajo este supuesto manto provocado por el fin de los relatos, y que parece llevar de manera necesaria a la búsqueda de un nuevo reinicio del idealismo en vez de tratar de abordar la nada desde nuevas perspectivas:

“Preciso es admitir pues que mucho ha cambiado desde que Volpi dictara sentencia sobre el nihilismo. Sólo que ha cambiado, según todos los indicios, en un sentido decididamente inesperado y, al menos prima facie, decididamente antinihilista. Más allá de las “cartas credenciales” de Vattimo, parece claro que hoy se extiende por doquier una suerte de secularización “cristianada”, o sea una diffusive Christianity (...) que crece a la par de un fundamentalismo cada vez más agresivo, según los ya citados y especulares movimientos reaccionarios del integrismo neoconservador americano (virulentamente activo, a pesar de los esfuerzos de Barak Obama) y de su reflejo católico en Italia en particular, y en los países latinos en general (...) Sea como fuere, es evidente que tanto la tibia religious political correctness como los ardorosos integristas mencionados (y un montón más) coinciden al menos en dos puntos fundamentales: ambos se vanaglorian de su origen puramente cristiano (en América, liberales y neoconservadores insisten en la salutación: God bless America, mientras que en el Sur de Europa siguen soñando algunos con un aguerrido renacer de la Cristiandad), y ambos aspiran a ser el verdadero cumplimiento de la Historia Universal, cada uno a su manera: sea porque la religión ha encontrado feliz acabamiento en un ecuménico New Humanism (...) Por otra parte, y contra lo denunciado por Volpi, no parece desde luego que se haya derrumbado “nuestra imagen del mundo”. Más bien ha sucedido lo contrario: la secularización se ha convertido en cristiandad difusa y ésta, aliándose con el tardocapitalismo y las religiones “blandas” orientales, ha entronizado por todas partes la globalización, la cual no es ya tanto una imagen del mundo cuanto el mundo entero en imagen (...) Así pues, y peca el llorado Volpi, ¿acaso podemos seguir defendiendo que la colusión de las altas tecnologías y el nihilismo reactivo ha eliminado por entero toda posibilidad de erigir una ética para esta Ordenación Mundial que oscila entre la “ciudad alegre y confiada” y la angustia (no exenta de fascinación) ante el ataque –definitivo– del terrorismo internacional? Podríamos seguir haciéndolo seguramente, si pensáramos –entre la lucidez y el cinismo– que buena parte de lo hoy considerado como reflexiones éticas no constituye sino un mero disfraz abstracto, trufado de vacuas expresiones filosóficas, de la actitud humana frente a una ciencia “sacralizada” (...) o una religión “atrincherada”. En ambos casos, “eso” que pasa por ética sería más bien un precipitado o cristalización en normas e ideales de esas posturas (a veces, coaligadas). Sólo que, de ser así, hoy la ética estaría desde luego de más, ya que sus padri padroni son mucho más directos y capaces de mover los espíritus con su propaganda fidei (a)teísta que utilizando alambicadas argumentaciones lógicas para pasar de matute una “mercancía” edificante que se vende mejor directamente en las iglesias y en los medios de comunicación. Por eso es difícil no estar de acuerdo con el implacable dictamen de Volpi al respecto: “En la era dominada por el nihilismo las éticas permanecen en el plano de la

⁴⁰³ [Volpi, 2010: 106]

homilética. De hecho, es innegable que el nihilismo provocado por la irrupción de la técnica en los asuntos humanos (...) ha provocado como reacción un verdadero rearme moral (...) [Volpi, 2010: 100-103]

Sin esta confección epistemológica alternativa, lo que nos queda es, como podemos comprobar en nuestra cita de Félix Duque, y como comprobaremos en nuestra segunda parte, la radicalización de los diferentes tipos de idealismos⁴⁰⁴, la polarización de la sociedad en extremismos irreconciliables, la muerte del diálogo, el desencanto de la política, el empobrecimiento de las bases de la interculturalidad y una perspectiva cada vez más amenazante hacia incursiones políticas totalitarias que nada tienen que ver con otra comprensión posible de la libertad, en base a una nada creativa en la que pueda tener lugar otro tipo de comprensión de lo viviente, sino que cada cual “huye” a su vieja isla de certidumbre tratando de amasar la máxima cantidad de certezas posibles, sin darse cuenta que este tipo de certezas caducaron hace tiempo, y su carácter es tan simbólico como vacío de cualquier tipo de discurso político (como comprobaremos a partir del fenómeno de la retrotopía que Bauman analiza).

Esta comprensión de lo viviente permanece encerrada en una época en la que la nada sigue perteneciendo a ese estado de naturaleza de raigambre hobbesiana (como veremos a partir de Foucault y la inversión del famoso aforismo de Clausewitz) con la que se aterroriza al ser humano con su propia condición, con la que se funde y se confunde lo viviente simplemente como *homo homini lupus* como aquello que, en mor del supuesto bien de la sociedad, ha de ser exclusivamente sometido a la fuerza del intelecto para poder llevarse a cabo bajo cierto orden (la única manera posible bajo la que en ese paradigma se comprende lo social) situando en los albores de la posible comprensión de la complejidad de lo viviente un *hic sunt dracones* cuyas consecuencias analizaremos más adelante.

Al comprender la realidad desde una división entre lo que fomenta el relato propio y aquello que va en contra del mismo, escindiendo, empobreciendo, simplificando lo real, lo primero que se busca erradicar, por definición, en el planteamiento idealista, es lo impredecible; aquello que, por necesario desconocimiento de su naturaleza al no haberse todavía manifestado, supone un desafío a su estructura de comprensión de la realidad en la que sólo puede entrar aquello que respeta sus dogmas, su propia definición englobante de la realidad como un todo asible, siendo todo aquello incierto el enemigo, lo que se rechaza, lo peligroso, lo siniestro, lo inmoral, lo diferente, lo ingobernable, lo feo... El problema es que aquí se encuentra uno de los aspectos más constitutivos de la libertad del ser humano, la incertidumbre, ya que sin ella, apenas se podría hablar de libertad como tal. Además de que, para un modelo idealista de comprensión del mundo, no solamente lo incierto es algo a erradicar, sino también el resto de idealismos que no comulgan con su estrechez de miras respecto a aquello que puede entrar a ser considerado como real, suponiendo así una simplificación extrema de las posibilidades del ser humano, de su

⁴⁰⁴ Pretenderemos defender esta radicalización del idealismo a partir de su posibilidad de sofisticación de sus habituales instrumentos de vigilancia sobre lo viviente a partir de la instantaneidad permitida por la llegada de lo digital y que transforma el panóptico foucaultiano en un post-panóptico digital, que incide y como decimos, radicaliza, las posturas epistemológicas tradicionales.

libertad y de la sociedad, pues este tipo de determinismos queda abocado, por definición, al conflicto, ya que en el sometimiento cada vez más arduo a ese ideal, también los demás ideales opuestos al ponderado serán también rivales de mi producción determinista de realidad. Venimos tratando de esbozarlo a partir de esta introducción, la consecuencia de la inserción del idealismo en la política es el totalitarismo, en mayor o menor grado.

Los totalitarismos, como paroxismo máximo del idealismo⁴⁰⁵, utilizan esa nada definida desde el idealismo como arma arrojada (como la instauración de la cultura del peligro de la que hablaba Foucault⁴⁰⁶) para justificar lo contrario, la afirmación de un Todo (el Partido, la Historia, la higiene racial, el Progreso, el mercado, la economía...) que simplifica y petrifica la comprensión del mundo.

Es en esta nada, tras la revitalización de la misma llevada a cabo por Heidegger, donde pretendemos situar las mayores posibilidades del ser humano respecto a su libertad como huida de estas comprensiones limitantes de la realidad. Sin embargo, este tipo de planteamientos, que no han de ser necesariamente totalitarismos clásicos (recordar

⁴⁰⁵ También nos lo dijo Heidegger y lo recordamos aquí de manera breve. El nacionalsocialismo, desgraciado ejemplo paradigmático de totalitarismo, no es un nihilismo, simplemente parasita la suposición de una nada como crítica para establecer a continuación sus dogmatismos (y que tal y como establecimos en nuestra introducción general, es la misma lógica de actuación de la neo extrema derecha que está haciendo cada vez mayor acto de aparición en nuestros contextos posmodernos). Para decirlo con nuestras propias palabras, el totalitarismo no significa nihilismo porque no busca alternativas para gestionar la problemática surgida de la muerte de Dios, sino que lo que busca es provocar esta misma problemática para utilizarla como arma para sus propios intereses. Es decir, asesinar esos dioses para imponer el suyo propio. De hecho, puede ser comparable la asesina irracionalidad tan metodológicamente racional de los nazis hacia el pueblo judío y su cultura con una forma de exterminio teológico, de teologicidio, de matar a su Dios (Esposito utiliza la expresión “teo-bio-política” [Esposito, 2009:147] para definir al régimen nazi). Puede ser una vía de explicación, más allá de la meramente económica, para tratar de comprender la cantidad de latrocinios cometidos no ya sólo con sus vidas, sino también contra los cuerpos del pueblo judío a los que sometía a un proceso de erradicación de cualquier prueba que su cultura les hubiera suministrado acerca de su conexión con Dios, con lo infinito. Desde una interpretación teológica del mundo de un creyente como podría ser la de un judío practicante, es muy difícil de comprender qué Dios que hubiera dado lugar al mundo podría permitir semejante sinsentido. No ya el asesinato, la guerra o los trabajos forzados esclavistas (pues en el fondo, esto lo compartían los nazis con el resto de bandos partícipes de la Segunda Guerra Mundial y de prácticamente cualquier guerra que haya habido), sino ese proceso de constante distanciamiento del cuerpo de un creyente con su relación con Dios para erradicar su creencia, su conexión, agotar su fe destruyendo su comprendida como alma imperecedera al hacerle comprobar con hechos empíricos cómo su pueblo no solamente era asesinado, sino también destruido culturalmente en lo más profundo al ser humillado más allá de la vida en su fase mortuoria, impidiéndole no sólo cualquier tipo de reposo eterno, sino sobre todo reduciéndolo a materia prima, a sustancia, a jabón, a decoración, a fertilizante, a material científico a derrochar, a dolor y sufrimiento inaudibles por nada en el Universo porque no habría nada en el Universo que le escuchara, porque sólo existían ellos y sus torturadores. Reducir psicológica y moralmente al judío a comprenderse finalmente como materia inerte que simplemente alimenta con su cuerpo el ciclo de la creación y que le imposibilita a la vez el ser parte de ningún tipo de pueblo elegido porque no hay nada ni nadie que elija ningún pueblo, impide su conexión con el Creador y la reduce a mera ilusión. Esa era la falsa labor nihilista del nacionalsocialismo, utilizarlo como arma para provocar mediante el terror a la nada metafísica la destrucción de aquellas culturas sobre las que consideraba que debía ejercer cualquier método a su disposición para llevar a cabo su meta última, su solución final (su *Endlösung*, la *Shoah*), que no era otra que la de la higiene racial, primero en Alemania, en el Reich, y luego en el mundo.

⁴⁰⁶ [Foucault, 2007: 86-87]

constantemente los muchos nombres de Dios de los que hablaba Nietzsche), se insertan de manera subrepticia en los procesos políticos de las naciones supuestamente democráticas, e infunden este pánico a la nada, que replanteada puede ofrecer una nueva noción de libertad para el ser humano, pero que, planteada como la práctica extinción de lo social, como nuestro nuevo estado de naturaleza, acaba por unir esta doctrina neoliberal con las tendencias totalitarias presentes en la política democrática.

Sin embargo, que consideremos que al omitir lo viviente⁴⁰⁷ en su nexos con el idealismo, la crítica del mismo se acerque a proposiciones políticas totalitarias, en tanto que olvido de la voluntad como olvido de lo viviente, no quiere decir que en nuestra investigación vayamos a optar por esa corriente filosófica que trata de anexionar de manera necesaria a la filosofía de Nietzsche, y sobre todo a Heidegger, con posiciones totalitarias. Vamos a hacer una pequeña matización en este aspecto y que va en relación con nuestra matización acerca de negar una consideración por nuestra parte de nuestra interpretación como concluyente respecto a la legitimidad de ambos pensadores.

Lo que por nuestra parte defendemos es que en este nexo persistente con el idealismo que comparten Nietzsche y Heidegger se encuentra una de las habituales críticas al idealismo, ese tratar a lo viviente a partir de esencialismos. Pero de esta afirmación que vamos a pretender analizar en la segunda parte de nuestra investigación, ya que creemos que se encuentra en el seno del nexo entre Nietzsche, Heidegger y la posmodernidad en relación al trasvase de la noción de nihilismo como problema, no pretendemos extraer la filiación fascista de ninguno de los dos ni de sus filosofías (ni de la posmodernidad).

El caso de Nietzsche es menos sostenido por menor implicación histórica⁴⁰⁸, pero el de la relación de Heidegger con el nazismo es mucho más oscuro, espinoso y también, en su tratamiento actual, mediático y envuelto en una serie de intereses y ruidos de fondo ajenos a la mera disquisición filosófica⁴⁰⁹. No creemos que este tipo de acusaciones se puedan

⁴⁰⁷ Desde aquí hasta el final de lo que queda de nuestra investigación, el término “viviente” irá apareciendo cada vez más asiduamente y tomando mayor importancia, sobre todo a partir de nuestras conclusiones respecto a la filosofía de Heidegger. Desde luego, es un término de difícil definición, pues en sí la propia explicación de lo que se quiera referir con lo viviente ya es gran parte del proyecto contemporáneo de pensar más allá de la metafísica idealista. Nos hemos decantado por esta palabra en vez de otras, como por ejemplo “alteridad”, con la que comparte una gran semejanza pero la que hemos decidido descartar, debido a que consideramos que, aunque el término “viviente” tenga más connotaciones relacionadas con ciencias de la naturaleza como la biología, en el contexto filosófico seguramente sus antecedentes de uso estén más vacíos, o que simplemente permitan un mayor espacio de significación libre de la posible confusión con otras interpretaciones.

⁴⁰⁸ Además, no es difícil encontrar citas que contradigan un hipotético antisemitismo por su parte: “Contra lo ario y lo semítico. Donde se mezclan las razas está el origen de una gran cultura” [Nietzsche, 2004: 173] O por ejemplo: “Quien odia o desprecia la sangre extranjera todavía no es un individuo, sino una especie de protoplasma humano” [Nietzsche, 2004: 159]

⁴⁰⁹ Como cierto grado de disputa entre la *intelligentsia* de origen alemán y la de origen francés (aunque este aspecto no es predominante, ya que hay múltiples críticas y defensas cruzadas independientemente de la nacionalidad del que las proclama), o cierto grado de interés por parte de determinadas interpretaciones filosóficas de otorgar de la manera más grave posible la etiqueta de “nazi”, tanto al pensamiento como a la persona, de una de las mayores influencias del pensamiento posmoderno,

sostener más allá que dentro del carácter circunstancial y personal del propio devenir histórico y biográfico de los avatares vitales de la vida de Heidegger, que, aunque como vimos, fueron importantes a la hora del desarrollo de su pensamiento, no creemos que puedan ser definitorios a la hora de tratar de argüir contra la filosofía de Heidegger cierta “legitimidad”, o no, de su pensamiento. Vamos a tratar de defender de forma breve que interpretamos que los variados intentos de tratar de relacionar su filosofía con una esencial conexión con la ideología nacionalsocialista han sido infructuosos, y más generadores de ruido y polémica que de un verdadero enriquecimiento filosófico.

Obviamente, este es un tema muy profundo y complejo que no vamos a poder tratar aquí con una mínima profundidad ya que se desvía de nuestra temática, a pesar de tocarlo de forma lateral. Sin embargo, pretendemos, a partir de tratarlo brevemente, posicionar nuestra perspectiva respecto al cariz político de la ausencia u olvido de la voluntad en Heidegger⁴¹⁰, ya que si se afirma este fascismo inherente a la filosofía del ser, es debido a que se considera que Heidegger consigue un fundamento ontológico para la historia, además de obtener un tipo de relación entre lo empírico y lo trascendental que nada tiene que ver con lo subjetivo o lo empírico⁴¹¹, y estos son argumentos muy semejantes a los nuestros, como ya pudimos comprobar en el capítulo que hemos dedicado a la filosofía de Heidegger, por lo que vemos necesario realizar esta pequeña aclaración previa antes de continuar con nuestra argumentación precisamente para desmarcarnos de ellos.

Dos de los autores más incisivos y reseñables dentro de la constelación de pensadores que han decidido desarrollar sus investigaciones en este aspecto, tales como son Víctor Farías y Pierre Bourdieu⁴¹², consideramos que no han conseguido este objetivo, de unir esa ausencia política, que se encuentra en la filosofía de Heidegger, y su indudable relación biográfica con el nacionalsocialismo, con una esencia propiamente fascista del núcleo de su pensamiento. Ambos autores tratan de realizar esta conexión esencial entre la filosofía del ser y una especie de racismo espiritual⁴¹³ por parte de Heidegger. Sin embargo, ninguno de los dos consigue más que una conexión circunstancial, dependiente de las contingencias personales que rodearon a Heidegger, y que no son suficientes para establecer esta relación.

Farías, por su parte, se ayuda de un excepcional trabajo de recopilación documental de textos históricos en los que se hace referencia de múltiples maneras distintas a la relación de Heidegger con el nazismo, pero aparte de eso, que como decimos no va más allá del aspecto personal de la vida de Heidegger, sin tener que necesariamente relacionarse con su filosofía, Farías no logra hacer esa conexión que inicialmente promete. Es más, de

tratando así prácticamente de negar, mediante este único argumento, la validez de toda una corriente filosófica.

⁴¹⁰ Que valdría prácticamente igual en el caso de este tipo de interpretaciones con Nietzsche, pero en su caso, la polémica es mucho menos acentuada.

⁴¹¹ [Farías, 1998: 129]

⁴¹² Incluso ambos se realizan sendas menciones laudatorias en sus respectivas obras dedicadas a esta temática.

⁴¹³ [Farías, 1998: 37, 360]

hecho afirma que en el mismo “Ser y tiempo”, la obra sobre la que, para bien o para mal, Heidegger estructura su pensamiento prácticamente hasta el final de sus días, no hay nazismo, aunque sí ciertas “convicciones filosóficas”⁴¹⁴ que ya incubaba y que se manifestarían en su posterior compromiso con el Reich. Sin embargo, a lo largo del discurrir de la obra de Farías, nos encontramos con que esas supuestas convicciones filosóficas tan cercanas al nacionalsocialismo apenas aparecen argumentadas, pasando su obra a ser principalmente ese monumental trabajo de recopilación de documentos históricos que es insuficiente para determinar una esencia profunda entre la filosofía del ser y la ideología nazi. Cuando estas supuestas convicciones filosóficas aparecen (como decimos, no ocupando un aspecto central de la obra, sino abocadas a la periferia de la parte final de sus capítulos) son rápidas conclusiones que repiten una argumentación semejante a la de nuestra ausencia de la voluntad en Heidegger o a la de sus críticos más conocidos y que ya vimos, y siempre tratando de tomar la fuerza argumentativa no de un desarrollo filosófico por parte de Farías, sino histórico, al escudarse en su ingente trabajo documental.

Pierre Bourdieu por su parte sí que destaca algo más el aspecto filosófico sobre el documental⁴¹⁵; sin embargo, padece del mismo defecto que Farías⁴¹⁶ al defender esta esencia entre la filosofía de Heidegger y el nazismo a partir de circunstancias que no pueden ser capaces de ofrecer lo que prometen, pues Bourdieu centra su crítica en la afinidad de Heidegger al *Zeitgeist* de su época⁴¹⁷, a compartir una ideología común con el ambiente cultural que se respiraba en la gestación que finalmente dio lugar a la Alemania nazi.

Como decimos, no se puede negar de ninguna forma la conexión que Heidegger tuvo con el nacionalsocialismo, y aunque los aspectos documentales nunca lograran establecer una esencial conexión entre su filosofía y su propia trayectoria personal, bien es cierto que sí que logran poner en cuestionamiento la propia catadura moral⁴¹⁸ del filósofo. Sin embargo, este aspecto no atañe a lo estrictamente filosófico, y que el Heidegger personal tuviera sus propios demonios no justifica trasladar estos a su filosofía. Es necesario en este aspecto distinguir entre la obra y la persona⁴¹⁹, y si esa esencia prometida acerca del nexo entre la filosofía del ser y el nacionalsocialismo solo es capaz de llegar a partir de

⁴¹⁴ [Farías, 1998: 128]

⁴¹⁵ [Bourdieu, 1991: 14]

⁴¹⁶ Ambos autores comparten también, entre otras cosas, el argumento de la ambigüedad del discurso de Heidegger respecto a la política [Bourdieu, 1991: 36] [Farías, 1998: 165] que le permitiría ocultar bajo su vocabulario filosófico unas tendencias esencialmente fascistas (argumentación semejante a la crítica ya mencionada previamente llevada a cabo por Adorno en “La jerga de la autenticidad”).

⁴¹⁷ [Bourdieu, 1991: 32]

⁴¹⁸ Aunque incluso en este aspecto hay una disputa abierta, pues mientras son conocidos los casos, y conocidos de manera documental (como el de Eduard Baumgarten), de discriminación a alumnos y profesores por el hecho de ser judíos, también es cierto que existen testimonios de alumnos que afirman lo contrario, no haber recibido ningún tipo de menosprecio o trato discriminatorio por parte de Heidegger.

⁴¹⁹ Postura semejante a la defendida por Vattimo [Farías, 1998:15]

la forma de Heidegger de desenvolverse a lo largo de su vida, esta argumentación va a ser siempre insuficiente al hacer referencia a ámbitos distintos⁴²⁰.

Por ello, y tras este pequeño inciso acerca de nuestra postura sobre las posibles conexiones de (sobre todo)⁴²¹ la filosofía de Heidegger con el nacionalsocialismo, interpretamos que esta no puede ser llevada a cabo y que no es esa la orientación sobre la que pretendemos incidir en nuestra crítica respecto a sus insuficiencias para con lo viviente y por lo tanto también para con lo político.

Sin embargo, aunque rechazamos esta postura, lo que sí que afirmamos es que existe una conexión entre el idealismo, su ausencia de concepción de lo viviente en su teoría (la crítica habitual a este tipo de pensar), y el que nuestros pensadores del nihilismo heredan esta misma problemática, pero que no tiene por qué necesariamente conectar de manera esencial sus filosofías con los totalitarismos más terroríficos que se han llevado a cabo a lo largo de la historia. Esto supondría en cierto sentido un menosprecio a su aspecto crítico, del que nosotros ya nos hemos desmarcado previamente, y considerar preponderante sobre el resto de su filosofía este aspecto problemático que nosotros hemos creído detectar pero que, como decimos, permite convivir a otras interpretaciones y no creemos que resulte abarcador como se pretende desde estas comprensiones de Heidegger

⁴²⁰ Además de que en este tipo de argumentaciones siempre se suele menospreciar el aspecto de la ventaja histórica que supone tratar el tema del nazismo una vez hay una distancia cronológica enorme para posibilitar otro tipo de interpretación alejada de la vorágine vital de su surgimiento y una vez se han demostrado todos los horrores y fatídicas consecuencias de su política suicida, o la compleja problemática moral inherente a encontrarse *in situ* en una situación como aquella siendo ciudadano alemán. Es sabido que muy pocos alemanes eran conscientes de las atrocidades que el Reich estaba llevando a cabo en los campos de concentración (famosas son las fotografías del ejército aliado mostrándole a los soldados alemanes supervivientes, una vez derrotados y capturados, las imágenes de los campos de concentración recién descubiertos, y los gestos de estupefacción y desolación de personas que ya habían pasado de por sí por los horrores de la guerra). O, aunque nos resulte controvertido y no justifique nunca la aceptación de tamaña monstruosidad (anti)política, tampoco hay que olvidar que muchos ciudadanos alemanes también se encontraban secuestrados en el desarrollo de sus vidas cotidianas, presos de su propio gobierno, de su propia dictadura, pues si no llevaban a cabo cierta connivencia con su doctrina, el no hacerlo supondría su muerte y la de su familia. Es muy fácil convertir, para nuestra propia tranquilidad como sociedad, en una especie de monstruos inhumanos, prácticamente provenientes del averno y completamente lobotomizados (tono caricaturesco habitual que suelen adquirir en casi todos los productos de la industria cultural), a todo aquél que tuvo que enfrentarse a aquella etapa histórica en el bando de los vencidos, omitiendo de por sí las complejidades inherentes al momento y dando por hecho una clarividencia moral dependiente simplemente de la capacidad de decisión del individuo entre bien y mal, en una comprensión completamente maniquea de situaciones mucho más complicadas que eso, y que trata de mantener a salvo la racionalidad trascendental moderna sobre la que pretende seguir basándose Occidente en muchos ámbitos, aunque deformada en economicismo. En este aspecto es reveladora una última y breve carta de respuesta de Heidegger a Marcuse, en la que este último le pedía explicaciones a Heidegger acerca de por qué nunca se retractó públicamente de su filiación al partido nazi. De entre toda su respuesta y justificación, recogemos este pequeño párrafo: “3. *Usted tiene toda la razón en que por mi parte no hubo entonces una declaración pública en contra comprensible por todos; ello hubiera conllevado una denuncia contra mí y mi familia. Jaspers dijo al respecto: nosotros vivimos, esa es nuestra culpa*” [Marcuse, 2016:210]

⁴²¹ Incluso se podría hacer esta misma intriga acerca del aspecto totalitario que guarda el esencialismo volitivo en Schopenhauer, que desde luego no destacaba por tener unas ideas precisamente progresistas en cuanto a lo que al gobierno de los hombres se refiere.

como nacionalsocialista tanto en su ámbito vital como en el intelectual. Ese es un paso más hacia el que nosotros no vamos a avanzar, lo que no es óbice para continuar con la afirmación que venimos exponiendo en este apartado.

Así que es desde esta postura interpretativa desde donde pretendemos desarrollar a continuación nuestras conclusiones de la primera parte⁴²². Como hemos visto, si la voluntad como crítica desaparece al desaparecer como metafísica, pero sobreviviendo el sujeto trascendental, la categoría de lo viviente no tiene donde ubicarse como concepto. Si se quiere ubicar en la finitud de una forma que no implique caer de nuevo en los esencialismos de uno u otro cariz, lo viviente ahora ya solo puede ser comprendido desde su propia forma de darse, no desde doctrinas que le digan cómo ha de manifestarse, por lo que debe ser interpretado desde la propia gestión de lo fáctico, pues ya no habrá libertad, sino que habrá liberación. Y todo esto sólo puede darse desde la política⁴²³, que

⁴²² Por lo que, aunque nos hayamos mostrado principalmente críticos tanto con Nietzsche como con Heidegger, no pretendemos desmarcarnos de puntos fundamentales para cualquier comprensión filosófica actual y de los que nuestra perspectiva también debe partir: *“La importancia que reviste la enseñanza filosófica de autores como Nietzsche y Heidegger se concentra toda en este punto: en el hecho de que nos brindan los instrumentos para captar el sentido emancipador del fin de la modernidad y de su concepto de historia. Nietzsche, en efecto, ha mostrado que la imagen de una realidad ordenada racionalmente sobre la base de un fundamento (la imagen que la metafísica se ha hecho siempre del mundo) es sólo un mito “tranquilizador” propio de una humanidad todavía bárbara y primitiva: la metafísica es un modo violento aún de reaccionar ante una situación de peligro y de violencia; busca, efectivamente, hacerse dueña de la realidad por un “golpe de mano” que atrapa (o cree ilusoriamente haber atrapado) el principio primero del que todo depende (asegurándose, así, ilusoriamente, el dominio de los acontecimientos). Heidegger, continuando esta línea de Nietzsche, ha mostrado que pensar el ser como fundamento, y la realidad como sistema racional de causas y efectos, es sólo una manera de extender a todo el ser el modelo de la objetividad “científica”, de la mentalidad que para poder dominar y organizar rigurosamente todas las cosas tiene que reducirlas al nivel de meras presencias mensurables, manipulables y sustituibles, viniendo finalmente a reducir también al propio hombre, su interioridad y su historicidad, a este mismo nivel”* [Vattimo, 2010: 82-83]

⁴²³ Que el aspecto, o al menos la influencia de lo social en las posibilidades de surgimiento de algo comprendido como ser permanece olvidado en las filosofías de Nietzsche y de Heidegger es un hecho, pues es muy conocido el ínfimo lugar que ambos deparan a la sociedad. Para Nietzsche, será el mayor riesgo contra el que el superhombre deberá luchar, incluso a riesgo de quedarse sólo, pero siempre será mejor que igualarse a la “masa”. Por su parte, Heidegger no encuentra ningún tipo de posibilidad para el ser dentro de la sociedad, siendo este también uno de los motivos de su olvido de la voluntad, ya que, a pesar de la relación del *Dasein* con la mundanidad, del “ser en”, la sociedad no parecía entrar dentro de esta consideración, de donde tan sólo podríamos encontrar el “hablilla” (presente ya en “Ontología. Hermenéutica de la facticidad”), el *Das man*, el impersonal-se relacionado con la existencia inauténtica, o en la angustia del día a día, esa angustia teñida de cotidianidad referente muchas veces a problemas generados en el ámbito social y que para él no tenían ningún tipo de importancia de cara a una constitución más originaria de la cuestión acerca del ser: *“La inautenticidad implicaría una determinada falsa relación con uno mismo y por eso una determinada falsa relación con los demás y supongo que con la sociedad. ¿Le parece este un concepto que, en el desarrollo que le da Heidegger, continúa teniendo alguna utilidad? MARCUSE.- Este es un concepto interesante. De nuevo, si recuerdo cómo él definía en realidad la autenticidad, vienen a mi mente las mismas categorías que yo calificaría más bien de categorías opresivas y represivas. ¿Qué es autenticidad? Principalmente (...), el retraimiento respecto del mundo entero de los otros, Das Man (...) Autenticidad significaría entonces el retorno a uno mismo, a la libertad más íntima, para, fuera de esta interioridad, decidir, determinar cada fase, cada situación, cada momento de la propia existencia. ¿Y los obstáculos completamente reales a esta autonomía? ¿El contenido, el objetivo, el qué de la decisión? Aquí también, la “neutralización” metodológica: el contexto social,*

deberá ser también incluida en este replanteamiento con la nada como base epistemológica para poder acometer con la suficiente profundidad todas las consecuencias de esta búsqueda de otro lugar sobre el que aposentar la noción de nada más allá que como problema.

En esta búsqueda de afirmar la complejidad de lo finito pero partiendo de un esencialismo que por definición omite el valor de lo social respecto a las posibilidades del ser, seguramente las posiciones filosóficas de Nietzsche y Heidegger se vieron en desventaja y mermadas a la hora de ofrecer una crítica lo suficientemente sólida acerca de posturas contrarias a las suyas, como sería la de Hegel, que sí que contaba con el aspecto social en tanto que el estadio final del desarrollo del Espíritu Absoluto devendría en el Estado⁴²⁴. También Max Weber, en su interpretación clásica sobre la relación entre la ética protestante y el capitalismo, afirmaba partir de sus investigaciones la inserción y fundamental influencia del ideal trascendental en forma de Dios en el marco del devenir socio-económico en la modernidad⁴²⁵. Esta minusvaloración de la influencia de lo social en cuanto a sus posibilidades para con las posibilidades de significación vital del ser humano seguramente lastraron las conclusiones tanto de Nietzsche como de Heidegger, y que como vemos, son importantes para autores de la talla de Hegel o Weber, y que serán también importantes para nosotros y será donde pretendemos situarnos e incidir en esta segunda parte de nuestra investigación.

Creemos, por tanto, que podemos encontrar un pensamiento en el que esta problemática del idealismo para con lo viviente y el respeto hacia la aparición de su natural incertidumbre sea replanteada desde el nihilismo como esencia de esta otra interpretación de la libertad, y que a la vez nos permita superar la paradoja de la modernidad para encontrar otra definición posible de sujeto que vaya más allá de este aspecto trascendente, y es a partir de la teoría de la complejidad de Edgar Morin.

Será posteriormente, a partir del análisis que tanto Foucault desde la biopolítica y Zygmunt Bauman desde la metáfora de la modernidad sólida/modernidad líquida, como

empírico, de la decisión y de sus consecuencias es "puesto entre paréntesis". La cuestión principal es decidir y actuar acorde con tu decisión. Si la decisión en sí misma y sus fines son positivos desde un punto de vista moral y humano o no, es asunto de importancia secundaria" [Marcuse, 2016: 222-223]

⁴²⁴ Posibilidad que una vez estuvo en Heidegger, pero que como vimos, a partir de su fracaso político desapareció.

⁴²⁵ *"El hombre es tan sólo un administrador de los bienes que la gracia divina se ha dignado concederle y, como el criado de la Biblia, ha de rendir cuenta de cada céntimo que se le confía, y por lo menos es arriesgado gastarlo en algo cuyo fin no es la gloria de Dios, sino el propio goce. Basta tener los ojos abiertos para encontrar, incluso en la actualidad, representantes de esta mentalidad. El hombre que está dominado por la idea de la propiedad como obligación o función cuyo cumplimiento se le encomienda, a la que se supedita como administrador y, más aún, como "máquina adquisitiva", tiene su vida bajo el peso de esta fría presión que ahoga en él todo posible goce vital. Y cuanto mayor es la riqueza, tanto más fuerte es el sentimiento de la responsabilidad por su conservación incólume ad gloriam Dei y el deseo de aumentarla por medio del trabajo incesante" [Weber, 1984: 210-211]* Es interesante, debido a la inmensa influencia que este clásico ensayo de Weber ha tenido, remarcar que Richard Sennett, en su "La cultura del nuevo capitalismo", afirmaba que, debido a la erosión a la que la sociedad se ha visto sometida de manos del capitalismo, este viejo modelo de ética estudiado por Weber ha perdido su vigencia en mor de un modelo en el que lo que prima es la satisfacción instantánea [Sennett, 2007:70-73]

encontraremos al hombre posmoderno lastrado en su capacidad de viviente (y por lo tanto en su libertad) por el idealismo en forma teleológico-política del economicismo y como defenderemos el fracaso de la época posmoderna en este aspecto para, finalmente, tratar de ubicar la posibilidad de esta interpretación de otro nihilismo, ya como nihilismo político, comprendida desde Morin, donde lo viviente pueda encontrar una epistemología que ofrezca una noción de libertad opuesta a la subjetividad paradójica moderna. Allí esperamos concretar de manera más precisa lo aquí expuesto de manera general y a forma de esbozo introductorio.

SEGUNDA PARTE

ESBOZO PARA UNA POSIBLE REINTERPRETACIÓN DEL NIHILISMO Y CONSECUENCIAS SOCIALES DE LA INSUFICIENCIA DE LA COMPRENSIÓN DEL NIHILISMO COMO PROBLEMA

CAPÍTULO 6

EDGAR MORIN Y LA TEORÍA DE LA COMPLEJIDAD: UNA ALTERNATIVA EPISTEMOLÓGICA PARA OTRA COMPRENSIÓN POSIBLE DEL NIHILISMO

6.1 Introducción

Partimos ahora hacia la parte más propositiva de nuestra investigación. En ella, trataremos de justificar, tras comprobar la problemática que los pensadores del nihilismo mostraban para plantearlo desde otra perspectiva distinta a la dependiente de una ontología idealista, nuestro intento de encontrar otro planteamiento epistemológico que no se limitara a las dificultades de plantear la nada como algo a superar de una forma u otra.

Para ello, llegamos a la teoría de la complejidad⁴²⁶ de Edgar Morin. Lo que aquí nos vamos a encontrar es un intento por superar todas las simplificaciones del conocimiento que el denominado paradigma de Occidente⁴²⁷ ha venido haciendo a lo largo de toda la modernidad, y que a efectos de nuestro interés investigador, afecta de lleno a la interpretación que venimos haciendo del idealismo desde su relación de definidor de la noción de nihilismo.

A pesar de que Morin centre su crítica sobre el valor de verdad de esta tradición idealista moderna en los aspectos de la crisis de las ciencias europeas siguiendo la tradición de,

⁴²⁶ Seguramente, lo primero que haya que hacer siempre a la hora de hacer referencia a la teoría de la complejidad, es matizar su significado: “¿Qué es la complejidad? Disipemos una primera confusión entre complejidad y complicación” *La complicación se da en la inconmensurabilidad, la multidependencia, el enmarañamiento de interacciones innumerables entre una gran variedad de componentes. Pero esta complicación puede no ser más que un fenómeno de superficie, que obedece a leyes y principios combinatorios simples (...) Todo sería simple en suma si no existiera más que lo complicado, y la vida podría ser complicada al mismo tiempo que muy simple. De hecho, es muy complicada ya que el menor unicelular presenta una extrema complicación de interacciones microscópicas entre millones de moléculas. Y, en cierto sentido, esta complicación obedece sin duda a reglas simples. Pero en otro sentido, la lógica de la organización, el principio del ser, la naturaleza de la existencia de este singular no son simples. Así, el problema de la inteligencia de la vida no sólo es el de una complicación de superficie que llevará a fundamentos simples. Es el de la complejidad del problema de fondo* [Morin, 2002: 413-414] O quizás, de manera más clara e instructiva: “En la actualidad la palabra “complejidad” tiene una presencia notable en diferentes ámbitos del saber. Incluso existen ya instituciones académicas que comienzan a enarbolar la complejidad como emblema distintivo y como elemento de identificación en el campo académico. También es cierto que cuando se nos pregunta qué significa la “complejidad”, ¿cuáles son sus bondades?, no se nos impone una respuesta evidente en una primera mirada. No es fácil dar una definición de la complejidad, porque esta palabra no tiene un estatuto semántico perfectamente acotado. No podemos decir de forma cerrada “la complejidad es esto y sólo esto”. Lo que sí podemos afirmar es que existen caminos de entrada a la complejidad y lo que vamos a hacer en este libro es mostrar una visión/perspectiva de la complejidad, no la visión/perspectiva de la complejidad en el sentido de que la complejidad sea y sólo sea lo que vamos a decir. Si uno creyese que la complejidad es sólo lo que Morin define como complejidad estaría incurriendo en un error lamentable: cerrar una definición inclausurable. Más aún, estaría tratando de convertirse en lo más anti-complejo que existe: un dogmático (...) Necesitamos, por lo tanto, bajarnos de algunos tableros mentales para abordar otra disposición mental (...) que nos haga salir de la desesperanza del determinismo y de la inquietud que produce el andar sobre tierras movedizas” [Roger&Regalado, 2016: 15-16]

⁴²⁷ [Morin, 1999: 9]

por ejemplo Husserl y Heidegger, es obvio que sus ramificaciones desde este interés central suyo afectan a todos los ámbitos de la cultura y conocimiento humano. De hecho, utiliza esta base científica de su análisis para justamente criticar la comprensión del conocimiento científico establecido como cientificismo limitante y abstracto inserto en nuestro racionalismo moderno; y desde ahí, devenir en una comprensión apoyada en la ciencia pero que ofrece unos resultados mucho más abiertos y confluyentes con otro tipo de disciplinas, como en nuestro caso puede ser la filosofía y que reverberan en nuestro interés desde nuestra perspectiva investigadora centrada en la noción de nihilismo:

“(…) ¿Cómo es que la ciencia sigue siendo incapaz de concebirse como praxis social? ¿Cómo es incapaz, no solamente de controlar, sino de concebir su poder de manipulación y su manipulación por los poderes? ¿Cómo es que los científicos son incapaces de concebir el vínculo entre la investigación “desinteresada” y la investigación del interés? ¿Por qué son también totalmente incapaces de examinar en términos científicos la relación entre saber y poder? Desde ahora, si queremos ser lógicos con nuestra intención, tendremos que asumir necesariamente el problema de la ciencia” [Morin, 2001: 27]

Por lo que aunque Morin en ningún momento trate de manera específica esta problemática nihilista más allá de alguna utilización esporádica del término, sin mayor conexión con las tesis principales que estuviera defendiendo, su relación, a partir de este más que aire de familia respecto a la crítica de estos procesos epistemológicos que asfixian al sujeto moderno bajo la incapacidad de comprensión de la incertidumbre (basada en su condición de viviente que escapa de la posibilidad de claridad y distinción cartesianas), es más que notable y suficiente para que nos veamos legitimados a ofrecer su teoría como un interlocutor válido para tratar de llevar a cabo esta perspectiva alternativa para con el nihilismo⁴²⁸.

Este aire de familia al que aludimos encuentra afinidad de forma más clara, a pesar de las diferencias que venimos comentando respecto a nuestra interpretación de la problemática del nihilismo, en la crítica de noción de sujeto trascendental que Morin también lleva a cabo, y que es uno de los puntos de mayor adecuación respecto a nuestro desarrollo:

“La irrupción repentina aquí de la noción científicamente repudiada de sujeto va a sorprender al lector. Ahora bien, creo que se puede proponer una noción de sujeto, no sólo objetiva, sino biológica, a condición de repudiar no obstante los “malos sujetos” humanistas, metafísicos y anti-metafísicos. De hecho, no vamos a definir al sujeto de forma humanista (en la que la noción de sujeto supone la consciencia de sí, cualidad únicamente humana), ni tampoco de forma metafísica (que hace de él un concepto trascendental), ni tampoco de forma anti-metafísica (que consagra al sujeto a la inexistencia). Tendremos que rechazar las concepciones degradadas para las que la subjetividad se reduce a la contingencia, al humor, al “estado de ánimo” (Popper), al error... La definición de sujeto que se nos impone no reposa ni en la consciencia, ni en la afectividad, sino en el ego-auto-centrismo y en la auto-ego-referencia, es decir, la lógica de

⁴²⁸ Además, aunque en nuestra interpretación, la polémica y problemática respecto al saber científico y su noción de verdad no hayan tenido una consideración central, es obviamente también una de las vetas que recorre la problemática del nihilismo, como atestiguan el interés de Nietzsche por la ciencia durante el periodo intermedio de su trayectoria filosófica, los cuestionamientos de Heidegger sobre la técnica o los seminarios de Zollikon, sin olvidar que Schelling era también doctor en medicina, o los intereses de Schopenhauer por la biología que le hizo adelantarse a las teorías posteriores de Darwin acerca de la selección natural, como ya comentamos en su momento.

organización y de naturaleza propia del individuo viviente: es, pues, una definición literalmente bio-lógica” [Morin, 2002: 195]

Morin nos ofrece a lo largo de su Método, entre otras cosas, una concepción de la naturaleza completamente opuesta a la dispuesta tradicionalmente por el modelo idealista de pensamiento. Hemos podido ir comprobando a partir de las filosofías de Schelling, Schopenhauer, Nietzsche y Heidegger, la problemática presente ya aún en los pensadores más alternativos y críticos con este tipo de planteamientos para concebir la incertidumbre que ofrece la naturaleza, y particularmente la incertidumbre de lo humano, parte fundamental a ser concebida para poder comprender su libertad, más allá de desde algún tipo de conceptualización abarcadora, esencialista, de ofrecer algún tipo de remanente idealista, ya sea empírico o trascendental, y que afectara a su interpretación de la noción de sujeto (y desde ahí la consecuencia final de su problemática interpretación de la política⁴²⁹ tendente al totalitarismo (anti)político).

Con Morin nos encontramos con una naturaleza que, siguiendo la longeva tradición presente por ejemplo en Lucrecio o Spinoza entre otros (es decir, que no es una teoría filosófica que surja “de la nada”), rezuma exuberancia, posibilidades y alternativas, vida e incertidumbre, una complejidad que es justamente su elemento constitutivo, que es la base desde la que se construye su propio significado en una doble hélice de creación/destrucción⁴³⁰ que pergeña su modo de estar, su razón de ser no como simple fisicismo o biologismo (es decir, de naturaleza comprendida como dato a utilizar por el sujeto, desde la pauperización positivista de la misma⁴³¹), sino como posibilidad misma de lugar de aparición de los sentidos del ser (por expresarlo de esta forma un tanto heideggeriana), pues el ser mismo, en su libertad, será entendido como relación⁴³² que nace de lo natural, de lo vivo, de lo biológico, y de los aspectos relacionales que nutren esta constitución natural que se alimenta a sí misma a partir de sus mismas contradicciones, encontrando así un lugar a partir del cual pueden ser comprendidas desde otra relación que no sea subyugante:

“No podemos conocer pues más que un mundo fenoménico, situado en el espacio y en el tiempo, que comporta un cocktail de unidad, pluralidad, homogeneidad, diversidad, invarianza, cambio, constancia, inconstancia. Y es nuestro mundo uno/diverso de los fenómenos físicos/biológicos/antropológicos sometido a la dialógica orden/desorden/organización. Eso significa que el conocimiento humano no sólo se halla prisionero de sus condiciones biocerebrales de formación, sino también del mundo fenoménico. Pero esto también significa que

⁴²⁹ *“Sé que la humanidad necesita una política. Que esta política necesita una antropo-sociología. Que la antropo-sociología necesita articularse a la ciencia de la naturaleza, que esta articulación requiere una reorganización en cadena de la estructura del saber” [Morin, 2001: 37]*

⁴³⁰ Lógica que implicará en su desarrollo el dique frente a una comprensión finalmente empírico trascendental de la naturaleza por parte de Morin.

⁴³¹ Morin utiliza expresiones como “universo nihilizado del positivismo y del pragmatismo científico” [Morin, 2002: 348]

⁴³² *“El pensamiento complejo es un pensamiento organizacional, en ese sentido se trata de una forma de pensar dinámica, en circularidad constructora, recursiva, dialógica, etcétera. Se trata de un pensar que ni es reduccionista ni es holista” [Roger&Regalado, 2016: 59]*

esta prisión es su cuna ya que, sin ella, no habría ni mundo ni conocimiento, al menos conocimiento y mundo concebibles según nuestro conocimiento” [Morin, 2006: 237-238]

Estas ya no serán imposibilidades lógicas cognoscitivas⁴³³ como para lo tendente a la abstracción ideal petrificadora, sino que supondrá, al pasar a enraizar la noción de ser en la de vida biológica, ya realmente un elemento constitutivo en la interpretación y construcción de la realidad. La teoría de la complejidad establece por lo tanto una comprensión de lo natural, del objeto, que recupera una posición de igualdad frente al sujeto, lo que busca impedir los trascendentalismos desde otro prisma del crítico insuficiente habitual, es decir, haciendo que el propio sujeto sea, de manera simple, constituido por el objeto⁴³⁴:

“Encontramos con este rodeo la idea clave: lo universal no puede ni conocerse ni pensarse; sólo un particular puede pensar (aunque imperfectamente) lo universal. Lo Absoluto y lo Eterno no pueden conocer y conocerse, sólo pueden hacerlo lo relativo y lo temporal. Un Dios omnisciente no puede ser de este mundo y, si fuera de este mundo, su conocimiento del mundo y su conocimiento de sí mismo no pueden ser sino incompletos (y en este sentido, efectivamente, “Dios necesita a los hombres”). De este modo ni en la tierra, ni el cielo, ni más allá de los cielos, hay conocimiento absoluto, pero hay un conocimiento relativo y sobre todo relacional a partir de la relación antropocósmica de inherencia/separación/comunicación” [Morin, 2006: 225]

Desde un desarrollo inmanente, encuentra la forma en la que el devenir no destruya cualquier tipo de racionalidad, no cayendo por tanto en justificaciones (finalmente esencialistas) trágico-heroicas⁴³⁵, aunque partiendo igualmente de la base de lo incompleto, de la incertidumbre y lo escéptico de nuestro conocimiento, pero todo ello no le resulta necesariamente problemático sino que al contrario, forma a partir de estos elementos, los mismos de los que partía la crítica hacia el idealismo que dio lugar a los desarrollos clásicos del nihilismo que hemos podido comprobar, una posibilidad de racionalidad desde esta nada, encontrando así un orden en el desorden, saliendo así de la lógica enrocada del conflicto moderno/posmoderno⁴³⁶.

Habiendo sido tradicionalmente entendida la racionalidad como Racionalismo, es decir, como disciplina teórica controladora de todo lo real desde lo abstracto intelectual más

⁴³³ *“Para el conocimiento complejo la contradicción ya no es solamente el signo de una absurdidad de pensamiento. Puede convertirse en el detector de capas profundas de lo real. Entonces ya no constituye el avisador del error y de lo falso, sino el anuncio y el indicio de lo verdadero” [Morin, 2002: 446]*

⁴³⁴ Elemento clave que hemos ido comprobando como frustrado hasta ahora en las múltiples formas de tratar de llevar a cabo con éxito este esfuerzo de eliminar esta lógica cartesiana sujeto/objeto y que finalmente siempre suponía una posición más elevada del sujeto como fundador de la realidad, entre otras cosas al acotar el inicialmente crítico concepto de voluntad a un esencializar (acotar, limitar) lo natural como parte constituyente de lo real.

⁴³⁵ Aunque esto tampoco suponga que rechace las consecuencias de la incertidumbre del conocimiento en el ser humano o que piense su teoría como una explicación de todo lo real, como veremos algo más adelante: *“Así, el mundo nuevo que se abre es incierto, misterioso. Es más shakespeariano que newtoniano. En él se representa la epopeya, la tragedia, la bufonada, y no sabemos cuál es el escenario principal, si es un escenario principal, ni siquiera si es un escenario...” [Morin, 2001: 103]*

⁴³⁶ Representado como hemos podido ir comprobando, en la problemática esencia/ausencia de la voluntad en Nietzsche y Heidegger, y repetido de otras múltiples maneras que ya han sido dispuestas previamente.

que como un elemento entre otros del que disponen los seres humanos para situarse en el mundo, se había limitado lo natural viviente a lo irracional por no tener los atributos necesarios para tener la consideración de real como racional. Sin embargo, ahora partiendo desde una nada que es capaz de encontrar significado en esta complejidad marcada por la incertidumbre, se abre la posibilidad de ampliar lo real a lo incierto viviente, de abrir la noción de racionalidad, por lo que este paso (que implica no poner un método ideal abstracto en la base constitutiva de lo real, es decir la nada, la muerte de este tipo de lógica) no supone ni un fin de la historia, ni el fin de los grandes relatos, ni la introducción en una etapa de inanición y contracción del ser humano hacia mínimos vitales devorados constantemente por el nihilismo⁴³⁷.

De hecho, al contrario, encuentra la posibilidad de orden en el desorden⁴³⁸, afirmando Morin por ejemplo que, antes de la noción de cosmos, y para que esta pudiera ser factible, para que pudiera existir un orden como tal, primero viene el caos como elemento constitutivo⁴³⁹, partiendo así hacia una noción no de conflicto entre cosmos y caos (orden/desorden, *res cogitans/res extensa*, sujeto/objeto, que deviene en pesimismo/humanismo, determinismo/no determinismo, *Dasein*/ausencia de voluntad), realizando una división tan antagónica como trascendental de ambos, sino partiendo hacia la fusión en el neologismo “caosmos” que sirve perfectamente para comprender cuál es el punto de partida, definido aquí en un rápido esbozo introductorio, por el que defendemos que con la teoría de la complejidad, Morin logra finalmente realizar una crítica lo suficientemente profunda de la ontología idealista para, poder ofrecer una tipología epistemológica alternativa a la del binomio empírico/trascendental y por lo tanto, para poder superar la paradoja de la modernidad:

“Planteemos el problema, no ya como alternativa de exclusión entre el desorden por una parte y el orden y la organización por otra, sino de unión. Desde ahora, la génesis de las partículas materiales, de los núcleos, de los átomos, de las moléculas, de las galaxias, de las estrellas, de los planetas es indisoluble de una diáspora y de una catástrofe. Desde ahora, hay una relación crucial entre el despliegue del desorden, la constitución del orden, el desarrollo de la organización. Desde ahora, surge un tercer y grandioso rostro del desorden, él mismo inseparable de los otros dos rostros que nos han aparecido aquí: este desorden, que comporta en sí el desorden de la agitación calorífica y el desorden del microtejido de la physis, es también un desorden de génesis y de creación” [Morin, 2001: 58]

Este será el objetivo de nuestro capítulo dedicado a relacionar la teoría de la complejidad con el nihilismo. Para ello, primero trataremos de relacionar la problemática del pensamiento de Morin con el de nuestro interés investigador a partir de tratar de

⁴³⁷ Ni tampoco una obsesión por superar o no superar la metafísica, algo que siempre, de una u otra forma, va a suponer volver a otro tipo de relato, ya que incluso la época de la ausencia de los grandes relatos promulgada por Lyotard puede ser considerado como el más grande relato jamás contado, asfixiando en su circularidad casi de manera definitiva esta forma posmoderna de pensar la relación del ser humano con el idealismo y la metafísica. Como dijimos en nuestra introducción general y como también defiende Morin, el idealismo, lo metafísico del ser humano, no puede ser superado, ya que se encuentra inserto en nuestra propia complejidad. El problema por lo tanto no es la metafísica o el idealismo en sí, es la imposición del mismo sobre los demás aspectos de la existencia.

⁴³⁸ [Morin, 2001: 94-103]

⁴³⁹ “No podemos escapar a la idea increíble: el cosmos se organiza al desintegrarse” [Morin, 2001: 63]

comprender las semejanzas con nuestra paradoja de la modernidad, nuestra herramienta a lo largo de este trabajo.

Una vez logramos partir de esta base y hagamos una unión básica de intereses entre ambas posturas, trataremos más específicamente de comprender cuál es esa noción de naturaleza que interpretamos que es capaz de ofrecer una alternativa a la comprensión del nihilismo como problema.

Por último, una vez hayamos desarrollado tanto la afinidad de nuestras herramientas de investigación con la teoría de la complejidad, como profundizado en la misma, nos dedicaremos a tratar de realizar finalmente esta conexión que ahora postulamos, es decir, a argumentar cómo comprendemos que la teoría de la complejidad y su interpretación de la naturaleza pueden ofrecer una alternativa al nihilismo ontológico, alejándolo del *horror vacui* idealista, desde el análisis de su interpretación alternativa del sujeto, que deviene entre otras, en otra comprensión de la libertad o de la política, esta vez con la nada como posible elemento constituyente a partir de la posibilidad creativa que Morin encuentra en el desorden.

6.2 Relación de la teoría de la complejidad con la problemática de la paradoja de la modernidad

A. Introducción

Este ha sido un punto recurrente a lo largo de nuestra investigación, el comparar a aquellos filósofos que íbamos a analizar con nuestro propio punto de partida para así establecer una base sobre la que problematizar con sus propuestas. En este caso, aunque también sirva para llevar a cabo este tipo de aclaración, nuestra intención es algo diferente.

En todos los casos anteriores hemos terminado tratando de demostrar cómo, por diferentes motivos, nuestros pensadores del nihilismo se encontraban todavía relacionados con esta problemática trascendental presente en la paradoja de la modernidad acaecida en los planteamientos fundantes de Descartes y Kant. Sin embargo, consideramos que el caso de Edgar Morin es diferente, y como ya hemos afirmado, lo interpretamos como una epistemología lo suficientemente radical e independiente como para ser capaz de escindir la comprensión tradicional tanto del sujeto como del objeto, con todas las consecuencias que ello conlleva.

Por lo tanto, aquí no argumentaremos tan sólo el aspecto vinculante de las filosofías de Descartes y Kant con nuestros pensadores del nihilismo. Al considerar que Morin logra partir hacia otros objetivos, logra superar la paradoja de la modernidad, veremos también desde donde funda estos planteamientos alternativos ya en la misma comprobación del interés de su filosofía respecto al problema de la paradoja de la modernidad.

Esto es muy importante porque desde el rechazo que Morin lleva a cabo y argumenta a lo largo de su filosofía de estos planteamientos trascendentales cartesiano-kantianos, es desde donde partirá gran parte de la base estructural de su alternativa epistemológica.

Resumiéndolo de manera breve antes de comenzar a argumentar con mayor profundidad, Morin seguirá la conocida corriente filosófica que critica a Descartes la separación que lleva a cabo del sujeto de lo biológico a partir de su *ego cogito* intelectualizado, desreificado, ya que “el cogito cartesiano situó al sujeto fuera de todo enraizamiento biológico”⁴⁴⁰. De aquí obtendrá una de sus primeras vías de superación de la paradoja de la modernidad, del trascendentalismo en el fundamento de la subjetividad, que será justamente ese, el de lograr introducir lo biológico en lo constitutivo del sujeto.

Naturalmente, aquí no hay nada diferente ni especialmente novedoso. Lo importante no es lo que plantea (pues al igual que nosotros en la introducción general planteamos, son hitos tan revisitados como insoslayables para cualquier comprensión mínimamente fundamentada), sino cómo lo plantea, pues en este problema que tantas veces se le ha achacado a Descartes desde tantos puntos hay una concurrencia muy importante de

⁴⁴⁰ [Morin, 2002: 226]

pensadores de todo tipo, pero siempre desde una interpretación, aunque contraria, dependiente de la misma lógica de la que partía Descartes, aunque esta fuera actualizada semánticamente.

Esto es lo que hemos podido ir comprobando desde nuestra veta de interpretación del nihilismo. En Morin lo que comprobamos es que, de este común denominador de crítica tan concurrido sobre la filosofía cartesiana, sí que se logra obtener una alternativa epistemológica más allá de ese trascendentalismo que finalmente desembocará en idealismo y en falso nihilismo, debido a que consideramos que, desde las coordenadas cartesianas que ahora nos impelen, consigue desenraizar de forma suficiente el *sum* del *cogito* a partir de su noción de computo para unificar el aspecto intelectual y existencial del sujeto con su raigambre biológica, ya que para Morin y su objetivo, el *cogito ergo sum* deberá pasar a ser computo *ergo sum*, como iremos viendo.

Y para llevar a cabo todo ello, aborda toda una nueva comprensión del orden del cosmos, toda una nueva cosmología como hemos venido anunciando en la introducción. Es decir, que Morin parte de una base común de crítica hacia la filosofía de Descartes, pero es capaz de introducir toda una revolución en el conocimiento, en sus raíces, cimientos y bases, que le permiten la independencia de la imagen cartesiana del mundo (y finalmente idealista) gracias a un esfuerzo reorientador desde la combinación de varias disciplinas no realizado de tal manera hasta entonces.

Trata de asumir todas las consecuencias de esta nueva interpretación del cosmos, lo que supondría un esfuerzo intelectual titánico, lo que finalmente supone casi más que una epistemología alternativa, una nueva forma de comprender lo que definimos por epistemología, una nueva forma de comprender lo que creemos que comprendemos, una meta-epistemología, una teoría del conocimiento de la teoría del conocimiento. Consideramos que este es el aporte radical que Morin asume llevar a pensar hasta las últimas consecuencias de ese como decimos punto común de encuentro de crítica de todo tipo de filosofías respecto a los planteamientos de Descartes.

Y lo mismo se puede aplicar desde la perspectiva de Kant y su relación con la paradoja de la modernidad. Si a Descartes le critica la ausencia de la raigambre biológica en su definición de sujeto, a Kant le criticará la ausencia de importancia del objeto en su giro copernicano. Y si de la crítica a Descartes obtiene uno de sus motores para abrir una definición de biología en la que el desorden y el caos pasen a ser elementos constitutivos del sujeto para que no sea rechazado y no se pueda hacer más que huir hacia lo trascendente, de la crítica a Kant, Morin buscará introducir el desorden en el cosmos, en las leyes físicas, en el objeto, para así poder evadirse epistemológicamente de la dependencia del sujeto trascendental.

Es decir, que a partir de esta relación con la paradoja de la modernidad, en Morin podemos ver constituido su principal movimiento de pinza hacia la problemática trascendental de la ontología idealista, movimiento de pinza en el que se encuentra presente la nada, el nihilismo, ejerciendo un papel constitutivo, liberado de su definición constrictiva idealista, ya que el elemento común que ambos puntales críticos tendrán será

precisamente la búsqueda de la introducción del desorden, es decir, la incertidumbre, como parte constituyente de lo real y desde donde puede, y de hecho surge, un orden, una organización.

Como decimos, en este movimiento de pinza hacia la ontología idealista, Morin, por un lado, primero trata de reincorporar la importancia del objeto a la hora de interpretar la realidad⁴⁴¹ a partir de la crítica de Kant⁴⁴²; por el otro, trata de reintroducir la importancia de lo biológico en la constitución del sujeto desde su interpretación de Descartes.

Desde aquí es desde donde vamos a vertebrar toda nuestra interpretación de la relación de la epistemología alternativa de Morin con nuestra búsqueda de otra forma de interpretar el nihilismo. Primero, analizando la introducción del desorden en el cosmos, siguiendo la vía de superación de la paradoja de la modernidad por parte de la interpretación kantiana, y por otro lado, en la introducción del desorden en lo biológico, para hacer lo mismo pero desde la perspectiva cartesiana.

B. Descartes y Morin en la noción moderna de sujeto

Progresando por lo tanto en nuestro periplo más allá de esta breve introducción, para comenzar a posar nuestro interés investigador respecto a la teoría de la complejidad de Morin, nos preguntamos por el fundamento de su relación con la problemática más concreta de la paradoja de la modernidad respecto a la noción de sujeto basada en el trascendental, si la crítica que concierne a su pensamiento encaja con la nuestra propia. Pues aunque, como ya dijimos, nos es obvio y muy conocido que es uno de los problemas fundamentales de la tradición crítica a lo largo de los últimos siglos, también es cierto que justamente por esto los planteamientos, replanteamientos, direcciones, intereses y posibilidades de este problema pueden ser muchos y muy variados.

En el caso de Morin, su crítica al sujeto cartesiano encaja perfectamente con nuestra interpretación de la noción del sujeto trascendental y el comienzo de su problemática que prácticamente funda el idealismo como posibilidad. Afirmamos, repasando brevemente, que Descartes dejaba de dudar de todo en el momento en el que sabiendo que podía dudar de todo menos de que dudaba, encontraba una isla clara y distinta de certidumbre sobre la que posar la inquietud respecto a su existencia. Y a partir de esta labor filosófica llevada a cabo con la utilización de la finitud, procederá mediante el argumento ontológico a introducir lo infinito a partir de lo finito. Este mismo mecanismo es el que Morin encuentra en Descartes, y a partir de él fundará parte de su crítica:

“El momento del cogito es decisivo en el pensamiento occidental. El sujeto surge irresistiblemente en tanto que sujeto, emergiendo y auto-trascendiéndose en relación con sus

⁴⁴¹ Ya que no es que Morin rechace el giro copernicano, algo que sería absurdo.

⁴⁴² Esta lógica sigue desarrollándose a lo largo de la modernidad hasta llegar al “todo es interpretación” que privilegia al sujeto y de la que participan prácticamente todos nuestros pensadores del nihilismo, desde Schopenhauer hasta Nietzsche, pasando por Heidegger y su epígono Vattimo, como ya analizamos.

condiciones de formación (biológicas, antropológicas, sociales), disociándose de lo que es un aspecto indisociable: el individuo-viviente de la especie homo sapiens (...) Descartes realiza la disyunción paradigmática entre el ego cogitans y la res extensa. El sujeto se convierte en principio metafísico y el reino científico del objeto comienza. El sujeto se desmaterializa, se reifica.

Descartes y la tradición cartesiana han ignorado el bucle del que han extraído al ego. El ego es el mí-yo-el-que-soy. El ego surge como fundador solitario de sí mismo, ignorando el circuito solidario y generador del que ha emergido. Este ego que va a dominar la metafísica occidental se apropia, monopoliza y trascendentaliza la cualidad de sujeto. El ego metafísico se apropia de hecho del nombre por el cual el Eterno se designaba ante Moisés como Sujeto absoluto y monopolista: “Soy el que soy”. El cogito cartesiano, a su vez, tiene un valor antropológico universal, ya que todo ser humano es capaz de reflexión consciente y puede verificar para sí “pienso luego soy”. De ahí en adelante el cogito cartesiano confiere esta soberanía suprema de la consciencia a homo sapiens y corona y da fundamento al mito del humanismo moderno” [Morin, 2002: 215]

Para llegar a estas conclusiones semejantes a las nuestras, por las que Morin acusa a Descartes de llevar a cabo un desapego de lo natural y de lo viviente, es decir, de la incertidumbre, a partir de haber encontrado la certeza ontológica en el sujeto a partir de la lógica presente en su juego entre la duda y la confirmación de la existencia, Morin no utiliza el mecanismo del argumento ontológico, al que nosotros referimos en su momento, para traer a colación esta misma confirmación de la relación de lo infinito con el sujeto a partir de una utilización/pauperización de lo finito, sino que realiza su propio recorrido en función de sus propios intereses filosóficos, pero que parte también hacia una dirección muy semejante hacia la que nosotros hemos tomado.

Por esta dirección respecto a Descartes y en relación a su filosofía, Morin define su noción de sujeto, en contra de la interpretación cartesiana, muy apegada a lo finito, a lo natural, como un aspecto fundamental en tanto que constituyente de la subjetividad y necesario para recalibrar la epistemología idealista larvada en estos momentos fundantes de la modernidad con Descartes. Ello nos lleva a compartir un núcleo concreto de crítica con su planteamiento filosófico, que de momento tan sólo venimos esbozando, el de la búsqueda de una epistemológica distinta a la lógica del idealismo, confluyente en la teoría de la complejidad y en la interpretación alternativa que pretendemos hallar, además de con la perspectiva crítica con la que hemos tratado de analizar la problemática respecto a lo viviente de los pensadores del nihilismo:

“El cogito cartesiano produce la consciencia del “soy”. El computo produce el soy, es decir, simultáneamente el ser, la existencia y la cualidad del sujeto. El cogito cartesiano no conoce más que el Yo o el Mí. No hay sí, es decir, no hay corporalidad, ni physis, ni organización biológica en el cogito. Mucho más, Descartes arroja el cuerpo al universo de la res extensa y separa de él al ego inmaterial, separa la máquina viviente de la subjetividad del “pienso”. El computo computa necesariamente juntos al Yo, al Mí, al Sí, es decir, la corporalidad física del Mi-Yo. El computo realiza la unidad fundamental de lo físico, de lo biológico, de lo cognitivo- En la misma unidad multidimensional computa al ser, a la máquina, al sujeto- No sólo nos muestra que la idea de sujeto no es aislable del individuo viviente, sino también que el individuo viviente no es aislable de la idea de sujeto. La afirmación egocéntrica, auto-referente, única, exclusiva del sujeto es la de todo el ser, es decir, de todo el individuo (...) Todo depende del computo que depende de todo lo que hay en el todo auto-organizador- La auto-computación produce todo el ser, y todo el ser produce la auto-computación” [Morin, 2002: 225]

Siguiendo ahora el mecanismo que Morin defiende para oponerse a la subjetividad cartesiana, como hemos visto, este depende en gran medida de su comprensión de la naturaleza que ahora actúa como producto y productor⁴⁴³, y que puede fundar otro tipo de sentido y de lugar para la nada nihilista ante la nueva comprensión de la posibilidad de encontrar en la incertidumbre un orden.

Para ello, desde esta perspectiva de tratar de refundar la subjetividad del sujeto cartesiano desde estos parámetros que ya hemos esbozado previamente de manera breve, encuentra Morin la necesidad de entroncar el elemento básico de consideración de aparición del *ego* en un input natural biológico⁴⁴⁴, el computo (como hemos podido ver en nuestra última cita), para así darle otra consideración a lo finito natural para con su relación con la subjetividad:

“El ser viviente más modesto, el unicelular procarionta, es un ser computante en primera persona, cuya computación autorreferente y egocéntrica se puede expresar con el término computo, “yo computo” (...) voy a intentar mostrar que toda su organización, todo su ser, o toda su existencia crean el sum a partir del computo.

La idea del computo, surgida por evocación del cogito cartesiano, sólo puede esclarecerse por confrontación y oposición a este cogito. No pretendo ni quiero proceder a una exégesis del pensamiento cartesiano. Quiero considerar la lógica operatoria del cogito ergo sum” [Morin, 2002: 210]

Desde esta base es desde la que ejerce Morin una crítica semejante a nuestro argumento ontológico en la “afirmación ontológica de la cualidad del sujeto”⁴⁴⁵.

También Morin, en su preocupación por el problema del trascendentalismo en el sujeto moderno, acusa a Descartes de transformar la naturaleza de la duda, pasando de ser un escepticismo a ser una confirmación de la certeza que buscaba a partir del circuito “pienso que pienso” que le impide una relación con lo finito. En este circuito en el que pienso que pienso se produce una duplicación que da paso al solipsismo, ya que a partir del pienso que pienso, el yo se convierte tanto en subjetividad como en objetividad, pues la única

⁴⁴³ Al igual que la *natura naturans* y la *natura naturata* de Spinoza.

⁴⁴⁴ Aclarar, al igual que lo hace Morin en innumerables ocasiones a lo largo de toda su obra, que esta interpretación tan cercana de la subjetividad a lo biológico no supone caer en ningún biologismo. Morin es perfectamente consciente de que este es uno de los mayores riesgos que corre a lo largo de su profusa exposición de su Método, pues como es bien sabido, le da importancia preponderante a determinadas prácticas científicas sobre todo relacionadas con la biología y la física, y las lleva a un siempre difícil y polémico salto hacia las ciencias sociales. Sin embargo, como decimos, es una constante a lo largo de la obra de Morin encontrarse con explicaciones, matices y aclaraciones que siempre tratan de llevar a cabo este paso riesgoso con la mayor conciencia posible, pues aun cuando pretenda ser cauteloso para no caer en esa espiral de empirismo que le devolvería al trascendentalismo de corte inmanente (que ya hemos comprobado que él mismo critica), también le es irrenunciable este aspecto para poder construir su alternativa epistemológica. De todo esto y a modo de ejemplo que nos sirva ya para ser conscientes de este punto a lo largo de toda nuestra explicación, la siguiente matización: “Utilizo el término computo por referencia al cogito cartesiano en el que el “pienso” entraña irrecusablemente la afirmación de existencia en primera persona, el “soy”. Desde luego que el cogito cartesiano se funda en un “pienso” consciente, mientras que el computo excluye toda consciencia bacteriana. Aun cuando fuera interrogada en laboratorio con las técnicas más sutiles, la más lista de las bacterias no podría formular un “yo computo” y todavía menos un “computo, luego soy”” [Morin, 2002: 210]

⁴⁴⁵ [Morin, 2002: 211]

relación externa que el yo pienso puede tener es de nuevo con el yo pienso, pues de ahí no puede ejercer una salida, ya que todo lo demás es incertidumbre al basarse en el no poder dudar de que estoy dudando tan subjetivo el fundamento que certifica su existencia. A semeja así Morin su crítica a la habitual crítica a otro de los padres del idealismo, Fichte, pues ambos generan un, podríamos decir, ecosistema cerrado intelectual, que fundará gran parte de la problemática moderna:

“Así el “pienso” reflexivo de hecho es una recursión que produce al “mí” objetivo y genera la identidad yo = mí; de ahí una primera aseveración ontológica subyacente al cogito, y que va a permitir bascular del “pienso” al “soy”: yo soy mí” [Morin, 2002: 211]

Es decir, que Descartes, mediante este circuito en el que pienso que pienso, establece a partir de la subjetividad toda una ontología que permite al sujeto encargarse de todo lo real, pasando lo objetual a ser “mí”, establecido como reflejo del yo que pregunta primero por el pienso y recibe la certeza de la realidad obtenida de un mí transformado en objetividad:

“El “mí” objetivo producido por la reflexión vuelve a su fuente subjetiva, el “yo”, no para fundirse en ella, sino para fundarla. El retorno del “mí” al “yo” produce una repetición “mí-yo”, que no sólo es de identidad constante; es productora de ipseidad: el mí mismo del “mí-yo”” [Morin, 2002: 211]

Es así como se confirma, según Morin, el problema de la paradoja de la modernidad en Descartes, pues es desde este mecanismo desde donde se toma lo finito como una simple herramienta que se utiliza a partir de la dualidad de la duda cartesiana para encontrar un fundamento de la subjetividad que supone la necesidad por definición de confirmación del sentido de la existencia basada en lo abstracto y en el intelecto, desvinculando de cualquier tipo de papel en este aspecto a la *res extensa*:

“En esta operación, el ego se auto-transciende con relación a los fenómenos sensibles, y, en esta auto-transcendencia, el ego metafísico se separa de la physis: Descartes decía efectivamente que él se servía del cogito para hacer conocer que el “mí” que piensa es una sustancia inmaterial” [Morin, 2002: 214]

Por último, para Morin, este tipo de mecanismo que Descartes introduce en la noción de sujeto, con su incalculable influencia en el nacimiento de la modernidad y en el de la ontología idealista, tiene graves consecuencias de imposibilidad de comprensión de lo finito, más allá de una problemática relación con lo trascendental en cualquier posición del binomio, teniendo que recurrir a una forma necesariamente abstracta para poder pasar a ser considerado dentro de la categoría de lo real:

“Ahora bien, evidentemente, estas demostraciones “idealistas” que separan al sujeto de la órbita física y del mundo de las cosas no son convincentes en absoluto. De manera más general, el cogito es insuficiente como prueba científica o lógica para decirnos algo acerca de la naturaleza material o inmaterial del mí, de su realidad trascendental o fenoménica. Toda búsqueda de prueba, en este dominio, necesita la comunicación del cogitante con el universo exterior y la inter-comunicación del sujeto consigo mismo y su validez concierne exclusivamente a la cualidad de sujeto” [Morin, 2002: 215]

C. Kant y Morin en el realismo relacional

Centrándonos ahora en el aspecto paradójico del giro copernicano kantiano que a pesar de crear el tótem definitorio de la modernidad por antonomasia, el de resolver la disputa de los universales dada en la Edad Media entre nominalistas y los realistas, además de sintetizar y a la vez superar las propuestas de racionalistas y empiristas, supuso también una gran vía de entrada para esos elementos trascendentales que, una vez secularizados, han conformado tanto la textura propia de la modernidad como su problemática inherente.

Todo ello viene, como vimos, por lo que lo vamos a resumir brevemente, del problema de la universalidad de las categorías, de nuestra capacidad de conocer, y que aunque haga que a partir de la teoría del conocimiento kantiana no podamos llegar a saber nada de la cosa en sí, porque a partir de ahora el papel del sujeto en la producción de lo real será mucho mayor que el que previamente se le daba como testigo, como espectador de la aparición de la Creación ante sus ojos, también esto posibilitará la fundación del sujeto trascendental que, como hemos podido comprobar, de una u otra forma llega hasta Vattimo en la interpretación del nihilismo, y a nuestra política actual a partir de múltiples elementos⁴⁴⁶.

Será a partir de la Segunda Crítica como se pasará de una razón criticada a una razón pura que, en el terreno de lo moral, al requerir de un Dios trascendente para garantizar el orden del mundo (y huir de la problemática que abriría el nihilismo), Kant fuerza a su escepticismo, al igual que Descartes, a ofrecer una necesidad de fundamento trascendental. Kant garantizará un orden a partir de la garantía de la existencia de Dios, que no puede afirmar en la primera de las Críticas, pero que aparecerá en la segunda, con la confirmación a posteriori de Dios por la necesidad de una moralidad que nos viene confirmada a partir de nuestra capacidad cognoscitiva, de nuestras categorías, y que nos capacita de nuevo, aunque de forma secularizada, adaptado al nuevo lenguaje, a volver a ser hijos de Dios, esta vez, partícipes del fundamento, conectores finitos con lo infinito, a lo que estaremos capacitados. No nos extenderemos más en este punto.

Edgar Morin parte también necesariamente de este punto y de una dirección y crítica semejante a la nuestra para formular su alternativa epistemológica, que necesariamente ha de pasar por este punto de influencia en la construcción trascendental en el seno de nuestra modernidad, al igual que le sucedió con Descartes.

Partiendo por lo tanto del giro copernicano, Morin comprende que la inaccesibilidad a partir de la teoría del conocimiento de Kant hacia la realidad, hacia la cosa en sí, establece

⁴⁴⁶ Seguramente, para confirmar la influencia en la epistemología política de esta noción trascendental de sujeto tan sólo bastaría con confirmar la influencia de la dialéctica hegeliana de la que dependió Marx a la hora de nuestra comprensión moderna de lo político, y que abrió a la secularización a aquella interpretación de la política que pretendía ir más allá de un modelo idealista, pero que, en su (a)teísmo, simplemente invirtió la misma lógica, negando la de la Economía Política pero no superándola con su interpretación del proletariado como clase elegida al modo ecuménico ni con su simplista antropología del ser humano como hombre genérico limitado a su aspecto productivo. Curiosamente, su dependencia de la filosofía del valor se asemeja mucho a la crítica heideggeriana a la voluntad de poder.

una relación entre el espíritu y el mundo de los fenómenos completamente desigual, en la que el sujeto es el único puntal sobre el que se sitúa el aspecto organizativo, interpretativo de lo real:

“Kant no ve más que la impronta orgnizacional del espíritu humano sobre los fenómenos, sin concebir la posibilidad de un bucle recursivo/generativo entre la organización del espíritu y la organización del mundo cognoscible” [Morin, 2006:230]

Este problema, que será la base de la paradoja de la modernidad en tanto que, al ser el sujeto el único responsable de la producción de comprensión de la realidad (sin que la parte objetual defina ni de forma de ninguna manera a esos universales, como vemos en la cita), pasará por lo tanto a tener una relación con lo infinito, unas posibilidades exclusivas de comprensión del fundamento último de la realidad que lo deslindarán de lo natural y lo alejarán del suelo nutricio de su comprensión como ser constituido como viviente, lo natural.

Lo que Morin tratará de reparar, tanto en este punto tan importante en la formación de lo trascendental en la constitución de lo moderno, como en sus consiguientes ramificaciones sobre las que trabajará para poder llevar a cabo su teoría de la complejidad, es esta constitución que permite la apertura a otra conexión diferente de lo viviente humano para con lo natural y con lo ideal. Para ello, Morin ataca directamente las categorías sobre las que Kant asentaba la posibilidad de conexión de lo finito con lo infinito, dando a nuestro intelecto una interpretación trascendental al darle un lugar de procedencia ajeno a lo natural, al caos y a la incertidumbre, donde nada podría surgir que al idealismo le interesase:

“Ahora bien, éste es el problema clave ¿De dónde proceden nuestras estructuras mentales? ¿De dónde procede nuestro espíritu, capaz de informar la experiencia? ¿No ha surgido del mundo natural? ¿No ha tenido una evolución natural/cultural que ha sido formadora del espíritu formador? El metapunto de vista kantiano del espíritu que considera al espíritu sigue estando ciego respecto de las condiciones no espirituales de la existencia y de la actividad del espíritu. El kantismo nos conduce únicamente al primer término de la paradoja fundamental del conocimiento: nuestro mundo es producido por nuestro espíritu; pero ignora que éste ha sido coproducido por nuestro mundo” [Morin, 2006: 230]

Es por tanto desde aquí como trata de superar la paradoja de la modernidad presente en Kant, y desde donde se inicia su teoría de la complejidad que ya hemos visto esbozada en nuestra introducción y que en breve partiremos a explicar como alternativa epistemológica para otra posible comprensión de la nada. Morin, partiendo aquí de una de sus máximas, que es la de enraizar la noción de ser y su sentido vital en lo natural, en lo biológico, sin que esto suponga un biologismo, procede aquí también a “complejizar” de esta forma la noción de espíritu kantiana, que podría ser interpretada como parte fundamental de su interpretación del sujeto trascendental. Para Morin, Kant, y desde aquí gran parte de la modernidad, recaen en la simplificación del problema filosófico de base, la de dar un sentido determinista a la realidad, y al partir de interpretaciones completamente dependientes de una epistemología elemental, en la que lo dicotómico y maniqueo es la norma, forman una simplificación de lo real donde lo natural, lo complejo por incierto, es excluido de la constitución del fundamento.

Partiendo de esta pérdida epistemológica fundamental a la hora de comprender lo fenoménico, lo viviente, y de incorporarlo a la teoría del conocimiento que a la postre, terminará por definir nuestra comprensión del mundo, de los otros y de la política, Morin trata de iniciar la reconstrucción, la comprensión alternativa a esta ontología moderna de predominancia del sujeto para que pueda incorporarse lo fáctico como algo más que como caos e incertidumbre, como esencia o parte de esa esencia de la modernidad:

“Nuestra andadura postula que, aun cuando sigue habiendo una realidad profunda más allá o más acá del orden y de la organización espacio-temporal del mundo o de los fenómenos (...), este mundo de los fenómenos, sin constituir por ello La Realidad o Toda realidad, constituye sin embargo una cierta realidad y una realidad cierta, y que el orden y la organización espacio-temporales constituyen caracteres intrínsecos de esta realidad. En adelante, podemos suponer que las estructuras cognitivas hayan podido formarse y desarrollarse en el curso de una dialógica auto-eco-productora en la que los a priori de la sensibilidad y del intelecto se habrían elaborado por absorción/integración/transformación de los principios de orden y de organización del mundo fenoménico” [Morin, 2006: 230]

Es decir, que Morin trata de dejar atrás, ya desde esta raigambre kantiana, esa faceta que vimos en Vattimo y que provenía tanto de Nietzsche y de Heidegger en la que todo era interpretación, dando lugar a esa hermenéutica *sui generis* tanto de Heidegger como de Vattimo. En ella el sujeto era el único elemento garante de la interpretación, siendo el objeto simplemente interpretado, sin jugar ningún papel.

En esta trascendencia surge también la propia problemática de comprender la nada como problema, pues una vez que se derrumba esa noción de sujeto debido a la propia presión que el idealismo ejerce sobre sí mismo (al fracasar una y otra vez en sus lecturas de la realidad y su futuro), se llega al bloqueo, a la radicalización y a la vuelta de viejos idealismos que en su día funcionaron pero que hoy en día son, como diría Ulrich Beck, categorías zombis, es decir, que continúan siendo funcionales en el escenario social (muchas veces de forma simplemente simbólica o por inercia), pero no operacionales en sus engranajes, teniendo todavía una pervivencia en el lenguaje pero estando huecas por dentro, con una significación basada en la añoranza y la nostalgia, pero cuyo papel dentro de la formación cultural prácticamente se ha extinguido.

Este camino sin retorno al que llega el idealismo en su paroxismo provocado por la época nihilista (y que nos lleva a unas falsas autoría nihilista de las consecuencias del idealismo imposibilitado, debido al, como vimos, fenómeno del antinihilismo nihilista duqueano) es el que pretende deshacer Morin con su propia interpretación de lo real. Parte de la superación de este sujeto privilegiado como trascendente, para recuperar el papel del objeto (y a su vez rebajar el del sujeto), y así establecer otro tipo de comunicación constitutiva en la que el uno conforme al otro y viceversa. Esto permitirá por lo tanto, como hemos podido ver, una garantía mínima de confirmación de lo real en tanto que si existe esta relación, esta redistribución de las tareas para con la constitución de lo percibido, existe también lo fenoménico más allá de como todo es interpretación y por lo tanto de como relativismo:

“En estas condiciones, nos vemos llevados aparentemente a la definición tradicional de la verdad, que es la adecuación del espíritu a la cosa. Pero hay que complejizar: como la cosa es

ella misma coelaborada por el aparato cognitivo, vale más concebir el conocimiento verdadero como la adecuación de una organización cognitiva (representación, idea, enunciado, discurso, teoría) a una situación o una organización fenoménica (...) La correspondencia cognitiva que se establece de este modo puede ser considerada como una suerte de puesta en resonancia entre el cognoscente, su conocimiento y lo cognoscible, incluido en ello el conocimiento teórico” [Morin, 2006: 238]

Surge así, de esta otra concepción inicial de la teoría del conocimiento kantiana, una comprensión relacional de lo que surge como conocimiento, que no podrá ser conocimiento abstracto, pues no será basado en un fundamento, sino que tendrá su base en su propio juego de fundado y fundador, de creado y creador. Esto nos situará en una comprensión epistemológica que ya no tratará de fundar el sujeto sobre grandes abstracciones fundamentadoras de la realidad que a su vez la empobrecen, pues hace que toda la significación de la existencia parta hacia más allá de lo natural. El objetivo ahora es fundar una epistemología de carácter más humilde (por carecer de grandilocuencia teleológica), situacional, de contextos, pero que permite y capacita a lo natural a ser copartícipe de la definición de conocimiento, haciéndolo compatible con su incertidumbre y su caos:

“La adecuación cognitiva a un fenómeno no podría ser sino parcial, local o provincial, incluido un objeto parcial, local y provincial, ya que éste no puede verdaderamente ser conocido independientemente de su contexto; de igual modo, una teoría no puede reproducir más que una abstracción modelizada de la realidad. Por último, ningún conocimiento podría aprehender la realidad que se encuentra detrás o bajo el fenómeno. Es decir, que en ningún caso podría el conocimiento agotar al fenómeno que quiere conocer y que una verdad total, exhaustiva o radical es imposible. Cualquier pretensión de totalidad o de fundamentalidad no podrá ser sino no-verdad. Por tanto, en cualquier caso, y de todos modos, el conocimiento establece un compromiso, hecho de concesiones mutuas y de renunciaciones recíprocas, con la realidad” [Morin, 2006: 239]

Por lo tanto, a partir de esta reflexión moriniana acerca de la teoría del conocimiento kantiana, se forma, mediante la crítica de la misma, parte de la base que permite desarrollar todo su posterior método, y que vamos a analizar a continuación. Así pues, desde la problemática de la paradoja de la modernidad analizada a través del prisma de la teoría de la complejidad, la epistemología de Morin sobre la que trataremos de dar otro fundamento a la nada queda tal que así:

“Desembocamos pues, más allá tanto del realismo “ingenuo” cuanto del realismo “crítico”, más allá del idealismo clásico y del criticismo kantiano, en un realismo relacional, relativo y múltiple. La relacionalidad procede de la indescarrrable relación sujeto/objeto y espíritu/mundo. La relatividad procede de la relatividad de los medios de conocimiento y de la relatividad de la realidad cognoscible. La multiplicidad depende de la multiplicidad de los niveles de realidad y, quizá, de la multiplicidad de las realidades. Según este realismo relativo, relacional y múltiple, nuestro mundo fenoménico es real, aunque relativamente real, e incluso debemos relativizar nuestra noción de realidad admitiendo en ella una irrealidad interna. Este realismo reconoce los límites de lo cognoscible y sabe que el misterio de lo real en absoluto es agotable por el conocimiento” [Morin, 2006: 239-240]

Es decir, que logra, a partir de la lógica que hemos esbozado brevemente en la introducción, incluir el origen del orden en el desorden, y abordar así como una ventaja, o al menos no como un obstáculo, la aparición de la incertidumbre, ya que para una

ontología idealista supondría un problema irresoluble, el de no poder llegar a un conocimiento completo de la realidad (de ahí el salto a lo trascendente):

“La unidad de las posibilidades y límites del conocimiento es indesagarrable. Lo que permite nuestro conocimiento limita nuestro conocimiento y lo que limita nuestro conocimiento permite nuestro conocimiento. El descubrimiento de los límites del conocimiento es mucho más que un descubrimiento de los límites. Constituye un logro capital para el conocimiento. Nos indica que el conocimiento de los límites del conocimiento forma parte de las posibilidades del conocimiento y realiza esta posibilidad. Supera los límites del conocimiento limitado que se creía limitado. Nos hace detectar una realidad que excede nuestras posibilidades de conocimiento, nos conduce a edificar un metapunto de vista, el del conocimiento del conocimiento, desde donde puede le espíritu como desde un mirador, considerase a sí mismo en sus principios, reglas, normas y posibilidades, al mismo tiempo que considera su relación dialógica con el mundo exterior. Nos damos cuenta desde ahora de que la inconsciencia de los límites del conocimiento era el mayor límite del conocimiento. La idea de que nuestro conocimiento es limitado es una idea limitada. La idea de que nuestro conocimiento es limitado tiene consecuencias ilimitadas” [Morin, 2006: 240]

6.3 Bases de la alternativa epistemológica de la teoría de la complejidad (I): La re(des)ordenación en el conocimiento del objeto

A. Introducción

Así pues, Morin critica la noción trascendente del sujeto, que ha arraigado a lo largo y ancho del proyecto de la modernidad, debido a que su tipología de conexión con el fundamento último establece un repudio del caos y la incertidumbre que se encuentran en lo natural, simplificándolo y empobreciéndolo. Tal y como hemos comprobado, la interpretación alternativa moriniana parte de la búsqueda de otra comprensión de lo fáctico en la constitución de lo real, de establecer un diálogo constitutivo en lo fundamental en este aspecto. Obviamente, esto se ha tratado de llevar a cabo en numerosas ocasiones, de hecho, podría ser considerado como uno de los tópicos de nuestros pensadores del nihilismo.

Sin embargo, y a diferencia de todos ellos, para lograr una base capaz de abordar este desafío de ofrecer otra conceptualización de lo real más allá de la ontología idealista, Morin parte de una base científica que hasta ahora o había sido repudiada (Heidegger⁴⁴⁷), o había sido insuficiente (Schopenhauer, Nietzsche), o todavía tendría que esperar algún tiempo para poder ofrecer un desafío a esta interpretación racionalista del universo (Schelling). Con esta reconsideración de la posibilidad de lo científico⁴⁴⁸, también

⁴⁴⁷ “Como veremos, el término “humano”, es rico, contradictorio, ambivalente: de hecho, es demasiado complejo para las mentes formadas en el culto a las ideas claras y distintas. Mi empresa es concebida como integración reflexiva de los diversos saberes que conciernen al ser humano. No se trata de adicionarlos, sino unirlos, articularlos e interpretarlos. No tiene la intención de limitar el conocimiento de lo humano sólo a ciencias. Considera literatura poesía y artes no sólo como medios de expresión estética, sino también como medios de conocimiento. Tiene la plena voluntad de integrar la reflexión filosófica en lo humano, pero alimentándola de los logros científicos, cosa que Heidegger ignoró. Por ello, la integración mutua de la filosofía y la ciencia debe comportar que vuelvan a ser pensadas” [Morin, 2003b: 16-17]

⁴⁴⁸ Que siempre será una incorporación de lo científico profundamente matizada, dependiente de una reconsideración de lo científico mismo, como ya se puede ir intuyendo, y que naturalmente no aboga por un vulgar positivismo o ingenuo materialismo, por lo que no omite, entre otros elementos, problemas de filosofía de la ciencia tales como el papel influyente del sujeto en la observación, ni pretende ningún tipo de cientificismo. La propia incorporación de la ciencia en la teoría de la complejidad implicará la crítica de la noción tradicional de ciencia y ofrecerá un giro constitutivo de la misma: “Hay que ir hacia el sistema-problema y no hacia el sistema-solución. Mi propósito no es emprender una lectura sistémica del universo; no es acotar, clasificar, jerarquizar los diferentes tipos de sistemas desde los sistemas físicos hasta el sistema homo. Mi propósito es cambiar la forma de ver todas las cosas, de la física al homo. No disolver el ser, la existencia, la vida en el sistema, sino comprender el ser, la existencia, la ida, con la ayuda, también, del sistema. Es decir, en primer lugar, iponer sobre todas las cosas el acento circomplejo! Es lo que he intentado indicar: la complejidad en la base, la complejidad como guía” [Morin, 2001: 179] La ciencia pasaría a establecerla como una ciencia ecológica, es decir, dependiente del medio, pues debe ser modificada en sus bases para pasar de estudiar lo simple a pasar a poder comprender lo relacional como conocimiento, pues es ahí donde se puede vislumbrar con mayor riqueza toda la naturaleza del universo y de la realidad constituyente que forma lo viviente, ya que para Morin no hay ningún tipo de base empírica simple que haga de base lógica sobre la que considerar lo simple como parte fundamental de la

replanteado desde su consideración relacional para con lo humano, tradicionalmente repudiado desde las investigaciones filosóficas, Morin trata de encontrar el enraizamiento de lo viviente y lo natural con una de las pocas vías capaces de ofrecer resistencia a su idealización; pues enraizar y reivindicar el papel de lo empírico desde lo científico, sin simplificarlo a la lógica subjetiva en la que “todo es interpretación”, será la base sobre la que se trate de construir esta alternativa que supere la paradoja de la modernidad para lograr así tratar de ofrecer otra comprensión de lo viviente tratando de esquivar los esencialismos de tipo empírico.

Es desde aquí desde donde parte hacia esta reestructuración de las relaciones entre sujeto y objeto, donde encontramos un lugar para el nihilismo donde deje de ser un obstáculo asfixiante, superando la paradoja de la modernidad, la influencia de la ontología idealista⁴⁴⁹ y ofreciendo por ello otra antropología, otra noción de sujeto sobre la que también orbitan cambios acerca de la interpretación de la libertad, la sociedad y la política.

En este primer punto, analizaremos su perspectiva de introducción del desorden en el cosmos, es decir, en su faceta de recalibración de las relaciones entre sujeto y objeto a la hora de interpretar y construir la realidad más cercana a la de la interpretación de la paradoja moderna incluso en la filosofía kantiana a partir de nuevas formas de comprender las leyes físicas⁴⁵⁰. Es decir, analizaremos la forma en la que introduce la posibilidad de organización desde el desorden de lo incierto en el ámbito del objeto, de lo físico, del cosmos.

B. Breve historia del desorden

Morin, por tanto, en este aspecto crítico sobre el que fundamenta parte importante de su teoría de la complejidad, parte de la tradicional comprensión racionalista del universo. Durante muchos siglos no se comprendía a éste más allá que desde la idea de un reloj perfectamente ordenado y preciso, estructurado desde el principio hasta el final, desde lo más grande hasta lo más pequeño con un orden que lo abarcaba todo, le daba un sentido y una orientación: “La ley eterna que regula la caída de las manzanas ha suplantado a la Ley de lo Eterno que, por una manzana hizo caer a Adán”⁴⁵¹. En toda parte y rincón del universo se dejaba ver (incluso en una imagen “desnaturalizada” de la naturaleza,

configuración. Lo simple pasará a ser un mero instante arrebatado del continuo complejo [Morin, 2001: 178]

⁴⁴⁹ Todo ello sin que Morin tampoco reduzca su discurso a una búsqueda de la erradicación de este fundamento idealista, a una simple crítica centrada en sus aspectos metafísicos, ya que, en consonancia con el aspecto complejo que toma lo real en sus postulados, el ser humano necesita de un mínimo de antropocentrismo vital [Morin, 2002: 496]

⁴⁵⁰ Conviene recordar aquí que Newton fue, entre otros, una de las influencias de Kant a la hora de desarrollar su giro copernicano.

⁴⁵¹ [Morin, 2001: 50]

comprensión teleológica como pudimos comprobar, sobre todo en Kant) este orden, alcanzado también gracias al imparable avance de las ciencias desde los tiempos de Bacon y gracias a la labor de entre otros, Kepler, Newton o Laplace⁴⁵², y que ofrecen un sistema-máquina que avanza inalterable en su definición como una potente estructura en la que el desorden queda por siempre excluido. Como venimos viendo, este desorden sería excluido porque pasaría a ser un fallo, un error de nuestra forma de entender las cosas, que nos impediría ver la auténtica y universal profundidad del universo, basada en su aspecto de ley inalterable por siempre y para siempre. Todo ello, y sus consecuencias y desarrollos, será definido por Morin como paradigma de la simplificación⁴⁵³ o, como ya pudimos comprobar, paradigma de Occidente⁴⁵⁴.

Estas leyes eternas, este Orden⁴⁵⁵, que por lo tanto definía lo real del universo, venían no sólo de la física, Newton y esta interpretación del universo como engranaje del que finalmente se podrían extraer todos los secretos de su existencia y configuración. También se encontraban presentes en el mundo de lo humano, estructurando sus posibilidades:

“Las leyes de la Evolución y de la Historia ilustran y consagran el advenimiento inminente del orden racional. Este hace sus últimos borradores, como un artista ante su obra maestra. Los últimos desordenes, sobre el pequeño planeta Tierra, van a reabsorberse y dispersarse” [Morin, 2001: 51]

Esto fue así hasta que en el siglo XIX “una pequeña arruga de desorden se crea en el corazón mismo del orden físico”⁴⁵⁶. Surge en esta época, al igual que en muchas otras disciplinas, como la filosófica entre otras, la cada vez mayor sospecha de la inviabilidad de este tipo de comprensión del universo y por lo tanto de la existencia. En este caso fue a partir del segundo principio de la termodinámica, formulado por Clausius, y la idea de la degradación de la energía. Ello supone la inicial apertura a que esas leyes universales que ordenan el cosmos padezcan en su seno, de una manera mucho más conformadora de lo comprendido hasta ese momento, del desorden, ya que todo incremento de la entropía pasará a ser un aumento del desorden:

“Mientras que todas las demás formas de energía pueden transformarse íntegramente una en otra, la energía que toma forma calorífica no puede reconvertirse enteramente, y pierde por tanto

⁴⁵² Desde aquí surge la famosa figura del demonio de Laplace, que, si el universo podía ser reducido a sus leyes universales, sería por lo tanto capaz de situarse como un metaobservador y, si fuera conocedor al completo de todas estas leyes, sería capaz tanto de reconstruir el pasado como de vislumbrar el futuro.

⁴⁵³ [Morin, 2001: 179]

⁴⁵⁴ “(...) Tal vez sea que, privados de un Dios en el que no podían creer más, los científicos tenían una necesidad, inconscientemente, de verse reasegurados. Sabiéndose vivos en un universo materialista, mortal, sin salvación, tenían necesidad de saber que había algo perfecto y eterno: el universo mismo. Esa mitología extremadamente poderosa, obsesiva aunque oculta, ha animado al movimiento de la Física” [Morin, 1995: 90]

⁴⁵⁵ “La incertidumbre ha sido ocultada por unas ciencias sociales y humanas que concebían a la sociedad y al ser humano como máquinas triviales perfectamente determinables. La incertidumbre ha sido ocultada por una antropología tan emborrachada de abstracción pseudo-ilustrada que no fue capaz de pensar la diversidad humana y las diversas culturas más que como productos de ignorancia, irracionalidad y subdesarrollo mental, comparadas con la razón y la racionalidad racionalista incapaz de cuestionarse a sí misma, incapaz de encontrar en su autocrítica sus incertidumbres e ignorancias, incapaz de reconocer lo que esta oculto y des-ocultó Nietzsche entre otros” [Roger&Regalado, 2016: 27]

⁴⁵⁶ [Morin, 2001: 51]

una parte de su aptitud para efectuar un trabajo. Ahora bien, toda transformación, todo trabajo, libera calor y por tanto contribuye a esta degradación. Esta disminución irreversible de la aptitud para transformarse y efectuar un trabajo, propia del calor, ha sido designada por Clausius con el nombre de entropía” [Morin, 2001: 51]

Por lo tanto, en la configuración del universo se encuentra la constancia de que desde un sistema que se encuentra cerrado sobre sí mismo, sin obtener energía del exterior, toda transformación, todo movimiento, todo trabajo o desgaste que se acometa en su interior, supondrá un incremento de la entropía, y cuanto más entropía haya, mayor degradación de la energía. Si toda transformación supone una degradación de la energía, y toda degradación de la energía supone un aumento de la entropía, cualquier tipo de transformación o trabajo que se lleve a cabo en nuestro universo cerrado supone una mayor entropía. Es decir, que de cada acción que se acomete en el universo también se acomete el fenómeno del desorden, que será lo que ahora se encuentre en cada lugar y parte del universo.

A esta primera comprobación, a partir de la entropía en el universo, del estatuto más originario del desorden sobre el tradicional Orden cosmológico, se sumó también⁴⁵⁷ la noción discontinua de quantum de energía de Max Planck⁴⁵⁸. Aquí, a diferencia del segundo principio de la termodinámica que hacía mayor referencia a la microfísica, solventando en cierta medida una pervivencia de la inalterabilidad de la macrofísica, se pondrá también en cuestionamiento este nivel macro, lo cual supone que la brecha abierta por el desorden se abra de manera sustancial, pues a partir de Planck será desde donde nazca la física cuántica, la cual, como es sabido, dinamita desde dentro la vieja noción cosmológica:

“Las partículas que aparecen ya no pueden ser consideradas como objetos elementales claramente definibles, identificables, medibles. La partícula pierde los atributos más seguros del orden de las cosas y de las cosas del orden. Se desune, se disocia, se indetermina, se polidetermina bajo la mirada del observador. Su identidad se disloca, dividida entre el estatuto

⁴⁵⁷ Pues según Morin, esta primera aproximación, esta “revolución del desorden”, fue sofocada: “Fue necesario esperar mucho tiempo para que estas cuestiones fuesen sacadas de su letargo. Entre tanto, el orden había sofocado la impertinencia de éstas con su peso aplastante. Es admirable que estos problemas hayan sido sofocados, como ocurre siempre cuando la confrontación de dos principios contrarios conduce a una tensión explosiva o a una total incoherencia; entonces, el principio culturalmente más fuerte anula la cuestión que el otro plantea (...) Pero este desorden, que brota en la estela del segundo principio, no es más que un parásito, un subproducto, una merma del trabajo y de las transformaciones productoras. No tiene ninguna utilidad ni fecundidad. No aporta más que degradación y desorganización. Su lugar está pues en las letrinas de la physis y del cosmos. El orden puede continuar reinando sobre el mundo” [Morin, 2001: 54-55]

⁴⁵⁸ A pesar de que, en el paradigma de la complejidad comprendido por Morin, la teoría cuántica sea fundamental para poder reordenar el cosmos desde un desorden originario, no se puede afirmar que tome esta teoría científica como un dogma, como si por su parte tan sólo se realizara una especie de simple actualización de cariz filosófico-cientificista o la sustitución de una teoría en problemas como la mecánica clásica. No es un punto central de nuestra investigación, pero ejemplo de esto último es la constante influencia que Morin utiliza a lo largo de sus obras de la labor Premio Nobel de Química Ilya Prigogine (por ejemplo [Morin, 1995: 147]), que realizaba afirmaciones como la siguiente: “En conclusión, a pesar de diferencias fundamentales, tanto la mecánica cuántica como la clásica conducen a leyes deterministas y reversibles con respecto al tiempo. Su formulación no admite diferencia alguna entre pasado y futuro y desemboca por tanto (...) en la paradoja del tiempo” [Prigogine, 1997: 157]

de corpúsculo y el estatuto de onda. Su sustancia se disuelve, convirtiéndose el elemento estable en evento aleatorio. Ya no tiene localización fija e inequívoca en el tiempo y en el espacio, Una delirante papilla subatómica de fotones, electrones, neutrones, protones, desintegra todo lo que entendemos por orden, organización, evolución (...) Ahora bien este desorden está presente en el micro-tejido de todas las cosas, soles y planetas, sistemas abiertos o cerrados, cosas inanimadas o seres vivos. De golpe, es completamente diferente del desorden que va unido al segundo principio de la termodinámica, No es un desorden de degradación ni de desorganización. Es un desorden constitucional, que necesariamente forma parte de la physis de todo ser físico (...) El universo está en migajas. A partir de ahí, los descubrimientos astronómicos desde 1923 hasta nuestros días se articulan para presentarnos un universo cuya expansión es el fruto de una catástrofe primera y que tiende hacia una dispersión infinita” [Morin, 2001: 55-57]

Es decir, que a partir de Planck surge el desorden en el nivel de unidad elemental de la física tradicional que es el átomo. Éste pasa a transformarse en una unidad compleja al pasar el observador a jugar un papel fundamental en su desenvolvimiento dentro del entramado físico, por lo que lo discontinuo y aleatorio pasa de ser una escoria del sistema a ser lo que propiamente lo funda, pues a pesar del supuesto orden que podemos percibir a nivel macro físico, en su condición subatómica, esta aparente normalidad se ve dinamitada. Para Morin, esto no supone afirmar ahora que la partícula subatómica pasará a dominar en su lógica la base de la materialidad física, sino que introduce la incertidumbre y la fragilidad en su seno, lo que implica la ruptura del viejo modelo de universo racionalista ordenado, el universo del demonio de Laplace, que podría ser comprendido/poseído en su totalidad al conocer todas sus leyes, deja de ser una teorización posible. El desorden pasará a ser constitutivo para la creación de la organización, por lo que el desorden no pasará a ser la última palabra del mundo, ya que esa interpretación permanecería dentro de los límites de la vieja concepción dependiente de definiciones escleróticas⁴⁵⁹. Así se inicia el aspecto relacional⁴⁶⁰, eco-organizativo, de la realidad.

Será a partir de estas nociones cosmológicas alcanzadas en el seno del siglo XIX-XX como se pueda defender el origen preferente constitutivo del desorden ante la vieja prevalencia de la noción de Orden y de la comprensión de algún tipo de teleología presente en la realidad que se encuentre también presente en la naturaleza, y desde ahí, a

⁴⁵⁹ Que en el vocabulario moriniano se definirían como “palabra-maestra” [Morin, 2002: 299]

⁴⁶⁰ “El diablo (*diabolus*) es el separador. El diablo está necesariamente en cada uno de nosotros puesto que somos individuos separados unos de otros. Pero somos religables. La disyunción, o separación sin religación, permite el mal; el bien es religación en la separación. El exceso de separación se verifica cuando ya no hay religación. El exceso de separación es perverso en la ciencia, pues la hace incapaz de religar los conocimientos. Para conocer, hay que separar y unir a la vez. El exceso de separación es perverso entre humanos cuando no es compensado por la comunidad y la solidaridad, la amistad y el amor. Nuestra civilización separa más que religa. Tenemos escasez de religación, y ésta se ha convertido en una necesidad vital; no es solamente complementaria al individualismo, es también la respuesta a las inquietudes, incertidumbres y angustias de la vida individual. Porque debemos asumir la incertidumbre y la inquietud, porque existen muchas fuentes de angustia, necesitamos fuerzas que nos sostengan y nos religuen. Necesitamos religación porque estamos en una aventura desconocida. Debemos asumir el hecho de estar en ella sin saber por qué (...) La religación es un imperativo ético primordial, que manda a los otros imperativos relativos al prójimo, a la comunidad, a la sociedad, a la humanidad” [Morin, 2006 a: 114]

su vez, haga acto de aparición en la naturaleza de lo humano, invadiendo lo social y lo político, empobreciéndolo bajo una analogía entre este tipo de teleologías y un orden estructural como fin último de la organización política.

Esto no supone buscar simplemente invertir los términos, y que ahora el desorden se transforme en Desorden⁴⁶¹. Este sólo es un primer paso necesario para Morin a la hora de tomar y acumular certezas y bases sólidas sobre las que establecer su teoría de la complejidad. No busca por lo tanto aquí esta inversión como decimos, pero estos avances en los conocimientos de la naturaleza del universo hacen que éste se desarrolle dentro de unas vías y no de otras, pero, como decimos, no implica derribar el mito del orden para anteponer el nuevo mito, el del desorden:

“La idea simple de orden eterno no podía ser sustituida por otra idea simple, aunque fuera la del desorden. El verdadero mensaje que el desorden nos aporta en su viaje de la termodinámica a la microfísica, y de la microfísica al cosmos, es emplazarnos a partir a la búsqueda de la complejidad (...) No podemos escapar a la idea increíble: el cosmos se organiza al desintegrarse” [Morin, 2001: 63]

C. La nada en la génesis del mundo

Y es justo en este punto en el que Morin logra comenzar a esbozar, mediante su nueva construcción “caosmológica” del universo⁴⁶², su alternativa epistemológica que logra salir de la paradoja de la modernidad desde su faceta kantiana, ofreciendo otra perspectiva más allá de la ontología idealista. Morin, al no anteponer el desorden al orden⁴⁶³, se sitúa más allá de esa lógica de re-fundamentación contra la no-fundamentación que venimos analizando y con la que estamos estructurando parte de nuestra investigación y en la que todavía se encontraban nuestros pensadores del nihilismo, así como la posmodernidad.

⁴⁶¹ “El desorden no es una entidad en sí, es siempre relativo a los procesos energéticos, interaccionales, transformadores o dispersivos. Sus caracteres se modifican según estos procesos. Ya lo hemos visto, no hay un desorden, hay muchos desórdenes enredados e interferentes: hay desorden en el desorden. Hay órdenes en el desorden (...)El desorden no existe más que en la relación y en la relatividad” [Morin, 2001:95-96]

⁴⁶² Que para Morin supone criticar la propia interpretación del origen del universo a partir de la que considera imagen simplificadora del big bang, pues no logra hacer referencia a todo el aspecto de ruptura y de transformación que supuso, de singularidad irreductible, de morfogénesis, desequilibrio e inestabilidad. Para Morin, la “onomatopeya de gran bum” (tal y como él la define) que supone el big bang, significa interpretar el origen del universo como un comienzo absoluto. Propone por ello pasar de la insuficiencia de la noción de big bang para hacer frente a la complejidad de tal evento a la noción de catástrofe, propuesta por René Thom [Morin, 2001: 62] De hecho, si Morin pretende cambiar la imagen del universo, pasar de cosmología a caosología, la interpretación del origen también dependerá de esta comprensión, viéndose afectada por esa vieja imagen del universo basada en el orden.

⁴⁶³ “¿De dónde surge el Orden? Nace, al mismo tiempo, que el desorden, en la catástrofe térmica y las condiciones originales singulares que determinan el proceso constitutivo del Universo” [Morin, 2001: 68]

Al no anteponer ahora la axiomática del desorden a la del orden, Morin comienza a construir, a partir de su crítica, una comprensión del universo en la que tanto el orden como el desorden conformen, en una relación constante de formación/destrucción, el tejido de la existencia, porque

“desviación, perturbación y disipación pueden provocar “estructura”, es decir, organización y orden a la vez. Es posible, pues, explorar la idea de un universo que forme su orden y su organización en la turbulencia, la inestabilidad, la desviación, la improbabilidad, la disipación energética”⁴⁶⁴.

Aquí Morin trata de dar un paso más, y no obtiene, de su crítica, otra forma esencialista de comprender la realidad, sino que ofrece el paso de ir más allá de lo esencial al acudir a la lógica de lo relacional, donde tanto orden como desorden y viceversa sustentarán la base de esas nuevas relaciones entre el sujeto y el objeto. Con este cambio, procede a romper la antagónica separación entre *res extensa* y *res cogitans*, o la relación entre fenómeno y cosa en sí, que obligaban a acudir a una conexión con lo trascendental como única vía sobre la que concebir una conexión de lo viviente con la realidad (intelecto como vía de interpretación del sujeto):

“Pero a partir de ahí se plantea el problema insospechado, fabuloso. Si el universo es diáspora explosiva, si su tejido microfísico es desorden indescriptible, si el segundo principio no reconoce más que una sola probabilidad, el desorden, entonces ¿cómo es que la Vía Láctea comporta billones de estrellas? ¿Cómo es que hemos podido localizar 500 millones de galaxias? (...) Planteemos el problema, no ya como alternativa de exclusión entre el desorden por una parte y el orden y la organización por otra, sino de unión. Desde ahora, la génesis de las partículas materiales, de los núcleos, de los átomos, de las moléculas, de las galaxias, de las estrellas, de los planetas es indisociable de una diáspora y de una catástrofe. Desde ahora, hay una relación crucial entre el despliegue del desorden, la constitución del orden, el desarrollo de la organización. Desde ahora, surge un tercer y grandioso rostro del desorden, él mismo inseparable de los otros dos rostros que nos han aparecido aquí: este desorden, que comporta en sí el desorden de la agitación calorífica y el desorden del microtejido de la physis, es también un desorden de génesis y de creación. Ahora bien, hoy podemos cuestionar la posibilidad de una génesis en y por el desorden (...) no hay necesariamente exclusión, sino eventualmente complementariedad entre fenómenos desordenados y fenómenos organizadores” [Morin, 2001: 57-58]

Al superar este obstáculo, esta imposibilidad cognoscitiva entre sujeto y objeto proveniente de la ontología idealista, también supera el obstáculo de la comprensión de la nada como *horror vacui*. Desde esta nueva comprensión del desorden, pero a la vez, al dejar de lado la lógica esencialista, Morin logra encontrar una nada que no es vacío oscuro y devorador, sino que se sitúa como nada creativa que puede garantizar, mediante el afianzamiento del nuevo aspecto relacional de la realidad gracias a la teoría de la complejidad, este espacio de confluencia de ausencia de esencia última, de ideal configurador, al encontrar una vía de relación con lo fáctico en tanto que el desorden pasa a tener una participación en la génesis del universo:

“Mi búsqueda de Método no parte del suelo firme, sino de un suelo que se hunde. El fundamento de este trabajo es la pérdida del fundamento científico, la ausencia de todo otro fundamento, pero no la nada (...) El método de la complejidad no tiene como misión volver a encontrar la

⁴⁶⁴ [Morin, 2001: 59]

certidumbre perdida y el principio Uno de la Verdad. Por el contrario, debe constituir un pensamiento que se nutra de incertidumbre en lugar de morir de ella” [Morin, 2002: 23-24]

La nada del nihilismo, como venimos comprobando, no existe como tal, sino que es una entelequia del paroxismo del idealismo, y poseía tan funestos atributos al impedir desde su vacío la última conexión con la realidad que desde aquí se entendía como posible, la trascendental, desde esas coordenadas epistemológicas. Pero esta característica agonística del conocimiento depende de la misma escisión cartesiano-kantiana entre sujeto y objeto, que aquí se rompe, con la apertura de la génesis del universo a un doble creativo y comunicativo entre el desorden y el orden, donde del desorden surgirá el orden y donde ambos se irán conformando constantemente. Creemos que Morin, a pesar de no tratar de manera esencial el problema del nihilismo, también era consciente de esta relación ontológica opresiva de la nada desde la comprensión idealista de la misma:

“El absoluto se invierte siempre en su contrario: la nada. Lo que nos muestra que la libertad real, a diferencia de la libertad metafísica, siempre es relativa y sólo vive en la relatividad, es decir, echa sus raíces y encuentra su límite en la no libertad” [Morin, 2002: 273]

Se comienza por tanto así, desde esta base, a restituirse lo fáctico más allá de la lógica idealista.

D. Del desorden/orden a la organización

Una vez que la nada, en tanto que desorden⁴⁶⁵, ha quedado estipulada como inserta en lo más originario de la configuración del universo, comienza también a dejar de ser absolutizada como vacío que tan sólo imposibilita. El siguiente paso que permita comenzar a construir esta alternativa epistemológica desde esta base es el de pasar a comprobar cómo es posible que desde el desorden surja el orden.

Si el universo ha quedado configurado como una catástrofe térmica que, lejos de incluir una estructura última que determina su funcionamiento, encuentra en la nada y en el desorden la mayor explicación de su proceder, serán las interacciones que surjan desde la coproducción entre desorden y orden a partir de la materialidad de las partículas básicas (protones, electrones y neutrones) lo que dé lugar a la tipología que presente el universo.

Es decir, que desde la introducción del desorden en el seno de las “leyes naturales”, la comprensión del universo partiendo de la definición de las características de lo físico queda obsoleta. A partir de este desorden lo importante pasará a ser la constitución del universo que se lleva a cabo desde su aspecto relacional que surge desde las distintas interacciones entre partículas y sus relaciones desorden/orden que se configuran tanto a sí mismas como al universo:

“Desde ahora, como vamos a ver, las reglas de interacción van a constituir la piedra angular del orden cósmico, sus “leyes naturales”. Así, las condiciones genésicas son determinaciones o

⁴⁶⁵ Desde ahora, creemos poder establecer como sinónimos, o al menos como palabras muy colindantes, la noción moriniana de desorden y la interpretación de la nada que tratamos de desarrollar.

constreñimientos que hacen surgir el orden al mismo tiempo que el universo. Las determinaciones/constreñimientos van a precisarse y a multiplicarse con la materialización, donde se fijan las posibilidades de interacción entre partículas, que van a constituir la base de los procesos físicos, entre ellos los de la organización. A partir de ahora se despliega, a través de las interacciones, el juego orden-desorden-organización (...) Así, para que haya organización es preciso que haya interacciones: para que haya interacciones es preciso que haya encuentros, para que haya encuentros, es preciso que haya desorden (agitación, turbulencias)” [Morin, 2001: 69]

Con este cambio de la imagen de la configuración constitutiva del universo, basada en el juego relacional de las interacciones como principal elemento ordenador de la realidad, a partir del desorden y la nada (el surgir de la complejidad), Morin otorga un sentido no ya sólo cosmológico, sino también vivencial, existencial, situado en una escala mundana.

Será de este nuevo motor, basado en la complejidad creada por un caos de casi infinitos distintos tipos de interacciones llevadas a cabo entre distintos tipos de partículas, desde donde se comprenda de otra manera distinta nuestra propia definición de sujeto, pues desde las consecuencias del orden/desorden cosmogénico surge la nueva imagen del universo como cómputo de interacciones. De ahí proviene una antropología compleja, donde estaremos constituidos como parte de esta explosión de interacciones, donde la complejidad, la incertidumbre, el desorden, la nada, allí donde se encuentra una parte fundamental de las posibilidades de la libertad del ser humano⁴⁶⁶, pasará a ser nuestra principal conexión con la realidad, más allá de una relación intelectual con la misma, sino basada en el mismo orden físico que se encuentra tanto en la micro como en la macrofísica:

“El número y la riqueza de las interacciones aumentan al pasar el nivel de las interacciones no ya únicamente entre partículas, sino entre sistemas organizados, átomos, astros, moléculas y, sobre todo, seres vivos, sociedades: cuanto más aumente la diversidad y la complejidad de los fenómenos en interacciones, más aumentan la diversidad y la complejidad de los efectos y transformaciones surgidos de esas interacciones” [Morin, 2001: 70]

Por lo tanto, del constante juego entre interacción-orden-desorden-organización surge lo que Morin definirá como “bucle tetralógico” y que será la forma en la que desde el desorden inicial en la cosmogénesis pueda surgir la organización, aunque ya siempre larvada de la inclusión del caos dentro de ella, en el “corazón mismo de la *physis*”⁴⁶⁷.

⁴⁶⁶ “(...) el problema de la relación orden/desorden es de nivel radical o paradigmático: la definición de una relación tal controla todas las teorías, todos los discursos, toda praxis y por supuesto toda política. Ahora bien, la relación orden/desorden ha sido repulsiva, no solamente en la física clásica, sino en el pensamiento occidental. La idea de orden y la idea de desorden se oponen, se niegan, se evitan la una a la otra y toda colisión acarrea la desintegración de la una por la otra” [Morin, 2001: 94]

⁴⁶⁷ [Morin, 2001: 75]

6.4 Bases de la alternativa epistemológica de la teoría de la complejidad (II): Del desorden en el objeto al desorden en la subjetividad.

A. Redefinición de la noción de sistema

Este bucle tetralógico (interacción-orden-desorden-organización) será el que conforme el principio de complejidad⁴⁶⁸, que queda definido por su proceder organizacional como forma de comprender la realidad, ya que lo importante en sí no será aceptar que el mundo es complicado y simplificar nuestra comprensión del mismo a tratar de ofrecer la filosofía más redentora que sea posible para abordar de forma brava, y seguramente esteticista, este aspecto trágico de la existencia, como podríamos encontrar en ciertos momentos en Nietzsche.

A pesar de ello, Morin, en su búsqueda de una alternativa epistemológica, comprende como absolutamente necesario que sea una teoría que no trate de convertirse en una teoría del Todo omniabarcadora, y por ello no rechaza este aspecto trágico de insuficiencia de nuestro conocimiento⁴⁶⁹, de misterio y de imposibilidad en nuestra apertura ante la cuestión del sentido. En este fino equilibrio que se ha de mantener entre tratar de explicar el carácter complejo de la realidad, pero también explicar que no se puede explicar la realidad, entre el prototipo Hegel y el prototipo Nietzsche, podríamos decir, Morin no encuentra en la complejidad una Complejidad Absoluta, un principio último al que atenerse como norma teleológica.

Al igual que Nietzsche con su inocencia del devenir, Morin comprueba que, del origen desordenado de la realidad, no se puede obtener una intencionalidad hostil del cosmos hacia lo cognoscente (muy schopenhaueriana), sino que no es ni bueno ni malo (lo que supone también la inocencia de la nada). Pero al no ser ni bueno ni malo, es a la vez bueno y malo. Por ello para Morin no será la complejidad un fundamento, sino que será la comprobación de los atributos de la naturaleza cosmológica, de la forma en la que el

⁴⁶⁸ [Morin, 2001: 86]

⁴⁶⁹ Su particular desarrollo de este aspecto trágico se llevará a cabo a partir de saber que solo podemos tratar de ser capaces de asimilar esta complejidad llegando a sociedades aún más complejas, sin llegar a tener nunca la certeza de saber cuándo esta mayor complejidad se va a convertir en exceso de orden o de desorden, navegando en la búsqueda de ese “término medio” sin guía ninguna: *“La incertidumbre del conocimiento no sólo procede de los caracteres aleatorios, indeterminados, ambiguos, desordenados del ecosistema, sino también de los caracteres propios del aparato neurocerebral, encerrado en su caja negra, que debe extraer, producir, traducir los eventos y datos del mundo exterior en informaciones y representaciones. La incertidumbre en el conocimiento de la naturaleza está también en la naturaleza del conocimiento...A todos los niveles, pues, el problema del conocimiento es el problema de la incertidumbre. La incertidumbre es a la vez el horizonte, el cáncer, el fermento, el motor del conocimiento, que es lucha permanente contra la incertidumbre”* [Morin, 2002: 262] O por ejemplo, de forma más clara aún: *“Toda existencia que participa es al mismo tiempo juguete (...) Ahí reside la tragedia de la existencia viviente. El individuo es un cuántum de existencia, efímero, discontinuo, puntual, un “ser-arrojado-en-el-mundo” entre ex nihilo (nacimiento) e in nihilo (muerte), y es al mismo tiempo un sujeto que se auto-trasciende por encima del mundo. Para él, él es el centro del universo. Para el universo no es más que un trazo corpuscular, una contracción de onda”* [Morin, 2002: 229]

universo ha tenido por bien desarrollarse, nociones a partir de las que ser capaces de replantearnos cómo conocemos lo que conocemos para por un lado, poder abordar esa complejidad, pero por otro para no vernos arrasados por ella (sin que esto suponga reducir a Morin a mero pragmatismo, ni tampoco a una ingenuidad respecto a una supuesta naturaleza esencialmente bondadosa del ser humano).

Es decir, que lo más importante para Morin no será tratar de comprender cómo son en sí las cosas, y una vez llegado a ello, o entregarnos tanto a lo bueno como a lo malo a partir de nuestro método, o comprenderlo como método salvífico que nos permita extraer la felicidad de lo bueno que haya en la complejidad. Lo más importante será, en realidad, tratar de comprender el cambio en el conocimiento que tenemos que acometer a partir de la constatación del nuevo papel del desorden, y, pasando, desde lo estático hasta lo relacional, en nuestra comprensión de lo real y cómo lo definimos, tratar de cambiar cómo vemos las cosas precisamente para que esta posibilidad “mala” que se encuentra en la complejidad nos desborde lo menos posible.

Algo que, desde el antiguo esquema racionalista, era verdaderamente complicado, y no sólo eso, sino que al abordar la complejidad no desde el ámbito de lo relacional, sino desde el estatismo racional, las mismas soluciones que sean practicadas por esta epistemología no iban a lograr ser más que nuevos problemas a resolver que volverían a encontrar nuevas falsas soluciones que volverían a ser nuevos problemas que...Y así llegamos hasta nuestros días a lo que se ha dado por llamar, entre otras muchas maneras, las consecuencias perversas de la modernidad⁴⁷⁰.

Pero, al igual que el resto de puntales idealistas, que va reinterpretando en función de otra relación para con lo fáctico (desde lo biológico(sujeto) y desde lo cósmico (objeto)), a partir del aspecto relacional que inaugura, entre el sujeto y el objeto, más allá de lo trascendental, Morin aplica este aspecto trágico de naturaleza incompleta de nuestro conocimiento no solo al sujeto cognoscente, a una incapacidad exclusiva del sujeto a la hora de conocer, lo que abre la puerta a problematizar la nada o a comprensiones esteticistas de la existencia, sino que también el objeto se hace no solamente incognoscible “en sí” (es decir, afirmar que habría una cosa en sí pero esta no puede ser conocida⁴⁷¹), sino que también lo exterior al sujeto se transforma en caótico incognoscible al introducir el desorden en el orden de las “leyes naturales”.

Así, una vez superada la escisión cartesiana y kantiana, se “naturaliza”, se normaliza ese aspecto trágico que tradicionalmente parecía imposibilitar al sujeto ante la certeza incólume que se abría en una comprensión ordenada de la realidad y ante la que nada

⁴⁷⁰ Giddens,A &Bauman,Z &Luhmann,N & Beck,U (1996), *Las consecuencias perversas de la modernidad. Modernidad, contingencia y riesgo*, Barcelona, España, Anthropos

⁴⁷¹ Como es sabido, Nietzsche ya llevaba a cabo esta destrucción de la noción de cosa en sí afirmando que no existía nada que tuviera las características de este tópico filosófico. Sin embargo, como vimos, a lo largo del desarrollo de su filosofía propositiva esta interpretación fue menguando cada vez más y más a favor de una interpretación esencialista de lo empírico.

podía⁴⁷², y que era incapaz de evadirse de la lógica del fundamento y que impedía otro desarrollo de nuestro tema, el del nihilismo.

Que no haya un conocimiento puro, una definición de la realidad que corresponda tal cual a su esencia, no será ya un abocarnos a la nada absurda que imposibilita cualquier tipo de sentido, ya que a partir de la nueva imagen caosmológica, esta definición de conocimiento será una pequeña parcelación del mismo, que lo simplifica y disminuye en su potencialidad. El conocimiento ya no será dependiente de esas leyes universales que a partir de Planck y de la física cuántica se han visto dinamitadas, sino que lo relacional ecológico complejo será aquello que nos acerque más a poder comprender la forma en la que el orden se da en la realidad. Todo ello exige nuevas formas de sistematizar, de ordenar la realidad, no ya sólo epistemológicamente, sino también en sus consecuencias sociales.

A partir de ahí, poder estar más preparados mentalmente, mejor situados como individuos enraizados en una epistemología en la que lo fáctico vuelve a su papel esencial y donde esa imposibilidad del conocimiento no suponga un sufrimiento y una huida del tipo que sea hacia explicaciones trascendentales que merman nuestra libertad, nuestra comprensión del otro, nuestra ética y nuestra política. Ser capaces de conocer mejor el desafío que nos ofrece la nueva imagen enriquecida del universo en el que vivimos (que a final de cuentas, se supone que es la labor pedagógica que se lleva a cabo en los sistemas educativos), para así poder abordar otro tipo de estrategias y lograr hacer frente a las emergencias que se nos presentan como individuos complejos situados en sociedades complejas, pudiendo así reintroducir la nada y la incertidumbre en nuestros sistemas socio-políticos. Por ello afirmábamos que la epistemología moriniana se encuentra a medio camino entre la propuesta absoluta de Hegel y la redención esteticista de Nietzsche.

Pero para ello, para poder abordar de forma sistemática todo este universo caótico, se debe replantear en lo más profundo la propia noción de sistema, tanto en su interpretación más afirmativa como en su aspecto más crítico. Sólo así podría surgir una organización en función del desorden y la nada que no erosione cualquier posibilidad de racionalidad. Sólo desde esta reinterpretación de la noción de sistema, que sea capaz de incluir en sus axiomas lo caótico (donde se ubica lo viviente expulsado por lo ideal), se podrá completar esta alternativa epistemológica. Morin requiere de la noción de sistema porque su planteamiento no es un irracionalismo⁴⁷³, y sistematizar desde los modelos tradicionales supone caer de nuevo en antiguas problemáticas, en la paradoja de la modernidad.

⁴⁷² Como si estuviera marcado por una especie de maldición, por una especie de pecado.

⁴⁷³ *“No se trata de abandonar el absolutismo de la verdad para arrojarnos en la desesperación del relativismo: se trata de tener sentido de la relatividad, de la relación, del escepticismo, de esa duda razonable que crea el espacio mental para el aprendizaje, tener sentido de la(s) perspectiva(s). El método (camino) implica el conócete conociendo en un viaje que lleva de forma ineliminable la marca de la incertidumbre y de la posibilidad del error. Se trata de la batalla contra el absolutismo y el dogmatismo que se disfraza de verdadero saber. Dentro del relativismo hay también mucho dogmatismo y mucho absolutismo: el absolutismo que cierra los puentes de la posibilidad de comprensión meta-cultural, la posibilidad de relación dialógica. Un imperativo del pensar complejo es la racionalidad crítica y auto-*

Por tanto, ante esta necesidad de redefinir esta noción de sistema, el objetivo principal será el de distanciarlo de la noción tradicional, ya que ésta era incapaz de hacer frente a toda la complejidad que se abre con esta nueva imagen del cosmos al estar diseñado en función del modelo racionalista ordenado:

“En lo sucesivo es imposible encerrar la riqueza de los sistemas en nociones simples y cerradas. El nuevo tipo de inteligibilidad debe poder asociar nociones antagonistas e integrar la ambigüedad, comprender la complejidad real de los objetos y de su relación con el pensamiento que los concibe (...) Ya no hay un universo homogéneo y uniforme, hay sistema organizado. Ya no hay unidad simple, hay unidad compleja” [Morin, 2001: 175]

Para ello, debe ser capaz de abordar la nueva característica relacional, operacional, ecológica⁴⁷⁴, que rige nuestro universo en su nueva riqueza adquirida a partir de su desorden originario. Por ello la definición de sistema debe pasar a desarrollarse en una constante relación entre ellos. Es decir, que al igual que nuestra epistemología debe reorientarse, no hacia lo estático positivista, sino hacia una relación ecológica donde la independencia de un ser vivo surge de la dependencia de su entorno, para sí poder comprender su contexto de complejidad, la nueva definición de sistema dejará de interpretarse también como compendio de universales, de axiomas eternos, y pasará a ser una unidad relacional, una unidad múltiple (*unitas multiplex*⁴⁷⁵), que no sea reductible a estos elementos básicos⁴⁷⁶ (muchas veces incomunicados), sino que debe ser adaptado hacia la nueva orientación ecológica relacional que supondrá su inestabilidad, su incertidumbre constante. No como algo a purgar o funcionando como un siervo de lo “astuto” de la razón, sino como aquello que pasa a conformarlo, a definirlo en tanto que la definición pasa a ser dependiente del medio, de la complejidad que subyace en su seno:

“(...) La noción de sistema no es ni simple, ni absoluta; comporta, en su unidad, relatividad, dualidad, multiplicidad, escisión, antagonismo; el problema de su inteligibilidad abre una problemática de la complejidad. Ahora ya no se trata de una definición del sistema propiamente

crítica, por lo tanto el imperativo de conocer el conocimiento. Pensar-nos conociendo. El imperativo de abrimos para poder vernos. El pensamiento complejo, en este sentido es una ayuda importante para la optimización de la racionalidad, una estrategia de optimización que constantemente se revisa y se pone a prueba, por eso es método y no metodología” [Roger&Regalado, 2016: 29]

⁴⁷⁴ *“Ecologizar nuestro pensamiento de la vida, del hombre, de la sociedad, del espíritu nos hace repudiar para siempre jamás todo concepto cerrado, toda definición autosuficiente, toda cosa “en sí”, toda causalidad unidireccional, toda determinación unívoca, toda reducción achatante, toda simplificación de principio. En adelante, el paradigma ecológico aparece en su naturaleza fundamentalmente anti-disyuntiva, anti-reductora, anti-simplificadora. Viene a desafiar al paradigma rey que rige todavía nuestro pensamiento. Instala en el nudo gordiano auto-eco-lógico, no un principio “holista” vacío, sino un principio de conjunción, de multidimensionalidad, de complejidad”* [Morin, 2002:114]

⁴⁷⁵ [Morin, 2001: 172]

⁴⁷⁶ *“Cuando decimos que la sociedad es, el hombre es..., debemos tener cuidado. La palabra ser no la entendemos como sustancia, no estamos hablando de una ontología de la sustancia. La ciencia (la física) actual nos ha abierto la puerta a una ontología de la relación que tiene otras características y nos permite construir otro tipo de realidad: ser es ser organizado. Allí donde no hay organización, solo hay dispersión (...) Toda entidad, sea física, biológica, social, existe como producto organizacional. Por ello mismo podemos decir que el ser no existe desde la eternidad, el ser es un hacerse, es un devenir, y deviene de donde no hay ser, pero no nada. Las cosas no están dadas desde siempre, las cosas se hacen y deshacen en el devenir. Así es como podemos hablar de un universo, de una sociedad, de un ser vivo, etc., pensados como procesos de morfogénesis, procesos organizacionales que hacen emerger formas que crean lo nuevo”* [Roger&Regalado, 2016: 60]

dicho, sino de una recensión de los rasgos conjuntos y articulables necesarios para que el concepto del sistema pueda ser piloto, es decir, una guía de lectura para todos los fenómenos de organización físicos, biológicos, antropológicos, ideológicos, incluido el sistema teórico que empiezo a elaborar aquí. Esta definición-piloto que concierne al denominador común de todo lo que está organizado, tiene, pues, valor universal. El sistema es, pues, concebido aquí como el concepto complejo de base que concierte a la organización. Si se puede decir, es el concepto complejo más simple. En efecto, ya no hay más, ya no habrá más conceptos simples en la base, para ningún objeto físico sea el que sea, ergo para el universo. El sistema es el concepto complejo de base, porque no es reductible a unidades elementales, conceptos simples, leyes generales. El sistema es la unidad de complejidad. Es el concepto de base, porque puede desarrollarse en sistemas de sistemas de sistemas, donde aparecerán las máquinas naturales y los seres vivos. Estas máquinas, estos seres vivos son también sistemas, pero ya son otra cosa. Nuestro fin no es hacer sistemismo reduccionista. Vamos a utilizar universalmente nuestra concepción del sistema, no como la palabra-maestra de la totalidad, sino en la raíz de la complejidad” [Morin, 2001: 176-177]

No es que, a partir de esta definición de sistema como unidad básica más simple para comprender la complejidad se pase a erradicar, a pasar por alto, los aspectos menos remarcables y se vuelva a antiguos problemas, sino que es precisamente, desde esta constitución de sistema como unidad básica y a la vez definido en su base relacional, como se puede entender y abordar la complejidad más allá de la tradicional univocidad de los conceptos nacidos de una lógica y un lenguaje con origen racionalista.

Al definir el sistema como sistema de sistema de sistemas, Morin hace que por separado, incomunicado en su lógica, cualquier sistema apenas valga nada, ya que se limita a rechazar su constitución en lo complejo y a no aceptar que lo que es depende de lo que se ha ido conformando en relación de interdependencia con los demás sistemas (es decir, en el ejemplo del sujeto, que no hay subjetividad sin intersubjetividad, no hay formación individual si no es a partir de una formación con otros, de ahí la primacía de la política en la posibilidad de creación de sentidos de vida), e independientemente del tipo de sistema al que se haga referencia, sea micro o macro:

“Lo que quiere decir, en fin y sobre todo, que en el fundamento de la physis no hay simplicidad, sino la complejidad misma. Y sin embargo, continuamos siendo topos, ignorando que la simplicidad de nuestro cosmos artificial y de nuestra physis falsa acaba de romperse. Creemos estar todavía sobre la firme roca de la simplicidad. Pero nuestra isla está hecha de sistemas de sistemas. También allí reina la complejidad. El sistema crea complejidad, desarrolla la complejidad. Nace y muere porque es complejo. No hay pues en ninguna parte una base empírica simple, una base lógica simple para considerar el sustrato físico. Lo simple no es más que un momento arbitrario de la abstracción, un medio de manipulación arrancado a las complejidades” [Morin, 2001: 177-178]

Por ello no se erradica ninguna singularidad⁴⁷⁷, porque las mayores singularidades nacen de la complejidad, y la complejidad solo puede ser acometida a partir del sistema como definición básica. Se agrupa, en definiciones complejas, nuestra comprensión de la

⁴⁷⁷ “Espero que se haya comprendido: no se trata aquí de una intención hegeliana que busca dominar el mundo de los sistemas por el Sistema de las Ideas. Se trata de la búsqueda de la articulación, secreta y extraordinaria entre la organización del conocimiento y el conocimiento de la organización” [Morin, 2001: 171]

realidad, para así resituar nuestra epistemología sin partir de definiciones simplistas y limitantes, que buscan más responder a un orden preestablecido, a encontrar lo que previamente se había depositado allí, y que se muestran incapaces a la hora de articular todo este aspecto relacional⁴⁷⁸ a partir del que poder abordar epistemológicamente la complejidad:

“(...) Quien privilegia lo Uno (como principio fundamental) devalúa lo diverso (como apariencia fenoménica); quien privilegia lo diverso (como realidad concreta) devalúa lo uno (como principio abstracto). La ciencia clásica se funda en lo Uno reduccionista e imperialista, que rechaza lo diverso como epifenómeno o escoria. Ahora bien, sin un principio de inteligibilidad que capte lo uno en la diversidad y la diversidad en lo uno, somos incapaces de concebir la originalidad del sistema. El sistema es una complexión (conjunto de partes diversas interrelacionadas); la idea de complexión nos conduce a la de la complejidad, cuando se asocia lo uno y lo diverso. El sistema es una unidad que proviene de la diversidad, que une la diversidad, que lleva en sí diversidad, que organiza la diversidad, que produce diversidad (...) Es preciso, pues, captar lo uno y lo diverso como dos nociones no solamente antagonistas o concurrentes, sino también complementarias.” [Morin, 2001: 172-173]

Esta definición de sistema es la que haría de gozne entre la nueva forma de comprender el desorden y la posibilidad de encontrar una organización que, por un lado, respete las consecuencias de esta tipología caótica nihilista que encontramos ahora en el seno de lo real, y por otra no nos suma en la desidia intelectual y vital. Es la fórmula para lograr hacer de la complejidad nacida de la interacción entre desorden y orden el núcleo interpretativo de la realidad, ya que así incluye la forma más abarcadora posible de comprensión de la misma⁴⁷⁹ y que trata de llevar a cabo esta reinterpretación epistemológica de sesgo cuántico al introducir dentro de esta noción mínima de sistema no solamente la diversidad, sino también la incertidumbre, los antagonismos, la relatividad, las dualidades, ambigüedades... La realidad no puede ser definida ya más en función de definiciones limítrofes, y por ello se recurre a esta unidad mínima compleja establecida en la nueva reinterpretación del sistema.

Ya no podremos completar con conocimientos certeros nuestras definiciones del cosmos y quienes lo habitan, sino que a partir de ahora tendremos que hacerlo con un conocimiento en cadena, y justamente de este ejercicio cognoscitivo es desde donde surge ese otro conocimiento que, colmado de insuficiencia, pretende ser capaz de dar lugar a otra perspectiva, a otro estar en el mundo, a otra forma de creación de sentido y de horizontes, a otra relación con nosotros mismos y con los demás. Y este será el objetivo de este cambio de imagen del mundo, que pierde lo que tradicionalmente llamábamos

⁴⁷⁸ Por ejemplo, la definición de ser humano ya no dependerá de una esencia o una naturaleza humana que lo constituya por encima de las demás, sino que será constantemente un bucle de interacciones en el que queda constantemente configurado a partir de sus características tanto egocéntricas, sociales y de especie, sin que ninguno de ellos domine constantemente sobre los demás, pero sin por ello dejar de aparecer constantemente [Morin, 2003: 57 y siguientes] En este punto, la teoría de Morin se asemeja al conflicto perspectivista que acaecía en el seno de la creación de la máscara del sujeto en Nietzsche.

⁴⁷⁹ Nunca suficiente, pues nuestro conocimiento nunca podrá ser completo, como hemos afirmado más arriba, no simplemente por las condiciones del sujeto, complejas o ya no tan incapaces por (simplemente) finitas, sino también por las condiciones complejas del objeto o ya no tan infinitas. Se va reduciendo por tanto la distancia insalvable de ambas bases constructoras de la realidad.

conocimiento, pero gana una alternativa en la que su reflexividad supone un lugar mucho más importante que sus postulados axiomáticos.

Es por tanto desde esta definición de sistema, basada en la eco-organización, en la organización cognoscitiva y constitutiva dependiente del medio, en la noción de sistema replanteada, como Morin tratará de llevar a cabo el segundo paso del movimiento de pinza que realiza sobre la ontología idealista a partir del análisis de la paradoja de la modernidad desde Kant y Descartes.

Será desde aquí, y no desde una “nueva” lógica de definiciones que siempre termine anteponiendo algún punto sobre otro, reduciendo la complejidad y la riqueza de lo viviente a un centro gravitacional que determina todo lo demás, desde donde Morin definirá lo biológico, lo viviente. A partir de esta lógica relacional, eco-organizadora, basada en sistemas (de sistemas de sistemas...), como cómputo de todo aquello necesario para comprender los bucles recursivos que actúan a la vez en la comprensión de lo biológico, será desde donde ofrecerá esa alternativa epistemológica, en la que el desorden originario actúa de punto de partida y que permite otra visión, esta vez enraizada para con el sujeto, de lo viviente y su incertidumbre propia.

Este cambio se lleva a cabo a partir de la noción de sistema que hemos comprobado. Una vez esta ha sido reinterpretada, a la vez que el desorden también lo ha sido, permite la introducción del desorden dentro del origen de la organización, del orden. Ya lo vimos funcionar en el aspecto físico a partir del bucle tetralógico (desorden-interacción-orden-organización), y permitía comprender que ninguno de estos elementos podía ser comprendido fuera de ese bucle recursivo para poder tener la significación compleja que se le pretende. Es decir, que el desorden no se puede entender sin la interacción, la interacción sin el orden y el orden sin la organización, y viceversa.

Ese bucle tetralógico como forma sistémica de comprender lo cosmológico para posibilitar una comprensión compleja del mismo, ahora en lo biológico pasará a ser el bucle auto-eco-(geno-feno-ego)-re-organizacional⁴⁸⁰. Será a partir de este sistema⁴⁸¹ desde donde se pueda comprender de otra forma lo viviente:

“Decir paradigma es decir que toda vida, el todo de la vida, desde la reproducción hasta la existencia de individuos-sujetos, toda la vida, desde la dimensión celular hasta la dimensión antropológica depende de la auto-eco-(geno-feno-ego)-re-organizacional (...) Los términos del paradigma pueden permutarse en función de nuestra atención (...) Así, el paradigma permite el cambio de ángulo de vida, al mismo tiempo que proporciona a cada uno de estos ángulos de vida su plena complejidad. Nos permite concebir que la organización viviente, al mismo tiempo que es una, constituye una poli organización y contiene diversas lógicas organizacionales en una”
[Morin, 2002: 407-409]

Pero se debe entender que esta forma de sistematizar lo biológico “no es la explicación de la vida” sino que “permite la explicación”⁴⁸².

⁴⁸⁰ Que explicaremos en todos sus términos más adelante.

⁴⁸¹ Palabra que se puede intercambiar a su vez por bucle o paradigma dentro de la semántica moriniana.

⁴⁸² [Morin, 2002: 410-411]

Pero nos estamos adelantando. Una vez situada la complejidad del cosmos como devolución de un papel esencial de lo objetual a la hora de interpretar y construir la realidad siguiendo el aspecto crítico a Kant, analizaremos cómo lleva a cabo la introducción de ese desorden en lo biológico, cómo continúa desarrollando su nexo del computo con el *sum* de Descartes, que será uno de los puntos de partida, el que más interesa a nuestra temática, de cara a este cambio de perspectiva respecto a lo viviente⁴⁸³.

B. El desorden para definir y reificar lo viviente

Si en el ámbito de lo físico, de lo objetual, el desorden era introducido en el orden y la organización a partir de la segunda ley de la termodinámica (la entropía) y el principio planckiano que dio lugar al nacimiento de la física cuántica, rivalizando epistemológicamente con la comprensión laplaciana, newtoniana y cartesiano-kantiana de la realidad, en el ámbito de lo biológico⁴⁸⁴ se produjo una disputa semejante. Al igual que se llegó a complejizar lo físico, el universo en el que todo mora, se debe realizar la misma labor a partir de tratar de disolver una imagen simplista de lo biológico, de lo viviente:

“Así, vemos que el problema de fondo que se le plantea a todo conocimiento biológico ya no es la elección entre vitalismo (que respeta la originalidad de la vida, pero de forma místico-tautológica) y el reduccionismo (que desvela la naturaleza físico-química de la vida, pero disolviendo en ella a la vida). Es, como en adelante en toda ciencia, la oposición entre dos tipos de conocimiento, dos tipos de pensamiento, pero en la que el uno integra al otro, pues si el pensamiento simplificante niega la complejidad, el pensamiento complejo provincializa la simplificación. Si el espíritu reductor disuelve la vida, el espíritu complejo reconoce e integra en la vida los descubrimientos animados por el espíritu reductor” [Morin, 2002: 454]

Estos tipos de planteamientos reduccionistas afectaban a la propia comprensión de la biología y de lo viviente y lo introducían en un callejón sin salida, en una vía muerta epistemológica. A partir de su lógica de definiciones excluyentes entre sí, el modelo racionalista concurría en constantes aporías a la hora de determinar el papel de lo biológico, tales como la incomunicabilidad entre las nociones de esencia y existencia, egoísmo y altruismo, individuo y especie, autonomía y dependencia...

⁴⁸³ *“La vida se presenta con caracteres tan diversos que ninguna definición llega a abarcarlos y a articularlos juntos. Cuando se quiere captar su unidad, hace surgir nociones que deberían excluirse entre sí. No es más que física, y se diferencia del reto de los fenómenos físicos. Es especie y es individuo. Es discontinuidad (nacimientos/existencias/muertes) y es continuidad (ciclos, bucles, procesos). Es reproducción y es intercambio. Es invariancia y es variaciones. Es constancia y es renovaciones. Es conservación y es evolución. Es repetición y es innovación. Es integración y es diseminación. Es egocentrismo y es ego-altruismo. Es ahorro y es despilfarro. Es regulación y es Ubris. Produce finalidades, pero no procede de ninguna finalidad, y la finalidad de sus finalidades es incierta”* [Morin, 2002: 405]

⁴⁸⁴ Ya que aunque obviamente lo biológico forme parte de lo físico y esta distinción no deba tratarse de forma dicotómica, no se puede hacer una deducción simple respecto a interpretar que de la introducción del desorden en lo físico se pueda ya hablar de esa misma inserción pero en el ámbito de lo biológico. Hay muchas matizaciones, distinciones y complejidades a tratar en este asunto. Hacia ello nos encaminamos.

“Las teorías de la vida oscilan entre un ambientalismo que oculta la autonomía organizadora de los vivientes (autos), y un genetismo que oculta la autonomía fenoménica del ser (individuo-sujeto). He intentado mostrar que en adelante era posible y necesario concebir una teoría que, sin minimizar de ningún modo el gen y el entorno, reconociendo por el contrario la plena determinación de uno y otro, ponga de relieve esta doble autonomía y busque los conceptos clave de ésta” [Morin, 2002: 298]

Todas ellas dependían del modelo trascendental, donde el intelecto era el que primaba y el que debía ser capaz de enfrentar, de dominar, semejantes riesgos y desafíos para la conexión del ser humano con lo Bueno, lo Bello y la Verdad. La rigidez del cosmos imperaba también en el orden de lo biológico, que en su aspecto caótico e ingobernable era devaluado a ser un obstáculo constante en la labor racionalizadora del mundo, a un enfrentamiento frustrante ante la potencialidad del intelecto:

“El sujeto no constituye ni una esencia ni una sustancia: se trata de una cualidad o modalidad de ser, propia del individuo viviente, unida indisolublemente a la auto-(geno-feno)-organización. Por ello mismo comporta en sí mismo rasgos infra, supra, meta-subjetivos. El egocentrismo es permanente pero parpadeante. Es exclusivo, pero relativo. Por ello mismo no existe egocentrismo puro, autoreferencia pura, sino ego-auto-centrismo y auto-exo-referencia. El individuo-sujeto es inseparable de genos y oikos. Por ello mismo escapa al solipsismo, puesto que depende de un patrimonio genético anterior y de una ecología exterior. Su definición comporta la inclusión en un espacio, una especie, un pasado, un futuro, una comunidad incluso. Podemos comenzar a reconocer, pues, esta modalidad de ser, aparentemente desconocido en el universo físico, pero inherente a todo ser viviente: la modalidad de sujeto” [Morin, 2002: 210]

Morin pretende cambiar esto e introducir otro tipo de orden desde, como dijimos, la división cartesiana del objeto a partir de su computo *ergo sum*. Una vez reconfigurado el orden de lo físico, trata de reconfigurar, también con la nada ya creativa como una de sus principales armas, la noción de lo biológico⁴⁸⁵.

Para ello, busca romper el solipsismo entre el Yo y el Mí producido por Descartes y que alejaba la noción de sujeto de su sustento natural, aportándole una sustancialidad trascendental, como vimos. El objetivo será introducir lo biológico dentro de lo constitutivo del sujeto, y esto lo lleva Morin a cabo a partir de introducir al sujeto dentro del proceso computacional del que participan también el resto de seres vivos, incluso posean o no cerebro o sistema nervioso.

Para Morin, el ser celular es un ser computante, y esto lo introduce ya dentro de un carácter informacional y comunicacional de organización celular dentro de la misma categoría, aunque no al mismo nivel, que el ser humano. Cualquier ser celular computa su organización, y distingue su individualidad aunque no se pueda hablar de individuo. Toda célula es un aparato que computa, y como tal, ejerce la función constitutiva que enlaza el ser con lo viviente. Es decir, que para Morin, hasta en estos niveles mínimos, unicelulares, de apenas complejidad vital, ya se manifiestan efectos computacionales de la necesidad de supervivencia que suponen un egoísmo, una podríamos decir proto-

⁴⁸⁵ Otra forma de analizar este proceso mediante el cual interpretamos que Morin logra superar la paradoja de la modernidad en su vía cartesiana también se encuentra en el desarrollo que lleva a cabo acerca de la tradicional escisión espíritu/cerebro y cómo el espíritu es capaz de concebir un cerebro que es capaz de producir un espíritu [Morin, 2006: 78-93]

individualidad, que establece dentro de la constitución de la subjetividad a todo el proceso animal de supervivencia que tradicionalmente ha sido confrontado con la individualidad:

“Todo ser tiende a perseverar en su ser, toda organización tiende a mantener su organización, toda autonomía tiende a seguir siendo autonomía. Se puede considerar, pues, que los dispositivos y comportamientos de protección, defensa, huida, ataque, nutrición propios de los seres vivientes no hacen más que traducir y desarrollar en el nivel de la vida la tendencia a perdurar propia de todas las cosas y particularmente de los seres físicos organizadores de-sí. No obstante nutrición, protección, defensa, ataque, etc., representan actividades de sí para sí desconocidas en el mundo físico. Mientras que la estrella encuentra su alimento en sí misma y el torbellino se nutre por el flujo en el que se forma, el ser viviente, aun el más pasivo, se nutre a partir de mecanismos de captación y transformación de la energía exterior y el animal despliega estrategias y actividades innumerables para buscar y apropiarse de su alimentación. Mientras que la distinción entre los seres físicos y su entorno se establece por un límite de facto, los seres celulares más humildes producen y organizan de forma permanente una membrana-frontera, de constitución particular, que filtra los intercambios materiales con el entorno, selecciona lo asimilable, se opone a lo inintegrable o a lo desintegrable. Toda frontera viviente es de este modo envoltura protectora, línea de defensa, lugar de control, zona de tránsito a la vez. Hace vivir doblemente ya que hace penetrar lo que nutre y rechaza lo que amenaza. Paradójicamente, el ser viviente se pasa la vida en producir, mantener, salvaguardar su ida, que coincide con su unidad, su integridad, su identidad: sí mismo. ¿Es esto simplemente la expresión de un querer-sobrevivir? ¿No se confunde el querer-sobrevivir, en y por el menor de sus actos, con el querer-vivir, es decir, una afirmación permanente de sí mismo?” [Morin, 2002: 187]

Establece así otro tipo de unidad, entre el sujeto y lo biológico, más allá del solipsismo Yo-Mí, que creaba la distancia de la que surgía un sujeto trascendental que se apartaba de la incertidumbre de lo natural. Este aspecto que nos une a lo biológico y que se encuentra en todo lo natural y también en nosotros, lo encuentra Morin ya inserto en el sistema inmunológico:

“El dispositivo inmunológico, que aparece en los cordados y se desarrolla en los animales superiores, constituye una formidable maquinaria de autodefensa que produce los anticuerpos que se dedican al rechazo, despedazamiento, destrucción, exterminio de los antígenos invasores (...) Una defensa tal comporta un aspecto identitario capital. En efecto, la elucidación de los procesos inmunológicos ha hecho emerger una idea desconocida en biología hasta ahora, la idea de Sí. El Sí, que surge de la oposición inmunológica al no-Sí, constituye una auto-afirmación de identidad individual, a la vez molecular y global, del organismo. La inmunología nos revela que, en y por el organismo, se opera una distinción Si-no-Sí de naturaleza-cognitiva (...) El nivel celular es aquel en el que el conocimiento empieza a adquirir sentido ya que la célula es un ser computante y que, como veremos, la computación celular instituye una forma de conocimiento (...) Sabemos ciertamente que un conocimiento disyuntivo tal se opera, en los animales superiores, en el nivel lúcido de la cognición neurocerebral, vía los mediadores sensoriales. Lo que nos aporta la elucidación del dispositivo inmunológico de estos mismos animales superiores, es que existe otro conocimiento disyuntivo en el nivel aparentemente ciego del organismo interior. Sabemos al mismo tiempo que el conocimiento y la afirmación de Sí no están reservados únicamente a las funciones neurocerebrales, sino que conciernen a la densidad del ser viviente por entero” [Morin, 2002: 187-189]

Es decir, que desde esta postura en la que ya el sujeto humano no será el único capaz de *cogito*, sino que, al desustancializar el sujeto, lo introduce en la categoría de computo, que pasa a compartir con el resto de seres vivos, con el resto de la naturaleza, Morin encuentra la vía para superar la distinción cartesiana entre sujeto y objeto, siendo lo natural parte de ese objeto a denostar. Desde una perspectiva antagónica de definiciones

excluyentes entre ellas, esto significaría la introducción casi imperdonable de biologismo por parte de Morin. Sin embargo, es precisamente a partir de este punto inicial desde el que Morin puede permitir introducir la afirmación de una individualidad que desde lo trascendente de la noción de sujeto cartesiano tan sólo podía presentarse en conflicto con la influencia del factor especie que influye en los turbulentos cimientos del hombre que descubrieron tanto Schopenhauer como Freud:

“Hoy sabemos que en toda población viviente, incluido lo unicelular, no hay dos individuos exactamente parecidos, incluso cuando disponen de un genotipo idéntico. Cada individuo detenta, pues, como rasgo constitutivo de individualidad, al menos una minúscula pero irrefragable diferencia que lo hace original entre sus congéneres” [Morin, 2002: 181]

Así comienza a producir Morin la introducción del desorden en el orden constitutivo trascendental del sujeto que, bajo muchas formas y nombres distintos, ha venido ejerciendo una poderosísima influencia en la modernidad. Así comienza a desentrañar la imposibilidad del desorden dentro del encorsetamiento que sufre la noción de lo biológico, pues se centraban tan sólo en definiciones, fundamentos, que omitían el aspecto eco-organizacional que nos permite otra comprensión de la complejidad de su contexto de aparición, llevando a cabo una noción de lo biológico donde su apartado caótico era expulsado.

A partir de ahora, de esta ruptura en la que todo ser vivo posee una capacidad computacional, de la que surge la capacidad del ser humano como ser cognoscente⁴⁸⁶, surge otra definición de sujeto, que ya no debe enfrentarse a la complejidad a partir de lo trascendental, pues esa complejidad de lo biológico será parte esencial, constitutiva, de su propia condición. Comienza así a introducir la complejidad en el ámbito antes reservado para el orden ontológico idealista:

“El dispositivo inmunológico es cognitivo, organizador, defensivo a la vez. El acto de reconocimiento/discriminación desencadena la organización de un proceso de defensa que puede ser concebido como una de las regulaciones organizadoras del organismo. Más profundamente aún, el dispositivo inmunológico constituye una auto-producción permanente de identidad del Sí, ella misma inseparable de la auto producción permanente de la integridad del Sí, que constituye en sí misma una de las dimensiones de la auto organización/reorganización permanente del ser. Es decir, que en el nivel del organismo individual de los animales superiores, la auto-organización comporta inseparablemente una dimensión de auto-conocimiento y de auto-afirmación-de-sí. En adelante se plantea este problema: ¿en qué consiste este Sí que se auto-afirma? No puede ser la sustancia o la morfología de un cuerpo cuyas moléculas y células se renuevan sin cesar, cuyas formas pueden modificarse o metamorfosearse de la ontogénesis al

⁴⁸⁶ Sin que esto tenga por qué suponer necesariamente un igualar nuestras posibilidades frente a la existencia con las de, por ejemplo, organismos unicelulares, punto del todo absurdo y que veremos más adelante: *“Es cierto que ningún sujeto viviente, salvo el hombre, puede expresar con el lenguaje su cualidad de sujeto. Pero todo sujeto viviente lo expresa en su ser, su organización, su computación, su comportamiento”* [Morin, 2002: 202] O, por ejemplo: *“Entre hombre y mono no hay más que un escalón. Entre Escherichia coli y Homo sapiens hay un abismo vertiginoso. Pero nos parece evidente que, desde el punto de vista conceptual, la clave del individuo-sujeto bacteriano está en el individuo-sujeto humano: y nos parece evolutivamente lógico que la clave del individuo-sujeto humano esté en el individuo-sujeto bacteriano. Hay que intentar unir, pues, estas dos proposiciones en un bucle productor de conocimiento”* [Morin, 2002: 234]

envejecimiento. ¿No residirá el mayor misterio del individuo viviente en este pequeño pronombre reflexivo sobre el que hemos reflexionado demasiado poco: Si?” [Morin, 2002: 190]

Será este el nuevo fundamento sobre el que Morin cimentará la subjetividad. Aquí, a diferencia de la insuficiencia hacia lo biológico, que mostraba la paradoja de la modernidad, Morin trata de producir, desde esta nueva comunicación entre lo biológico y lo antropológico, otra definición de sujeto y de nada. Definiciones posibilitadas como solución ante la necesidad de la complejidad de la realidad de poder ofrecer otra comprensión a su aspecto comunicacional, relacional, entre sus aspectos fundantes. En esta nueva comunicación se introduce el desorden de lo viviente en otra consideración completamente opuesta a la tradicional, que llevaba de forma necesaria a erradicarla para poder cerrar algún tipo de conciencia propia.

Se pasa de lo viviente incierto (previamente lo volitivo) como constreñimiento de la libertad, a pasar a ser constitutivo de la misma, pues, del aspecto egocéntrico que surge del computo sustituyendo al *cogito*, es de donde emerge la noción de sujeto. A partir de ahora, su aspecto cooperativo y social se estructura en base a, y no en contra de, lo egoísta de la constitución volitiva referente al carácter de especie, de supervivencia marcando a todo ser vivo, pues de ese egoísmo surgirá también la posibilidad de su contrario. Para Morin, ya no habrá más un “o esencia o existencia”, sino que la existencia será confirmada a partir de la esencia, mientras que la esencia también configura la existencia, en un juego constante de formación del sujeto en el que ambas fluctúan en una constante eco-organización.

Para Morin por tanto, será necesario “concebir los subsuelos biológicos de la libertad para poderla definir”⁴⁸⁷. Lo que supone, una vez establecido el desorden que abre la noción de computo en el sujeto trascendental para enlazarlo con lo biológico de una forma más constituyente que como se hacía desde la ontología idealista, pasar a comprender la libertad de una forma mucho más abierta, aleatoria y dependiente siempre del medio y sus condiciones, no de unas condiciones de posibilidad inherentes a ningún tipo de individuo. Supondrá ello introducir la libertad en el terreno de lo viviente (en tanto que individuo y en tanto que especie):

“Las definiciones de la libertad por el no-constreñimiento o la no dependencia son vacías. Toda autonomía o emancipación viviente, a fortiori toda libertad se construye a partir de constreñimientos y dependencias que a la vez experimenta, utiliza y transforma la auto-organización. La libertad se define, pues, a partir de la auto-organización, la auto-determinación, de la autonomía individual, de la acción estratégica de un actor-sujeto (...) Efectivamente, la libertad emergerá en la esfera antropológica allí donde la competencia cerebral cree, multiplique, desarrolle condiciones de elección, es decir, posibilidades de inventar y de plantear como alternativa diversos esquemas/escenarios de acción, allí donde esta misma competencia cree, multiplique y desarrolle las condiciones de oportunismo, es decir, la posibilidad de utilizar, y no de sufrir un constreñimiento o un evento aleatorio. Es en suma un conjunto de posibilidades de invención, de aleación, de decisión, de apropiación de alea y determinismos que puede y debe ser llamada libertad. Ésta no puede emerger, pues, más que allí donde se ha reunido un conjunto muy complejo de condiciones, competencias, computaciones, informaciones, representaciones, inteligencia, producciones, acciones. La libertad, que supone

⁴⁸⁷ [Morin, 2002: 272]

la autonomía viviente, la realiza en un nivel superior. La libertad, que supone un individuo-sujeto, no tiene sentido y existencia más que para un individuo-sujeto, y relativamente en su marco de existencia, Toda descripción que elimine al individuo-sujeto ya no ve más que determinismos y alea, y elimina el juego estratégico de la libertad. Las condiciones de la libertad no son libres desde luego. La libertad está determinada por sus condiciones de emergencia” [Morin, 2002: 272-273]

La libertad, por lo tanto implica necesariamente complejidad, por lo que para introducir al sujeto a esta nueva base constitutiva “desordenada”, tendrá que ser redefinida en estos mismos términos que la lleven más allá de lo trascendental. Implica que los genes y este aspecto preponderante de la especie, de la esencia, ya no serán necesariamente un “programa maravilloso que funcione solo”⁴⁸⁸, sino que incluso este aspecto definitorio del ser vivo, que es clave para presentarle como sujeto incontrolable (si no es por la labor de la conexión trascendental de lo finito con el fundamento) desaparecerá en su preponderancia. Ahora, dentro de la lógica del aparato computante que define también al sujeto moderno, se encuentra definido este aspecto de lo genético por su confluencia dentro de un medio, que será el que dentro de su interacción en el mismo pase a poder abordar su definición, en una comprensión más profunda, ajena ya a esencialismos sobre los que pivote una interpretación cerrada de lo biológico.

Lo viviente como especie, o lo genético, entendido así por Morin ante una proximidad mayor por su parte hacia el vocabulario y la temática científica, también forman parte del proceso básico y fundamental en todo organismo de lo computante, que implica que toda vida es operacional. Por ello, no se puede apelar, para su definición, a ningún tipo de fundamento último que la estructure, ni trascendental del tipo que sea, ni físico, ni biológico, ni intelectual, ni genético. Cualquier definición de cualquier ser vivo ha de responder a su faceta organizacional como consecuencia de la introducción de lo computante, que introduce en ese abismo de la nada que para Descartes era intolerable, y que, aunque él mismo ya lo comprendió bajo la noción del genio maligno, no pudo darle cabida dentro de su esquema simplificador.

Computo es por lo tanto estrategia, y estrategia es lo que será toda vida, pues toda vida guarda un mínimo de individualidad en tanto que lo volitivo egocéntrico introduce a la libertad alcanzada por el sujeto, del tipo que sea, siendo su base. La parte operacional que garantiza la naturaleza de computo de todo ser vivo implica la garantía de la no supremacía de estos esencialismos tradicionales, y también supone su no eliminación de la ecuación. Por ello, la esencia permanece, pero con una relación distinta, ya no como fundadora. Ello implica otro tipo de libertad:

“(…) la libertad es siempre estratégica (y no acto gratuito), puede invertir, desviar, captar, transformar para sí misma lo que la produce y determina, puede controlar y modificar los estreñimientos que sufre. La libertad es libre, pues, aunque determinada por procesos no libres. Hay que concebir absolutamente esta lógica compleja en la que la libertad se sirve de sus condiciones de emergencia, se libera de ellas por su emergencia misma, es decir, se libera por la libertad. Al mismo tiempo, debemos comprender que la libertad no es una noción metafísica, sino una noción de fundamento y fuente biológica” [Morin, 2002: 273]

⁴⁸⁸ [Morin, 2002: 270]

No es que ahora el fundamento se sustituya por un no fundamento, pasando a ser el computo el nuevo *cogito*. Esto no ocurre porque las capacidades del *cogito* no se ven erradicadas, no hay violencia epistemológica hacia las capacidades del ser humano, que naturalmente sigue siendo el ser más complejo que existe por múltiples motivos. El computo no reduce la tradicional exclusividad excluyente del *cogito* para pasar ahora él a ocupar su plaza. Lo que Morin pretende con esta sustitución llevada a cabo a partir del computo no es acabar con el *cogito*, sino acabar con su preponderancia y su fundamento a la hora de elaborar una conexión determinista del sujeto con lo real.

Acabar con el *cogito* significaría acabar con las posibilidades de encontrar una racionalidad y caer en una interpretación biologista, animalista del ser humano. Morin no pretende esto como ya vimos, sino que busca cimientos nuevos para el sujeto, una definición que lo arraigue a lo biológico de otra forma más constitutiva y que de ese modo permita eludir las consecuencias idealistas:

“La emergencia del concepto biológico de sujeto constituye así, no la invasión, sino por el contrario el rechazo de la abstracción metafísica, privada desde ahora de aquello de lo que se creía soberana. La naturalización del concepto de sujeto lo desmetafisiza. La única forma de rechazar la metafísica del mí, no es negar el mí, sino biologizarlo” [Morin, 2002: 330]

6.5 La nueva definición de vida (sujeto-sociedad) ante la complejidad: Bucle auto-eco-(geno-feno-ego)-re-organizacional computacional/informacional/comunicacional

A. Introducción

“La vida se define en primer lugar por su organización. No es la organización viviente la que emana de un principio vital; es la vida la que emerge de una organización viviente. En este libro, paso a paso, se ha elaborado y extraído el paradigma del auto-(geno-feno-ego)-eco-re-organización (...) Decir paradigma es decir que toda vida, el todo de la vida, desde la reproducción hasta la existencia de individuos-sujetos, toda la vida, desde la dimensión celular hasta la dimensión antropológica depende del auto-(geno-feno-ego)-eco-re-organización (...) Lo que significa de golpe que la menor parcela de existencia supone la movilización de una formidable complejidad organizacional” [Morin, 2002: 407]

Recogiendo ahora las consecuencias de lo argumentado previamente, tanto la redefinición de sistema como la redefinición de lo biológico para ofrecer otra definición de sujeto, nos encontramos con que es en este paradigma a partir del cual podemos tratar de ser capaces de explicar de la mejor forma posible la complejidad de lo viviente, al menos de la mejor forma en la que nuestro pensamiento pueda tratar de invadirlo lo mínimo posible, en sus irredentas ansias de ser capaz de concebirlo (y a que siempre, se quiera o no, habrá una distancia entre lo pensante y lo viviente. Y seguramente, lo mejor será es que eso nunca cambie).

Es una definición, la de la vida, que siempre es oscilante, pues siempre encuentra su origen y sentido en cuanto a que se encuentra relacionada con sus aspectos relacionales con el medio, lo que le permite ser policéntrica, para así poder ser capaz de evadirse de cualquier esencialismo, pero a la vez ser capaz de ofrecer una noción en cierta medida cerrada (no irracional), sobre lo biológico. Al permitir el cambio de ángulo en esta definición de vida, permite a su vez la aparición de la complejidad, y también impide cerrar sobre ningún determinismo la propia definición de lo biológico, impidiendo así la vuelta al cosmos jerarquizado, constituido por una comprensión que implicaba un orden que ofrecía una noción de vida cerrada a la multidimensionalidad de la misma, a sus ambigüedades, contradicciones y versatilidades.

Todo esto supone que ninguno de los elementos de este paradigma pueden ser reducidos a la preponderancia de ninguno de ellos, pues pasaría a ser incomprendible si cualquiera se elimina o se reduce en su posición constituyente. Si, como se suele decir, la fuerza de una cadena está en la resistencia de su eslabón más débil, en la definición compleja de la vida, que mediante este paradigma se trata de llevar a cabo, la cadena desaparecería deslavazada si uno de los eslabones se hace más fuerte que el resto. Y en esta inseparabilidad es precisamente donde redonda su fuerza:

“Por ser incomprendible, este paradigma se opone a toda simplificación reductora: ningún imperio totalitario, sea el imperio de los Genes, el imperio del Medio, el imperio del Sujeto, podría constituirse allí. Por ser inseparable, se opone a toda separación disyuntora: no podría considerarse aisladamente el ser y la máquina, en individuo y la especie, autos y oikos, etc. Por ser múltiple y polilógico, es multidimensional y no oculta ningún aspecto de la organización

viviente. En fin, por todas estas razones, es complejo, es decir, que estos términos en constelación están asociados de manera no sólo absolutamente complementaria, sino también concurrente y antagonista. Cada uno de estos términos, lo hemos visto, constituye en sí mismo un macro-concepto extremadamente complejo. La explicación del paradigma envuelve así una red conceptual cada vez más diversificada, complejizada, que se ramifica en todos los sentidos de la versatilidad viviente” [Morin, 2002: 410]⁴⁸⁹

Cada parte de este macro concepto, de este paradigma que es un conjunto de sistemas sobre los que orbita la complejidad de la vida, presenta también su propia naturaleza compleja, que responde a que, como hemos visto, cualquier parte sistémica dentro de este grupo, desentendida de su aspecto relacional con los demás, queda completamente desactivada e inutilizada, ya que lo importante no es lo estático y definitorio que en sí esa parte sistémica pueda poseer, sino lo que surge de su conexión con el resto de elementos que se relacionan multidimensionalmente. Queda por tanto explicar, de forma individualizada, la naturaleza de este concepto sistémico. Cada uno de ellos será por lo tanto una pieza con la que superar los problemas tradicionales respecto a las bases de la comprensión del sujeto, y suponen las consecuencias de la aplicación de las bases de la crítica moriniana que hemos ido pudiendo analizar⁴⁹⁰.

Lo que vamos a hacer a continuación por lo tanto es desgranar este paradigma de explicación de la complejidad de la vida para poder comprender ya cómo se sitúa la epistemología alternativa sobre el sujeto moderno haciendo frente a la paradoja de la modernidad. Consideramos que el apartado eco-organizador ya ha quedado lo suficientemente explicado, al haber requerido su participación para poder explicar la importancia que adquiriría el medio para pasar a definir lo biológico por encima de otras definiciones que pasaban por encima del mismo para otorgarle otro tipo de discurso a lo viviente, por lo que pasaremos a definir el resto del conjunto.

⁴⁸⁹ Lo que implica, siempre paralelo a cualquier definición hecha por Morin, su matización pertinente: “(...) No es la explicación de la vida; 1) un paradigma no explica, permite y orienta al discurso explicativo; 2) si la vida debe ser concebida necesariamente en términos organizacionales, no debe ser reducida a términos organizacionales. Dicho de otro modo, este paradigma nos permite elaborar una teoría no mutilante, no unidimensional, de la vida, pero no produce automáticamente esta teoría (...) Así, este paradigma organizacional no resuelve ni resume la vida. No dispone de vida, conduce a ella. Tal como lo hemos concebido se abre por sí mismo a la existencia, al ser, el individuo, es decir, a lo que es ciego para la visión únicamente molecular, sistémica o cibernética, incaptable por el pensamiento simplificante (...) La existencia viviente depende de la organización viviente, que depende de la existencia viviente” [Morin, 2002: 411]

⁴⁹⁰ Por ello, para evitar redundancias, más que un análisis exhaustivo, buscamos acometer una introducción que sirva de ejemplo para comprender la aplicación de las reinterpretaciones morinianas que venimos analizando.

B. Definición de los distintos conjuntos que conforman la base para otra noción de sujeto

B1) El Autos⁴⁹¹

El concepto de Autos supone tratar de comprender la auto-organización (individualidad) sin que esta suponga comprometer su raigambre genética, instintiva, por lo que abre un problema clave en la organización biológica. El de, definido dentro de los parámetros de nuestra investigación, individualidad y voluntad, esencia y existencia⁴⁹². Pretende sustituir esas anquilosadas definiciones basadas en una comprensión simplificante de lo biológico y de la complejidad del mundo para pasar a tratar de lograr una comprensión de “bucle torbelliniano”, en la que “un ciclo genérico de reproducciones [que] hace que los vivientes sucedan a los vivientes”⁴⁹³

Para redefinir esta aparente aporía, Morin culmina sus bases de su alternativa epistemológica que hemos ido desgranando y entronca dentro de cualquier tipo de auto-organización en su redefinición de lo biológico:

“Las ideas de autos y de individuo-sujeto hacen resurgir la originalidad de la organización y la existencia viviente entre las organizaciones y los existentes físicos sin aislar por ello el bios en la physis. El autos se halla enraizado en la physis y de ella emerge a cada instante. Pero al mismo tiempo, la vida es solitaria y singular en el universo físico en el que ha nacido y que la nutre” [Morin, 2002: 299]

Por lo tanto, Morin, a partir de la noción de autos introducida dentro de su definición de sujeto, lo que pretende introducir es una “solución”, una alternativa en forma de bucle⁴⁹⁴ a la comprensión dicotómica de individuo y naturaleza. Es así que introduce esta “noción organizacional vacía”⁴⁹⁵ para alterar ese tradicional equilibrio en el que la individualidad, la autoconciencia del ser humano, solo podía ser alcanzada a costa de dejar atrás su inferior naturaleza humana. Para Morin, al introducirse lo biológico en la autonomía propia de cada individuo, se rompe esa distancia insalvable, por lo que ahora, de esa

⁴⁹¹ Morin realiza un pequeño análisis acerca de los progresos del concepto autos desde su surgimiento a partir de la década de 1950 [Morin, 2002: 133-136]

⁴⁹² *“Este paradigma de complejidad se opone, pues, al paradigma de simplificación clásico que determina infaliblemente jerarquización (entre término maestro y términos subordinados), reificación (el término maestro se convierte en una entidad sustancial), disyunción, reducción. El paradigma de autos no reduce, no jerarquiza, no opone, no sustancializa. Además, no es totalizante. Los términos de individuo y sujeto no son absorbidos en autos”* [Morin, 2002: 307]

⁴⁹³ [Morin, 2002: 302]

⁴⁹⁴ Lo que no lleva a admitir que haya una especie de gran bucle que, con la complejidad por delante como método explicativo, logre, “esta vez sí”, comprender todas las profundidades de lo real. Lo que Morin propone en esta macro definición de lo viviente es un bucle uniplural formado por grandes ciclos inter relacionados constantemente entre sí, en constante autoformación y regeneración, desorganización y reorganización [Morin, 2002: 46-47]

⁴⁹⁵ [Morin, 2002: 299]

tradicional dicotomía, surge un entramado asociativo, del que la esencia pasa a definir la existencia y su autonomía, sin que esto suponga necesariamente una pérdida de libertad:

“La auto-organización viviente ha nacido “de sí”, de inter-retroacciones químicas torbellinarias. Después, y en todo ser viviente, la auto-organización computa, controla, regula, corrige los procesos de organización-de-sí inherentes a ella; si no existieran estos procesos físicos, no podría existir (...) La auto-organización necesita, en este sentido, no sólo de la existencia de los materiales y “leyes” físico-químicas; necesita de los procesos físicos “espontáneos” de organización-de-sí que transforma en procesos computados, los cuales determinan el renacimiento ininterrumpido de los procesos “espontáneos” transformados de nuevo de forma ininterrumpida en procesos computados. En este sentido, el sí físico se transforma siempre y renace siempre en el autos, en una relación compleja” [Morin, 2002: 300-301]

Hay por lo tanto un poseerse mutuo, una co-producción recíproca, una aceptación del “lado salvaje” de lo biológico que requiere ser aceptado también como parte constitutiva de nuestra autonomía, del “lado civilizado”. No tanto una aceptación limitada, como puede también haberse dado en la cultura occidental, y que parte aún de esa interpretación esclerótica, idealista de lo biológico, en la que ese “rincón oscuro” del subconsciente humano, esas profundidades freudianas, es aceptado como un incómodo huésped contra el que luchamos día a día pero que no llega a afectar al núcleo de la comprensión de nuestra subjetividad.

Es aceptar que de ese sustrato natural, con base ahora en el desorden y en la nada creativa, surge a su vez otra comprensión de esta misma subjetividad, ya ahora sí que muy cambiada en su aspecto central, y escindida de esta raigambre trascendental, lo que permite otra comprensión y conexión⁴⁹⁶ con la realidad. Al surgir del seno de la propia nada, surgen también de su propia orden constitutiva, y aquí es donde surge su complejidad, que por lo tanto sólo puede ser comprendida desde este cambio epistemológico. La relación entre autos e individuo-sujeto es así a la vez “complementaria, concurrente, antagonista”⁴⁹⁷. Son a la vez inseparables y no dejan también de ser rivales, para así conformarse el uno en el otro:

“La noción de autos debe despertar y regenerar al prefijo auto,, restituirle sus dos sentidos vitalmente inseparables, su sentido directo “lo mismo” (ídem), su sentido reflejo “sí-mismo” (ipse). De este modo designa a la vez la vuelta de lo mismo a través de los ciclos de reproducción (ídem) y de emergencia de los seres individuales (ipse), lo idéntico (ídem) que define una especie, y la identidad (ipse) que define a un individuo. Da un sentido viviente a los términos de organización, producción, reproducción: auto-organización, auto-producción, auto-reproducción” [Morin, 2002: 133]

El término autos, por lo tanto, centra sobre la definición compleja de ser humano el sentido que hemos podido comprobar a partir de la sustitución moriniana del *cogito* por el computo, de la introducción del desorden dentro del orden que surge de lo natural caótico. El término autos define la complejidad de la que surge la auto-organización, que

⁴⁹⁶ *“Todas estas nociones –auto-organización, auto-reorganización, auto-producción, auto-reproducción, auto-referencia- no han accedido todavía a una existencia verdadera. Todavía se encuentra separadas, se comunican poco o mal. De hecho se llaman y se implican unas a otras y piden ser asociadas en una constelación macroconceptual. Esta constelación es constituida en efecto del macro-concepto de autos que da principio y consistencia (...)” [Morin, 2002: 135-136]*

⁴⁹⁷ [Morin, 2002: 304]

está en constante relación con la complejidad de la que surge la eco-organización, que a su vez está en relación con la complejidad que surge de la geno-feno-ego-organización, y que también a su vez está en relación con la complejidad que surge de la re-organización.

B2) La raíz Re

Dentro de esta introducción en este aspecto complejizador de la interpretación del sujeto, pasamos ahora al aspecto de repetición que surge de estos procesos multidimensionales sobre los que basar una epistemología en lo biológico. Y es que en lo biológico, y por lo tanto en el ser humano, no se puede olvidar la reorganización para poder hablar de una organización activa permanente.

Sin esta reorganización perpetua, habría algún tipo de esencialismo actuando en el fondo, por lo que esta raíz re permite también la acción de lo auto y de lo eco⁴⁹⁸. En el desarrollo de lo biológico la raíz re es un aspecto fundamental, pues da a la organización viviente una estabilidad de constante autocreación:

“Su necesidad se inscribe en la renovación energética que exigen tanto el reposo como el movimiento de toda organización viviente. Su necesidad se inscribe en la enorme inestabilidad de las moléculas proteicas constitutivas de nuestros organismos, cuya degradabilidad está unida también a las realizaciones y transformaciones que se le piden. (...) Todo camina hacia la dispersión y la desintegración, todo y sobre todo las máquinas vivientes hechas de constituyentes tan inestables, sobre todo las organizaciones vivientes que comportan tantos desórdenes y alea sobre todo los seres vivientes tan frágiles y efímeros, sobre todo las individualidades/subjectividades vivientes tan irregulares, tan improbables... Y sin embargo, todo esto se mantiene, permanece, se fortifica, se perpetúa por recomenzamiento y renovaciones. Se produce entonces la más bella ilusión que pueda haber: allí donde incansablemente se renuevan torbellinos, circuitos, ciclos, reproducciones, vemos estabilidad, fijeza, permanencia, invarianza, reglas, leyes” [Morin, 2002: 390]

Es decir, que sin el aspecto de reintroducción de la infinidad de procesos que mantienen la complejidad de lo existente, el orden que surge en lo viviente no podría ser comprendido.

Morin es consciente de la semejanza de este apartado de su comprensión de lo viviente con la teoría del eterno retorno de Nietzsche, de la que pretende desvincularse⁴⁹⁹:

“Ya debemos excluir el Eterno Retorno de nuestro Universo cuando excluimos de éste el movimiento perpetuo (...) Se puede excluir que cada universo sucesivo que volviera a formarse en y por el calor sea la repetición exacta del otro, y que tú, lector, seas uno de los miles de millones de otros tú mismo que ya se han sucedido y que todavía van a sucederse por siempre jamás, leyendo un Método que se volverá a crear de forma exactamente idéntica en cada uno de

⁴⁹⁸ Estando según Morin, en la “raíz de estas raíces” [Morin, 2002: 387-388]

⁴⁹⁹ Sólo en este punto, y en alguno otro de manera muy lateral y efímera, Morin trata el tema de la influencia de Nietzsche y de Heidegger en su teoría de la complejidad. Bien es cierto que este no es un punto principal, ni siquiera secundario, dentro del propósito de los volúmenes que componen su búsqueda del Método. Sin embargo, se echa en falta alguna reflexión mayor o de tipo más profundo acerca de la influencia de ambos pensadores en su interpretación.

estos universos. Como esta obra, tú seguirás siendo único y singular en el infinito de los universos (...) Sabemos, en fin, que la rotación de la vida sobre si misma, en su recomenzamiento multiplicador ininterrumpido, también es diáspora, transformaciones, diversificación, divergencias inauditas entre reinos, ramificaciones, familias. Sabemos que no existen dos bacterias, dos lagartos, dos elefantes exactamente iguales” [Morin, 2002: 396-397]⁵⁰⁰

En este aspecto de constante reorganización como ejercicio que solvente las posibles sospechas de un final estatismo, alcanzado ante algún tipo de superioridad de algunos de los puntos propuestos para la definición como explicación sistémica posible de la complejidad de la vida, la raíz Re muestra, dentro del núcleo de pensamiento moriniano, aspectos muy semejantes con la nada de naturaleza creativa que hemos pretendido ir defendiendo y definiendo. Será desde esa comprensión de la nada como un punto nuclear, a la hora de impedir la simplificación determinista de la realidad, desde el asegurar una constante circulación de sentidos y pluralidades que permitan surgir a la complejidad de la vida desde una organización, en la que pueda estar presente lo viviente desde más allá de como caótico, es desde donde se fusionan aquí ambas nociones. Ambas definen dos de nuestros propósitos básicos, tanto la autonomía del sujeto que hemos creído ver posible en otra comprensión del nihilismo, como a su vez nuestra interpretación como posible esencia de la modernidad.

B3) El bloque geno-feno-ego

Y es que el bloque geno-feno-ego sigue el mismo sentido que el aplicado en la noción de autos, solo que, en un plano ascendente⁵⁰¹, procede a ir cercando cada vez más los procesos complejos que definen la forma humana de estar en el mundo⁵⁰².

En este siguiente paso, esta dualidad esencia/existencia se define a partir de la formación del yo, del ego, desde bucle de lo geno en relación con lo feno:

“Genos y fenon son inseparables en la auto-organización, pero se distinguen de ella. Del lado del genos –en griego, origen, nacimiento- podemos reconocer lo genérico, lo genético, lo generador, lo regenerado. Del lado del fenon –en griego, lo que aparece- podemos reconocer la existencia hic et nunc de una individualidad singular en el seno de un entorno. Del lado de genos se da, pues: la memoria informacional inscrita en el ADN; el mantenimiento de las invariaciones hereditarias; la duplicación reproductora; el dispositivo que genera las decisiones e instrucciones para la maquinaria celular. Es, en suma, la organización de la organización. Del lado del fenon están las actividades productoras, las interacciones con el entorno, los intercambios, el metabolismo, la homeostasis, la reacción, la irritabilidad, la sensibilidad, el

⁵⁰⁰ También lleva a cabo la misma acusación a la figura de Freud al haber ignorado este el aspecto recursivo y regenerador-productor de este elemento repetitivo vital para la aparición de la complejidad.

⁵⁰¹ *“Genos y fenon están unidos de manera cuasi simbiótica (...) Van a diferenciarse cada vez más netamente cuando la reproducción se efectúe por órganos especializados y cuando la autonomía individual disponga de un aparato neurocerebral. A partir de ahí se vuelven concurrentes, no sólo en el sentido de que van a “correr juntos” sin confundirse, sino también en el sentido de que pueden entrar en competición” [Morin, 2002: 153-154]*

⁵⁰² Pues aunque este macro sistema que venimos analizando sirva para definir todo tipo de vida, orientamos nuestra interpretación hacia su sentido más antropológico.

comportamiento. Es, en suma, la relación y la organización auto-ecológica” [Morin, 2002: 139-140]

Será en este bucle en el que Morin incluya, dentro de este macro-sistema de la complejidad de lo viviente, los aspectos más relacionados con lo humano y la disputa entre la herencia genética y la herencia cultural. Culminará con la introducción del principio de sustitución del cogito por el computo, ya en el seno de la construcción de lo social, pues es entre la disputa y unión en la relación compleja entre la creatividad de lo viviente del genos, su memoria y programa, y la del fenon, la herencia propia del medio que es cultural, de donde surge la relación con los otros, más allá del aspecto más individual al que hacía referencia el autos.

Si en la noción de autos introduce la noción de vida en lo microfísico, en este bucle geno-feno-ego lo introduce en el plano físico de los cuerpos. Es en este punto donde se realiza la conexión entre el desorden físico, biológico y ofrecido en la constitución del individuo, y la introducción del mismo orden desde el desorden pero ahora en la dimensión compleja propia de lo social:

“La cultura misma es fruto de una evolución biológica y, dependiendo de la sociedad humana, depende de la auto-(geno-feno)-eco-re-organización social. Pero, al mismo tiempo, la cultura es una emergencia propiamente metabiológica, irreductible como tal, que produce cualidades y realidades originales, y que como tal retroactúa sobre todo lo que es biológico en el hombre. Todo lo que es biológico en el hombre está al mismo tiempo embebido, enriquecido, mezclado de cultura, y forma parte de la cultura: comer, beber, soñar, aparearse, nacer, morir (...) Para nosotros ya no hay nada que sea puramente natural, y la misma idea de naturaleza expresa una necesidad de nuestra cultura. El hombre es, pues, tanto más totalmente cultural cuanto que es totalmente natural” [Morin, 2002: 482-483]

El conflicto esencia/existencia, trasladado ahora, en la dirección inversa, al conflicto individuo (ego)/cultura (geno-feno), supone también la afirmación de que, al surgir el orden del desorden, en este nivel corpóreo de actuación de su reinterpretación epistemológica, los comportamientos egocéntricos son también los que posibilitan la existencia de los comportamientos altruistas, dentro del torbellino de complejidad que supone la comprender la existencia más allá de moralinas estructurantes introducidas en la forma de conocimiento de las cosas:

“Por tanto, cada ser viviente es portador a la vez de un principio de exclusión del otro, incluso de su gemelo, fuera de su puesto de sujeto, y de un principio de inclusión de sí en un circuito, una comunidad, una entidad transindividual y transubjetiva” [Morin, 2002: 204-205]

Y, siguiendo la máxima que vertebrata toda la reinterpretación de lo biológico que Morin lleva a cabo, de lo que tradicionalmente se excluía se obtiene un elemento constitutivo a no poder descartar:

“Pero, incluso ahora, no podríamos concebir la menor operación, acción, organización viviente sin una inscripción genética, portadora de una determinación hereditaria propia y singular. La inscripción genética es de alguna manera el capital informacional/organizacional que recibe hereditariamente, detenta individualmente y transmite reproductivamente todo ser viviente. Lo que es transmitido hereditariamente en y por los genes no sólo son caracteres singulares de los ascendientes, de la raza o de la especie, es la vida y la posibilidad de vivir-por-uno-mismo (...)” [Morin, 2002: 143]

C. Definición de sujeto y el papel de la nada

En definitiva, es de este tipo de expresión de lo viviente que parte del doble movimiento de pinza hacia la teoría cartesiano-kantiana sobre el sujeto trascendental desde donde debe partir cualquier noción de sujeto que pretenda hacer una aproximación a lo biológico⁵⁰³ de otro tipo que no sea el ontológico idealista, que no dependa de la lógica simplista, del binomio empírico/trascendental y que sirva para alejar lo paradójico moderno del seno de su comprensión. En cualquier definición de la vida han de aparecer, en constante relación, todos y cada uno de estos elementos sistémicos que, dentro de su forma relacional de comprender la existencia, también implican su propia complejidad e idiosincrasia sistémica interna. Como hemos podido comprobar, en este macro-concepto a partir del cual ofrecer una mínima definición de la complejidad de lo viviente, se resume gran parte de lo ofrecido a lo largo de las bases que fundamentan la teoría de la complejidad de Morin⁵⁰⁴.

Las consecuencias de todo ello para el sujeto son claras. Ya no podrá haber una meta a alcanzar más allá de las que seamos capaces de crear entre todos, pues al entrar en la interpretación compleja, pasamos a la convivencia con la incertidumbre como punto

⁵⁰³ *“Una gran tradición filosófica occidental se ha fundado en la noción de sujeto, pero sin poder fundarse ella misma en el mundo de la vida. La ciencia determinista ha disuelto al sujeto, la filosofía positivista y la filosofía estructural lo han expulsado. Y sin embargo, éste vuelve, aquí y allá, aunque sigue estando infundado (...) La definición primera del sujeto debe ser en primer lugar bio-lógica”* [Morin, 2003: 81]

⁵⁰⁴ De hecho, la propia noción de computo se ha de comprender como relacional, pues el propio cuerpo es en sí una relación constante de distintas simbiosis de sistemas complejos compuestos también por millones de microorganismos a su vez complejos que, en una constante labor de relación y comunicación, permiten la producción del cuerpo que nos lleva a poder percibir la realidad. Desde estas coordenadas más fisiológicas, se podía entender que el modelo cartesiano-kantiano, en su trascendentalismo, era un modelo fisiológico absolutamente centrado en la suprema importancia de la actividad del cerebro sobre todo lo demás, como un centro de mando (casi un panóptico cerebro-centrista) del que emana el control hacia los demás sistemas que posibilitan nuestra corporalidad, donde primero se encontraría la racionalidad en una función omnipotente cuasi-divina, y luego todo lo demás, necesario, pero inferior y siempre atado de forma necesaria a los mandatos de la razón. Sin embargo, a partir de la teoría de la complejidad, la importante función llevada a cabo por el cerebro se ve impelida a ser compartida con una comunicación co-formadora con el resto de sistemas. Por poner un ejemplo médico dentro de nuestras obvias limitaciones en este campo, en los últimos avances en la investigación acerca de las formas de tratar episodios de depresión (pues los antidepresivos son altamente ineficaces en muchos casos), la atención se está centrando en analizar las relaciones entre el sistema inmunitario y el cerebro, pues se están comprobando que las primeras formas de manifestarse de esta terrible enfermedad se da a partir de alteraciones en el sistema inmunitario (síntomas físicos provocados por un estado mental debilitado) y no en el cerebro, por lo que la labor que el sustrato más físico realizaría estaría suponiendo una labor cofundadora de la percepción y por lo tanto de la razón (no respondiendo así al modelo freudiano-schopenhaueriano), sin ser el cerebro el único responsable aislado. Este tipo de investigaciones responden a un modelo de ciencia médica que podría ser considerado, por ponerlo de ejemplo, como relacional, donde se considera al conjunto de sistemas que supone la corporeidad humana como un todo que puede ser tratado de manera mucho más eficiente acudiendo a la comprensión de las relaciones entre ellos que atendiendo al síntoma concreto manifiesto y tratar de eliminarlo.

constitutivo y no circunstancial de nuestra búsqueda de sentido⁵⁰⁵. Esto supone dejar atrás la presión sobre la libertad humana de la estabilidad determinista para pasar a un desafío del devenir en el que nos enfrentamos a una inmanencia de estrategias y programas sobre las que continuar comprendiéndonos y construyéndonos a nosotros mismos constantemente, y que a cambio de tal reto, será capaz de una mayor reflexividad hacia las consecuencias (la famosa violencia de la metafísica) que ese modelo determinista/idealista de interpretación de la realidad ejercía sobre todo lo que no encontrara una definición dentro de su esquema de percepción.

No se pretende aquí, por tanto, siguiendo a Morin, dar una definición como tal de sujeto, pues ahora esa posibilidad prácticamente ha quedado diluida, sustituida por este enjambre de aspectos relacionales que conforman el núcleo de formas de desarrollarse en el devenir de la existencia del ser humano. La definición como tal viene dada desde los pasos que hemos venido analizando para comprobar la huida de Morin de la problemática de la paradoja de la modernidad.

Además de esos pasos, la forma de encontrar una definición de sujeto en Morin, ajena a la forma tradicional trascendental y acorde a su teoría de la complejidad, sería definiéndolo dentro de dos de sus nociones, como son el principio hologramático de su pensamiento, y a que a la vez el todo es más que sus partes y menos que sus partes. Es decir, el principio hologramático hace referencia, trayéndolo a colación de la noción de sujeto moriniana, al ejemplo de que un holograma (un todo) requiere de un conjunto de partes, pequeños haces de luz, que se relacionen entre ellos desde su labor individualidad, que deben incluir la información del todo para poder ser co-partícipes del mismo, pero a la vez esa capacidad es siempre insuficiente si el resto de haces no participan, no se encuentran disponibles para relacionarse y terminar formando un todo que por lo tanto, será a la vez más que sus partes, ya que con la conjunción de todas ellas se forma otro elemento antes no existente (ese todo hologramático), mientras que también es menos que sus partes, ya que sin ellas, la posibilidad de ese todo sería imposible, no podría erigirse en la existencia sin esa actividad relacional. De esta forma, aplicada más habitualmente a la definición de sistema por Morin, nos sirve para explicar su definición que logra dejar atrás los viejos modelos trascendentales para constituir no un digamos “caos antropológico”, sino la forma en la que enraizar lo incierto viviente dentro de unas posibilidades de racionalidad que hasta ahora habían sido expulsadas.

Se podría decir incluso, que tras esta definición de lo viviente, se esconde también en parte esa muerte del hombre que buscaba Foucault, ya que también hace responder a Morin acerca de la salida del binomio empírico/trascendental. La definición de sujeto que obtenemos de Morin es la posibilidad de eliminar la necesidad de esta definición sin que por ello nos tengamos que enfrentar al abismo insondable del relativismo y la nada como irrenunciable destino final de nuestra época idealista, sino que precisamente de esta problemática puede surgir su propia reinterpretación de la racionalidad hacia otras vías

⁵⁰⁵ Obviamente, no afirmamos que la incertidumbre se negara hasta ahora, afirmamos que era un aspecto de la existencia contra el que sólo se sabía combatir, no darle un papel genésico en la formación de lo real.

más allá de los enrocamientos ideológicos (modernismo/posmodernismo) y los caminos epistemológicos sin salida a los que nos enfrentamos:

“No nos confundamos por otra parte sobre lo siguiente: Morin es uno de los pocos autores modernos que se han atrevido a elaborar una teoría del sujeto. Más aún, su método lo postula. Por lo demás, no hay estrategia sin sujeto. (...) El sujeto moriniano no es el sujeto del individualismo tout court, ni del individualismo metafísico, ni evidentemente el no-sujeto de las sociologías holistas, sociocéntricas, ni la sustancia cartesiana. Entre el sujeto individuo abstracto y un sociocentrismo abstracto está el espacio que hay que llenar teóricamente con el sujeto-actor autónomo. Por lo demás, un sujeto abstracto, al igual que una racionalidad abstracta, son productos mentales de un pensamiento digitalizador que tiene tantas posibilidades de sobrevivir a fenómenos críticos de double-bind como las tortugas de Walter. La lógica de lo viviente no es ni mucho menos sólo la lógica digital. Ni la lógica de la pura identidad” [Roger, 1997: 192]

En este lugar pasa a situarse otra de las consecuencias del cambio de paradigma que propone Morin, y es que, al situar sobre la nada, al ser el fundamento la ausencia de fundamento que permite una mayor libertad a la hora de poder hacer circular ciertas nociones, que estaban anquilosadas en viejas interpretaciones antagónicas entre sí, no habrá ningún a priori moral para ninguna acción.

Es decir, que por la intención de la acción no se podrá determinar el valor de la misma, sino que éste surgirá de su impacto en el sistema relacional sobre el que trata de producir su efecto. Sigue por lo tanto aquí Morin la máxima fáustica de que el infierno está empedrado con buenas intenciones. Esto supone dos cosas.

La primera, aceptar el modelo relacional como una forma de enfrentar el relativismo posmoderno, manifestándose así, como mejor armadas y capaces ante los desafíos de la existencia, a aquellas sociedades que sean más capaces de adaptar su forma de desarrollarse dentro de este modelo de comprensión de la realidad.

La segunda, aceptar que una de las más graves consecuencias de esta incertidumbre es el final de ese tipo de teleologismos moralistas que definían lo social en función de un hipotético hermanamiento final entre los seres humanos⁵⁰⁶. Dejar atrás los teleologismos, los determinismos que a costa de la libertad del ser humano producían su propia comprensión esclerótica de la libertad del ser humano (mediante ilusionismos de ya muy dudosa función pero que a pesar de ello continúan ejerciendo de forma muy poderosa en nuestra forma de comprendernos), supone también saber hacer a un lado las comodidades que este modelo de pensamiento ofrecían a cambio de no afrontar la realidad desde una mayor complejidad. No hay alquimia posible, y la teoría de la complejidad no iba a ser una diferencia, por lo que su modelo inmanente tiene su coste para poder alcanzar sus beneficios:

“No hay paraíso pasado que encontrar, ni paraíso futuro que edificar, ni fin de la historia, ni Tierra prometida, ni Mesías por venir, ni verdad no biodegradable (sino de bisutería), sino búsqueda permanente hacia el más allá, superaciones a ser superadas a su vez, nueva aventura

⁵⁰⁶ O en la versión más actual y a la que nos venimos remitiendo, un economicismo que basa su teoría de la paz mundial en un supuesto libre mercado que satisfará, bajo el esfuerzo y la destreza de cada uno en un idilio auto regulatorio, las necesidades y deseos de toda la sociedad.

de la evolución, y si hay suerte, nuevo nacimiento del hombre... (...) No hay solución final de la cuestión social, ni reconciliación definitiva del hombre con la naturaleza y consigo mismo, ni futuro radiante que ponga término a todos los males de nuestra existencia. Siempre habrá posibilidad de regresión, de fracaso, ruina, desintegración, siempre habrá renacimiento de los fermentos de la desigualdad, de sometimiento, de explotación. Y nosotros, en el universo viviente que es nuestra naturaleza y nuestro pasto, deberemos asumir una horrible crueldad aún por mucho tiempo; en el universo humano, que no dejará de conocer sufrimientos y tormentos, deberemos asumir una horrible indiferencia aún por mucho tiempo” [Morin, 2002: 519]⁵⁰⁷

D. La teoría de la complejidad en el sujeto define a su vez la sociedad: el anexo computacional/informacional/comunicacional

Y dentro de este nexo entre otra noción de nihilismo y la teoría de la complejidad, a partir de la comprensión del sujeto desde la noción de computo y todas las consecuencias posteriores que hemos comprobado que conlleva, la trayectoria de esta forma de comprender el orden desde el desorden y lo racional desde lo natural (y no solamente desde lo intelectualista determinista racional) no se queda tan sólo en lo individual. Este nuevo tipo de comprensión del sujeto desde la base más originaria del desorden implica también el necesario núcleo de comprensión de la formación de las sociedades en esta base (des)ordenada. Por ello, al bloque dedicado en mayor medida a la definición de la

⁵⁰⁷ Todo ello implica una noción compleja de la ética que será definida por el aspecto relacional de la perspectiva epistemológica ante el desafío de la complejidad: *“Regenerar” es la palabra rectora común a la vida, al conocimiento, a la ética: todo lo que no se regenera degenera. También la ética debe regenerarse sin cesar. Si no se regenera constantemente a partir de sus fuentes vivientes, se degrada en moralina, que es esclerosis y petrificación de la moral (...) El sentido que, finalmente, le doy a la ética, si se precisa un término que pueda englobar todos estos aspectos, es la resistencia a la crueldad del mundo y a la barbarie humana (...) La resistencia a la crueldad del mundo necesita una aceptación del mundo. La ética de resistencia es también una ética de aceptación, que es la única que permite la resistencia” [Morin, 2006a: 220-225]. Seguramente su comprensión de la ética se podría acercar mucho a la ética del conocimiento de Jacques Monod, una de sus grandes influencias: *“En la ética del conocimiento, es la elección ética de un valor primitivo la que funda el conocimiento. Por ello difiere radicalmente de las éticas animistas que en su totalidad se consideran fundadas sobre el “conocimiento” de leyes inmanentes, religiosas o “naturales”, que se imponen al hombre. La ética del conocimiento no se impone al hombre; es “el al contrario quien se la impone haciendo de ella axiomáticamente la condición de autenticidad de todo discurso o de toda acción. El Discurso del Método propone una epistemología normativa, pero es preciso leerlo también y, ante todo, como meditación moral, como ascesis del espíritu (...) Las sociedades modernas, tejidas por la ciencia, viven de sus productos, han devenido dependientes como un toxicómano de su droga. Ellas deben su poderío material a esta ética fundadora del conocimiento, y su debilidad moral a los sistemas de valores, arruinados por el mismo conocimiento, a los que intenta aún atenerse. Esta contradicción es mortal. Es ella la que excava el abismo que vemos abrirse a nuestro paso. La ética del conocimiento, creadora del mundo moderno, es la única compatible con él la única capaz, una vez comprendida y aceptada, de guiar su evolución (...) La mayoría de los sistemas animistas, por el contrario, han querido ignorar, envilecer o constreñir al hombre biológico, horrorizarle o aterrorizarle con ciertos rasgos inherentes a su condición animal. La ética del conocimiento, por el contrario, estimula al hombre a respetar y a asumir esta herencia, sabiendo, cuando es necesario, dominarla. En cuanto a las más altas cualidades humanas, el ánimo, el altruismo, la generosidad, la ambición creadora, la ética del conocimiento, aun y reconociendo su origen socio-biológico, afirma también su valor trascendente al servicio del ideal que ella define” [Monod, 1993: 187-189]**

vida en su complejidad de la que depende la comprensión del sujeto, Morin incluye también⁵⁰⁸ el proceso computacional/informacional/comunicacional a la hora de incluir el estudio de lo social dentro de la teoría de la complejidad.

También, dentro de nuestros propios intereses, este discurrir, desde lo individual hacia lo social de la noción de computo, en cuanto a que la sociedad es formada por los individuos que la componen⁵⁰⁹, involucra a su vez a nuestra comprensión alternativa del nihilismo desde la teoría de la complejidad en función a su posibilidad de volcarse hacia lo social, y por lo tanto lo político, y prefigurando ya las bases de la comprensión de nihilismo político que ofrecimos en la introducción general como opuesto al nihilismo ontológico de corte idealista.

Y es que, como decimos, al igual que el computo forma al sujeto, el sujeto, desde esta base ya relacional, forma la sociedad al reproducir este modelo que se encuentra en lo infinitesimal viviente en su propia forma de relacionarse con el resto de individuos computantes. Así, forma en su desenvolverse computacional de relación con los otros, sus propias estrategias culturales mediante la herramienta del lenguaje. A la hora de afrontar el medio mediante la colaboración con otros sujetos, se transforma esta experiencia en información a partir del lenguaje. Por lo que, de la labor del computo, de la raigambre biológica del sujeto a la hora de enfrentarse a la existencia mediante la colaboración con otros seres humanos surge la información (que se convierte en el punto clave del estudio de lo relacional desde el apartado más biológico desde una perspectiva de la teoría de la complejidad), y de esta información surge la comunicación que constituye en su base la madeja que conforma la sociedad de individuos basados en su raigambre biológica. Todo ello conforma, de manera muy resumida y atorada, que a continuación analizaremos con mayor detenimiento, el bucle computacional/informacional/comunicacional, que como decimos, implica como mayor consecuencia el traslado de su análisis acerca del individuo a posibilitar insertar la teoría de la complejidad en el estudio de las sociedades:

⁵⁰⁸ Siendo esta división en dos puntos de esta definición de lo complejo viviente completamente obra nuestra. Morin lo comprende todo como uno, uniendo la noción de computo presente en lo más elemental de cualquier tipo de organismo al desarrollo más complejo posible, el de nuestras sociedades. El motivo por lo tanto de esta división por nuestra parte responde más a motivos de organización del escrito que a ninguno de otro tipo.

⁵⁰⁹ Pasando así Morin a formar parte de las escuelas sociológicas que inscriben los fundamentos que construyen la sociedad en la acción constante de los sujetos que la moran, y no en la pervivencia de un sistema que se establece sobre estos mismos sujetos. En esto se asemejará tanto a Foucault como a Bauman, compactando así un nexo de análisis sobre el que cimentamos nuestra segunda parte de este trabajo de investigación. Creemos que, a pesar de que a cada uno de estos autores les vayamos a dedicar un capítulo de nuestra atención, huelga ahondar en esta aclaración acerca de su postura sociológica, pues es harto conocido que por ejemplo, los grandes "rivales" sociológicos de Bauman fueron tanto Talcott Parsons como Émile Durkheim [Bejar, 2007: 14], los grandes modelos de esta forma de comprender la sociedad como sistema, y que algunas de sus influencias en este sentido, además de la relación ya puntualizada con Beck en el análisis de la sociedad del riesgo, son Simmel (lo absolutamente contrario a una comprensión sistémica de la sociedad) y el propio Foucault (archiconocido por su crítica al marxismo y su maniqueísmo a la hora de comprender tanto el poder como la historia) [Bejar, 2007: 12;32;65]

“La idea de organización pide ser completada por la de autoorganización. La noción de autoorganización aquí es primera, pues produce la autonomía de la sociedad en su entorno. Se trata, como el lector fiel acaba por saber, de una autonomía que, extrayendo de su medio, energías físicas, energías biológicas, información y organización, se constituye en y por esta dependencia: es una auto-eco-organización. Como el ser individual, el ser social es auto-eco-organizador; pero no depende de una especie, está compuesto de individuos” [Morin, 2003: 181]

Morin, por lo tanto, al igual que trata de introducir lo viviente en el sujeto trascendental, mediante su noción de computo, trata también de introducir lo viviente en el seno de la construcción y definición de lo social, a partir de su formación desde el aspecto computante de los individuos y el necesario nexo de su manera de desenvolverse, influyendo en la constitución de lo social. En tanto que ese sujeto computante se relaciona socialmente con otros sujetos a partir de la distribución informacional llevada a cabo mediante la capacidad del lenguaje⁵¹⁰, pasa a construirse a la vez a sí mismo, y requiere de la participación del otro en una intersubjetividad para poder crear su propia subjetividad⁵¹¹.

Para Morin, la información⁵¹² “no es ni una cosa, ni un concepto puramente formalizador. La información es un concepto físico relacional”⁵¹³. Debido a las exigencias que la concepción inmanente y autoproductiva que tiene la naturaleza, en el fondo no podemos ser más que información (comprendida de forma muy distinta a la tradicional, reducida a dato), ya que si nada vertebra nuestras existencias en un conflicto de diversos elementos producidos del choque *hit et nunc* entre el sujeto y el objeto de retroalimentación creativa-

⁵¹⁰ Instrumento este que nos sitúa en una escala mayor de posibilidades frente a la complejidad ante las estrategias del resto de seres vivos.

⁵¹¹ Obviamente, sin ofrecer una imagen idealizada, aquí simplificada por nuestra parte, del nexo entre sujeto y sociedad. Como hemos visto, Morin no niega en ningún momento el aspecto irreconciliable de conflicto que hay en todo desarrollo social y de hecho nos lleva a comprender que este jamás va a poder dejar de estar presente porque es también parte constituyente de la complejidad, por lo que no se elimina de su análisis: *“El conflicto es inherente a una sociedad compleja y, ya lo hemos dicho, la democracia se alimenta de conflictos. Pero, en la sociedad compleja, también hace falta siempre comunidad, solidaridad, amor. En efecto, una extrema complejidad se autodisolvería disolviendo el vínculo social en la libertad sin límites de sus miembros. Si se quiere reducir al mínimo la coerción del poder, sólo un sentimiento vivido de solidaridad y comunidad puede asegurar la cohesión social”* [Morin, 2003: 221] Este, además de otros varios motivos que también hemos ido analizando, es por el que la teoría de la complejidad de Morin no puede ser comparada con una especie de dialéctica inversa: *“Creo que la aspiración a la totalidad es una aspiración a la verdad y que el reconocimiento de la imposibilidad de la totalidad es una verdad muy importante. Por eso es que la totalidad es, a la vez, la verdad y la no verdad. He leído un texto que decía que hay un hegelianismo disimulado en mis concepciones. Mi concepción en relación con ello, es a la vez, compleja y clara. Lo que me fascina en Hegel, es la confrontación de las contradicciones que se presentan sin cesar al espíritu, y es el reconocimiento del rol de la negatividad. No es la síntesis, el Estado absoluto, el Espíritu absoluto. Ciertamente, me gusta mucho integrar pensamientos diversos y adversos. Y aquí, nuevamente, ustedes dirán: “He allí de nuevo ese deseo mórbido de totalidad, de abarcarlo todo.” Pero, si retomo lo que ya he dicho sobre la totalidad, a propósito de la frase de Adorno, he renunciado a toda esperanza de una doctrina y de un pensamiento verdaderamente integrados”* [Morin, 1995: 137-138]

⁵¹² *“Si hay un dominio donde se marquen bien a la vez una continuidad evidente y un formidable cambio entre el universo biológico y el universo antro-po-social, es el de la comunicación y la información”* [Morin, 2001: 379]

⁵¹³ [Morin, 2001: 385]

destructiva compleja, el computo como base para el *cogito* presente en lo más mínimo de lo viviente también se presenta como base para aquello de máxima complejidad, las sociedades humanas (pasando de la bacteria computal a lo computal social).

Es decir, que la base del individuo no es solamente computo, sino también información, pues la información es la “materia prima” de ese aspecto relacional clave para interpretar de otra forma la naturaleza. La información pasa a formar parte también del tejido mismo que conforma la estructura misma de la naturaleza, y esta misma va surgiendo cada vez con más fuerza y necesidad según lo viviente se va haciendo cada vez más y más múltiple, pasando de los organismos unicelulares a las múltiples organizaciones plurales de complejos macro-organismos pluricelulares, las sociedades. Y es aquí donde entra este papel de la información en la unión entre lo biológico, lo viviente, el computo, y lo político (y donde pretendemos ubicar nuestro pretendido nihilismo político):

“Así pues, lo que es a la vez el patrimonio hereditario del ser vivo, su principio de organización y su principio de reproducción, es de naturaleza informacional. No se podría subestimar, pues, la importancia de la introducción de la información de la teoría biológica. Ésta barre tanto las concepciones puramente mecanicistas y energicistas cuanto el misticismo del “principio vital”. A la vez, la información da un salto organizacional formidable pasando de la máquina artificial a la máquina viva. El “programa” no solamente maneja el funcionamiento de la máquina, sino que genera a la vez la reproducción y la existencia fenoménica del ser vivo, es decir, todas las actividades organizacionales del individuo y de la especie.” [Morin, 2001: 348-349]

En tanto que ser computacional, el ser humano es un ser informacional⁵¹⁴ (como el resto de seres vivos), y en tanto que ser informacional, es un ser comunicacional, lo que hace que sus estrategias de supervivencia posean todas un carácter social, político. Es por eso por lo que el ego parte hacia lo social y lo construye, no siendo lo segundo una forma de constreñir lo primero, porque sólo desde el desorden que supone lo egocéntrico se puede llegar a comprender la formación de las comunidades desde el prisma del paradigma de la complejidad, porque mientras “los otros nos habitan, nosotros habitamos a los otros”⁵¹⁵. El desorden, nuestra nada creativa, lo viviente en su incertidumbre, serán ahora constituyentes de otra comprensión de lo social, que abrirá a otra comprensión de la política, vertebradas desde su giro epistemológico⁵¹⁶.

Es desde aquí desde donde Morin introduce su idea de la política a partir de la incursión de otra comprensión de lo biológico en su propia definición de sujeto, y desde ahí se traslada a lo social comprendido como complejidad propia de la forma de definirse de multitud de sujetos complejos. Llega así a una antro-biología que supondrá también una antro-política, contraria también, por lo tanto, a la política idealista de sociedad

⁵¹⁴ Bajo un concepto de información redefinido, pues ya no será esa información que es prácticamente una “cosa en sí”, el dato que estructura la realidad, sino una información relacional y generativa, que solo tendrá sentido dentro del bucle de relaciones de seres vivos ante los que se pueda abrir a interpretación.

⁵¹⁵ [Morin, 2003:106]

⁵¹⁶ Se podría decir que aquí Morin parte de una base aristotélica al comprender lo político como algo connatural a la esfera del hombre y redundar en su archiconocido *ζῶον πολιτικόν*, pero centrando su esfuerzo en que la raigambre biológica encuentre una posición teórica desde la que entrar dentro de esta consideración, más allá de la tradicional exclusividad del sujeto racional.

disciplinaria (biopolítica) llevada tradicionalmente a cabo. Tratar de comprender lo natural, lo biológico, de otra forma, incluye por lo tanto también, necesariamente, otra forma de comprender la política, que deberá pasar a ser una política del hombre (y no una política contra o a pesar de los hombres):

“Los seres vivos están organizados de forma comunicacional. No se puede disociar la actividad fenoménica de una célula del proceso de comunicación (...) La información es, pues, “circulante” en la organización fenoménica (...) Todo ser vivo, comprendido el unicelular, interpreta como señales los eventos del entorno (...) Las comunicaciones sociales se desarrollan un poco en todas las ramas evolutivas y, sobre todo, en los insectos: hormigas, termitas, abejas. El cerebro, aparato epigenerativo, verdadera máquina de captar, almacenar, tratar la información, se desarrolla en los vertebrados, peces, pájaros, mamíferos. Los ecosistemas, es decir las unidades complejas espontáneamente organizadas a partir de las interacciones entre los seres vivos que pueblan un nicho ecológico, se convierten en universos comunicacionales extraordinariamente complejos (...) Es preciso situar el problema de la información no sólo en el circuito geno-fenoménico, sino también en el geno-feno-ecológico. La información y la comunicación se han desplegado, del ciclo reproductivo al individuo, de la célula al organismo, del individuo a la sociedad, en el seno de los ecosistemas hormigueantes donde todo y todos se reencuentran. Al desarrollarse, lejos de su doble escala originaria, la información tiende a liberarse, es decir, a perder fuerza de constreñimiento; tiende a complejizarse –a jugar estratégicamente con la ambigüedad, el error, a usar la astucia; tiende a diversificarse (saber, saber hacer, normas, reglas, prohibiciones); tiende a enjambrarse, a diseminarse, a diasporar... Hasta la aparición del enorme cerebro de homo sapiens, de un nuevo tipo de sociedad, dotada de un complejo generativo informacional propio (la cultura), en fin, del enorme aparato de Estado de las Megamáquinas sociales, de la era histórica” [Morin, 2001: 376-379]

La principal definición que sí que se podría obtener de la disolución compleja a la que somete Morin a esta noción de sujeto sería su raigambre en lo biológico y, desde esta nueva consideración de lo viviente, tener las bases para poder tratar de interpretar la política de otra forma, lo cual a nuestro particular interés investigador nos serviría para cerrar, una vez establecido desde donde pretendemos comprender la nada como creadora a partir de la alternativa epistemológica de Edgar Morin, ese carácter político que nos llevó en la introducción general a hablar de un nihilismo político que hasta ahora no habíamos estado capacitados de poder traer a colación. Nos permite comprender la nada como nada generativa también en el ámbito de lo político, capaz de producir un pensamiento organizativo complejo, enlazando finalmente este giro epistemológico hacia sus consecuencias sociales y políticas.

Si ofrecemos otra noción de lo biológico que proceda a romper los estamentos sobre los que se asentaba la tradicional definición de sujeto, estas nuevas perspectivas de lo biológico también afectarán a las propias perspectivas de lo político. Además, esta vía abierta a las consecuencias de este giro epistemológico realizado por Morin no es baladí, pues también se recorre, como ya vimos, de la forma inversa.

Es decir, que tanto influye el cambio biológico sobre el político, como el político sobre el biológico. Si ofrecer otra comprensión de lo viviente implica ir más allá de la tradicional forma de comprender la política, también ofrecer otra forma política basada en otras perspectivas interpretativas supone cambiar la noción de lo viviente, pues ahora será, en relación mutua entre biología y política, donde surgirá cualquier tipo de libertad,

donde surgirán esas condiciones del ser que tanto en Nietzsche como en Heidegger se limitaban a perspectivas individualistas (o al menos escasamente políticas).

Hay todo un camino que se recorre bidireccionalmente, y que es el que permite encontrar una racionalidad a partir del desorden moriniano, de la nada que estamos tratando de reinterpretar. Surge por tanto en Morin la vía que veníamos describiendo desde nuestro apartado más crítico, y es el de la necesaria conexión de las posibilidades del ser con la producción de lo real desde lo sociopolítico:

“El sujeto es egocéntrico, pero el egocentrismo no conduce únicamente al egoísmo. La condición de sujeto comporta, al mismo tiempo que el principio de exclusión, un principio de inclusión; éste nos permite incluirnos en una comunidad, un Nosotros (pareja, familia, partido, Iglesia) e incluir este Nosotros en nuestro centro del mundo (...) La intersubjetividad es el tejido de la existencia de la subjetividad, el medio de existencia del sujeto, sin la cual él perece. Pero, al igual que el individuo no se disuelve ni en la especie, ni en la sociedad, que están en él como él está en ellas, el sujeto no puede disolverse en la intersubjetividad que, sin embargo, le asegura su plenitud. El Yo del sujeto no es un relé de transmisión en un tejido de intersubjetividad. Conserva su autoafirmación irreductible (...) Si se me permite tomar la bacteria, nuestro ancestro de vida, como metáfora, ésta lleva en sí un principio que le ordena desdoblarse en dos bacterias, convirtiéndose cada una a la vez en madre, hermana, hija de la otra. Además, por diversas que sean, las bacterias se comunican entre sí ofreciéndose lo que hay de más precioso, hebras de ADN, en el seno de un inmenso Nosotros (...) Es decir, que la relación con el otro es originaria (...) Lo que se produce en la intersubjetividad es la connivencia. Es la posibilidad de comprensión, que permite reconocer al otro como otro sujeto, y sentirlo eventualmente en el amor como alter ego, otro sí mismo” [Morin, 2003: 82-86]⁵¹⁷

Este tipo de política, basada en esta alternativa epistemológica compleja, es completamente opuesta a la biopolítica idealista de racionalismo de Estado que tradicionalmente ha vertebrado a Occidente desde la constitución del sujeto trascendental.

La lógica del orden biopolítico es la vertiente política de este tipo de antropología de corte trascendental, pues también reducía lo biológico, la incertidumbre de lo viviente, a ser constreñido, monitorizado de múltiples formas, a ser controlado en su complejidad para impedir un desbordamiento más allá de los límites de la definición impuesta, una definición simplista que asfixia lo biológico, lo viviente, es decir, nuestra libertad:

“Las sociedades que tienden a imponer al máximo y en todos los dominios la autoridad del centro estático son de baja complejidad. Las sociedades de alta complejidad favorecen las pluralidades del policentrismo y las espontaneidades del acentrismo (...) Una organización social totalmente céntrica-jerárquica-especializada sería imposible: obedecería a la lógica de la máquina artificial

⁵¹⁷ Esta comprensión supondrá en parte hacer a un lado la pesimista interpretación freudiana de la naturaleza humana y de su situación existencial [Morin, 2002a: 30-35], muy dependiente de la perspectiva schopenhaueriana (famosísima es su cita, que podría firmar perfectamente el filósofo de Danzig: “si amas sufres, si no amas enfermas”) y que no sería capaz de abordar todos los resquicios que nuestra condición compleja ofrece, más allá no solo de *sapiens*, sino que también de su aspecto de *sapiens-demens-ludens* (en definitiva, el *homo complex*) [Morin, 2003: 129-159] Se podría decir que de esta forma, Morin aborda, desde otras coordenadas, la tradición crítica habitual del sujeto trascendental procedente desde Freud y Schopenhauer, y que, sumada a la marxista, que también revisa, insufla otros aires a los proferidos por la estructura básica de crítica que estos tres pensadores supusieron para la Escuela de Frankfurt, y que, tras cierto agotamiento, supusieron la llegada y confirmación de la posmodernidad como *koiné* filosófica contemporánea.

y ya no a la lógica de la vida; la sociedad más totalitaria concebible no podría culminar su totalitarismo, más que autodestruyéndose” [Morin, 2003: 210-212]

Ese “acentrismo”, al que nosotros hemos adoptado como la nada del nihilismo en nuestra búsqueda para una reinterpretación, es lo que trataremos de definir a continuación para contraponerlo con los modelos políticos idealistas estudiados por Foucault y expuestos por Bauman, y que serían, en su lógica idealista, modelos asfixiantes de la complejidad y de las posibilidades del ser, de la búsqueda de sentido, embrutecedores en vez de enriquecedores.

6.6 Hacia una antropolítica del hombre, hacia un nihilismo político.

A. La insuficiencia de la política tradicional

Concluyendo las formas en las que este cambio epistemológico ofrecido por Morin se implementa a partir de su comprensión del sujeto desde lo biológico, llegamos a su reinterpretación política⁵¹⁸.

Para Morin, al igual que para Foucault, la política ha devenido, desde sus orígenes modernos, en un riesgo totalizante para lo viviente, para lo complejo⁵¹⁹, siendo así desde sus comienzos un modo de plantear la política incapaz de comprender la multidimensionalidad de los problemas humanos, politizando estos en vez de humanizando la política. Percutía así sobre lo biológico el yugo del ideal también en el devenir de la sociedad, que se manifestaba de múltiples formas, pero que, al igual que en lo paradójico moderno, llevaba inserto en su estructura el problema de la secularización a pesar de tratar de ser lo radicalmente opuesto:

“Desde la revolución francesa se produjo, ya, una irrupción y, luego, invasión de una mitología providencialista y de una casi-religión de salvación en la política. Para Saint-Just, la revolución iba a aportar la felicidad a Europa. Marx, por su parte, transformó el socialismo del siglo XIX en religión de salvación terrena, cuyo mesías proletario iba a abolir todo lo que oprimía y dividía a los humanos. Mientras que la social-democracia daba un sentido sólo asistencial/protector a la función providencial de la política, esta providencia adoptó el sentido casi religioso de salvación en la tierra en su versión llamada marxista-leninista. La política se vio así investida de la gran misión de las religiones de salvación, con la diferencia de que en vez de ofrecer la salvación en el cielo, después de la muerte, la prometía en la tierra, durante la vida. La idea de una revolución que cambiara el mundo y cambiara la vida, alentada por un poderoso mito y una voluntad implacable, inspiró una política que se convirtió en totalitaria. Su apogeo y, luego, su hundimiento demostraron que, si una política puede coaccionar la totalidad de los aspectos de la vida de una sociedad, no puede asumir ni resolver la totalidad de los problemas humanos. Pero, a su modo providencialista y religioso, el totalitarismo expresó los caracteres contemporáneos de la política, que afecta todos los aspectos de la vida humana, y que debe tomar a su cargo el devenir del hombre en el mundo” [Morin, 2005: 170]

De esta interpretación de la política, lastrada desde su propio origen por la ontología idealista, con las repercusiones que eso suponía para lo biológico, se llega a la época en la que, como defendemos, aparentemente se llega al ocaso del idealismo, pero

⁵¹⁸ El político es un aspecto central en el pensamiento de Morin, al igual que la educación, pues son las vías para repercutir en alguna posibilidad de cambio del tradicional paradigma por otro más complejo. Sin embargo, aclarar que estos elementos son consecuencias de su giro epistemológico, que será lo fundamental y donde reverbera toda la fuerza y consistencia del pensamiento moriniano. Por ello no se pueden interpretar como teorías políticas completas, sino como consecuencias políticas de su giro epistemológico.

⁵¹⁹ Lo que implica también comprender que en el seno de la interpretación moderna del mundo se haya inserto el problema del totalitarismo. Opinión que tanto Morin como Foucault compartirán también con Bauman, sobre todo a raíz de su “Modernidad y holocausto”, la que fue su primera gran obra y en la que se defendía (a grandes rasgos) que sin la racionalidad típicamente moderna, el Holocausto judío no podía haberse llevado a cabo en su idiosincrasia particular.

precisamente en este mismo ocaso se llega a su paroxismo a partir de la implementación de una noción de nihilismo tremendamente idealista. Para Morin, este proceso supuso la fragmentación de la política y su vaciamiento, pasando a encontrarse compartimentada en diferentes estamentos, comunicados entre ellos, que no permitían ningún tipo de pensamiento que la orquestara ante los nuevos problemas que iban surgiendo (y ante los que una política de raíz epistemológica idealista poco podría hacer). Se pasa por lo tanto a la política de expertos, donde, por supuesto, la disciplina preponderante es la económica⁵²⁰.

Morin introduce en la política el mismo problema que comprobó en la forma en la que conocemos, reconocemos y nos conocemos debido a la construcción del paradigma de Occidente, que supuso unas consecuencias muy semejantes para la política, es decir, un pensamiento completamente desenraizado, desorganizado en tanto que el orden impuesto no respondía a las nociones inmanentes complejas, comunicado entre sí y que por lo tanto ofrecía resultados escleróticos, definiciones vacías, datos fríos que imposibilitaban una comprensión compleja de la problemática política, donde como vimos, sus soluciones no ejercían más que la política de “tierra quemada”, donde sus propuestas emprendían casi mayores problemas de los que solventaban y aumentaban a su vez el círculo de incompreensión de lo real. A esa cota máxima de aniquilación de la sociedad en mor del bien de la sociedad es lo que queremos comprobar, más adelante, de la mano de Foucault y Bauman.

La caída de ese viejo ideal secularizado (donde lo moderno pelea en su seno con lo anti-moderno) acerca de la dirección política del destino de los hombres no supuso cambio estructural ninguno, pues la caída en el economicismo supuso la misma vuelta a una forma de comprender lo real desde un ideal que define todo lo demás bajo sus normas, definido por Morin como “atolladero totalitario de la política total”⁵²¹. Es por ello por lo que Morin afirma que hay una reducción de la política pero a la vez una reducción de todo a la política.

Es decir, que en esta continuación contemporánea de un modo idealista de concebir la política, en la que lo biológico deberá ser controlado y postulado como ser el reservorio de incertidumbre imposible de ser abordado por un sistema determinista, “nada escapa a la política, pero todo lo politizado permanece, de algún modo, fuera de la política”⁵²². Es decir, que en esta forma simplista de comprender la política, la política se inserta en todas

⁵²⁰ “Luego, en un creciente número de países, donde se han debilitado los viejos antagonismos ideológicos, la política se vació de grandes ideas en beneficio de objetivos económicos que se convirtieron en prioritarios: estabilidad de la moneda, tasa de crecimiento, balanza del comercio exterior, productividad de las empresas, competitividad en el mercado internacional. De este modo, en la fase actual, la economía dirige e, incluso, absorbe la política” [Morin, 2005: 171]. Nótese aquí la semejanza de la crítica de Morin con la de Foucault, pues ya en Morin, y en esta cita en particular, comenzamos a vislumbrar los problemas que esta comprensión idealista de la realidad suponen, como la evolución que el desarrollo de las distintas tecnologías del poder tomará hasta configurarse como orden biopolítico en el discurrir de la modernidad, y los efectos que todo ello tendrá para la noción de sujeto en ese vaciamiento de la política.

⁵²¹ [Morin, 2002a: 15]

⁵²² [Morin, 2005: 173]

las fibras de las vidas de los sujetos (como vigilancia disciplinaria, biopolítica), pero a su vez despoja a estos sujetos de su propia libertad⁵²³. Y permanece fuera porque de esta forma idealista de comprender el mundo surge la incapacidad de comprender multidimensionalmente al ser humano y la realidad. Se podría decir, metafóricamente, que se secuestra lo político para, desde la construcción de un engendro economicista que enarbola enfática, simbólica y efusivamente una colorida y aparentemente atractiva bandera con la palabra libertad escrita en letras doradas, llevar a cabo justamente lo inverso, pues en esa bandera la única definición de libertad posible es la de la disciplina panóptica, desde esa producción destructiva de libertad que tanto recuerda, además de a Foucault y a Bauman, al clásico y canónico miedo a la libertad de Erich Fromm.

Por lo tanto, en la lógica política tradicional moderna, que sigue presente en nuestros días, se encuentra tanto un exceso de control, donde todo pasa a ser político, y a la vez una insuficiencia de lo político, ya que de esa misma lógica surge la incapacidad (necesaria por sistema) de comprender los aspectos nucleares de la forma de estar del ser humano en el mundo. Surgen así, por lo tanto, desde esta conexión de Morin entre su giro epistemológico y sus consecuencias en el terreno de la política moderna, las primeras formas de distanciarse de esta forma política ontológico idealista:

“El carácter multidimensional planetario y antropológico de la política es la consecuencia de esta forma de conciencia fundamental: lo que estaba en los confines de la política (los problemas del sentido de la vida humana, el desarrollo, la vida y la muerte de los individuos, la vida y la muerte de la especie) tiende a pasar al centro. Nos es preciso pues concebir una política del hombre en el mundo, la política de la responsabilidad plantearía, política multidimensional pero no totalitaria. El desarrollo de los seres humanos, de sus relaciones mutuas, del ser social, constituye el propio propósito de la política del hombre en el mundo, que reclama la prosecución de la hominización. Esta política supera los aggiornamenti, las modernizaciones, las postmodernizaciones, pero, como veremos, no desdeña en absoluto lo inmediato, lo local, lo regional, el término medio” [Morin, 2005: 179-174]

Es decir, que Morin busca la vía para volver a encontrar una forma de pensamiento que sea capaz de redireccionar (religar, organizar de otra forma, eco-organizar...) el sentido de todo lo político más allá que desde la fragmentación economicista, pero que a la vez esa capacidad de ser rector no implique un totalitarismo, un impregnar de forma política todos y cada uno de los eventos de la existencia. Debe por tanto ser una política para el ser humano hecha con el ser humano, una política que sea capaz de unir lo separado, pero que por ello no omita lo diferente, lo incierto. Ser una política consciente situacionalmente de su posición en la construcción de la realidad y de las posibilidades de libertad de los individuos que la forman. Para ello debe ser consciente del principio ecológico que rige la política:

“La política no tiene soberanía sobre la sociedad y sobre la naturaleza; se desarrolla de modo autónomo/dependiente en un eco-sistema social, situado por su parte en un eco-sistema natural, y las consecuencias de sus acciones, que entran inmediatamente en el juego de las inter-retro-acciones del conjunto social y natural, sólo obedecen por poco tiempo y escasamente la intención o la voluntad de sus actores. Eso es más cierto todavía en la era planetaria, cuando la

⁵²³ Por lo que, como dirá Foucault, produce libertad consumiendo libertad, o como dirá Bauman, nos lleva a una comprensión de libertad de *jure* pero no de *facto*.

interdependencia generalizada hace que acciones locales y singulares tengan consecuencias generales, lejanas e inesperadas. El principio de ecología de la acción política debe estar presente pues, sin tregua, en el pensamiento antropolítico y en la política planetaria” [Morin, 2005: 175-176]

Esto abre la necesidad de otro punto de vista más amplio en el espectro político para que sea capaz de afrontar los problemas que debe gestionar. Un punto de vista que permita ser consciente de la complejidad inherente a cada contexto de actuación, de la imposibilidad de urdir más allá de estrategias situacionales que logren superar la incertidumbre y los peligros que las acechan, un punto de vista que pueda soportar modificaciones sobre la marcha, contradicciones, oportunidades y adversidades, que pueda desarrollar finalidades siendo consciente de su caducidad, del aspecto desorganizador/reorganizador de todo planteamiento que pretenda una transformación por nuestra parte.

Es decir, un punto de vista incorporado a lo político que posea una agilidad, racionalidad e inteligencia mucho más compleja de lo que presenta el ideal economicista, que a pesar de su obvia variedad de posibilidades de actuación en política, todas y cada una de ellas responden al mismo mandato, el de salvaguardar el beneficio económico por encima de cualquier otro tipo de racionalidad, por lo que implica una escasez de altitud de miras que condena al resto de lo social que no responde a sus mismos paradigmas a encontrarse expulsado de la consideración política:

“La democracia ya no es el término faro. Se ha vuelto problemática. Es necesario poner al progreso nuevamente en cuestión. La cultura requiere que no sea simplemente una noción brumosa. La duda corroe a aquellos que han puesto un excesivo fervor en la política y han dedicado demasiado poca reflexión a ella; devora a aquellos que han ignorado demasiado la política, la cual se infiltra por todos los poros de la vida” [Morin, 2002a: 15]

No es que aquí defendamos un romanticismo respecto al aspecto económico y su papel en la sociedad. Es obvio que cualquier sociedad necesita de una economía cuanto más fuerte mejor, de un beneficio, de una circulación monetaria, de una competitividad empresarial, y lo contrario sería muy negativo para la vitalidad social, incluso para los propios sentidos del ser. Sin embargo, el irracionalismo de este idealismo economicista, en la radicalización de nuestros tiempos, atenta en muchas ocasiones contra todo ello, incluso atenta contra sí mismo.

Si pasamos de la importancia de lo económico en cualquier sociedad, y de la necesidad de que la economía esté conectada en constante conversación con el resto de elementos que conforman la sociedad para producir el mayor bienestar posible, a un idealismo economicista en el que el beneficio económico se sitúe por encima de todo lo demás, al deducir de su forma de comprensión que el bienestar social se reduce al beneficio económico (lo que supone, como primer paso, excluir la redistribución de esos beneficios como rival de esa máxima a cumplir), rompiendo cualquier tipo de diálogo social, entonces nos encontramos con irracionalidades propias de un pensamiento idealista que fuerza a lo real a sus propias definiciones y lo asfixia, al no ser capaz de ofrecer un planteamiento ecológico complejo capaz de ser consciente de su situación: *“La estrategia de la política compleja necesita la conciencia de las interacciones entre los sectores y los*

problemas y no puede tratar aisladamente esos problemas y sectores. Debe actuar sobre las propias interacciones, evitar los tratamientos unilaterales y brutales” [Morin, 2005: 180]

Por ejemplo, por considerar como un gasto muchas actividades que directamente no producen beneficio económico alguno, y por lo tanto son consideradas como infructuosas y no meritorias de atención ni cuidado ninguno, finalmente no se invierte en ellas, algo que termina por suponer un desembolso económico mucho mayor, un dispendio en beneficios económicos exponencialmente superior que aquella inversión preventiva inicial, por lo que se transforma, desde esa radicalidad economicista, este tipo de racionalidad, supuestamente impuesta por el bien de la sociedad, como un economicidio, un destruir lo social desde esta forma simplista de comprender la realidad.

Hablamos por ejemplo, en términos económicos, de la calidad de la asistencia sanitaria preventiva, que de ser mayor y de mejor calidad, en vez de verse constantemente desmantelada por no ofrecer beneficio económico ninguno, supondría un importante ahorro si el economicismo pudiera realizar este nivel de diálogo con otros estamentos en los que lo económico no es lo fundamental, pues al detectar de manera temprana las enfermedades, supondría una menor cantidad de operaciones o largos tratamientos de alto coste que habría que realizar una vez la enfermedad del paciente no ha sido detectada a tiempo y se ha extendido. Lo mismo ocurre por ejemplo con las medidas preventivas contra incendios, que se reducen cada año y cada año implican más y más miles de hectáreas quemadas, lo cual supone un gasto mucho mayor en reforestación y regeneración de ese ecosistema que el que inicialmente se hubiera hecho en prevención⁵²⁴.

Hay muchos ejemplos de este estilo⁵²⁵ economicida en el que muta el economicismo. Sin embargo, el máximo de todos es el del cambio climático, hecho incuestionable científicamente y que implica la imposibilidad de encontrar, en el único planeta que podemos habitar, las condiciones de vida que nos permiten existir. Y la inmovilidad e inoperancia a este respecto sin duda responde a motivos económicos, no ya solamente al gran esfuerzo económico que supondría tratar de revertir las funestas predicciones para nuestro futuro cada vez más inmediato, sino a la manifiesta contradicción que este plan preventivo a favor de la posibilidad de pervivencia de la especie humana en el planeta supondría para la lógica economicista. Es tal la incapacidad de comprensión y de absorción de la política en tanto que política que gestiona y es capaz de vertebrar las complejidades de lo social en favor de una mera política económica (como decimos, radicalización), que se manifiesta incapaz de comprender más allá de como gasto, no

⁵²⁴ Sin que se esté afirmando que tenga este principio de prevención el fundamento máximo, pues eso también impediría el surgimiento del principio de audacia, igual de necesario [Morin, 2005: 179].

⁵²⁵ *“Tomemos, por analogía, el ejemplo de la protección de las cosechas contra un agente patógeno. Los pesticidas destruyen ciertamente los agentes patógenos, pero también otras especies útiles; destruyen las regulaciones ecológicas procedentes de las interacciones entre especies antagonistas y provocan la superpoblación, que se vuelve perjudicial, de ciertas especies; impregnan cereales y legumbres y alteran así la calidad de los alimentos. En cambio, un tratamiento ecológico para destruir o debilitar una especie perjudicial puede realizarse introduciendo una especie antagonista del agente patógeno, vigilando luego las posibles reacciones en cadena” [Morin, 2005: 180]*

como inversión, la posibilidad de estabilizar el clima y permitir la supervivencia del propio sistema biológico que le da cobijo.

Es decir, que el propio economicismo, en su situación de único regente de lo social, atenta contra sus propios principios⁵²⁶ debido a su incapacidad comunicativa, a la estructura de pensamiento que pesa sobre su forma de actuar que implica no comprender la complejidad y las consecuencias que no comprenderla tiene. Es desde aquí desde donde Morin interpreta lo economicista como básicamente incapacitado para lo político, por su incapacidad de gestión más allá de desde la productividad y la generación de beneficios económicos más allá de para volver a invertir esos beneficios económicos en la búsqueda de más beneficios económicos (que habitualmente no revierten en el entramado social, sino que cada vez más son dirigidos de manera unívoca a patrimonios económicos cada vez más ingentes de propietarios de unas cuentas mega-empresas o conglomerados de ellas, olvidando, como decimos, la redistribución).

La ausencia de capacidad de reflexividad es lo que condena a la política tradicional (idealista, biopolítica, que degenera por definición de sus propias bases en totalitaria) a la hora de ser capaz de ofrecer soluciones que realmente lo sean para los problemas que debe afrontar el ser humano en la era planetaria (sin renunciar a lo local) en la que nos encontramos, y que para Morin exige una política que no sea dirigida ni por expertos, tecnócratas, administradores, ni por políticos de partido: *“La política se ha quedado en las soluciones pesticidas; actúa sobre una causa aislada en vez de considerar las interacciones en círculo. De ese modo, para los problemas de salud, de demografía, de modo de vida, de entorno, se llevan a cabo políticas separadas, pero no una política de intervención sobre las interacciones entre esos problemas”* [Morin, 2005: 181]

B. Política multidimensional

Superar este tipo de planteamientos economicistas rayando lo economicista⁵²⁷, escleróticos y deterministas de lo político, implica una reflexividad y una profundidad

⁵²⁶ “De pronto, la incompetencia económica se convierte en la principal problemática de la economía” [Morin, 2005: 190]

⁵²⁷ Pasando a ser este economicidio constante algo casi sistémico, necesario para que lo económico pueda florecer en su máxima expresión a costa de la destrucción del tejido social, tal y como expresó por ejemplo Polanyi en la advertencia que nos legó en “La gran transformación” o como por ejemplo explica, actualizándolo a nuestras condiciones actuales, Naomi Klein en su obra “La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre”. En ella, el pensamiento economicista, en una completa perversión de sus supuestos objetivos de la regencia de su racionalidad en el resto de lo social, ha pasado a comprender que sus mayores ganancias y porcentajes de beneficio siempre van a proceder de catástrofes que mantengan aterrorizada a la población, ocupada por sobrevivir e imposibilitada por lo tanto para encargarse de defender sus intereses y los de una política pública y comunitaria. Catástrofes y dramas humanitarios, desgraciadamente muy lucrativos económica y políticamente hablando, y que se dan tanto de forma natural, como desastres naturales de todo tipo, o de forma provocada y artificial, como las guerras “humanitarias”, crisis financieras o pánico normalizado instaurado desde la burbuja mediática, por lo que el sustrato de la máxima realización del economicismo pasa por ese sometimiento de los mecanismos democráticos (totalitarismo) para proteger los proyectos de vida de los ciudadanos (su libertad en tanto que vivientes).

estratégica mayores, un punto de vista que logre alzarse más allá del inmediatismo político y económico al que se simplifica su acción organizadora de lo social, reduciéndolo a este aspecto y vaciándolo de significado (y reduciendo lo político a control de lo viviente, en tanto que lo viviente no perjudique el beneficio económico, que en teoría necesita para subsistir pero del que apenas tiene ningún tipo de noticia⁵²⁸). Para ello, Morin resume todo lo comprendido previamente en una estrategia política multidimensional que altere el punto de vista tradicional moderno de “tierra quemada”, en la que su perspectiva sea capaz de articular una mirada conjunta al inmediato, al medio y al largo plazo⁵²⁹.

Respecto a lo inmediato o lo presente, muchas veces supone enfrentarse a la necesidad de la urgencia del pragmatismo, pero establecer estas necesidades esporádicas como sistémicas implica abandonar al resto de perspectivas de la política, convirtiendo esta política en la que lo normal es ir anteponiendo pequeñas curas, pequeñas “tiritas” que hagan de momentáneo contrapeso ante un problema que, debido a este tipo de solución simplista, se agranda más y más en el fondo. Es el desafío de lo inmediato político el no ser fagocitado por esta tentación de tratar los síntomas y no las causas⁵³⁰, pues esa superficialidad de lo político implica, a posteriori, la explosión de problemas que, como hemos visto, en un periodo inicial podrían haber sido resueltos de una forma mucho más sencilla:

“Lo inmediato se ve trastornado, cada vez más, por los múltiples imperativos de preservación vital: guerras locales que amenazan con generalizarse, amenazas atómicas, brutales erupciones de barbarie, catástrofes naturales y/o técnicas. Las presiones de lo inmediato hacen aparecer incesantemente imperativos contradictorios (double bind) entre las exigencias políticas profundas, que necesitan inversiones intelectuales y materiales rentables sólo a largo plazo, y las ventajas de los beneficios o goces del momento” [Morin, 2005: 182]

En el plazo medio de una política multidimensional deben situarse “los principios de estrategia antropolítica”⁵³¹ que establezcan las posibilidades de transición entre la inmediatez de las necesidades y las dificultades que estas ofrecen. Para ello, debe considerar varias necesidades.

La primera es luchar siempre contra todo aquello que sea disociativo y trabajar por aquello que resulte asociativo, pues serán ese tipo de posicionamientos los que permitan la solidarización que permite la diversidad que es fundamental para ser capaces de abordar la complejidad de la existencia. Sin esta pluralidad, erradicada en el plazo inmediato (ya que la “tiritita” no requiere de ese tipo de diálogo complejo), se pierden distintas vías de interpretación y de superación de problemas, a partir de las cuales se podría ofrecer estructurar desde otra perspectiva los desafíos de la existencia y la convivencia, que de otra forma se podría enquistar al no haber planteado desde lo complejo relacional a esa perspectiva como una voz propia a la hora de ofrecer alternativas. Y de hecho, al no

⁵²⁸ “Hoy, en la Tierra, los humanos pasan la mayor parte de su vivir sobreviviendo” [Morin, 2005: 216]

⁵²⁹ Y que también define como micro, meso y macropolítica [Morin, 2005: 74]

⁵³⁰ “(...) Por consiguiente, parecería que todo nos condena a un pragmatismo del día a día, a una navegación a ojo en los avatares y en las incertidumbres de la coyuntura” [Morin, 2002 a: 170]

⁵³¹ [Morin, 2005: 184]

incorporar este medio plazo que permite un diálogo más profundo, y al no incorporar la voz de esas alternativas diferentes a la estipulada desde la racionalidad política disciplinaria economicista, las consecuencias son que esta otra perspectiva de lo social, junto con sus miembros, terminan por convertirse en un problema, pues desde esta falta de diálogo es desde donde se termina formando aquella famosa marginalidad del panóptico, aquéllos lugares de repudio donde se expulsaba a todo aquello que no respondiera al modelo antropológico del *homo æconomicus*.

También, la política a medio plazo ha de “apuntar a la universalidad concreta”, es decir, que no debe orientarse la política hacia una racionalidad abstracta. Naturalmente, debe ofrecer objetivos a alcanzar, ideales que ofrendar, pero siempre desde la concreción que pueda vislumbrar que ese ideal debe referir constantemente a la inmanencia del universo concreto que supone para nosotros nuestro planeta⁵³², y supeditar su lógica a esta inmanencia que debería vertebrar lo político.

Ya en el largo plazo, es este el que más exige de un re-pensamiento de lo político y una refundación, pues, aunque obviamente este largo plazo es el menos transitado por los políticos profesionales⁵³³, es el que vertebra de forma más profunda los pilares sobre los que se desempeñará el resto de la lógica política, al apuntar directamente a las bases del fundamento epistemológico sobre las que parte su concepción de lo real, de la sociedad y del ser humano. Es el estrato en el que se pueden llevar a cabo los cambios más profundos en tanto a definiciones que marcan la política y que, aunque constantemente implícitas en todo discurso político, se encuentran opacas, invisibles, pues no se encuentran en liza dentro del circuito y del lenguaje político mediático.

La visión a largo plazo implica ser cada vez más capaces de plantear la multidimensionalidad de los problemas, de las crisis, de comprender la naturaleza y el contexto planetario de la mayoría de nuestros problemas. Ser así cada vez más capaces de restaurar otro tipo de racionalidad política frente a la racionalización compartimentada y a-relacional:

“El pensamiento mutilado y la inteligencia ciega se afirman y se creen racionales. De hecho, el modelo racionalista al que obedecen es mecanicista, determinista, y excluye por absurda cualquier contradicción. No es racional sino racionalizador. La verdadera racionalidad está abierta y dialoga con una realidad que se le resiste. Efectúa un incesante vaivén entre la lógica y lo empírico; es el fruto de el debate argumentado de las ideas, y no propiedad de un sistema de ideas. La razón que ignora a los seres, la subjetividad. La afectividad, la vida, es irracional. Hay que tener en cuenta el mito, el afecto, el amor, el arrepentimiento, que deben ser considerados racionalmente. La verdadera racionalidad conoce los límites de la lógica, del determinismo, del mecanicismo; sabe que el espíritu humano no puede ser omnisciente, que la realidad comporta misterio, negocia con lo irracionalizado, lo oscuro, lo irracionalizable. Debe luchar contra la racionalización que bebe en las mismas fuentes que ella y que, sin embargo, sólo incluye en su sistema coherente, que se afirma exhaustivo, algunos fragmentos de realidad. No sólo es crítica sino también autocrítica. La verdadera racionalidad se reconoce por su capacidad de reconocer

⁵³² [Morin, 2005: 180]

⁵³³ Al ser el menos transitado por políticos profesionales, pero una de las dimensiones más importantes de lo político, es el que más exige de la labor de la sociedad civil a la hora de demandar una mayor atención sobre este punto de vista para poder incluirlos dentro de las especificaciones de las agendas políticas de los países y sus partidos.

sus insuficiencias (...) La plena racionalidad, por su parte, rompe con la razón providencialista y con la idea racionalizadora del progreso garantizado. Nos lleva a considerar en su complejidad la identidad terrena del ser humano” [Morin, 2005: 197-198]

Además de esta complejidad en varios tiempos, de este establecimiento de varias dimensiones de lo político y la búsqueda de la conjugación de todos ellos, que ya en sí supone tratar de dejar atrás el racionalismo economicista, volcado en el inmediatismo político, también se requiere que esta otra comprensión de lo político logre ofrecer otra comprensión de lo humano, de lo viviente, de lo biológico, para hacerlo coincidir con el giro epistemológico moriniano que hemos podido ir comprobando, y sin el cual, obviamente, tampoco se puede comprender su propuesta política más allá de la ontología idealista neoliberal.

El principal punto para ello supone encontrar una política que vaya más allá de la sumisión del hombre a la política, y restituir una relación en la que la política sirva al hombre, para poder pasar de hablar de una política económica a una política del hombre:

“La antro-po-política es en el fondo un principio dialéctico establecido para mantener lo multidimensional en lo unitario y lo unitario en lo multidimensional, para no dejar que ninguno de los radicales antropológicos languidezca por el camino, para no dejar que ninguno de los polos antagónicos que la constituyen acabe destruyendo al otro. Pues se destruye todo aquel que destruye la oposición... La antro-po-política no sabría detenerse en una fórmula magistral (...) Es una exigencia que se plantea en el núcleo de la reflexión, en el horizonte de los esfuerzos, antes de considerar la idea de construirse como sistema. Siendo política de la itinerancia, del desarrollo, de la revolución, debería estar siempre en camino, progresando, abierta a todo lo que pudiera revolucionarla. El pensamiento del movimiento no puede ser sino pensamiento en movimiento. Por esta razón, y al contrario de lo que suele hacerse en los sistemas políticos, de los que se excluye habitualmente las interrogantes, aquí es preciso estimularlas. La antro-po-política debe seguir siendo también una pregunta que el hombre se plantea a sí mismo y al mundo” [Morin, 2002a: 121-122]

Este tipo de política, reorientada hacia el ser humano, debe proteger el desarrollo cotidiano de la vida, pero no debe hacerlo desde un adoctrinamiento, desde una posición alcanzada a partir de la propia racionalidad del poder en la que imponga las formas que le convengan para que los seres humanos y su incierta naturaleza devengan en una vida cotidiana estipulada dentro de unos parámetros acotados a la orientación interesada, sino que debe hacerlo desde una distancia que garantice la libertad del vivir pero a la vez posibilite a los mismos:

“La política, en la sociedad burguesa moderna, se ha convertido en una política del hombre en el sentido de que concierne a la vida cotidiana del hombre, a su bienestar; sin embargo, esta política sólo puede llamarse antro-po-política en un sentido formal, ya que, si quiere garantizar, enmarcar y proteger la vida cotidiana, no debe formar parte de sus contenidos: se limita a procurarle garantías; la verdadera antro-po-política sería la que se preocupase, no sólo por los niveles de vida, sino también por el arte de vivir” [Morin, 2002 a: 122]

Esta distancia de lo político respecto a la vida, que sea a la vez garante de la libertad, pero que no degenera en una desatención que lleve a destrucción de las posibilidades de la libertad, en tanto a la construcción mutua de lo real que llevamos a cabo como sociedad, es el mayor desafío a la hora de pasar de comprender la política como biopolítica, como política de control disciplinario de lo viviente, a una antro-po-política, una política en la

que lo viviente se sirva de lo político para que sus fines, en tanto ausencia de fines más allá de su propia libertad, puedan ser comprendidos y estipulados como objetivo político, como finalidad inmanente y constantemente inacabada de lo social, más allá de las ideologías del progreso, ya sea científico, histórico-nacionalista, técnico o económico.

Para ello, se requiere de toda la potencia del cambio epistemológico que hemos pretendido recapitular en su vertiente política, y mediante el cual se pasa a comprender lo biológico, no ya como un problema, como un peligro para el sistema, como lo irracional tratando de desbordar los diques de la racionalidad de Estado, sino como el fin último del sistema y de lo político, no ya como objetivo idealista de corte empirista (como romantización de la imagen de la naturaleza), sino como propia base del origen constitutivo de lo social y del bienestar que allí se pueda encontrar, partiendo de que nos encontramos en un universo complejo en el que el desorden ha pasado a ser la clave para lograr otra comprensión de la vida, y que debe alcanzar a lo político.

Esta política del hombre, ante todo, debe cambiar la concepción del hombre, enarbolar ese cambio epistemológico en el que lo viviente, la base de la incertidumbre humana, deje de tener una consideración peyorativa, contraria al trascendental, irracional, y pase a potenciarse para establecer una política que, capaz por lo tanto de comprender la complejidad a la que se enfrenta, pueda estar a la altura de los problemas que como sociedad acechan en las próximos tiempos⁵³⁴:

“La política necesita metamorfosearse. Hoy en día sufre, en efecto, un proceso de desecación en la medida en que permanece prisionera de los esquemas tradicionales, y también un proceso de repleción, incluso de estallido, en la medida en que quiere adherirse a la multiplicidad caótica de los problemas del hombre. Para evitar tanto la fosilización como la fragmentación en mil pedazos (una fragmentación que haría que la política fuese reemplazada por sectores operativos, técnicos, administrativos, y por sectores ideológicos, religiosos), conviene hacer recaer el esfuerzo central del pensamiento sobre la ciencia del hombre, o antropología, y efectuar, sobre un hombre más liberado de sus propias tinieblas, un nuevo acto fundador” [Morin, 2002 a: 123]

C. Nihilismo político

Y desde esta racionalidad política alternativa, también establecemos, en función a nuestro interés investigador, la nueva función de la nada definida como nihilismo político, que ya

⁵³⁴ Y que si no es en sociedad, no pueden ser abordados de ninguna otra forma, implicando por lo tanto que esta pretensión neoliberal de una sociedad de empresarios o “emprendedores” compitiendo cada uno exclusiva y únicamente por lo suyo no sea nada más que una quimera destructiva, respondiendo este tipo de antropología al paradigma idealista simplista que tan incapaz es de hacer otro tipo de comprensión de la faceta biológica del ser humano y que por lo tanto estructura una noción de libertad que queda reducida poco más que a las posibilidades fácticas del libre albedrío (que por supuesto en esta interpretación se da por supuesto): “Nos encontramos en cierto modo tutelados por un paradigma que nos obliga a tener una visión separada de las cosas; estamos acostumbrados a pensar en el individuo como en una entidad separada de su entorno y de su predisposición, estamos acostumbrados a encerrar las cosas en sí mismas, como si no tuvieran entorno” [Morin, 2002 a: 141]

hemos ido prefigurando a lo largo de nuestro trabajo, y que en este punto confirma su punto final de llegada en su papel dentro de lo político.

Si en la base de la epistemología moriniana, encontramos, desde nuestra interpretación, la necesidad del nihilismo replanteado para poder hacer frente a la formación de un pensamiento complejo, eco-lógico, que sea capaz de ofrecer el aspecto relacional de una nueva comprensión del conocimiento, más allá de las pretensiones deterministas, ésta misma base también se encuentra funcionando en nuestra comprensión política⁵³⁵.

Aquí es donde el nihilismo encuentra su lugar para poder tener, tras tantos vaivenes histórico-filosóficos como hemos podido comprobar, un papel distinto y a su vez distintivo. Ni como problema enconado ni como motivo para radicalizar (pues mediante su comprensión como un *horror vacui*, la estructura epistemológica idealista presente en la modernidad se presenta como única alternativa, como venimos viendo), sino que una vez replanteado desde una perspectiva donde ese vacío de la nada ha sido considerado como necesario a la hora de pasar de un planteamiento ontológico dependiente de un ideal, de un manual sobre cómo comprender la realidad, a una perspectiva compleja. Perspectiva esta que necesita de un espacio de circulación que aparece en la nada creativa donde la relatividad, lo relacional y lo incierto construyen tanto el orden como el desorden, y desde ahí la organización. Perspectiva desde donde la nada creativa podrá ofrecer la suficiente complejidad contraria al ideal y al determinismo, pero a la vez, mediante la estipulación de otro tipo posible de racionalidad, desarrollada en la política y que no haga caer en la desesperación de una nada de ontología idealista, que permita interpretar de otra forma la política, derrotada ya a un economicismo que vierte sobre un tradicionalismo de tendencia totalitaria y biopolítica, que continúa hoy en día mermando

⁵³⁵ Esta necesidad antropolítica es la que podemos encontrar también por ejemplo de forma semejante en el pensamiento biopolítico de Roberto Esposito (a pesar de que critique la postura moriniana en su vertiente política desde su propia interpretación biopolítica [Esposito, 2006: 34-35]): *“En este caso, también la biopolítica, hoy extendida de modo irreversible debido a la globalidad de la experiencia contemporánea, puede experimentar un cambio de forma respecto a la declinación tanatopolítica que ha asumido sobre todo en la primera mitad del siglo pasado, pero también hoy día, que no se encuentra en absoluto erradicada. Para que eso fuera posible, haría falta cambiar la idea difusa de que la vida humana pueda ser salvada de la política; se trata más bien de que la política hoy ha de ser pensada a partir del fenómeno de la vida. Pero, para que la vida pueda señalar un horizonte diferente para la política – literalmente: revitalizarla-, es necesario que, a su vez, ella misma sea pensada en toda su complejidad; esto es, que sea rescatada de aquella reducción a la nuda base biológica que fue el sueño, trágicamente cumplido, de la biopolítica nazi. Si la vida es considerada como el simple hilo vertical que une el nacimiento con la muerte, en un desarrollo predeterminado, ciertamente no podrá decir ni dar nada a la política, sino que se limitará necesariamente a un poder ciego respecto de sus fines y destructivo en sus medios. Pero, si la vida es entendida en su irreductible complejidad, como un fenómeno pluridimensional que en cierto sentido está siempre más allá de sí mismo y si es pensada en su profundidad, estratificación, discontinuidad, en la riqueza de sus fenómenos, en la variedad de sus manifestaciones, en la radicalidad de sus transformaciones, el escenario puede cambiar. El viviente, entonces, podrá devenir no sólo una fuente de inspiración de nuevas preguntas para la reflexión filosófica, sino también la coordinada para una rotación capaz de cambiar enteramente la perspectiva ¿Qué es, qué puede ser, una política que ya no piense la vida como objeto, sino como sujeto de política? Una política así, ya no sobre la vida, sino de la vida. Son preguntas que, evidentemente, no pueden responderse en una investigación individual, sino que reclaman un esfuerzo colectivo al que estamos todos convocados”* [Esposito, 2009: 22-23]

la libertad humana y las posibilidades de surgimiento de la misma en lugar de hacer estas posibles de una forma que no sea acorde a lo que la certidumbre del poder necesita:

“Aquí es donde hemos de abandonar totalmente la concepción insular del hombre. No somos extravivos, extraanimales, extramamíferos o extraprimates. No estamos desligados de los primates, nos hemos convertido en superprimates al desarrollar cualidades que eran esporádicas o que sólo se hallaban esbozadas en los monos, como la bipedestación, la caza y la utilización de herramientas. No estamos desligados de los mamíferos, somos supermamíferos marcados para siempre por nuestra relación íntima, cálida e intensa de seres inacabados –no sólo en el instante del nacimiento sino hasta la muerte- con nuestra madre, así como por la relación entre los hermanos y las hermanas de una misma camada, fuentes de amor, el afecto, la ternura y la fraternidad humanas. Somos supermamíferos supervertebrados, superanimales, supervivos. Esta idea fundamental significa al mismo tiempo que no sólo la organización biológica, animal, mamífera, etcétera, se encuentra en la naturaleza, en el exterior de nosotros mismos, sino que también se encuentra en nuestra naturaleza, en nuestro propio interior. Como todos los seres vivos, somos también seres físicos. Estamos constituidos por macromoléculas complejas que se formaron en una época prebiótica de la tierra: los átomos de carbono de estas moléculas, necesarias para la vida, se formaron a partir del encuentro de núcleos de helio que se encontraban en el crisol de los soles que precedieron al nuestro. Por último, todas las partículas que se transformaron en helio datan de los primeros segundos del universo. Por consiguiente, no sólo estamos en un mundo físico: dicho mundo físico, en lo que se refiere a su organización fisicoquímica, se halla constitutivamente en nosotros. He aquí por tanto un principio fundamental del pensamiento ecologizado: no sólo no es posible separar a un ser autónomo (autos) de su hábitat cosmo-físico y biológico (oikos), sino que es preciso pensar también que oikos está también dentro de Autos sin que Autos deje por ello de ser autónomo, y, en lo que concierne al hombre, éste es un ser relativamente extraño en un mundo que no obstante es el suyo. Somos, en efecto, íntegramente hijos del cosmos. Sin embargo, debido a la evolución, debido al particular desarrollo de nuestro cerebro, y mediante el lenguaje, la cultura y la sociedad, hemos llegado a convertirnos en extraños para el cosmos, nos hemos distanciado de ese cosmos y nos hemos marginado de él (...) Algunos han creído poder definir al hombre separándolo y oponiéndolo a la naturaleza; otros han pensado que lo podrían definir mediante su integración en la naturaleza. Y sin embargo, lo que debemos hacer es definirnos a un tiempo por la inserción recíproca y por nuestra distinción en relación con la naturaleza. Vivimos esa situación paradójica. Hemos llegado al momento histórico en que el problema ecológico nos exige que tomemos a un tiempo conciencia de nuestra fundamental relación con el cosmos y de nuestra condición de extraños. Toda la historia de la humanidad es una historia de interacción entre la biosfera y el hombre”
[Morin, 2002 a: 139-141]

Este nihilismo político, que se ha venido estructurando con el discurrir de nuestro trabajo de investigación, no es más que otro de los ámbitos de actuación de la lucha de la nada por recuperar una consideración ajena a la subyugación idealista y el trascendentalismo propio de la problemática de la paradoja de la modernidad. No hace referencia a algún tipo de maquiavelismo, donde se pueda hacer todo lo necesario para cumplir con nuestros objetivos, ni tampoco a un pragmatismo donde la dictadura de la mayoría convierta la democracia en un mero disfraz ampuloso.

Consiste en enraizar el pensamiento político en este cambio epistemológico propuesto desde las bases mismas de la percepción por Morin. Es el ejemplo de la posibilidad de comprensión de una racionalidad, de otro tipo de humanismo, de una revalorización de la vida que parta de lo biológico sin que lo biológico sea a la vez la excusa simplista para poder así maltratarlo. A partir de Heidegger ya pudimos comprobar como falso nihilismo ese paradigma del totalitarismo que fue el nacionalsocialismo. Nosotros vamos un paso

más allá y tratamos, desde esta definición de nihilismo político, armada ya con las conclusiones que hemos ido pudiendo obtener de nuestra investigación, de confirmarlo no solo como impostado totalitarismo, sino como directamente su antagonista, y por ello lo propusimos como núcleo de la modernidad.

A partir de nuestro estudio del nihilismo y de tratar de instaurar las posibilidades de realización del ser en su seno, esta interpretación de la nada “empuja” a la noción de ser (de superhombre, de realización de los proyectos de vida, de acontecimiento apropiador, etc.) a una vertiente política, pero política con otras bases, como hemos visto, complejas, relacionales, eco-organizacionales. El elemento último que permite el desarrollo de la complejidad de la incertidumbre humana y por lo tanto sus posibilidades de sentido más allá de trascendentalismos, más o menos brumosos, es la política como instauración de lo eco-organizacional a un nivel de complejidad de elementos biológicos tan complejos como las organizaciones de seres humanos.

La posibilidad de este sentido existencial, que parte desde el nihilismo y su desorden, pasa tanto por una comprensión enraizada en la política, pero no como forma de desarrollar *una* (u *otra*) naturaleza humana (una=idealismo), sino la forma en la que desarrollar nuestra complejidad de base computante biológica y que funda otra comprensión de la libertad, que básicamente trate de rebasar los límites epistemológicos que, de una u otra forma, justifican las consecuencias sociales que, desde Foucault y Bauman, estamos a punto de comprobar. Se podría decir que, al igual que Morin invierte las bases de la necesidad de orden del sujeto trascendental, la comprensión política de esta racionalidad nihilista también invierte la forma de interpretar la estructura moderna de la política:

“La sociedad es producida por las interacciones entre individuos, pero la sociedad, una vez producida, retroactúa sobre los individuos y los produce. Si no existiera la sociedad y su cultura, un lenguaje, un saber adquirido, no seríamos individuos humanos. Dicho de otro modo, los individuos producen la sociedad que produce a los individuos. Somos, a la vez, productos y productores” [Morin, 1995: 107]

Obviamente, es un pensamiento difícil. Primero, al igual que en Morin, no se presenta como solución final de ningún tipo de problema humano⁵³⁶, pues partir del aspecto relacional del conocimiento supone partir de una definición del mismo que ya no sea tal y como hasta ahora lo comprendíamos, como algo casi salvador, como algo definitorio de lo que son las cosas mismas, abriendo así a una existencia en riesgo constante, en una

⁵³⁶ *“Las reformas son interdependientes. La reforma de vida, la moral, la de pensamiento, la de educación, la de civilización y la política están interconectadas y, por eso, sus progresos les permitirían dinamizarse mutuamente. Debemos ser conscientes, no obstante, del límite de las reformas. El Homo no sólo es sapiens, faber, economicus, sino también demens, mythologicus, ludens. Jamás se podrá eliminar la propensión al delirio del Homo demens; jamás se podrá racionalizar la existencia (equivaldría a normalizarla, a estandarizarla, a mecanizarla). Jamás se podrá realizar la utopía de la armonía permanente y de la felicidad garantizada”* [Morin, 2014: 283]

incertidumbre⁵³⁷ que será lo único certero y que supondrá replantearnos nuestra propia existencia y su relación con ella.

De hecho, Morin, fiel a su base interpretativa en la que otra interpretación del desorden permite dar lugar a la posibilidad de orden, y de su relación surgir la organización, también logra que desde la “desesperanza” (o como se venía entendiendo tradicionalmente la desesperanza) pueda surgir otra forma de interpretación:

“Sólo desde el desengaño se puede comenzar esta andadura. Desengaño no es desesperanza. Significa dar muerte a la idea de una salvación en la tierra, el abandono del sueño de la abolición de la contradicción en el ser”. La premisa cosmológica es esta: el principio de síntesis no elimina en modo alguno el principio de antagonismo. La síntesis absoluta sería la muerte. No podría existir en el cosmos una posibilidad de unidad que anulase los antagonismos: en el plano antropológico eso significa que no existiría una salvación, un remanso histórico en el que se encontraran resueltos los conflictos esenciales. La limitación y la alienación son elementos constitutivos de la vida humana. No obstante, esta misma dialéctica que nos impide la salvación nos introduce en la esperanza” [Morin, 2005: 38-39]

Segundo, casi como consecuencia del primero, no pretende ser un manual de ética que aligere de la pesadumbre de este tipo de conflictos que trufan nuestra existencia y seguirán haciéndolo aunque llegáramos a ser capaces de adoptar una perspectiva vital más abierta hacia lo complejo (pues el paradigma de la complejidad no pretende “simplificarnos” la vida, sino prepararnos para que el carácter complejo de nuestro mundo no se pase de ser un desafío a una pesadilla). Tampoco ofrece salvación, ni terrena ni remota, pues al contrario, nos desafía a una necesidad recíproca del otro y a un constante trabajo de producción, regeneración y mantenimiento de las estrategias con las que seamos capaces de definir los perfiles y horizontes de nuestra libertad y sentido vital⁵³⁸.

Pero es una propuesta sincera, apabullante en ciertos momentos, que otorga la responsabilidad de la libertad, tanto para bien como para mal, como individuos y como comunidad, tan sólo a nosotros mismos, dejando de lado construcciones etéreas acerca de nuestra constitución como seres humanos que, más que formar una antropología que permita conocernos como seres posibilitados para la libertad, vuelve a cimentar miedos de base dudosa y que han lastrado a la humanidad desde sus comienzos, impidiendo también que lleve a cabo en cierta medida un proceso mejor comprendido de modernización, cuyo principal objetivo era liberar al hombre de estos mismos espantajos (*sapere aude*).

Como decimos, esto no quiere decir que pretendamos, desde esta hipótesis nihilista política, que vayan a desaparecer las consecuencias horribles, los daños que nos hacemos los unos a los otros, la parte oscura del ser humano, pues al igual que la complejidad no es La Respuesta (ni que la propuesta de Morin sea la única forma posible de

⁵³⁷ Incertidumbre que, al igual que la usada a lo largo del análisis de la teoría de la complejidad en Morin, no tiene nada que ver con la incertidumbre por precariedad de la modernidad líquida de Bauman.

⁵³⁸ Pues con su marcado sentido inmanente, no habrá mayor definición de libertad que la que se encuentre de forma fáctica en la riqueza de las posibilidades insertas en los proyectos de vida, ya que, tal y como afirma Esposito: “Ahora bien, la libertad o es un hecho o no es (...) No hay libertad, solo liberación” [Esposito, 2009: 105]

comprenderla), este nihilismo político tampoco ofrece este tipo de inconsecuencias con la realidad histórica del ser humano.

Pero sí significa ser conscientes de que ese propio mal que llevamos en nosotros mismos nos pertenece de la misma forma que nos pertenece nuestra racionalidad y la libertad asociada a ella, que de hecho, ese hipostasiado mal, esa “parte oscura” del ser humano en realidad no es tal, sino que se encuentra presente más en las formas raquíticas de comprensión del ser humano y de su realidad más que dentro de una esencia oscura y “malévola”⁵³⁹ (tradicción de la marginación del riesgo de lo incierto viviente). Significa también ser conscientes de que la razón, sin ese mal, no podría ser razón, ya que el orden procede del desorden, y por lo tanto esa “zona oscura” se diluye, no para desaparecer, sino para encontrarse presente en todos los aspectos de lo humano dentro de esa otra comprensión de base compleja y que implica que esa oscuridad, que muchas veces tiene que ver o con la supervivencia o con la ilusión de su necesidad para la supervivencia (aquí aparecen de nuevo los idealismos), responden a la misma necesidad de lo viviente por mantenerse, que también son las mismas necesidades de lo racional.

Sin ese mal, lo queramos o no, no podría haber libertad, y tan sólo desde la aceptación de este mal, de esta parte oscura del hombre (lo cual, como consecuencia principal, tiene la aniquilación de la suposición del sujeto racional), quizás se pueda abrir nuestra forma de concebir el mundo hacia una epistemología eco-organizacional que permita otra manera, otras vías y otras perspectivas de relacionarnos con ese trasfondo que, a partir del nihilismo reinterpretado, ya no es tan oscuro (pues muchas veces es ese racionalismo, desde su incapacidad para la comprensión de esta faceta del sujeto, el que la azuza desde sus propias y supuestas soluciones para sufrir las consecuencias de su aparición en las más monstruosas muestras⁵⁴⁰), siendo conscientes a partir del paradigma de la complejidad de que nuestra posibilidad de acción y comprensión podía ser otra muy distinta a la que reproducimos diariamente, de forma tradicional, sin saber muy bien ni cómo ni por qué.

Y este es el cambio que se define con el nihilismo político de la mano de la alternativa epistemológica de la teoría de la complejidad. No es un cambio netamente político en sí, no es una teoría política al uso, sino que es una reorientación epistemológica (por lo tanto, es político en tanto que se encuentra un paso previo a la aparición de la política) que, con la nada como base, permita sustituir las piezas clave insertas en la profundidad del imaginario político (tanto de “izquierdas” como de “derechas”) de nuestra relación con el mundo al cambiar nuestra interpretación de lo que significa, desde la comprensión de la realidad, de la sociedad y del sujeto, nuestra individualidad, libertad y subjetividad. Es un cambio donde la nada permite la creación de un espacio de circulación de corrientes que permitan el enriquecimiento complejo de nuestras sociedades mediante una producción

⁵³⁹ Por lo tanto usamos la palabra mal más como una referencia a toda la tradición que esta palabra ha tenido que por un interés por nuestra parte en continuar con este tipo de definiciones.

⁵⁴⁰ Y la geopolítica del siglo XX es la mayor prueba de ello.

de la libertad mediante la misma circulación de sus posibilidades, en una definición mucho menos disciplinaria.

Todo ello no implica un debilitamiento de lo político que devenga en un caos, en un todos contra todos hobbesiano, sino en la resistencia a partir de esta comprensión de la tolerancia desde la complejidad (que no parte de una tolerancia comprendida desde la condescendencia estatal o la práctica mendicidad de distintos tipos de subsidios para ofrecer una mayor “comodidad” en su repudio estatalizado, o comprar el silencio de la permanencia en la marginalidad de la que el propio Estado se encarga de mantener). Pues mientras esta complejidad cada vez exige un mayor ejercicio de desarrollo de las capacidades democráticas y dialogantes entre las pluralidades culturales, una demanda que por otro lado es constante en nuestro actual contexto totalmente globalizado, a su vez este enriquecimiento de voces permitiría encontrar una solución más acorde a las necesidades de la sociedad, pues de esa pluralidad de puntos de vista surge una respuesta de más alto nivel, una democracia más fuerte.

Esta libre circulación que permitiría el nihilismo en su vertiente política es la que tradicional y habitualmente está taponada o es literalmente inexistente ante la necesidad de una estructura piramidal de pensamiento, donde las diferentes voces sean siempre remitidas a la univocidad de un mismo tipo de soluciones.

No supone tampoco ésta libre circulación asumir una idealidad en el discurrir de las necesidades del discurso semejante a perspectivas de corte habermasiano. Esta libre circulación sería libre en tanto que se vería posibilitado para ofrecer un esfuerzo intelectual capaz de, una vez reubicados en otras interpretaciones epistemológicas aquellos estandartes a partir de los cuales la tradición idealista legitimaba su comprensión de lo real, deshacerse de la preponderancia, de la presión ejercida por el ideal sobre la construcción de lo real, lo social, el individuo y su libertad. Sin embargo, como decimos, ello no partiría de una comprensión idealizada del desarrollo político, pues seguiría existiendo esa conflictividad, esa rivalidad, ese choque de perspectivas que, para la teoría de la complejidad, sigue siendo completamente necesario para que surjan los mimbres sobre los cuáles se cimentará un futuro acuerdo.

Y ello también implica la no asunción de la eliminación de cualquier tipo de definición de libertad. Este nihilismo político implica tanto evitar la caída en una vertiente del ideal como en la del otro, y a pesar de que la vertiente trascendental sea más preponderante, la vertiente empírica del ideal también se encuentra presente, circulando a lo largo de nuestro ecosistema de pensamiento. Este tipo de planteamientos idealizaría la naturaleza humana, comprendiendo que todo ese esfuerzo político de definición de una libertad implica cualquier mínimo tipo de violencia sobre una naturaleza humana de cariz cuasi sacro, lo cual supone otro tipo de extremismo irreflexivo.

No puede haber libertad si no hay una definición de libertad que expulse los tipos de libertad nocivos. Por ello la libertad solo puede ser política, y por ello este nihilismo político, en esa lucha contra los ideales, tampoco implica una enfervorizada e irracionalista afirmación de la naturaleza humana por encima de cualquier otra cosa, pues

eso también supone no comprender los contextos complejos en los que fluctúa nuestra realidad⁵⁴¹. Por ello no se busca el erradicar cualquier definición de libertad que no permita cualquier tipo de libertad que se nos pueda ocurrir, pues desde esa comprensión donde la libertad del más fuerte siempre se impondrá sobre la de aquél que no ha tenido tanta suerte. Sin embargo, esta aclaración no impide precisamente que también exista una definición de libertad que, en esa defensa del más fuerte, entendida como el objetivo de la sociedad y como su bienestar (como veremos en Foucault), deniegue no cualquier tipo de libertad, sino lo viviente de forma sistemática. En ese fino equilibrio de comprensión de la libertad es en la que se mueve, desde la teoría de la complejidad, nuestra recompreensión del nihilismo como nihilismo político.

Es por ello que defendemos desde el nihilismo político sí que encontraríamos también al idealismo como co-partícipe de esta circulación, pues, como dijimos, también es necesario, aunque no con sus características exclusivistas y excluyentes sobre las demás formas de racionalidad (pretender erradicarlo sería caer en la obcecación del ideal empírico que acabamos de mencionar, y donde hace acto de aparición la problemática con la forma de comprender la filosofía desde lo posmoderno que hemos venido definiendo). Por ello, no se pretende presentar un anti-idealismo, ni un anti-clericalismo, ni un anti-economicismo, ni nada por el estilo. Lo único con lo que sí que responde el nihilismo político al prefijo “anti” es contra el modo totalitario de comprender el idealismo, a la forma anti-moderna (y a pesar de ser anti-moderna de base, se encuentra completamente inserta en la modernidad, como venimos comprobando) de traerlo a colación en nuestras sociedades modernas, es decir, ofrecerlo como el único modelo de

⁵⁴¹ Y que es un tipo de comprensiones ingenuas (o inconscientes de lo que se está defendiendo) de la naturaleza humana que se encuentra muy presente en nuestra actualidad. Es habitual, en la explosión de disturbios raciales acaecidos en EE.UU de forma cíclica desde hace muchísimo tiempo, que las perspectivas progresistas de esta parte de la dividida sociedad norteamericana defiendan una abolición (o la reducción de la financiación) de la policía como medida “estrella” para solventar el problema (y que no sólo han sido defendidos desde un cántico de una turba, sino desde estamentos políticos norteamericanos de manera reiterada), absolutamente innegable, de la brutalidad policial sistémica de los cuerpos de seguridad sobre la población negra (a pesar de que influyan otros muchos factores que generalmente se simplifican en una división dicotómica del problema). Al igual que la irreflexividad provocada por el ideal trascendental ejercido sobre el economicismo, esta ausencia de pensamiento también presente en el “bando contrario” supone que, por alejarse de una perspectiva compleja de comprensión de un problema con muchas más aristas que una especie de nueva batalla entre el “bien” y el “mal” (intercambiables en sus posiciones según la postura ideológica de cada uno, y representada desde nuestros cánones actuales por la disputa entre libertad y seguridad), se termina por ofrecer un tipo de soluciones que, más que soluciones, finalmente se presentan (como decimos, del mismo modo que en el economicismo) casi como problemas aún mayores de los que en un principio tenían que resolver. Todo ello debido a la imposibilidad de llevar a cabo una correcta lectura de contexto o un planteamiento de estrategias ante la ceguera provocada por un ideal traducido en fundamentos epistemológicos inamovibles en la forma de ser que impide realizar el aprendizaje necesario (que siempre puede ir contra nuestras creencias, y esto es incómodo) para poder llevar a cabo esta comprensión de la complejidad de la realidad. De hecho, ha habido pequeños experimentos sociales (surgidos en parte de la vorágine que este tipo de explosiones de ira suelen conllevar), en los que se ha tratado de poner en práctica esta forma ingenua de comprender la realidad, de definir la libertad sin más definición que ningún tipo de definición, y por ello deducir que la solución era la reducción de todo el complejo problema del racismo institucionalizado a que se podía solucionar con la conclusión de que “la policía es mala” y por eso hay que disolverla. Lo cual terminó siendo un completo fracaso [What’s going on in CHOP, the Seattle occupied protest zone?, 2020]

racionalidad válido sobre el que posar todo el peso de la construcción de lo social (y que de hecho implicaría este tipo de circulación del que venimos hablando).

Este cambio de perspectiva de la base epistemológica de la política tradicional, de corte idealista, reverbera por lo tanto en otra racionalidad, en otra forma de comprender qué es lo que debe formar el ámbito de problemas a tratar por la política y cómo deben ser estos gestionados:

“Yo creo, sin embargo, que hay algo que es más interno y que está más allá de esta afasia política. Una dinámica de mayor duración que concierne en último término a la totalidad de la filosofía política moderna –y, más precisamente, a su carácter constitutivamente metafísico, en un sentido no lejano al que Heidegger atribuía a esta expresión cada vez que intentaba una deconstrucción de la tradición filosófica occidental. Aunque aquí no podemos extender nuestro discurso hasta una valoración de semejante intento, ciertamente problemático y contradictorio, digamos que el elemento metafísico de la filosofía política moderna, eso que amenaza con encerrarla en una trayectoria circular y sin salida, consiste, en primer lugar, en la superposición que tal filosofía presupone entre la esfera del significado y la del sentido, en su tendencia a reducir el horizonte de sentido de las grandes palabras de la tradición política a su significado más inmediato y manifiesto. Es como si la filosofía política se limitase a una mirada frontal, directa, a las categorías de la política, siendo incapaz de interrogarlas de manera transversal, de sorprenderlas por la espalda, de remontar hasta su trasfondo fundante, hasta el espacio de lo impensado. Todo concepto político tiene una parte iluminada, inmediatamente visible, pero también una zona oscura, que sólo se dibuja por contraste con la de la luz. Puede decirse que la reflexión política moderna, deslumbrada por esa luz, ha perdido completamente de vista la zona de sombra que circunda o recorta los conceptos políticos, constituyendo el horizonte de sentido de una forma que para nada coincide con su significado manifiesto. Porque mientras que este significado es siempre unívoco, unilineal, cerrado en sí mismo, su trasfondo de sentido es mucho más vasto y complejo, a menudo contradictorio, capaz de contener elementos recíprocamente contrapuestos, rasgos antinómicos, un verdadero conflicto por la conquista del significado más intenso. Si reflexionamos por un momento, todas las grandes palabras de nuestra tradición política –democracia, poder, soberanía- tienen en el fondo, o en su origen, este núcleo antinómico, aporético, esta guerra interior que las hace irreductibles a la linealidad de su significado superficial” [Esposito, 2009: 96-97]

A continuación, ya en nuestro último capítulo, nos dedicaremos precisamente a tratar de comprender, de forma más específica, qué consecuencias sociales tiene esta “linealidad” ofrecida por una definición de lo político constituida por su base epistemológica idealista.

CAPÍTULO 7

EL IDEALISMO POLÍTICO ECONOMICISTA COMO TOTALITARISMO BIOPOLÍTICA Y MODERNIDAD LÍQUIDA EN LAS CONSECUENCIAS SOCIALES DE LA SUPUESTA ERA NIHILISTA.

7.1 Introducción

Llegamos por lo tanto al último capítulo de nuestra investigación. Hemos pasado ya por nuestra parte crítica y por la parte más propositiva o interpretativa. Consideramos que, para completar y culminar este esbozo acerca de las posibilidades del nihilismo más allá de como problema, nos queda aún un último peldaño.

En la introducción general afirmamos que el nihilismo podría llegar a interpretarse como otro núcleo posible, otra esencia distinta del pensar moderno (o al menos una de ellas). Desde esa suposición, hemos ido tratando de argumentar cómo esa otra base idealista ha impedido otra comprensión del nihilismo, incluso en los pensadores del nihilismo que partían de una base de pensamiento crítica hacia este tipo de estructuras epistemológicas. Tratamos de ofrecer nuestra propuesta alternativa, acerca de la consideración del nihilismo como nihilismo político, a partir de la teoría de la complejidad de Morin, para tratar así de formar un tipo de racionalidad nihilista que fuera capaz de ofrecer la posibilidad de un tipo de organización política, algo que sería inconcebible con el relativismo que se alcanzaría con esa nada pura, ya demostrada como inexistente, pregonada por la comprensión del nihilismo desde el idealismo.

Tras este recorrido tanto crítico como propositivo, nos encontramos capacitados argumentativamente para desarrollar esta última de nuestras proposiciones, que sería una especie de corolario a todas las demás. Para ello, nos centraremos en tratar de desgranar el tipo de planteamiento epistemológico que este nihilismo reinterpretado desde la teoría de la complejidad podría sustituir. Es decir, que si consideramos que el nihilismo podría ser ese otro núcleo de la modernidad, aún nos falta por precisar qué consecuencias de la forma en la que actualmente comprendemos la realidad, el mundo, a los demás y a nosotros mismos, podrían ser mejoradas en algún sentido respecto a la inserción del planteamiento del sujeto trascendental dentro de los paradigmas de la política tradicional. Hasta ahora hemos venido tratando de definir otro tipo de libertad, distinta a la biopolítica-idealista, pero no hemos precisado las consecuencias sociales que nos hacen abogar por la necesidad de esta búsqueda de una alternativa, y también por qué hemos definido en varias ocasiones los planteamientos políticos partidos desde la epistemología idealista como mayores problemas en su intento de ser soluciones que los problemas originarios que en un primer momento trataban de solventar (lo que encadenado en ser una forma habitual de funcionamiento, implica una (i)lógica de destrucción que termina suponiendo el desorden y la desorganización de la propia idea de (supuesto) orden).

Es decir, que si hemos planteado una unión necesaria entre la teoría de la complejidad con nuestra reinterpretación del nihilismo, también se nos hace necesario comprobar la

forma en la que el paradigma de la simplificación ha hecho mella en la concepción política, cómo la simplificación de la realidad, de la complejidad de lo viviente en la ontología idealista ha sido utilizada políticamente para, en vez de tratar de ofrecer una política del hombre, situar finalmente al hombre al servicio de la política, ofreciéndole una antropología centrada en el determinismo económico y en modelo ideal del *homo æconomicus*.

Llegamos aquí por lo tanto a un cambio en la forma de preguntarnos por la temática del nihilismo, pasando del hasta ahora modelo más explícitamente teórico e histórico-filosófico para pasar a otro más práctico, al centrarnos en las consecuencias sociales, políticas y humanas de la ausencia de otro tipo de comprensión del nihilismo.

Nos centramos por lo tanto a partir de ahora en tratar de analizar el origen, el desarrollo y las consecuencias de este tipo de planteamientos políticos simplificantes en la modernidad. Planteamientos que, como hemos ido comprobando, se desarrollan paralelos a la imposibilidad de poder comprender de otra forma la nada, la incertidumbre, lo viviente, lo biológico, más que como algo que por naturaleza es incontrolable, incalculable, y por lo tanto malo para la sociedad, por lo que debe ser extirpado y controlado, definido de manera concisa desde la política, dando así lugar a las sociedades de control que invierten la labor de la política.

Se pasa de la política como una posibilitación de una organización (realmente) democrática y común a una legitimación de todo tipo de violencias hacia el sujeto en su constitución, dificultando o imposibilitando la creación de horizontes de sentido vitales, lo cual tradicionalmente se le atribuye al nihilismo, pero que como hemos creído ir demostrando, en realidad responde a una firma muy distinta. Y según avanza (se radicaliza) en mayor medida esta incapacidad para comprender la nada originaria como nada creativa, este tipo de violencias hacia la constitución de los individuos como sujetos también avanza (también se radicaliza), llevándonos hasta el problema del totalitarismo desde esquemas idealistas de pensamiento desarrollados en la política.

Para llevar a cabo este desarrollo, nos centraremos en los planteamientos de Foucault y de Bauman. Del primero trataremos de obtener, mediante sus estudios acerca del nacimiento del orden biopolítico, cómo la comprensión simplista de la naturaleza de raigambre idealista se manifiesta también de forma indeleble como inserta en el seno de la lógica política tradicional moderna. Todo ello desde el estudio de la gubernamentalidad, la razón de Estado finalmente trabada de economicismo⁵⁴², desde las nociones de racismo y de liberalismo, fundamentales a la hora de comprender la política moderna, además del nacimiento del *homo æconomicus* como modelo antropológico al que forzar a la sociedad a producir, lo que, en su extremo, supondría, como decimos, la mayor simplificación posible en sociedad, el totalitarismo, y que se encuentra presente de manera endémica en la lógica de comprensión de la realidad que nos ha llevado hasta la

⁵⁴² Que pasemos a interpretar el poder político desde este aspecto economicista no supone por nuestra parte el suponer una reducción del desarrollo del poder a su mero aspecto económico.

biopolítica foucaultiana. El orden biopolítico y sus orígenes son la prueba de que la epistemología idealista, simplista en tanto a la comprensión de lo viviente y lo complejo, está enraizado profundamente en lo político moderno, y por ello acudimos a este apartado tan importante de la obra de Foucault⁵⁴³, ya que esta forma idealista de comprender la realidad, la sociedad y el sujeto se encuentra presente de forma nuclear en la definición de nuestra política.

De Bauman, nuestro objetivo será el de comprobar las consecuencias más humanas de este desarrollo socio-político de la ontología idealista, el de comprobar las secuelas de esta antropología economicista sobre el sujeto moderno, y la noción de libertad exigua a la que es forzado.

En su caso, nos centraremos en la metáfora sólido/líquido sobre la que cimentó gran parte de su reputación como pensador. Esta nos sirve para establecer que, a pesar de que de la estructura biopolítica analizada por Foucault pueda ser interpretada, por su contexto de desarrollo (segunda mitad de la década de 1970), como previa a la aparición de las consecuencias de la modernidad líquida (y por lo tanto imposible de incardinar con el análisis también ciertamente biopolítico de Bauman), en realidad lo que comprobamos en Bauman no es un impedimento entre ambos planteamientos.

Al contrario, lo que nos encontramos es que a pesar de las diferencias con lo sólido y de la supuesta mayor posibilidad de elección y rango de esta libertad líquida contemporánea supuestamente ajena al modelo sólido foucaultiano del panóptico, la modernidad líquida continúa ofreciendo la misma rigidez economicista, determinista, simplista. La principal diferencia es que ofrece esta misma rigidez, tan solo que de forma perfeccionada, más sofisticada, mucho más armada, preparada para llevar a cabo el cometido que ya pudo vislumbrar Foucault en el final del siglo XX, esa falsa sensación de libertad, lograda por la política y su nexo economicista, a costa de impedir el desarrollo de la complejidad de lo viviente en las bases que constituyen al sujeto, al impedir las posibilidades de proyectos de vida que escapen de los preceptos impuestos por esta concepción epistemológica.

Sí que habrá un elemento fundamental que lleva a una diferencia entre ambas posturas, pero que es justamente el elemento que permite este perfeccionamiento, esta podría decirse radicalización desde la sofisticación de los propuestos biopolíticos foucaultianos. Nos referimos al factor de la aparición de la digitalización en la sociedad, que lleva a múltiples y conocidas consecuencias, pero que, centrándonos en nuestro propio interés argumentativo respecto a las complicaciones e imposibilidades de carácter político que

⁵⁴³ Y por considerar que también (en esta manera lateral en la que venimos argumentando los nexos de unión entre los tres pensadores de nuestra segunda parte) se puede tomar parte de su filosofía como semejante a las intenciones complejas del pensamiento de Morin, ya que se puede interpretar que tanto el giro en la comprensión de la historia como el del poder a partir de la filosofía foucaultiana se basan en tratar de llevar a cabo una reformulación de ambos mucho más relacional, eco-organizacional: *“Se tratará, por lo tanto, no sólo de dar un suelo teórico continuo y sólido a todas las genealogías dispersas –en ningún caso quiero darles, recargarlas con una especie de coronamiento teórico que las unifique– sino de intentar en los cursos próximos, y sin duda desde este año, precisar o poner de relieve la apuesta comprometida en esta oposición, esta lucha, esta insurrección de los saberes contra la institución y los efectos de saber y poder del discurso científico”* [Foucault, 2001: 26]

esta ontología idealista supone, nos lleva a tratar de comprender su efecto en ese apartado final que venimos afirmando se encuentra en este tipo de política, la (re)aparición del pensamiento totalitarista y que muestra la necesidad de, en nuestras sociedades plurales e instantáneas, una comprensión nihilista reinterpretada desde lo complejo para poder comenzar a cimentar otra idea de lo político antes de que la actual se vea devorada por su propia lógica irreflexiva del “no hay alternativa” thatcheriano.

7.2 Foucault y la biopolítica: El triángulo idealismo-economicismo-totalitarismo surgido en la racionalidad de Estado.

A. Origen y desarrollo de la noción biopolítica de la naturaleza de la política tradicional moderna

A1) Introducción

El término biopolítica ha sido uno de los más exitosos y proliferos en el mundo académico en las últimas décadas, pues no sólo ha sido desarrollado desde la filosofía, sino también desde la política o la sociología, pasando a desenvolverse incluso en círculos algo más populares.

Sin embargo, como ni el desarrollo de los orígenes de la noción de biopolítica ni el exitoso desarrollo que el concepto ha tenido después de Foucault son un aspecto fundamental en nuestra investigación, no vamos a analizar ni su trayectoria previa a las investigaciones de Foucault, ni la polémica respecto a la polisemia del propio concepto de biopolítica, muy presente en la actualidad (por lo que partimos de la base negativa foucaultiana de definición de la noción de biopolítica).

Como es sabido, esta polisemia ya se encuentra latente en Foucault, ya que no termina por aclarar en ningún momento su propia concepción de biopolítica, y lo máximo que tenemos al respecto, como es sabido, son, la famosa conferencia en Rio de Janeiro en 1974 titulada “*La naissance de la médecine sociale*”, en la que hizo pública por primera vez su interpretación de la noción de la biopolítica centrada en su aspecto sanitario, sus tres libros basados en sus tres cursos dedicados a este tema (sin ningún libro dedicado específicamente a la biopolítica más allá de la docencia) y su desarrollo al final del primer tomo de su “*Historia de la sexualidad*”.

Debido a esta falta de claridad, esta polisemia ya se encuentra presente en el mismo Foucault porque por un lado encontramos su postura antinaturalista, en la que “*la subjetividad moderna es producto del biopoder: no se da experiencia de la naturaleza humana sino en el interior de una interpretación epistémica históricamente situada, La naturaleza humana no era más que el correlato hipotético de ciencias humanas interpretables como “efectos” del poder biopolítico y disciplinar, esto es, nada más que un dispositivo conceptual para el control y la selección*”⁵⁴⁴ mientras que por otro lado, realiza su famosísima afirmación de que el poder solo puede manifestarse allí donde hay resistencia, necesitando por lo tanto ese poder ese núcleo de humanidad que en teoría había destruido su propia omnipotencia. Es decir, que por un lado se manifiesta un completo dominio del poder sobre la configuración del sujeto, mientras que por el otro se refiere a una irreductibilidad del aspecto humano del sujeto frente al poder.

⁵⁴⁴ [Bazzicapulo, 2016: 172]

Debido a esta ambivalencia subyacente en la nueva comprensión del término biopolítica⁵⁴⁵ que Foucault funda, surgen dos corrientes herederas de esta problemática (y por supuesto contrarias), una más cercana a las tesis de control y peligro para la libertad del ser humano, como sería la tanatopolítica de Agamben⁵⁴⁶, y otras en las que el término biopolítica será tomado como algo vitalista y con un cariz revolucionario, afirmativo, como por ejemplo por parte de Antonio Negri⁵⁴⁷, con una interpretación que parte de una utilización del pensamiento de Spinoza que en ocasiones ha sido criticada por los especialistas en el pensador judío⁵⁴⁸.

Sin embargo, todo ello va más allá de nuestros intereses investigadores, ya que nuestra investigación no es específicamente ni foucaultiana ni biopolítica, por lo que no vamos a detenernos de forma más pormenorizada en este asunto que va más allá de nuestro discurrir y ya que tampoco es lo que pretendemos de nuestro desarrollo acerca de la biopolítica. Lo que realmente buscamos es una muestra⁵⁴⁹, un ejemplo de cómo el idealismo, que impide otra comprensión del nihilismo, es el que en realidad petrifica la realidad de una forma asfixiante para la libertad del ser humano, debido a su inserción clave en la política tradicional moderna en la que hoy nos encontramos, lo que lleva a esa pérdida de sentido que habitualmente se atribuye la nihilismo (“antinihilismo nihilista” de nuevo) impidiéndole ser liberado de esa comprensión como nada vacía. Buscamos argüir que la base de esa esencia nihilista de nuestra época parte del idealismo radicalizado, y no de un nihilismo que de por sí tenga que ser necesariamente malo, y que vendría a significar un ideológico e interesado fin del pensamiento.

A2) Los orígenes de la biopolítica y la paradoja de la modernidad

Centrándonos ya en nuestros propios intereses investigadores, para realizar este análisis acerca del idealismo presente en el modelo biopolítico, seguiremos utilizando nuestras herramientas habituales, es decir, el análisis de la paradoja de la modernidad y la posición dentro del binomio empírico trascendental. A partir de este análisis, podremos comprobar

⁵⁴⁵ Respecto al nacimiento del término, muy dependiente del positivismo y del evolucionismo, de Rudolf Kjellen o de Jakob von Uexküll, hecho que Foucault invierte por completo.

⁵⁴⁶ Comprensión de la biopolítica de Agamben a la que ya hemos hecho referencia anteriormente, al igual que a la de Esposito.

⁵⁴⁷ Comprensión afirmativa de la biopolítica por su parte porque realiza una clara distinción de biopolítica y biopoder, a diferencia de por ejemplo Foucault, como veremos: *“Para marcar esta diferencia entre los dos “poderes de la vida”, adoptamos una distinción terminológica, sugerida por los escritos de Foucault pero no usada coherentemente por este, entre biopoder y biopolítica, donde el primero puede definirse (con cierta tosquedad) como poder sobre la vida y el segundo como el poder de la vida de resistir y de-terminar una producción alternativa de subjetividad”* [Hardt&Negri, 2001: 72]

⁵⁴⁸ Para un estudio más pormenorizado y profundo del panorama general de la biopolítica, recomendar el trabajo referencial, tanto en temas de biopolítica como respecto a la obra de Foucault, de Edgardo Castro.

⁵⁴⁹ Debido a esto, la cantidad de citas con la que ejemplificar nuestra postura será más profusa que las habituales a lo largo de toda nuestra investigación.

que los dos modelos de gobierno que Foucault analiza en su constante imbricación, el modelo pastoral del que surge la biopolítica y el modelo del soberano, responden a los esquemas de esta estructura idealista binomial.

Sin embargo este desarrollo ya no será tan importante en nuestra investigación como lo fue en nuestros anteriores apartados más específicamente teóricos y filosóficos, aunque seguirá siéndonos útil. A pesar de que ahora nos centremos más en confirmar las consecuencias prácticas (economicismo, totalitarismo), y a que este carácter idealista sostenga una mayor hibridación⁵⁵⁰ y complejidad⁵⁵¹ para una observación más o menos “limpia” de la aparición de ambos modelos del binomio (al no referirnos en este punto al ecosistema concreto de pensamientos de Foucault de manera directa, sino al complejo desarrollo histórico de siglos a lo largo de diferentes países del contexto del nacimiento de la biopolítica), sigue permitiéndonos enlazar este apartado con el resto de nuestra investigación por esta habitual vía de comprensión que hemos venido utilizando.

Como iremos viendo, el modelo bélico de comprensión de la sociedad, el modelo pastoral, el de la inversión de Clausewitz, encaja por sus características en un modelo idealista empírico de pensamiento, mientras que el modelo de la teoría de la soberanía encaja con el modelo idealista trascendental. Por lo tanto, desde Foucault comprobaremos cómo la epistemología idealista continúa vigente en nuestro sustrato político contemporáneo, pues en su “certificado de nacimiento” acaecido en los orígenes de la modernidad muestra las marcas de ese problema de simplificación que ya comprobamos con Morin, y que impide otra posible comprensión de la realidad que implica a la política y al tema principal de nuestra investigación, el posible giro de la comprensión del nihilismo. Con Bauman, por otro lado, comprobaremos como esas marcas del idealismo epistemológico continúan más allá de Foucault y siguen desplazándose hasta nuestros días.

Siguiendo con esta analogía del binomio empírico/trascendental con la estructura política histórica sobre la que se desarrolla el análisis foucaultiano del nacimiento de la biopolítica, y su relación con la paradoja de la modernidad, por un lado, nos encontramos que Foucault, al concluir el curso del Collège de France, denominado como “Nacimiento de la biopolítica”, relaciona el surgimiento del modelo biopolítico, originado por la epistemología simplista del todos contra todos y manifestada en el modelo pastoral de gobierno, con el empirismo, por lo que se une en semejanza con la parte empírica del binomio.

En esta relación foucaultiana, une la figura antropológica formada por la biopolítica del *homo œconomicus* con la problemática de la comprensión de un sujeto trascendental a partir de comprender su voluntad como fundamento, sustituyendo, pero no invirtiendo, el

⁵⁵⁰ [Foucault, 2008: 288-291]

⁵⁵¹ Pues por ejemplo, el modelo pastoral eclesiástico, de raigambre claramente platónica, influyó, como es bien sabido, al modelo biopolítico dependiente de la comprensión de la sociedad como un todos contra todos; lo que, entre otras cosas, le introduce en el modelo idealista empírico, no en el tradicionalmente trascendental del modelo religioso.

viejo modelo metafísico, que como hemos venido comprobando, se continúa trasladando en la modernidad por vías supuestamente hostiles:

“¿Cómo puede tomarse este problema del homo œconomicus y su aparición? Para simplificar y a la vez en forma un poco arbitraria, partiré, como dato previo, del empirismo inglés y de la teoría del sujeto desplegada efectivamente por la filosofía empírica inglesa (...) Lo que aporta el empirismo inglés –digamos lo que aparece a grandes rasgos con Locke-, sin duda por primera vez en la filosofía occidental, es un sujeto que no se define tanto por su libertad, por la oposición del alma y el cuerpo, por la presencia de un foco o núcleo de concupiscencia más o menos marcado por la caída o el pecado, sino como sujeto de elecciones individuales a la vez irreductibles e intransmisibles (...) Creo que lo fundamental en esta filosofía empírica inglesa (...) es el hecho de poner de relieve algo que no existía en absoluto: la idea de un sujeto de interés, y me refiero a un sujeto como principio de interés, como punto de partida de un interés o lugar de una mecánica de los intereses. Desde luego, hay toda una serie de discusiones sobre la mecánica misma de ese interés y sobre lo que puede desencadenarla: ¿la autoconservación, el cuerpo o el alma, la simpatía? [A esta lista podríamos añadir la voluntad de poder] En fin, no importa. Lo importante es que el interés aparece, y por primera vez, como una forma de voluntad, una forma de voluntad a la vez inmediata y absolutamente subjetiva” [Foucault, 2007: 3111-3113]

Y es desde este empirismo, de esta forma de invertir el sujeto trascendental para finalmente concurrir en perspectivas muy semejantes, como esa comprensión de una naturaleza independizada de los elementos trascendentales, se vuelve a acometer la misma problemática, tal y como sucede con la paradoja de la modernidad, pues de esa finitud volitiva que se afirma en la cita, finalmente la figura del *homo œconomicus* terminará por responder a otro tipo de infinitud, entendida esta como fundamento último al que han de reducirse el resto de perspectivas, la infinitud idealista de la economía:

“Los políticos fueron quienes dijeron: dejemos de lado ese problema del mundo y la naturaleza, busquemos cuál es la razón intrínseca al arte de gobernar, definamos un horizonte que nos permita fijar con exactitud los principios racionales y las formas de cálculo específicas de un arte de gobernar. Y al recortar así el dominio del Estado en el gran mundo cosmoteológico del pensamiento medieval y el pensamiento renacentista, definieron una nueva racionalidad. Herejía fundamental, herejía de los políticos. Pues bien, casi un siglo después apareció una nueva secta, también percibida como tal: la de los economistas ¿Y los economistas eran herejes con respecto a qué? Ya no a ese gran pensamiento cosmoteológico de la soberanía, sino con respecto a un pensamiento ordenado en torno de la razón de Estado, herejes con respecto al Estado, herejes con respecto al Estado de policía, y fueron ellos quienes inventaron un nuevo arte de gobernar, siempre en términos de razón, está claro, pero de una razón que ya no era la razón de Estado o ya no era sólo la razón de Estado; para decir las cosas con mayor precisión, era la razón de Estado modificada por algo nuevo, ese nuevo dominio en ciernes que era la economía. La razón económica no comenzaba a sustituir la razón de Estado, pero sí le daba un nuevo contenido y, por consiguiente, asignaba nuevas formas a la racionalidad estatal” [Foucault, 2008: 398-399]

Pasando ahora a definir el modelo de la teoría de soberano dentro del binomio foucaultiano, este responde al modelo más tradicional, el referente al idealismo trascendental, que compone al sujeto desde la misma comprensión esencialista y que también permite la conexión de la finitud con lo infinito, ofreciendo una especie de originalidad previa del mismo, conformándolo como un a priori sobre el que componer el fundamento que a su vez debe formar al sujeto trascendental:

“Me parece (...) que la teoría de la soberanía se propone necesariamente constituir lo que yo llamaría un ciclo, el ciclo del sujeto al sujeto [súbdito], mostrar como un sujeto –entendido como individuo dotado, naturalmente (o por naturaleza), de derechos, capacidades, etcétera- puede y debe convertirse en sujeto pero entendido esta vez como elemento sometido en una relación de poder (...) Me parece que la teoría de la soberanía muestra, se propone mostrar, como puede constituirse un poder no exactamente según la ley sino según cierta legitimidad fundamental, más fundamental que todas las leyes, que es una especie de ley general de todas las leyes y puede permitir a éstas funcionar como tales (...) Digamos que, de una u otra manera (...) la teoría de la soberanía presupone al sujeto; apunta a fundar la unidad esencial del poder y se despliega siempre en el elemento previo de la ley” [Foucault, 2001: 49-50]

Foucault, a pesar de la imposición en ocasiones de su carácter de historiador mucho más que el de filósofo propositivo, al igual que Morin, al igual que nuestro interés investigador respecto al nihilismo, trata de comprender a partir de su propia disposición una alternativa más allá de este tipo de simplificaciones de la realidad, que supone tanto un modelo como otro:

“A decir verdad, para luchar contra las disciplinas o, mejor, contra el poder disciplinario, en la búsqueda de un poder no disciplinario, no habría que apelar al viejo derecho de la soberanía; deberíamos encaminarnos hacia un nuevo derecho, que fuera anti disciplinario pero que al mismo tiempo estuviera liberado del principio de soberanía” [Foucault, 2001: 46-47]

Por otro lado, y como última aclaración en este aspecto, pensamos que se nos puede plantear varias puntualizaciones que procedemos a aclarar.

La primera, sería la de utilizar el pensamiento de Foucault para tratar de plantear una posible reinterpretación más allá del binomio empírico/trascendental, desde una postura como la nuestra, principalmente crítica con los procesos de pensamiento de la posmodernidad, cuando el propio Foucault fue un activo muy importante en esta corriente filosófica debido a su relación con el estructuralismo, una de las tantas formas en las que el pensamiento simplificante ha venido desarrollándose.

Somos conscientes de ello, y por lo tanto pasamos a centrarnos en obras escritas después de su “Nietzsche, la genealogía, la historia”, pues como es sabido, es a partir de esta obra en la que Foucault realiza su giro de la arqueología a la genealogía, pasando a desmarcarse de sus iniciales posturas estructuralistas⁵⁵² en la década de 1960 para desembocar en una postura contraria que finalmente le llevará, en su última etapa, hacia la hermenéutica de sí⁵⁵³.

La segunda es que, si, evidentemente, tenemos que marcar a Nietzsche como principal influencia de Foucault a la hora de realizar este cambio en su manera de comprender el poder y la conciencia histórica, Foucault debería ser también sospechoso de padecer la misma confusa influencia nietzscheana y su relación con la paradoja de la modernidad que por ejemplo hemos achacado a Vattimo. Efectivamente, este problema se encuentra

⁵⁵² [Foucault, 2008a: 18]

⁵⁵³ Comprendiendo así por nuestra parte el pensamiento de Foucault en tres grandes etapas, tal y como él mismo afirmó y como se le interpreta habitualmente desde los círculos especializados [Giner, 2011: 115]

subyacente en el pensamiento de Foucault, y de hecho, lo encontramos en el problema de la polisemia de la noción de biopolítica y su falta de claridad al respecto que ya hemos comprobado.

Foucault, a diferencia de Vattimo, no fue un especialista en Nietzsche y por lo tanto no ahondó tan profundamente en los recovecos de su pensamiento. Por ello, mientras Vattimo, tal y como vimos que afirmaba Dussel, no sabía qué hacer con el Nietzsche de la voluntad de poder al abordar el tema, en Foucault este problema no se hace tan manifiesto y puede resolverlo con cierta solvencia debido a que no ha de pasar de forma tan profunda sobre estas contradicciones que hemos creído detectar en la lógica nietzscheana.

A Foucault le ocurre algo semejante a Vattimo, y tampoco parece saber muy bien cómo tratar filosóficamente con el Nietzsche de la voluntad de poder, debido al ejemplo de esta polisemia presente en su noción de biopolítica y a que apenas trata la temática de la voluntad de poder. Sin embargo, se puede permitir omitir un tratamiento en profundidad de este aspecto y centrarse en el Nietzsche que más le interesa, el Nietzsche genealogista, el más alejado de la influencia de Schopenhauer, el Nietzsche que tanto le influyó a la hora de enriquecer su propio punto de vista y que le llevó a obtener grandes logros intelectuales una vez dejó atrás la perspectiva estructuralista.

Por lo tanto, creemos que la influencia que en Foucault existe por parte de la obra de Nietzsche se centra principalmente en las primeras etapas del pensador de Röcken, no viéndose así tan afectado por su etapa que aquí hemos considerado más “problemática”, permitiéndonos utilizar su influencia sin realizar sobre su pensamiento una labor crítica semejante a la que hemos realizado en la primera parte de nuestra investigación, a pesar de que, como decimos, parte de ese aspecto ambivalente respecto a la comprensión de lo incierto viviente que encontramos en Nietzsche se encuentra también en la ambivalencia de su definición de la biopolítica (y que tendríamos que abordar si nuestro interés por la biopolítica fuera un aspecto central de nuestro desarrollo, y no un uso de la misma como una herramienta para mostrar la influencia del idealismo hasta nuestra contemporaneidad política).

A3) La guerra y la política en Hobbes

“Este año querría comenzar, pero sólo comenzar, una serie de investigaciones sobre la guerra como principio eventual de análisis de las relaciones de poder: ¿podemos encontrar por el lado del esquema de la lucha, de las luchas, un principio de inteligibilidad y análisis del poder político, descifrado, por lo tanto, en términos de guerra, luchas y enfrentamientos?” [Foucault, 2001: 33]

Centrándonos ya en el análisis de la base idealista de los fundamentos de la política tradicional moderna en la que nos vemos envueltos, con esta intención investigadora que aquí citamos, Foucault inicia una comprensión de las bases epistemológicas sobre las que se cimienta el desarrollo del poder moderno, la base de comprensión de la naturaleza

sobre la que establecer la legitimidad de sus concepciones y de sus fundamentos, sus modos de actuar y de comprender la sociedad y aquellos que la componen, su forma de ser y de desenvolverse, de ser peligroso o de ser aliado, la forma en la que se compone la marginalidad, cómo se mantiene y la lista de aquellos que han de permanecer allí. De esta comprensión surgirá el orden biopolítico.

Y esta comprensión se inicia con la influencia de una interpretación de la sociedad como simplificada a su mero aspecto bélico, una sociedad reducida en su complejidad y en sus posibilidades de actuación y desarrollo al “esquema binario de la guerra”⁵⁵⁴, con todas las consecuencias que ello supondrá. Si la propia sociedad como elemento englobante de todas las actividades humanas es reducida a su aspecto de lucha, de enfrentamiento perpetuo como base de la sociedad civil, todo lo que en ella se concentra y se incorpora formará parte de esta misma manera de interpretar la sociedad, pasando a ser parte de esta interpretación de la naturaleza de la sociedad reducida al “todos contra todos”.

Esto es fundamental, pues este primer paso, que Foucault se encargará de argumentar hondamente, supone ya la inserción idealista en la política a partir de esta forma de comprender la sociedad que dotó a la modernidad de una antropología, política y noción de libertad de corte belicista, de ese paradigma de la simplicidad que hemos venido desarrollando. Las raíces epistemológicas, en forma de desarrollo político de las consecuencias de esta forma de comprender la sociedad, encajan perfectamente con la problemática respecto a la imposibilidad de otra comprensión de la nada distinta a la ontológica idealista.

Sin otra comprensión de la nada, la realidad no puede ser comprendida de forma compleja, y la incertidumbre que representa lo viviente solo puede ser interpretada como algo a erradicar, no a potenciar como un apartado del que puede surgir la organización social, y no simplemente el desorden, comprendido como lo fútil, como lo contrario a la producción sistémica de la sociedad, que sería lo que, desde esta comprensión determinista del orden como principio ontológico, le daría su posibilidad de funcionalidad. Introduce por lo tanto, en esta comprensión belicista de la sociedad, el mismo problema que manifiesta cualquier interpretación idealista, el mal en lo biológico, y reproduce así los tradicionales esquemas del idealismo⁵⁵⁵ (y la incapacidad de salir de ellos, de afrontar algún tipo de alternativa desde lo profundo de sus bases), tan sólo que ahora desarrollado en sus consecuencias sociales político-totalitarias como ausencia de posibilidad de re-comprensión del nihilismo.

Y al igual que nosotros hemos vinculado de manera muy importante nuestra investigación a un aspecto crítico de la raigambre metafísica en la ausencia de posibilidad de otra comprensión del nihilismo, Foucault también señala la raigambre metafísica de este tipo de comprensión simplista de la sociedad tan vinculada necesariamente al orden:

⁵⁵⁴ [Foucault, 2001: 31]

⁵⁵⁵ Pues comparte la misma interpretación de lo viviente y su incertidumbre que Heidegger criticaba de la metafísica, que se había encargado de introducir la *brutalitas* en el seno de la naturaleza humana.

“Pues bien, yo creo que ese nudo esencial entre el saber histórico y la práctica de la guerra es, en términos generales, lo que constituye el núcleo del historicismo, ese núcleo a la vez irreductible y que siempre es preciso expurgar, a causa de una idea que se relanzó sin cesar desde hace mil o dos mil años y que podemos llamar platónica (aunque siempre haya que desconfiar de la atribución general al pobre Platón de todo lo que se quiere proscribir); la idea que comprobamos ligada, probablemente, a toda la organización del saber occidental y que sostiene que el saber y la verdad no pueden no pertenecer al registro del orden y la paz, que nunca podemos encontrar el saber y la verdad del lado de la violencia, el desorden y la guerra” [Foucault, 2001: 162]

Todo ello sin haber mencionado en esta cita el trasvase que se hicieron de las tecnologías de poder desde la pastoral cristiana hacia la política tradicional moderna y que, como es sabido, son fundamentales para Foucault, pues en el primer tomo de su “Historia de la sexualidad” es donde ya relaciona una especie de “protobiopolítica” con los modelos de gubernamentalidad de la pastoral cristiana, de la que se hereda en parte esta concepción negativa de lo incierto de la naturaleza humana⁵⁵⁶ en el modelo disciplinario, como iremos comprobando:

“(…) Imagina lo negativo. En cierto modo, la disciplina trabaja en lo complementario de la realidad. El hombre es malvado, el hombre es malo, tiene malos pensamientos, malas tendencias, etc. Dentro del espacio disciplinario se construirá el elemento complementario de esa realidad, prescripciones y obligaciones tanto más artificiales y apremiantes cuanto que la realidad es lo que es, insistente y difícil de vencer” [Foucault, 2008: 69]

Este modelo pastoral, de fundación claramente idealista, es el que vertebra los orígenes de esta concepción de la política⁵⁵⁷ que finalmente se hizo mayoritaria en la modernidad, y que, en forma de biopolítica⁵⁵⁸, vertebra unas sociedades disciplinarias de control y de seguridad en las que el individuo comprendido como incertidumbre pasa a ser el rival, el enemigo de la supervivencia del Estado, lo cual se impone como razón máxima de la política, como iremos viendo. De momento, para Foucault la raíz idealista de la tradición política sobre la que se posa la biopolítica en la que hoy en día nos encontramos aparece de forma diáfana:

⁵⁵⁶ Y que en la pastoral cristiana, como bien nos hizo ver Foucault en su análisis del dispositivo de control sobre la sexualidad en “La voluntad de saber”, se abordará desde los problemas de “la carne”: *“Y lo que se reprochará a los placeres de la carne no es que nos convierten en seres pasivos (...) sino que en ellos se despliega, al contrario, una actividad que es individual, personal, egoísta (...) Por consiguiente, el pahtos, que es preciso conjurar mediante las prácticas de obediencia, no es la pasión; es, antes bien, la voluntad, una voluntad orientada hacia sí misma, y la ausencia de pasión, la apatheia, será la voluntad que ha renunciado y no deja de renunciar a sí misma”* (...) el pastorado pone de manifiesto toda una práctica de la sumisión de individuo a individuo bajo el signo de la ley, está claro, pero al margen de su campo, en una dependencia que jamás tiene generalidad alguna, que no garantiza ninguna libertad ni conduce a ningún dominio, sea de sí mismo o de los otros. Es un campo de obediencia generalizada, muy individualizado en cada una de sus manifestaciones, siempre instantáneo y limitado y tal que, en él aun los aspectos relacionados con el dominio siguen siendo efectos de obediencia” [Foucault, 2008: 212-213]

⁵⁵⁷ *“En resumen, el pastorado no coincide ni con una política, ni con una pedagogía, ni con una retórica. Es algo enteramente diferente. Es un arte de gobernar a los hombres, y creo que por ahí debemos buscar el origen, el punto de formación y cristalización, el punto embrionario de esa gubernamentalidad cuya aparición en la política marca, a fines del siglo XVI y durante los siglos XVII y XVIII, el umbral del Estado moderno”* [Foucault, 2008: 193]

⁵⁵⁸ “Estudiar el liberalismo como marco general de la biopolítica” [Foucault, 2007: 40]

“(…) el pastorado comienza con un proceso que es absolutamente único en la historia y del que no se encuentra ningún ejemplo en ninguna otra civilización: un proceso por el cual una religión, una comunidad religiosa, se constituyó como Iglesia, es decir, como una institución con pretensiones de gobierno de los hombres en su vida cotidiana, so pretexto de conducirlos a la vida eterna en el otro mundo, y esto a escala no sólo de un grupo definido, no sólo de una ciudad o un Estado, sino de la humanidad en su conjunto. Una religión que pretende de ese modo alcanzar el gobierno cotidiano de los hombres en su vida real con el pretexto de su salvación y a escala de la humanidad: eso es la Iglesia, y no existe ningún otro ejemplo en la historia de las sociedades. Creo que con esta institucionalización de una religión como Iglesia se forma (...) un dispositivo de poder sin paralelo en ningún otro lugar, y que no dejó de desarrollarse y afinarse durante quince siglos, digamos desde el siglo II o II hasta el siglo XVIII. Ese poder pastoral, absolutamente ligado a la organización de una religión como Iglesia, la religión cristiana como Iglesia cristiana, sin duda sufrió considerables transformaciones a lo largo de esos quince siglos de historia. Es innegable que fue desplazado, dislocado, transformado, integrado a diversas formas, pero en el fondo jamás fue verdaderamente abolido (...) El poder pastoral es a buen seguro algo de lo cual todavía no nos hemos liberado (...) Hubo revoluciones antif feudales; jamás hubo una revolución antipastoral. El pastorado no experimentó aún un proceso de revolución profunda que pueda ponerlo definitivamente al margen de la historia” [Foucault, 2008: 177-179]

Será desde el surgimiento de esta perspectiva desde donde Foucault se pregunte por las reglas por las que se orienta el poder⁵⁵⁹ a la hora de producir discursos de verdad, que son finalmente los que producen y constituyen una parte muy importante del individuo (su libertad)⁵⁶⁰.

⁵⁵⁹ Unas reglas de orientación del poder que eran inaprehensibles para la teoría de la soberanía (que Foucault define como una teoría establecida por juristas y por filósofos) al no estar adaptada a la multiplicidad sobre la que se manifiesta el poder, hecho que Foucault pretende cambiar actualizando este aspecto de la crítica política a partir de su reflexión acerca de la naturaleza del poder [Foucault, 2001: 49-50] De hecho, por los problemas mostrados por la teoría de la soberanía, la teoría política que estamos analizando, la que podríamos definir como la basada en el todos contra todos (es decir, la contraria al modelo de soberanía), se manifestaría como alternativa a la unidad histórica basada en una comprensión centrista/esencialista del poder, pasando así a fragmentar la conciencia histórica, algo que, como veremos, pasa a ocupar un papel principal en la historia occidental hasta convertirse en fundamental a partir de Marx (donde ya se convirtió en la comprensión histórica principal, aunque ya venía recorriendo Europa como alternativa en muchas épocas). Ello supone también que Foucault no demonice necesariamente este tipo de concepciones, pues, aunque sea más habitual encontrarla en posiciones políticas conservadoras (“El racismo es, literalmente, el discurso revolucionario, pero al revés” [Foucault, 2001: 81]), en su origen tuvo un aspecto positivo en el nacimiento de otro tipo de conciencia histórica, algo que por supuesto por Foucault es valorado de manera muy positiva. Esta postura de Foucault a la vez crítica y a la vez halagadora de la comprensión política que venimos analizando se puede comparar también con la opinión que Marx guardaba respecto de la burguesía, a la que como es sabido criticaba como un constructo ideológico que impedía el progreso hacia una sociedad sin clases, aunque a la vez alababa su papel revolucionario en la Revolución Francesa. Planteamos estas semejanzas siendo conscientes de las numerosas diferencias y distancias que había entre Foucault y los planteamientos marxianos.

⁵⁶⁰ “Así pues, creo que no hay que concebir al individuo como una especie de núcleo elemental, átomo primitivo, materia múltiple e inerte sobre la que se aplica y contra la que golpea el poder, que somete a los individuos o los quiebra. En realidad, uno de los efectos primeros del poder es precisamente hacer que un cuerpo, unos gestos, unos discursos, unos deseos, se identifiquen y constituyan como individuos. Vale decir que el individuo no es quien está enfrente del poder; es, creo, uno de sus efectos primeros. El individuo es un efecto del poder y, al mismo tiempo, en la medida misma en que lo es, es su relevo: el poder transita

Naturalmente, como en prácticamente todo desarrollo de Foucault, siempre centrado en una comprensión filosófica unida al desarrollo histórico, tratando de evadirse de posibles esencialismos y universalismos tan inherentes a nuestra habitual forma de pensar, desde este punto inicial habrá muchos cambios de todo tipo; sin embargo, desde esta primera inserción idealista a la que dedica gran parte de su “Defender la sociedad” hasta su final análisis del liberalismo economicista y de la figura del *homo œconomicus* en “El nacimiento de la biopolítica”, este tipo de comprensión se mantendrá mayoritariamente estable, por lo que resulta fundamental para comprender tanto la naturaleza de la biopolítica como de la base epistemológica simplista que argumentamos.

Como es sabido, y como bien nos explica Foucault, una de las bases filosóficas sobre las que se funda esta comprensión de la realidad es la filosofía de Hobbes⁵⁶¹. Sin embargo, para Foucault esta interpretación política belicista de la sociedad fundada sobre la filosofía política del autor del Leviatán es partir de una errónea interpretación de sus preceptos, lo que hace que parte de sus influencias filosóficas que constituyen su basamento vengan de malas interpretaciones.

Aunque Hobbes haya analizado este aspecto de conflicto que obviamente existe dentro de toda sociedad como un apartado políticamente fundamental, no es cierto que eso suponga por su parte una reducción de la sociedad a ese esencialismo bélico, atribuyéndole a su “*bellum omnium contra omnes*” una simplificación política que no se encuentra en sus textos. Para Foucault, lo que en realidad encontramos detrás de esta máxima hobbesiana no es el “salvajismo bestial, en que los individuos se devoran vivos unos a otros”⁵⁶², sino que de este aspecto conflictivo de toda sociedad no surge una esencia violenta con lo biológico comprendido como desorden e incertidumbre para el discurso del poder, sino “una especie de diplomacia infinita”⁵⁶³, una negociación constante (la posibilidad de surgir la organización nacida del conflicto), por lo que en Hobbes, en realidad, de ese todos contra todos, lo que finalmente surge es la posibilidad de comprensión de la política más allá que desde la interpretación de la sociedad desde la dimensión bélica, algo que, como decimos, la esencia de la biopolítica que vertebró nuestra política tradicional moderna omite y malinterpreta⁵⁶⁴:

“En el fondo, el discurso de Hobbes implica cierto “no” a la guerra: en rigor de verdad, no es ella la que engendra los Estados, no es ella la que se transcribe en las relaciones de soberanía o la que prolonga en el poder civil –y en sus desigualdades- las disimetrías anteriores de una

por el individuo que ha constituido” [Foucault, 2001: 38] Apréciase también en esta cita las semejanzas de la comprensión de Foucault con la comprensión compleja moriniana del sujeto.

⁵⁶¹ También de Maquiavelo, pero no resulta tan afín a nuestros intereses investigadores el proliferar en su relación con esta interpretación de la sociedad.

⁵⁶² [Foucault, 2001: 90]

⁵⁶³ [Foucault, 2001: 90]

⁵⁶⁴ Lo cual no ha de por qué significar que por esta aclaración sobre Hobbes, Foucault se muestre completamente partidario acerca de su posición política, ya que incluye a la teoría hobbesiana dentro, y de hecho casi como modelo característico, de la teoría soberana de la interpretación del poder político que ya hemos comprobado que le resulta insuficiente. Por ello “hay que deshacerse del modelo del Leviatán” [Foucault, 2001: 42]

relación de fuerza que presuntamente se manifiestan en la existencia misma de la batalla”
[Foucault, 2001: 94]

A4) La inversión de Clausewitz

Foucault profundiza más en la noción de todos contra todos que define la comprensión de la sociedad por parte de la política tradicional moderna al centrar esta intuición fundamental de su naturaleza en invertir el presupuesto clásico de Clausewitz⁵⁶⁵:

“(…) el poder es la guerra, es la guerra proseguida por otros medios. Y en ese momento invertiríamos la proposición de Clausewitz y diríamos que la política es la continuación de la guerra por otros medios. Lo cual querría decir tres cosas. En primer lugar, esto: que las relaciones de poder, tal y como funcionan en una sociedad como la nuestra, tienen esencialmente por punto de anclaje cierta relación de fuerza establecida en un momento dado, históricamente identificable, en la guerra y por la guerra. Y si bien es cierto que el poder político detiene la guerra, hace reinar o intenta hacer reinar una paz en la sociedad civil, no lo hace en absoluto para neutralizar los efectos de aquélla o el desequilibrio que se manifestó en su batalla final. En esta hipótesis, el papel del poder político sería reinscribir perpetuamente esa relación de fuerza, por medio de una especie de guerra silenciosa, y reinscribirla en las instituciones, en las desigualdades económicas, en el lenguaje, hasta en los cuerpos de unos y otros (…). La inversión del aforismo de Clausewitz querría decir, además, una tercera cosa: la decisión final sólo puede provenir de la guerra, esto es, de una prueba de fuerza en que las armas, en definitiva, tendrán que ser jueces. El fin de lo político sería la última batalla” [Foucault, 2001: 29]

Esta comprensión simplista de la sociedad, que pasa de ser comprendida como una comunidad a partir de la base de una división permanente e inalterable que la divide de forma binaria, supondrá la comprensión de la misma como una “guerra de razas”⁵⁶⁶, pues al dividir de esa forma la sociedad, se divide de la misma forma estructural los distintos grupos culturales humanos que la forman.

Del desarrollo y devenir político de esta comprensión simplista de la sociedad y de la realidad, finalmente surgirá una división de la sociedad entre los que poseen la verdad y aquellos que constituyen un peligro para la misma, lo cual instaura, en el seno mismo de la razón de ser de la política, no ya la posibilidad, sino la necesidad de la violencia y del control, de la formación de los sujetos para que se constituyan alienados a este discurso del poder, a esta verdad que en ningún momento entiende al hombre como objetivo, como fin último, sino que es el ser humano el que ha de ser sometido, en mor de la pervivencia de este discurso de verdad, que es lo que funda lo político:

“Con ello, va a producirse esta consecuencia fundamental: el discurso de la lucha de razas (…)
va a recentrarse y convertirse, justamente, en el discurso del poder, de un poder centrado,

⁵⁶⁵ Esta parte de la carrera intelectual de Foucault es una de las más mencionadas y analizadas. En el ámbito iberoamericano la obra del pensador francés ha tenido una amplia repercusión, por lo que hay una bibliografía muy enriquecida. Por nuestra parte, recomendar el trabajo de Castilla Cerezo para hacer un análisis más específico de la inversión del famoso aforismo de Clausewitz.

⁵⁶⁶ *“(…) vemos que la idea de que la guerra constituye la trama ininterrumpida de la historia aparece con una forma precisa: la guerra que se desarrolla así bajo el orden y la paz, la guerra que socava nuestra sociedad y la divide de un modo binario es, en el fondo, la guerra de razas”* [Foucault, 2001: 64]

centralizado y centralizador; el discurso de un combate que no debe librarse entre dos razas sino a partir de una raza dada como la verdadera y la única, la que posee el poder y es titular de la norma, contra los que se desvían de ella, contra los que constituyen otros tantos peligros para el patrimonio biológico. Y en ese momento vamos a tener todos los discursos biológico racistas sobre la degeneración, pero también todas las instituciones que, dentro del cuerpo social, van a hacer funcionar el discurso de la lucha de razas como principio de eliminación, de segregación y, finalmente, de normalización de la sociedad” [Foucault, 2001: 65]

Aquí se comienza a tejer el modelo de producción de sociedad que, desde la comprensión de la política tradicional moderna, se va a tratar de desarrollar, y que parte de la simplicidad que finalmente maltrata normativamente a lo viviente a semejanza de la ontología idealista y que políticamente, como consecuencia final, conlleva al totalitarismo (que supuestamente se le atañe al nihilismo, al miedo a la nada, cuando ese miedo, en realidad, procede del todo, del fundamento, del pensamiento determinista). Como decimos, comienza a tejerse, a hilvanarse, este modelo de producción de sociedad al que se van sumando nuevos elementos a esta epistemología política idealista, ya que desde esta base que venimos anunciando, se procede a comprender lo político como el objetivo de normalizar la sociedad a partir del racismo de Estado, concepto este fundamental para comprender, más allá de estas bases originarias, el desarrollo biopolítico de nuestra modernidad. Y de ese belicismo original, el desarrollo de sus preceptos produce un racismo de razas que deviene en un racismo social, que legitima la violencia y la centra no en la lucha comprendida de forma bélica, no centrada ya en la guerra, sino devenida e instaurada dentro de la sociedad misma, en una “lucha en el sentido biológico”⁵⁶⁷, que será la forma natural de desarrollo de esta comprensión belicista en una sociedad que no está en guerra. Esa nueva forma de comprensión de la sociedad como guerra permanente también ha de “traducir” más elementos de su comprensión para adaptarlos al de una sociedad en “paz”, pues además de enemigo directo, ya tampoco habrá campo de batalla ni victoria final. Toda esa comprensión bélica comienza a transformar su racionalidad en dispositivos de control a partir de la necesaria sustitución y adaptación de sus principios.

A5) Hacia el racismo de Estado

Estos elementos fundamentales pasarían a ser reemplazados por la lucha y el objetivo por sostener la universalidad de Estado⁵⁶⁸, es decir, que el baremo para decidir entre victoria y derrota, el campo de batalla sobre el que se decidirá si el objetivo se ha cumplido y se ha triunfado o no, será el de establecer el Estado como fin último, el de su pervivencia por encima de cualquier otro tipo de consideraciones, el de gestionar la sociedad sólo con el objetivo de poder producir la estabilidad estatal suficiente, por encima de cualquier tipo de reconsideración o perjuicio que sobre la sociedad se pueda llegar a realizar. Surge aquí por lo tanto, por el desarrollo de esta lógica, de la necesidad imperiosa de dominación, la pervivencia del Estado como bien y como fin último de la política tradicional moderna.

⁵⁶⁷ [Foucault, 2001: 80]

⁵⁶⁸ [Foucault, 2001: 205]

Es aquí donde el Estado se convierte en lo real, donde lo comprendido en la racionalidad de Estado se entiende a su vez como fundamento último no ya en el ámbito filosófico, sino en el político y en el de la comprensión de los seres humanos, y será esta universalidad la que fundamente esta comprensión de lo real basada en la pervivencia del Estado como única posible forma de gestionar la sociedad y desarrollarla:

“El Estado es la idea reguladora de la razón gubernamental. Quiero decir con ello que el Estado, en este pensamiento político que buscaba la racionalidad de un arte de gobernar, fue ante todo un principio de inteligibilidad de lo real. Fue cierta manera de pensar lo que eran en su naturaleza propia y sus vínculos y relaciones una serie de instituciones ya dadas (...) El Estado fue una manera determinada de concebir, analizar, definir la naturaleza y las relaciones de esos elementos ya dados. El Estado, por lo tanto, es un esquema de inteligibilidad de todo un conjunto de instituciones ya establecidas, todo un conjunto de realidades ya dadas (...) El Estado es, por lo tanto, principio de inteligibilidad de lo que es, pero también de lo que debe ser. Y sólo se entiende lo que es como Estado para lograr más acabadamente dar existencia real al Estado (...) La razón gubernamental postula entonces el Estado como principio de lectura de la realidad y lo postula como objetivo e imperativo (...)” [Foucault, 2008: 329]

De este planteamiento, de esta transformación que acaece acerca de la universalidad del Estado⁵⁶⁹, es de donde surge toda la racionalidad de Estado en la que, como se puede comprobar, la biopolítica pasa a ser la forma principal en la que el poder se va a desenvolver dentro de la sociedad, fundando así nuestras sociedades de control punitivas (y de raigambre idealista, determinista). Será en esta racionalidad de Estado donde perviva este origen, que en ningún momento se pierde, de comprender la política como continuación de la guerra, pues en el seno de esta racionalidad seguirá perviviendo el racismo de Estado:

⁵⁶⁹ No pretendemos llevar a cabo aquí una simplificación de la naturaleza del Estado y la biopolítica en la obra de Foucault, ya que esa racionalidad de Estado finalmente se disgregará en una pluralidad de tecnologías de poder que convergerán y fluctuarán más allá de una comprensión centralista estatal más típica de planteamientos de cariz marxiana, y para Foucault la biopolítica no responde directamente a esta racionalidad netamente de Estado. Sin embargo, esta comprensión del poder más allá del habitual maniqueísmo previo a los estudios foucaultianos, creemos que encaja con la dirección que defendemos hacia el pensamiento de Bauman, pues desde este análisis de Foucault que origina la biopolítica, y que se distancia del modelo de racionalidad política, creemos que se encuentra ya, *in nuce*, esa inversión de la amenaza hacia la libertad del sujeto moderno desde lo público (el Estado), hacia lo privado (el economicismo), y que conserva gran parte de esa racionalidad que venimos refiriendo (sin ser ya necesariamente estatalista, pero que conserva esos centros activos de poder que Foucault tampoco niega a pesar de ser el principal encargado de hacernos patente su forma difusa). Es decir, que aunque optemos por defender un Foucault “panóptico”, somos conscientes de que ya en el propio Foucault se encuentra presente esa superación del panóptico, pues comprendía que esta imagen no era suficiente para explicar el comportamiento del poder en nuestras sociedades (como por ejemplo podemos comprobar en su conferencia “Las redes del poder”). El Foucault panóptico que vamos a presentar es más un Foucault panóptico en referencia a haberse encontrado en una etapa previa de desenvolvimiento del poder debido a la sociedad aún apenas informatizada y digital en la que se encontró y que Bauman sí que puede analizar, y que Foucault ya comienza a vislumbrar. Es decir, llevamos a cabo esa distinción entre un Foucault panóptico y un Bauman pospanóptico siendo conscientes que ya la propia filosofía de Foucault era pospanóptica, pero utilizando esta distinción en relación a nuestro presente con unas redes de poder aún más difusas, aún más descentralizadas, aún más pospanópticas (de ahí esa reiteración por nuestra parte, que también nos interesa por motivos de claridad expositiva y estructural de cara a nuestro trabajo).

“Y la vez pasada intenté mostrarles cómo la noción misma de guerra había sido, finalmente, eliminada del análisis histórico por el principio de la universalidad nacional. Hoy me gustaría mostrarles que el tema de la raza no va a desaparecer, sino que se retomará en algo totalmente distinto que es el racismo de Estado. Por eso querría contarles ahora el nacimiento de ese racismo de Estado, o al menos hacerles un cuadro de situación. Me parece que uno de los fenómenos fundamentales del siglo XIX fue y es lo que podríamos llamar la consideración de la vida por parte del poder; por decirlo de algún modo, un ejercicio del poder sobre el hombre en cuanto ser viviente, una especie de estatización de lo biológico (...)” [Foucault, 2001: 217]

Y es que con esta transformación hacia la universalidad de Estado que transforma la más originaria guerra de razas en racismo de Estado de la forma en la que hemos podido comprobar, es donde ya nos encontramos ante la primera semilla del nacimiento fáctico de la biopolítica. Y es que, el surgimiento de esa necesidad imperiosa de supervivencia del Estado como “victoria final” de la comprensión bélica de la sociedad implica de manera necesaria el surgimiento del racismo de Estado, ya que, a partir de la división estructural que conforma este objetivo final de la política tradicional moderna, los sujetos se dividirán entre aquellos que sirvan a este precepto y los que no.

Esta (des)consideración de la vida por parte del poder (racismo de Estado) que Foucault define como uno de los fenómenos fundamentales del siglo XIX, es la que también da lugar al nacimiento de la biopolítica mediante la sustitución del viejo dogma de dejar vivir y hacer morir, el modelo de Leviatán, por el modelo de hacer vivir y dejar morir, un cambio absolutamente clave a la hora de comprender la forma de gobernar, que va más allá de la vieja comprensión disciplinaria de la teoría de la soberanía, que comienza a languidecer⁵⁷⁰, mientras se impone el modelo basado en el todos contra todos:

“Ahora bien, me parece que durante la segunda mitad del siglo XVIII vemos aparecer algo nuevo, que es otra tecnología de poder, esta vez no disciplinaria. Una tecnología de poder que no excluye la primera, que no excluye la técnica disciplinaria sino que la engloba, la integra, la modifica parcialmente y, sobre todo, que la utilizará implantándose en cierto modo en ella, incrustándose, efectivamente, gracias a esta técnica disciplinaria previa. Esta nueva técnica no suprime la técnica disciplinaria, simplemente porque es de otro nivel, de otra escala, tiene otra superficie de sustentación y se vale de instrumentos completamente distintos. A diferencia de la disciplina, que se dirige al cuerpo, esta nueva técnica de poder no disciplinario se aplica a la vida de los hombres e, incluso, se destina, por así decirlo, no al hombre/cuerpo sino al hombre vivo, al hombre ser viviente en el límite, si lo prefieren, al hombre/especie” [Foucault, 2001: 219-220]

Es decir, que pasa de una comprensión individualizadora de los hombres a una comprensión masificadora (con la pérdida de complejidad y el aumento del determinismo que ello conlleva, es decir, de la imposición del modelo epistemológico que venimos analizando), donde esta noción de individuo desaparecerá ante la necesidad de comprender como masa al ser humano. Esto implica por lo tanto otro paso más, el del paso de la incertidumbre de lo viviente al mundo de lo tangible, pues una vez pasa a ser comprendido en su conjunto, puede ser medido, con todas las consecuencias que ello

⁵⁷⁰ Lo cual, como venimos viendo, no supone un especial aprecio por parte de Foucault hacia la teoría de la soberanía.

conlleva, pues pasa de ser individuo a ser dato⁵⁷¹, pasa de ser una unidad de derechos a población. Y de este cambio será del que surja la fusión en la racionalidad de Estado de esta comprensión epistemológica del todos contra todos que deviene en racismo de Estado con el economicismo.

Nos encontramos por lo tanto, como resumen de nuestra perspectiva algo veloz que, a partir de esa comprensión bélica de la sociedad, surge la máxima de la pervivencia del Estado como sustituto de la victoria en la batalla final para tiempos de paz, y que a la vez reestructura la sociedad entre aquellos que sirven (aliados) y aquellos que no (enemigos) para llevar a cabo este propósito, por lo que da nacimiento a un racismo de Estado que también engendrará la biopolítica en función de la invisibilidad de lo viviente incierto en mor de su comprensión como masa, como conjunto. Esa es la cadena principal mediante la que se desarrolla y pervive esta epistemología determinista en la política.

A6) La imposición de la biopolítica: el resultado del economicismo y el totalitarismo

Todavía centrados en el racismo y en su forma de pasar a ser comprendido como estatal, es en este cambio en el que pasamos de anatomopolítica a biopolítica, de dejar vivir⁵⁷² y hacer morir⁵⁷³ al dejar morir⁵⁷⁴ y hacer vivir⁵⁷⁵. La anatomopolítica era dependiente del

⁵⁷¹ “¿Cuál es el interés central en esa nueva tecnología del poder, esa biopolítica, ese biopoder que está estableciéndose? Hace un momento lo señalaba en dos palabras: se trata de un conjunto de procesos como la proporción de los nacimientos y las defunciones, la tasa de reproducción, la fecundidad de una población, etcétera. Estos procesos de natalidad, mortalidad y longevidad constituyeron, a mi entender, justamente en la segunda mitad del siglo XVIII y en conexión con toda una masa de problemas económicos y políticos (...) los primeros objetos de saber y los primeros blancos de control de esa biopolítica. En ese momento, en todo caso, se pone en práctica la medición estadística de esos fenómenos con las primeras demografías” [Foucault, 2001: 220]

⁵⁷² “Es, pues, necesario controlar y hacer entrar en el código todas estas prácticas ilícitas. Es preciso que las infracciones estén bien definidas y seguramente castigadas, que en esta masa de irregularidades toleradas y sancionadas de manera discontinua con una resonancia desproporcionada se determine lo que es infracción intolerable y que se someta a su autor a un castigo que no se pueda eludir” [Foucault, 2012: 100]

⁵⁷³ “El hecho de que la falta y el castigo se comuniquen entre sí y se unan en la forma de la atrocidad no era la consecuencia de una ley del talión oscuramente admitida. Era el efecto, en los ritos punitivos, de determinada mecánica del poder: de un poder que no sólo no disimula que se ejerce directamente sobre los cuerpos, sino que se exalta y se refuerza con sus manifestaciones físicas; de un poder que se afirma como poder armado, y cuyas funciones de orden, en todo caso, no están enteramente separadas de las funciones de guerra; de un poder que se vale de las reglas y las obligaciones como de vínculos personales cuya ruptura constituye una ofensa y pide una venganza; de un poder para el cual la desobediencia es un acto de hostilidad, un comienzo de sublevación que no se funda en un principio muy diferente al de la guerra civil; de un poder que no tiene que demostrar por qué aplica sus leyes, sino quiénes son sus enemigos y qué desencadenamiento de fuerza los amenaza; de un poder que, a falta de una vigilancia ininterrumpida, busca la renovación de su efecto en la resonancia de sus manifestaciones singulares; de un poder que cobra nuevo vigor al hacer que se manifieste ritualmente su realidad de sobre poder” [Foucault, 2012: 68]

⁵⁷⁴ “El castigo ha dejado poco a poco de ser teatro. Y todo lo que podía tener de espectáculo se encontrará en adelante marcado con un índice negativo (...) La desaparición de los suplicios es, por ende, el espectáculo que se borra y es, también el relajamiento de la acción sobre el cuerpo del delincuente” [Foucault, 2012: 17-19]

⁵⁷⁵ “(...) De hecho, estas modificaciones van acompañadas de un desplazamiento en el objetivo mismo de la operación punitiva ¿Disminución de intensidad? Quizá. Cambio de objetivo, indudablemente. Si no es ya

modelo del soberano, en el que el poder se ejercía sobre los cuerpos individuales, es decir, se dejaba vivir, pero el poder decidía sobre la muerte, utilizándola por tanto como su principal amenaza y arma punitiva, y de ahí surgía el modelo represivo, que queda obsoleto ante la sofisticación del modelo biopolítico (que no superaría al modelo del soberano, sino que hibridaría con él, haciéndolo evolucionar), que pasa a ejercerse sobre la vida, imponiendo no ya sólo una ideología impositiva del poder, sino también su propia concepción de la vida sobre la sociedad y los sujetos que la forman de una forma mucho más profunda que la limitada tecnología del poder basada en la soberanía y centrada en los cuerpos, en el aspecto más anatómico, positivista, de la naturaleza humana.

Esto lleva a instaurar no la violencia sobre la muerte (y de ahí el acto de representación del poder del antiguo ritual violentamente exhibicionista de las ejecuciones públicas⁵⁷⁶ tan explícitamente narrado por Foucault en “Vigilar y castigar”), sino la violencia sobre la vida, llevada a cabo mediante la normalización: *“No se trata en modo alguno, por consiguiente, de tomar al individuo en el nivel del detalle sino, al contrario, de actuar mediante mecanismos globales de tal manera que se obtengan estados globales de equilibrio y regularidad; en síntesis, de tomar en cuenta la vida, los procesos biológicos del hombre/especie y asegurar en ellos no una disciplina sino una regularización”* [Foucault, 2001: 223] Esta regularización, basada en la máxima de la universalidad del Estado, supone el nacimiento de la biopolítica como violencia sobre la vida de los sujetos que, comprendida desde la máxima bélica sobre la que posa su lógica de origen, no supone en ningún caso una violencia, un mal, sino el orden y el bien, el porvenir del Estado⁵⁷⁷:

“La muerte del otro no es simplemente mi vida, considerada como mi seguridad personal; la muerte del otro, la muerte de la mala raza, de la raza inferior (o del degenerado o el anormal), es lo que va a hacer que la vida en general sea más sana; más sana y más pura” [Foucault, 2001: 231]

el cuerpo el objeto de la penalidad en sus formas más severas, ¿sobre qué establece su presa? La respuesta de los teóricos – de aquellos que abren hacia 1760 un periodo que no se ha cerrado aún- es sencilla, casi evidente. Parece inscrita en la pregunta misma. Puesto que ya no es el cuerpo, es el alma (...) Momento importante. La antigua pareja del fasto punitivo, el cuerpo y la sangre, cede su sitio y entra en escena, cubierto el rostro, un nuevo personaje. Se pone fin a cierta tragedia; da principio una comedia con siluetas de sombra, voces sin rostro, entidades impalpables. El aparato de la justicia punitiva debe morder ahora en esta realidad sin cuerpo” [Foucault, 2012: 26]

⁵⁷⁶ *“En las ceremonias del suplicio, el personaje principal es el pueblo, cuya presencia real e inmediata es un requisito para su realización. Un suplicio que hubiese sido conocido, pero cuyo desarrollo se mantuviera en secreto, no habría tenido sentido”* [Foucault, 2012: 69]

⁵⁷⁷ El ejemplo máximo de esta comprensión biopolítica (racista) del poder es el paradójico argumento ([Foucault, 2001: 229]) que el entonces presidente de los EE.UU, Harry S. Truman, ofreció a la hora de justificar el lanzamiento de las bombas atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki, que no era otro que el sabido de las vidas que finalmente salvaría el lanzamiento del arma más mortífera concebida jamás por el ser humano. Argumento paradójico que se encuentra también en el seno mismo de la lógica del poder pastoral, tal y como hemos comprobado en su influencia en la concepción política moderna: *“Y aquí tropezamos, entonces, con el aspecto paradójicamente distributivo del pastorado cristiano, paradójicamente distributivo porque la necesidad de salvar el todo implica, desde luego, aceptar, llegado el caso, el sacrificio de una de las ovejas cuando ésta pueda comprometer el conjunto. La oveja que escandaliza, la oveja cuya corrupción amenaza corromper todo el rebaño, debe ser abandonada y eventualmente excluida, expulsada, etc.”* [Foucault, 2008: 198]

Queda por tanto así cerrada en la biopolítica la sumisión del hombre a esa política que en teoría debería servirle para poder desarrollar y proyectar, en base a las posibilidades encontradas en comunidad, su horizonte de sentido, sus proyectos de vida, su proyecto para con el ser. Sin embargo, se topa con la comprensión de la política moderna como la regularización de lo viviente a partir del racismo, en tanto que el Estado se erige como fin último debido a esa comprensión peyorativa de la naturaleza, tan característica del idealismo:

“Ése es el punto, creo, en que interviene el racismo. No quiero decir en absoluto que se haya inventado en esta época. Existía desde mucho tiempo atrás. Pero creo que funcionaba en otra parte. Sin duda, fue el surgimiento del biopoder lo que inscribió el racismo en los mecanismos del Estado. En ese momento, el racismo se inscribió como mecanismo fundamental del poder, tal como se ejerce en los Estados modernos y en la medida en que hace que prácticamente no haya funcionamiento moderno del Estado que, en cierto momento, en cierto límite y ciertas condiciones, no pase por él. En efecto, ¿qué es el racismo? En primer lugar, el medio de introducir por fin un corte en el ámbito de la vida que el poder tomó a su cargo: el corte entre lo que debe vivir y lo que debe morir (...) todo esto va a ser una manera de fragmentar el campo de lo biológico que el poder tomó a su cargo” [Foucault, 2001: 230]

Comprobamos por lo tanto cómo esta tradición política se va imponiendo a lo largo de la modernidad y se va aproximando en su desarrollo hacia las dos problemáticas fundamentales hacia donde hemos orientado nuestro interés investigador en este capítulo relacionadas con nuestra temática general, como son el economicismo y el totalitarismo.

Por un lado, a continuación vamos a comprobar cómo, a partir de la noción de población, el economicismo va a hacer acto de presencia en esta interpretación determinista de la sociedad. Por otro, comprobamos en esta cita el nexo entre este racismo de Estado y totalitarismo:

“Este racismo, así constituido como la transformación, alternativa al discurso revolucionario, del viejo discurso de la lucha de razas, sufrió en el siglo XX otras dos transformaciones. Aparición, entonces, a fines del siglo XIX, de lo que podríamos llamar un racismo de Estado: racismo biológico y centralizado. Y es este tema el que fue, si no profundamente modificado, al menos sí transformado y utilizado en las estrategias específicas del siglo XX. Se pueden señalar, esencialmente, dos. Por una parte, la transformación nazi, que retoma el tema, introducido a fines del siglo XIX, de un racismo de Estado encargado de proteger biológicamente la raza (...) Frente a esta transformación nazi tenemos la transformación de tipo soviético, que en cierto modo consiste en hacer lo inverso: no una transformación dramática y teatral, sino subrepticia, sin dramaturgia legendaria, pero difusamente científicista” [Foucault, 2001: 81-82] Y de esta lacra política no se libra tampoco nuestra época: *“Yo creo, justamente –pero esa sería otra demostración-, que el Estado socialista, el socialismo, está tan marcado de racismo como el funcionamiento del Estado moderno, el Estado capitalista” [Foucault, 2001: 234]*

Hacia comprender el nexo entre esta comprensión de la sociedad y su relación con el totalitarismo y el economicismo es hacia donde orientamos el siguiente punto de este capítulo.

B. Racionalidad de Estado como ontología idealista: Población, liberalismo, *homo oeconomicus*

B1) Modelo disciplinario: población y policía

Una vez hemos comprobado los orígenes, los problemas y el alcance político que esta epistemología simplificadora, dependiente de los procederes típicos de la ontología idealista, nos queda por comprobar su desarrollo y su forma de llegar hasta la época de Foucault. Una vez comprobado el núcleo de pensamiento generado por este tipo de comprensión política, ahora debemos orientarnos hacia cómo desenvuelve este control de lo viviente en las sociedades modernas, cómo se desarrolla esa perpetua comprensión de la sociedad como todos contra todos sin tener por ello que estar constantemente en posicionamiento de batalla (es decir, en una posición totalitarista).

Para ello, una vez abordado el análisis del racismo, se muestra fundamental la noción de población, pues será a partir de esta noción desde donde se “estudie el problema del tratamiento de lo aleatorio”⁵⁷⁸.

Y es que, para lograr este cometido sobre la sociedad comprendida desde la perspectiva bélica de una naturaleza humana entendida como mala en tanto que incierta (y como vemos en la cita a continuación con la referencia a su origen eclesiástico, heredera de los modelos idealistas de pensamiento, como venimos diciendo), ya no era suficiente el modelo represor de la teoría de la soberanía, sino que pasamos al modelo disciplinario, siguiendo así el modelo de cambio que hemos visto desde la anatomopolítica a la biopolítica:

“(...) no es tanto lo que no debe hacerse como lo que debe hacerse. Una buena disciplina es la que nos dice en todo momento lo que debemos hacer. Y si tomamos como modelo de saturación disciplinaria la ida monástica, que fue en efecto su punto de partida y su matriz, en ella, cuando es perfecta, los actos del monje están enteramente reglamentados de la mañana a la noche y de la noche a la mañana, y lo único indeterminado es lo que no se dice y está prohibido. En el sistema de la ley, lo indeterminado es lo que está permitido; en el sistema del reglamento disciplinario, lo determinado es lo que se debe hacer, y por consiguiente todo el resto, al ser indeterminado, está prohibido” [Foucault, 2008: 68]

En este modelo disciplinario, lo importante será controlar las multiplicidades, lo incierto, mediante una disposición constante del poder de las formas en las que la libertad humana puede devenir, se puede llegar a desarrollar en sociedad, y siempre, como hemos visto, abocadas al fin último de la pervivencia del Estado como última razón de lo social, como fin en sí mismo, como el alfa y el omega del sentido de la vida en comunidad.

Para llevar a cabo esta tarea de control de las vidas y de los sujetos, que no ya (solamente) de los cuerpos, se requiere un constante flujo de información referente al desarrollo de la vida de los individuos que componen el entramado social en dirección hacia los

⁵⁷⁸ [Foucault, 2008: 27]

instrumentos de poder. Sin ese tipo de información, el control sería irrealizable, al no haber ninguna base sobre la que orientarlo ni sobre la que construirlo. Si el modelo de sociedad es el de todos contra todos, y si lo viviente es prácticamente comprendido como el enemigo desde la lógica del racismo de Estado, la información de las vidas de estos “enemigos” será crucial para establecer esos planes disciplinarios, para constituir la disciplina sobre la que desarrollar tanto los planes de guerra como el propio campo de batalla⁵⁷⁹:

“La disciplina, desde luego, analiza, descompone a los individuos, los lugares, los tiempos, los gestos, los actos, las operaciones. Los descompone en elementos que son suficientes para percibirlos, por un lado, y modificarlos, por otro” [Foucault, 2008: 75]

Por lo tanto, esta necesidad de información y conocimientos fácticos para poder llevar a cabo este nuevo modelo disciplinario llevará al paso de la comprensión de los individuos como población⁵⁸⁰, es decir, dejando a un lado sus individualidades (que pasan a ser a todo punto inexistentes) para centrarse en sus comportamientos grupales, que supondrá la reducción de la complejidad de lo viviente (y su medio)⁵⁸¹ y la limitación de las posibilidades de la libertad de los sujetos a datos, a estadística, pues es así como se desarrollará el modelo de libertad llevado a cabo por la política disciplinaria, la única forma posible de comprenderla (y que pasará a reducir las posibilidades de libertad a las definiciones que se encuentren dentro de la racionalidad de Estado perpetuadora del mismo)⁵⁸².

El individuo será reducido a datos, y por lo tanto la importancia de sus comportamientos individuales como tales será reducida a los comportamientos empíricamente observables de él en su medio, reduciéndolo por tanto a su aspecto de especie, lo que supone, por otro lado, la destrucción del yo⁵⁸³. La originalidad del individuo pasa a ser completamente omitida del espectro político para ser sustituido por el modelo de comprensión de su comportamiento desde la base de la especie, para así posibilitar la nutrición de los

⁵⁷⁹ *Es decir, como decir sí al deseo que será el motor de acción de los individuos: “Ahora bien, a través del pensamiento económico político de los fisiócratas vemos formarse una idea muy distinta: el problema de quienes gobiernan no debe ser en modo alguno saber cómo pueden decir no, hasta dónde pueden decirlo y con qué legitimidad. El problema es saber cómo decir sí, cómo decir sí a ese deseo”* [Foucault, 2008: 97]

⁵⁸⁰ *“Ahora bien, yo creo que con los fisiócratas y, de manera general, con los economistas del siglo XVIII, la población va a dejar de presentarse como un conjunto de sujetos de derecho, un agrupamiento de voluntades sometidas que deben obedecer la voluntad del soberano por intermedio de los reglamentos, las leyes, los edictos, etc. Se la considerará como un conjunto de procesos que es menester manejar en sus aspectos naturales y a partir de ellos”* [Foucault, 2008: 93]

⁵⁸¹ Llevado a cabo de tal forma que el modelo biopolítico se ha de distinguir del modelo disciplinario, ya que deja de ser necesario en ese aspecto de evolución, de sofisticación, que tiene respecto a la forma anatomopolítica de ejercer el poder. También, en este importante cambio, es donde el Estado comienza a perder importancia en detrimento de otras tecnologías de poder.

⁵⁸² Todo ello también supondrá un giro positivista hacia la materialidad de la libertad, pues, al centrar la gubernamentalidad en un modelo cientificista, la razón de Estado hereda los mismos problemas hacia una comprensión humanista que los clásicos problemas que el método científico ha venido desarrollando tradicionalmente en este aspecto.

⁵⁸³ *“Y también verán otro problema fundamental, el problema del yo: en el poder pastoral (...) tenemos un modo de individualización que no sólo no pasa por la afirmación del yo, sino que, por el contrario, implica su destrucción”* [Foucault, 2008: 213]

dispositivos de seguridad de una base de conocimientos y de información empírica que permita reducir a ese “enemigo” (o riesgo para la pervivencia del Estado) a una base medible, organizable, tangible, abordable (a una base reducida, simplificada):

“En otras palabras, con la población tenemos algo muy distinto de una colección de sujetos de derecho diferenciados por su estatus, su localización, sus bienes, sus responsabilidades, sus oficios; tenemos un conjunto de elementos que, por un lado, se inscriben en el régimen general de los seres vivos, y por otro, ofrecen una superficie de agarre a transformaciones autoritarias, pero meditadas y calculadas. La dimensión por la cual la población se incluye entre los demás seres vivos es la que va a ponerse de manifiesto y la que se sancionará cuando, por primera vez, se deje de llamar a los hombres “el género humano” y se comience a llamarlos “la especie humana”. A partir del momento en que el género humano aparece como especie en el campo de determinación de todas las especies vivientes; puede decirse que el hombre se presentará en su inserción biológica primordial. La población, entonces, es por un extremo la especie humana y, por otro, lo que llamamos público (...) La población, en consecuencia, es todo lo que va a extenderse desde el arraigo biológico expresado en la especie hasta la superficie de agarre presentada por el público. De la especie al público tenemos todo un campo de nuevas realidades, nuevas en el sentido de que, para los mecanismos de poder, son los elementos pertinentes, el espacio pertinente dentro del cual y con respecto al cual se debe actuar” [Foucault, 2008: 101-102]

De esta forma positivista de comprender la sociedad a partir de comprender a los individuos como población, tan sólo como grupos, y no como individuos ajenos a este tipo de lógicas, se establece el nexo entre esta comprensión política de lo viviente y el liberalismo⁵⁸⁴, ya que de este positivismo surgirá el economicismo. Se cierra así la sociedad en el dato, y gran parte de esta forma de comprensión estadística del devenir de la sociedad y su reducción a cifras será una reducción a cifras económicas. Por lo que, del racismo de Estado y su propia racionalidad surge el nexo hacia el economicismo en su necesidad de la comprensión estadística de la sociedad para establecer el modelo disciplinario:

“No situarse nunca sino en ese juego de la realidad consigo misma: esto es, creo, lo que los fisiócratas, los economistas y el pensamiento político del siglo XVIII daban a entender cuando decían que, de todas maneras, permanecemos en el orden de la física y que actuar en el orden de la política es actuar en el orden de la naturaleza (...) El liberalismo, el juego: dejar que la gente haga y las cosas pasen, que las cosas transcurran, dejar hacer, pasar y transcurrir, significa esencial y fundamentalmente hacer de tal suerte que la realidad se desarrolle y marche, siga su curso de acuerdo con las leyes, los principios y los mecanismos que le son propios. Así pues, el problema de la libertad (...) me parece que podemos considerarlo, aprehenderlo de diferentes maneras. Se puede decir, desde luego (...) que esta ideología de la libertad, esta reivindicación de la libertad fuera sin duda una de las condiciones del desarrollo de las formas modernas o, si lo prefieren, capitalistas de la economía” [Foucault, 2008: 70]

Esta reducción de la sociedad y de la política nos lleva a comprender a los individuos y las comunidades que forman, es decir, a como se relacionan con el medio, a ser comprendidos como mera fuerza del Estado, lo cual pasaría a ser ahora la escala sobre la

⁵⁸⁴ Como aclaración, afirmar que interpretamos y por lo tanto tratamos en consecuencia a los términos economicismo y liberalismo prácticamente como sinónimos.

que comprender el buen o mal discurrir de un Estado, y que además será su objetivo principal, el del cálculo de las fuerzas y el medir su potencial de utilización.

Toda esta comprensión positivista de la sociedad por parte de las formas de discurrir del poder se llevará a cabo a partir de la policía. Como es bien sabido, Foucault no se refiere aquí a lo que entendemos habitualmente por policía, sino que será “el conjunto de los medios a través de los cuales se pueden incrementar las fuerzas del Estado a la vez que se mantiene el buen orden de este”⁵⁸⁵.

La tecnología de poder que será la policía desarrollará por lo tanto esta noción simplificadora del ser humano y de la sociedad, pues su principal objetivo será el de lograr el máximo rendimiento de esta racionalidad de Estado, lograr que esta comprensión de la sociedad como fuerza en base a la interpretación estadística lleve a cabo su desarrollo con éxito. La policía será la encargada de obtener de esa guerra constante los atributos necesarios para forzar a la sociedad a esa interpretación de la necesidad de un orden, lo que reduce al ser humano a herramienta de esta racionalidad de Estado:

“(…) En esta nueva concepción el estado no se interesará en lo que los hombres son y ni siquiera en sus litigios, como en un Estado de justicia. Tampoco en su dinero, característica de un Estado, digamos, de fiscalidad. Lo que caracteriza un Estado de policía es que se interesa en lo que los hombres hacen, en su actividad, en su “ocupación”. El objetivo de la policía, en consecuencia, es el control y la cobertura de la actividad de los hombres, en la medida en que esa actividad puede constituir un elemento diferencial en el desarrollo de las fuerzas del Estado (…). Se advierte cuál es el ámbito que toma como su incumbencia ese proyecto de gran policía: la actividad del hombre como elemento constitutivo de la fuerza del Estado” [Foucault, 2008: 370]

B2) Liberalismo como nueva ontología

Esta reducción de la sociedad y de la política nos lleva a comprender a los individuos y las comunidades que forman, es decir, a cómo se relacionan con el medio, a ser comprendidos como a mera fuerza del Estado⁵⁸⁶, lo cual pasaría a ser ahora la escala sobre la que comprender el buen o mal discurrir de un Estado⁵⁸⁷, y que además será su objetivo principal, el del cálculo de las fuerzas y el medir su potencial de utilización. A partir de esta comprensión, el objetivo de la política y de la razón de Estado será la de defender la pervivencia de esta nueva naturalidad:

“Como los mecanismos de seguridad o la intervención, digamos, del Estado tienen la función esencial de garantizar el desenvolvimiento de esos fenómenos naturales que son los procesos económicos o los procesos intrínsecos a la población, ése será el objetivo fundamental de la gubernamentalidad (…). En pocas palabras, la nueva gubernamentalidad que en el siglo XVII había creído poder investirse toda en un proyecto exhaustivo y unitario de policía, se encuentra

⁵⁸⁵ [Foucault, 2008: 357]

⁵⁸⁶ [Foucault, 2008: 339]

⁵⁸⁷ Y a partir del cual pasara establecer la lógica de relaciones jerárquicas entre ellos: *“El mercantilismo no es una doctrina económica, es mucho más y muy distinto de una doctrina económica. Es una organización determinada de la producción y los circuitos comerciales de acuerdo con el principio de que, en primer lugar, el Estado debe enriquecerse mediante la acumulación monetaria, segundo, debe fortalecerse por el crecimiento de la población; y tercero, debe estar y mantenerse en una situación de competencia permanente con las potencias extranjeras” [Foucault, 2007: 20-21]*

ahora en una situación tal que, por una parte, deberá referirse a un dominio de naturalidad que es la economía” [Foucault, 2008: 404-405]

Esta nueva naturalidad alcanzada a partir de lo económico actuará de nuevo sustrato ontológico, ya que no será simplemente una serie de medidas reflexionadas a partir de las que comenzar a orientar la política, sino que se insertará en la racionalidad de Estado pasando a formar parte de ese núcleo de comprensión que venimos analizando:

“Es decir que retoma con toda exactitud los objetivos correspondientes a la razón de Estado y que el Estado de policía, el mercantilismo y la balanza europea habían tratado de alcanzar. Por lo tanto, en primera instancia la economía política va a instalarse en el seno mismo de la razón gubernamental que habían definido los siglos XVI y XVII, y en esa medida, si se quiere, no va a tener de ningún modo la posición de exterioridad que mostraba el pensamiento jurídico” [Foucault, 2007: 31] O de manera aún más clara y menos histórica:

“No va a existir el juego del mercado al que debe dejarse libre y el ámbito donde el Estado comience a intervenir, pues justamente el mercado, o, mejor, la competencia pura, que es la esencia misma del mercado, sólo puede aparecer si es producida, y si es producida por una gubernamentalidad activa. Habrá, por lo tanto, una suerte de superposición completa de la política gubernamental y de los mecanismos de mercado ajustados a la competencia. El gobierno debe acompañar de un extremo a otro una economía de mercado. Ésta no le sustrae nada. Al contrario, señala, constituye el índice general sobre el cual es preciso poner la regla que va a definir todas las acciones gubernamentales. Es preciso gobernar para el mercado y no gobernar a causa del mercado” [Foucault, 2007: 154]

Todo ello implica que la sociedad pasará a comprenderse dentro del molde de éxito/fracaso, sin poder interpretar nada más allá de este tipo de naturaleza impuesta, y donde la legitimidad dejará paso a esta nueva naturaleza de raigambre económica⁵⁸⁸. El liberalismo se inoculará así en la racionalidad de Estado como nueva naturaleza⁵⁸⁹, como nueva ontología, como nuevo régimen de verdad, que trazará los límites de la razón de Estado, y pasará a estructurar lo social como una dimensión mercantil con la que actuar en consonancia, ya que al pasar a establecer un nuevo tipo de racionalidad debido a su

⁵⁸⁸ [Foucault, 2007: 34]

⁵⁸⁹ *“Ese biopoder fue, a no dudarlo, un elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo; éste no pudo afirmarse sino al precio de la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción y mediante un ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos. Pero exigió más; necesitó el crecimiento de unos y otros, su reforzamiento al mismo tiempo que su utilizabilidad y docilidad; requirió métodos de poder capaces de aumentar las fuerzas, las aptitudes y la vida en general, sin por ello tornarlas más difíciles de dominar; si el desarrollo de los grandes aparatos de Estado, como instituciones de poder, aseguraron el mantenimiento de las relaciones de producción, los rudimentos de anatomo y biopolítica, inventados en el siglo XVIII como técnicas de poder presentes en todos los niveles del cuerpo social y utilizadas por instituciones muy diversas (la familia, el ejército, la escuela, la policía, la medicina individual o la administración de colectividades), actuaron en el terreno de los procesos económicos, de su desarrollo, de las fuerzas involucradas en ellos y que lo sostienen; operaron también como factores de segregación y jerarquización sociales, incidiendo en las fuerzas respectivas de unos y otros, garantizando relaciones de dominación y efectos de hegemonía; el ajuste entre la acumulación de los hombres y la del capital, la articulación entre el crecimiento de los grupos humanos y la expansión de las fuerzas productivas y la repartición diferencial de la ganancia, en parte fueron posibles gracias al ejercicio del bio-poder en sus formas y procedimientos múltiples. La invasión del cuerpo viviente, su valorización y la gestión distributiva de sus fuerzas fueron en ese momento indispensables” [Foucault, 1989: 170-171]*

imbricación en la racionalidad de Estado, el liberalismo pasa a ser la norma a partir de la cual el Estado aceptará, negará, calculará, querrá, proyectará, incapacitará, perseguirá...

Si la sociedad es comprendida como fuerza, tan sólo la lógica de mercado es la que puede asegurar el máximo resultado del Estado en este aspecto, el máximo beneficio⁵⁹⁰, el máximo de “bonanza nacional”:

“Si vamos un poco más lejos y retomamos las cosas desde su origen, veremos que lo que caracteriza ese nuevo arte de gobernar del que les hablé sería más bien el naturalismo que el liberalismo, en la medida en que, en efecto, la libertad aludida por los fisiócratas, por Adam Smith, etc., es mucho más la espontaneidad, la mecánica interna e intrínseca de los procesos económicos que una libertad jurídica reconocida como tal a los individuos” [Foucault, 2007: 81]

Esta imposición de lo económico como máxima que permita por encima de todas las demás opciones políticas el objetivo último de la pervivencia del Estado, será el que implique que sea necesario un mínimo gobierno, el gobernar lo mínimo posible para no interferir en las necesidades del mercado, pues cuanto más mercado, y cuanto más liberal, mayor porvenir. Prácticamente el legislar sobre el mercado podría ser considerado algo “antipatriótico”, debido a que para esta lógica, es tan sólo mediante el mercado, gobernando para el mercado, a partir de donde las fuerzas del Estado comprendidas como objetivo último de la sociedad pueden verse aumentadas.

Se buscará erradicar, como enemigo del porvenir de la sociedad, la distribución equitativa⁵⁹¹ u otro tipo de objetivos alternativos al económico desde el que se pueda reflexionar desde otra perspectiva el objetivo de los seres humanos en sociedad, por lo que si la desigualdad es necesaria para perpetuar el juego económico, el objetivo de lo político no será ya resolver el problema de la desigualdad, sino encargarse de mantenerlo, de que se perpetúe en la sociedad, ya que resulta beneficioso para los intereses de lo económico, el fin último de esta racionalidad política:

“El gobierno –y esto se sobrentiende, pues estamos en un régimen liberal- no tiene que intervenir sobre los efectos del mercado. El neoliberalismo, el gobierno liberal, tampoco (...) tiene que corregir los efectos destructivos del mercado sobre la sociedad. No tiene que constituir, en cierto modo, un contrapunto o una pantalla entre la sociedad y los procesos económicos. Debe intervenir sobre la sociedad misma en su trama y su espesor. En el fondo (...) tiene que intervenir sobre esa sociedad para que los mecanismos competitivos, a cada instante y en cada punto del espesor social, puedan cumplir el papel de reguladores” [Foucault, 2007: 179]

⁵⁹⁰ “Se dejará, por lo tanto, libre juego a la competencia, pero ¿la competencia entre qué y qué? (...) Se dejará actuar la competencia entre particulares, y precisamente ese juego del interés de los particulares que compiten unos con otros y cada uno de los cuales procura el máximo beneficio para sí mismo permitirá al Estado o a la colectividad e incluso a la población en su conjunto embolsar, de algún modo, los beneficios de esa conducta de los particulares, es decir, tener granos al precio justo y disfrutar de una situación económica lo más favorable posible (...) El bien de todos quedará asegurado por el comportamiento de cada uno cuando el Estado, el gobierno, sepa dejar actuar los mecanismos del interés particular que, de tal modo y en virtud de fenómenos de acumulación y regulación, servirán a todos” [Foucault, 2008: 396-397]

⁵⁹¹ [Foucault, 2007: 176]

En esta ausencia de pretensión ninguna de legitimidad, todas las alternativas a esta comprensión del porvenir de forma economicista se ven seriamente amenazadas, pues pasan a ser rivales, enemigas a partir del modelo racista de pensamiento político estatal:

“Pregunta fundamental del liberalismo: ¿cuál es el valor de utilidad del gobierno y de todas sus acciones en una sociedad donde lo que determina el verdadero valor de las cosas es el intercambio? Pues bien, creo que ahí se esbozan las cuestiones decisivas del liberalismo. El liberalismo planteó en ese punto la cuestión fundamental del gobierno, y el problema pasaba por saber si todas las formas políticas, económicas, etc., que se quisieron oponer al liberalismo pueden escapar efectivamente a esa cuestión y a la formulación de esta cuestión de utilidad de un gobierno en un régimen en que el intercambio determina el valor de las cosas” [Foucault, 2007: 67]

Esta forma de cuestionarse la política comprendida desde otra perspectiva que no sea la liberal como un tipo de perspectivas que no responden a la máxima de la utilidad y el rendimiento económico, y por lo tanto suponen un riesgo para la racionalidad de Estado, implica la suposición de que cuanto menor sea el gobierno, mayor será la libertad, porque mayor será la actuación del mercado como garante de la misma. Se asume, desde esta comprensión política, que acabar con las posiciones rivales a las posturas economicistas supondrá lo mejor para todos, para el bien común, que pasaría a ser no sólo la nación, sino, como hemos visto, la población. Este argumento fue utilizado, según Foucault, por los ordoliberales para, una vez extintos los totalitarismos del siglo XX, usar su ejemplo como supuesta prueba empírica de que un mayor intervencionismo gubernamental era el que suponía un mayor riesgo de caída en el totalitarismo.

Sin embargo, Foucault invierte este tipo de argumentaciones, demostrando que lo que realmente sucede en estos totalitarismos no es la invasión del Estado sobre todo lo demás, sobre cualquier resquicio de lo social, sino que precisamente estos totalitarismos se imponen sobre lo estatal, lo cual es lo primero que destruyen, para poder imponer su lógica autoritaria que tan sólo secuestra los aparatos de Estado:

“¿Qué es el nazismo?, se preguntaron [los ordoliberales]. En esencia, y ante todo, es el crecimiento indefinido de un poder estatal. A decir verdad, esto –que hoy nos parece un lugar común– era un tanto paradójico y también representaba cierto golpe de fuerza teórico o analítico, pues creo que cuando se observa el funcionamiento de la Alemania nacionalsocialista lo mínimo que puede decirse en una primera aproximación, por lo menos, es que fue la tentativa más sistemática de debilitar al Estado. El nazismo es la decadencia del Estado por una serie de razones. Esta característica se deja ver, primero, en la estructura jurídica misma de la Alemania nacionalsocialista, porque, como saben, en ella el Estado había perdido su jerarquía de persona jurídica en la medida en que, desde un punto de vista legal, sólo podía definirse como el instrumento de otra cosa que, por su parte, era el verdadero fundamento del derecho, a saber, el pueblo, el Volk. El Volk en su organización de comunidad, el pueblo como Gemeinschaft: esto es a la vez el principio del derecho y el objetivo último de toda organización, de toda institución jurídica, incluido el Estado. El Estado puede expresar al pueblo, puede expresar a la Gemeinschaft, puede ser la forma en la que esa Gemeinschaft va a manifestarse y al mismo tiempo a producir sus actos, pero no será otra cosa que esa forma o, mejor, que ese instrumento. En segundo lugar, en el nazismo, de algún modo el Estado es descalificado desde adentro, porque, como bien saben, el principio interno de funcionamiento de los aparatos, de todos los aparatos, en el nacionalsocialismo no era una jerarquía de tipo administrativo con el juego de la autoridad y la responsabilidad característico de la administración europea desde el siglo XIX. Ese principio

era el Führertum, el principio de la conducción, al cual debían responder la fidelidad y la obediencia, es decir que en la forma misma de la estructura estatal no debía conservarse nada de la comunicación vertical, de abajo hacia arriba y de arriba hacia abajo, entre los diferentes elementos de esa Gemeinschaft, ese Volk (...) La destrucción sistemática del Estado, o, en todo caso, su reducción a la categoría de puro y simple instrumento de algo que era la comunidad del pueblo, que era el principio del Führer, que era la existencia del partido, esa reducción, marca con claridad su posición subordinada” [Foucault, 2007: 142-143]

Y, finalmente, como venimos comprobando, las consecuencias de esta inversión foucaultiana de los argumentos ordoliberales contra la intervención estatal, al asemejarlos con los totalitarismos, implican también el lanzamiento de esa misma crítica en dirección contraria, es decir, acusar al liberalismo del mismo totalitarismo del que acusaba al estatismo. Esta epistemología idealista con la que iniciamos nuestro análisis con Foucault y hemos tratado de hilvanar hasta el economicismo, mostrará también la otra de sus caras, el totalitarismo político en el que ha de devenir esta comprensión bélica de la sociedad, esta ontología idealista:

“De modo que llegamos, si se quiere (...), a la idea de que ese arte liberal de gobernar, en definitiva, introduce de por sí o es víctima del interior de lo que podríamos llamar crisis de gubernamentalidad. Se trata de crisis que pueden deberse al aumento, por ejemplo, del costo económico del ejercicio de las libertades (...) En eso consiste precisamente la crisis actual del liberalismo, es decir que el conjunto de los mecanismos que desde los años 1925, 1930, intentaron proponer fórmulas económicas y políticas que dieran garantías a los Estados contra el comunismo, el socialismo, el nacionalsocialismo, el fascismo, esos mecanismos, garantías de libertad, establecidos para producir ese plus de libertad o, en todo caso, para reaccionar ante las amenazas que pesaban sobre ella, fueron en su totalidad del orden de la intervención económica, es decir, de la obstrucción o, de un modo u otro, de la intervención coercitiva en el dominio de la práctica económica (...) Para evitar esa menor libertad que entrañaría el pasaje al socialismo, al fascismo, al nacionalsocialismo, se establecieron mecanismos de intervención económica. Ahora bien, esos mecanismos de intervención económica ¿no introducen precisamente, de manera subrepticia, tipos de intervención? ¿No introducen modos de acción que son en sí mismos al menos tan comprometedores para la libertad como esas formas políticas visibles y manifiestas que se quiere evitar?” [Foucault, 2007: 90-91]

B3) *Homo æconomicus*

De este sustrato ontológico con tintes totalitaristas, basado en el liberalismo económico, surge una antropología y una libertad de base idealista, que, debido a su infravaloración de la incertidumbre de lo viviente, no logrará ofrecer como tal horizontes de sentido a la existencia, sino que los formulará y los propondrá pero como zonas limítrofes, espacios fronterizos de los que los individuos de esas sociedades de control no deben escabullirse, si no pretenden ser expulsados a la marginalidad.

Es una libertad teleológica, orientada y dirigida, ya que se encarga de una programación estratégica de los sujetos al componer su racionalidad interna mediante este tipo de concepción de la política. Surge aquí lo que Foucault conoció como la ironía del dispositivo, que “nos hace creer que en ello reside nuestra “liberación””⁵⁹²

⁵⁹² [Foucault, 1989: 194]

Por lo tanto, esta estructura política basada en el liberalismo consume libertad mientras la produce debido a su comprensión determinista de la realidad. No ofrece genuinas posibilidades de liberación autónomas al individuo y a la sociedad, sino que establece los parámetros a partir de los cuales se puede responder a la definición que desde la racionalidad de Estado se está dispuesto a ofrecer como libertad:

“(…) la nueva razón gubernamental tiene necesidad de libertad, el nuevo arte gubernamental consume libertad. Consume libertad: es decir que está obligado a producirla (...) y está obligado a organizarla. El nuevo arte gubernamental se presentará entonces como administrador de la libertad, no en el sentido del imperativo “sé libre”, con la contradicción inmediata que puede plantear. El liberalismo no formula ese “sé libre”. El liberalismo plantea simplemente lo siguiente: voy a producir para ti lo que se requiere para que seas libre. Voy a procurar que tengas la libertad de ser libre. Y al mismo tiempo, si ese liberalismo no es tanto el imperativo de la libertad como al administración y la organización de las condiciones en que se puede ser libre, verán con claridad que en el corazón mismo de esa práctica liberal se instaura una relación problemática, siempre diferente, siempre móvil entre la producción de la libertad y aquello que, al producirla, amenaza con limitarla y con destruirla” [Foucault, 2007: 84]

Esta libertad que consume y que a la vez produce el liberalismo es la libertad que a la vez define al *homo æconomicus* y que a la vez destruye⁵⁹³ gran parte del resto de posibilidades del ser humano para con su libertad. Al igual que se pasó de la anatomopolítica a la biopolítica, donde aumentó enormemente la sofisticación del poder, al pasar de centrarse simplemente en la corporeidad, a pasar a centrarse en la dirección y la estructuración de las posibilidades de su comprensión como sujeto de los seres humanos, la libertad ofrecida por el *homo æconomicus* pasará a ofrecer este tipo de sofisticación, al establecer el paradigma económico en cualquier tipo de formación de la base como sujeto que pueda llegar a surgir, ejerciendo una gran influencia en el posible desarrollo de esos horizontes de sentido, estructurando la viabilidad de lo incierto viviente sobre lo económico, fundando así un núcleo de supuesta libertad⁵⁹⁴ desde una base de expulsión de cualquier otro tipo de libertad que desafíe esos preceptos economicistas.

No todo pasa a definirse como económico en el hombre, como podría pasar en la anatomopolítica, sino que tan sólo se considera como real, como libre, como verdadero, aquello que es capaz de responder a las necesidades de la racionalidad de Estado, ahora ya económica, de la pervivencia del Estado por encima de todo, por lo que no todo lo económico será humano, pero todo lo que quiera ser humano tendrá que pasar por la aceptación de lo económico:

“Y por último, es necesario que la vida misma del individuo –incluida la relación, por ejemplo, con su propiedad privada, su familia, su pareja, la relación con sus seguros, su jubilación- lo convierta en una suerte de empresa permanente y múltiple. Esa reinformación de la sociedad según el modelo de la empresa, de las empresas, hasta en su textura más fina, es entonces uno de los aspectos de la Gesellschaftspolitik de los ordoliberales alemanes. Ahora bien, ¿qué función

⁵⁹³ Al igual que dirá Bauman, pues, como veremos en las semejanzas entre la biopolítica foucaultiana y la modernidad líquida, “la “destrucción creativa” es el modo de proceder de la vida líquida” [Bauman, 2017b: 11]

⁵⁹⁴ Es aquí donde surgiría la famosa figura del panóptico.

tiene esa generalización de la forma “empresa”? Por un lado se trata, desde luego, de multiplicar el modelo económico, el modelo de la oferta y la demanda, el modelo de la inversión, el costo y el beneficio, para hacer de él un modelo de las relaciones sociales, un modelo de la existencia misma, una forma de relación del individuo consigo mismo, con el tiempo, con su entorno, el futuro, el grupo, la familia. Multiplicar ese modelo económico, es cierto. Y por otro lado, la idea de los ordoliberales de convertir de este modo a la empresa en el modelo social universalmente generalizado sirve de soporte, en su análisis o su programación, a lo que ellos designan como la reconstrucción de toda una serie de valores morales y culturales que podríamos calificar de valores “calientes”, justamente presentados como la antítesis del mecanismo “frío” de la competencia” [Foucault, 2007: 277-278]

No es que cualquier tipo de libertad tenga que ser definida por la limitación de otros tipos de libertades, que han de quedar fuera por no representar los valores de la sociedad, o por significar extremos que tan sólo suponen libertad para un grupo mientras que para otro supondría una carga, sino que, al contrario del diálogo político que puede surgir en estos modelos de producción de libertad, en los que se promulga una (siempre tensa) relación entre derechos y deberes, el núcleo del modelo economicista, racista como hemos podido comprobar, anula esa faceta política. Imposibilita la conversación, la producción comunitaria de una definición de libertad, la reciprocidad, aquello que finalmente da forma a los hilos que estructurarán los vínculos que definan la sociedad y la implicación para con ella de sus individuos, e impone su jerarquía económica sobre todas las demás, que pasan a ser definidas como peligrosas:

“Sólo se toma al sujeto en cuanto homo œconomicus, lo cual no quiere decir que se lo considere totalmente así. En otras palabras, el abordaje del sujeto como homo œconomicus no implica una asimilación antropológica de cualquier comportamiento a un comportamiento económico. Quiere decir, simplemente, que la grilla de inteligibilidad que va a proponerse sobre el comportamiento de un nuevo individuo es ésa. Y esto también significa que si el individuo va a llegar a ser gubernamentalizable, si se va a poder tener influjo sobre él, será en la medida y sólo en la medida en que es homo œconomicus. Vale decir que la superficie de contacto entre el individuo y el poder que se ejerce sobre él, y por consiguiente el principio de regulación del poder sobre el individuo, no va a ser otra cosa que esa especie de grilla del homo œconomicus. El homo œconomicus es la interfaz del gobierno y el individuo. Y esto no quiere decir que todo individuo, todo sujeto, sea un hombre económico” [Foucault, 2007: 292]

7.3 Bauman y la libertad líquida: La asfixia del ser humano

A. Del *homo oeconomicus* biopolítico al líquido: Algunas diferencias y muchas semejanzas

Continuamos, por lo tanto, buscando hilvanar el camino desde el que la ontología idealista presente en la modernidad se ha desarrollado en nuestra comprensión de la política, para comprobar cómo sigue manifestándose en nuestros días, cómo afecta a nuestra epistemología y cómo se manifiesta como uno de los principales problemas de nuestra forma de resolver los problemas, consecuencias y desafíos a los que nuestra sociedad se enfrenta en la época de la inmediatez y la pluralidad.

Una vez hemos comprobado cómo desde Foucault se encuentra latente en nuestras sociedades disciplinarias biopolíticas una epistemología de carácter idealista, racista para con lo viviente que nunca será capaz de encajar en los designios reduccionistas a dato de lo económico (a pesar de sus constantes esfuerzos y actualizaciones en ese aspecto, y del constante proceso de invisibilización, de permeabilización de su labor consumidora de libertad mediante la normalización en los proyectos de vida de los sujetos modernos), pasamos a continuar con esta comprobación en la metáfora sólido/líquido de Bauman.

Compararemos las diferencias y semejanzas con el planteamiento de Foucault y de su época, y trataremos de comprobar que estos dispositivos de seguridad no han desaparecido, sino que, al contrario, han progresado, se han sofisticado y han encontrado en la aparición del mundo digital el método perfecto para estructurar (desestructurando) lo social a partir de la epistemología economicista de una forma aún más acuciante, que imposibilita una comprensión compleja de la realidad necesaria para poder abrir a otra comprensión del nihilismo. Las consecuencias que estamos tratando de comprobar son una muestra de que no provienen más que del idealismo consumado, siendo el nihilismo ajeno a esta forma de comprensión simplista y asfixiante de los horizontes de sentido respecto a lo viviente, y que, de manera casi necesaria y endémica, tiene como terminación el economicismo y el totalitarismo, es decir, una final y completa ausencia de comprensión de la eco-organización de la vida y de la complejidad inherente a la posibilidad de encontrar un orden más allá de la noción determinista del mismo:

“Nuestra época, la época del pluralismo cultural, opuesto a la pluralidad de las culturas, no es un tiempo de nihilismo. Lo que hace que la situación humana confusa y las elecciones difíciles no es la ausencia de valores o la pérdida de su autoridad, sino la multitud de valores, escasamente coordinados y débilmente vinculados a toda una discordante variedad de autoridades. La afirmación del conjunto de valores propios ya no se acompaña de la detracción de todos los de los demás. El resultado es una situación de constante compensación, de equilibrio dinámico, una experiencia enervante que convierte en seductora cualquier promesa de “gran simplificación” (...) El dilema real no es vivir con valores o vivir sin ellos, sino la disposición a reconocer la validez, las “buenas razones” de muchos valores y la tentación de condenar y denigrar muchos otros, distintos de los elegidos en cada momento” [Bauman, 2016: 92]

A1) Distancias: Del panóptico al post-panóptico (sinóptico/banóptico)

Siguiendo a esas consecuencias sociales, debidas a la epistemología de corte idealista a la hora de comprender lo viviente que hemos visto aparecer en el seno de la modernidad con el desarrollo de Foucault y su comprensión sobre la racionalidad de Estado, con Bauman vamos un paso más allá. No sólo comprobamos esa influencia de una manera más cercana que la de los procederes del poder y cómo se dieron estos históricamente, sino que con Bauman incidiremos más en la aplicación a los individuos y a sus vidas, a las consecuencias para los sujetos de la modernidad líquida de la aplicación de ese ideal antropológico, ese *homo œconomicus* teórico con el que concluimos el apartado de Foucault. También nos aproximaremos más por ello a nuestra época y, por lo tanto, también a las sofisticaciones llevadas a cabo por esta racionalidad de Estado completamente imbricada con el liberalismo, al que habrá que añadir el componente digital.

Foucault todavía habla desde las coordenadas previas al fin de la historia propugnado por Fukuyama (1992), en una época en la que el principal miedo aún seguía siendo el que lo público devorara lo privado, en el que el Estado con poderes ilimitados y esa racionalidad que Foucault estudió forzarán a los ciudadanos a unas formas de ser limitantes a sus intereses políticos. El modelo del miedo a la pérdida de libertad e independencia venía de la mano de los grandes estatismos, más dependiente del modelo de imperio, podríamos decir, tipo URSS, que del modelo de imperio tipo Facebook, hecho que tardaría poco en cambiar de rumbo.

Foucault apenas pudo realizar estudios, por su parte tan centrados en el desarrollo histórico (y no en universales que hicieran su trabajo resistente a una actualización continua), de la etapa neoliberal iniciada en la década de 1980 por la dupla Thatcher-Reagan, y no pudo comprobar el constante proceso de inversión de aquellos miedos, del comienzo de la inversión del sentido de aquél miedo, y se pasó de una preocupación de la fagocitación de lo privado por parte de lo público⁵⁹⁵ a un constante debilitamiento de lo público por parte de lo privado, de desmantelamiento del Estado, del distanciamiento cada vez mayor de ese miedo a lo público, que comenzaba a virar hacia una preponderancia de lo privado que manifestaba unos peligros semejantes y que anunciaba que el riesgo se encontraba en otro lugar.

Naturalmente, no es que aquella racionalidad de Estado desapareciera, sino que, en su imbricación con lo económico a partir de la fusión con el liberalismo, que ya

⁵⁹⁵ De hecho, por la todavía pervivencia de este tipo de comprensiones, tan dependiente del modelo de análisis referente a la Escuela de Frankfurt (Adorno y Horkheimer), Bauman advertía de la necesidad de reformular la teoría crítica bajo la inversión de este prisma para actualizarla y poder recuperar así parte de su potencia crítica perdida [Bauman, 2013: 21-58] En parte, entendemos también, por la problemática respecto al bloqueo intelectual al que Occidente se vio sometido debido en gran parte a la idiosincrasia propia de la posmodernidad ya analizada.

comprobamos en Foucault, surgió en origen ya ese desplazamiento hacia lo privado que Bauman analiza, y que finalmente es el movimiento estratégico en el desenvolverse histórico propio del poder que termina por imponer la dominación de la racionalidad económica sobre la gubernamentalidad y sobre el resto de la sociedad. Y que, tal y como tratamos de interpretar, no son simplemente unas breves consignas políticas o formas de gestionar la sociedad imponiéndose sobre otras, sino que detrás de todo ello surgía un modelo de percepción de la realidad que puede parecer que, con estos cambios de inversión del foco del peligro, y ante algunos cambios sucedidos en la superficie, decae:

“Pero el modelo fordista era más que eso: un sitio de construcción epistemológica sobre el cual se erigía toda la visión del mundo y que se alzaba majestuosamente dominando la totalidad de la experiencia vital. A veces, los seres humanos tienden a comprender el mundo de manera praxeomórfica: como un mundo moldeado por el saber práctico de la época, por lo que la gente puede hacer y por la manera en que suele hacerlo. La fábrica fordista –con su meticulosa distinción entre planificación y ejecución, iniciativa y cumplimiento de las órdenes, libertad y obediencia, invención y decisión, con su apretado entrelazamiento de los opuestos en cada una de esas oposiciones binarias y con su fluida transmisión de órdenes desde el primer elemento hasta el segundo de cada par – era sin duda el mayor logro hasta el momento de una construcción social tendiente al orden (...) El fordismo fue la autoconciencia de la sociedad moderna en su fase “pesada” y “voluminosa”, o “inmóvil”, “arraigada” y “sólida”” [Bauman, 2013: 62-63]

Poco parece tener que ver ese viejo modelo fordista, dependiente de la posesión espacial más que de los valores temporales, de las inmensas fábricas y de sus enormes costos, de aquellos imperios económicos anclados en lo terrestre de miles y miles de hectáreas y miles y miles de empleados contratados de por vida, con nuestra modernidad líquida incierta, precaria y de velocidad instantánea de desplazamiento del capital, donde lo importante no son las posesiones materiales sino lo rápido que logres deshacerte de ellas para sacar el máximo beneficio económico y seguir con el bucle de desasimiento constante de unas propiedades que apenas pasan a pertenecerte en tanto a que, como todo, están siempre supeditadas a la máxima del beneficio económico, pues la velocidad pasa a ser el elemento determinante del paradigma de la ganancia económica. El actual modelo, el podríamos decir método Bill Gates, parece haber sustituido el viejo método Rockefeller⁵⁹⁶.

Se pasa por tanto a una diferencia fundamental a la hora de comprender la forma de estructurar la sociedad:

“Los pasajeros del barco del “capitalismo pesado” confiaban (no siempre sensatamente, por cierto) en que los selectos miembros de la tripulación autorizados a subir a la cubierta del capitán llevarían la nave a destino. Los pasajeros podían dedicar toda su atención a la tarea de aprender y seguir las reglas establecidas para ellos y escritas en letras grandes en todos los corredores del barco. Si protestaban (o incluso se amotinaban), era contra el capitán, que no llevaba la nave a puerto con suficiente rapidez o que no atendía debidamente a la comodidad de los pasajeros. En cambio, los pasajeros del avión del “capitalismo liviano” descubren con horror que la cabina del piloto está vacía y que no hay manera de extraer de la misteriosa caja negra rotulada “piloto automático” ninguna información acerca del destino del avión, del lugar donde aterrizará, de la

⁵⁹⁶ [Bauman, 2013: 19]

persona que elegirá el aeropuerto y de si existen reglas que los pasajeros puedan cumplir para contribuir a la seguridad del aterrizaje” [Bauman, 2013: 65]

Es por ello que el modelo algo más característicamente panóptico de la sociedad de la época de Foucault⁵⁹⁷ respecto al actual estudiado por Bauman, el modelo biopolítico, puede parecer desfasado, anticuado, y que merece mucho más que una reforma, ya que los códigos a partir de los que se mueve el poder, su principal objeto de estudio, parecen haber cambiado por completo, al no parecer haber aparente relación entre el rígido orden sólido y la incesante movilidad ofrecida por lo líquido, donde ese punto superior de ordenamiento de la sociedad a su condición, parece haber sido finalmente diluido.

No es por eso tan sólo la aparición de un liberalismo que inició una etapa de desregulaciones políticas que todavía dura hasta hoy, sino la forma en la que esta mentalidad, esta comprensión de la política, se sirvió de la digitalización del mundo para lograr llevar a cabo esa labor. Foucault analizó la fenomenología de un poder que, aunque en sus últimos estertores, todavía se movía dentro de los esquemas de la modernidad sólida, una interpretación de la realidad que dependía de una interpretación muy concreta del orden, referente al modelo que vimos en el *homo œconomicus*:

“El “orden” significa monotonía, regularidad, repetición y predecibilidad; llamamos “ordenado” a un entorno sólo cuando se considera que algunos acontecimientos tienen más posibilidades de ocurrir que sus contrarios, y cuando otros acontecimientos no tienen casi posibilidad de producirse o son directamente descartados. Esto implica que alguien, desde alguna parte (un Ser Supremo, impersonal o personal), debe manipular las posibilidades y cargar los dados, ocupándose de que los acontecimientos no se produzcan azarosamente” [Bauman, 2013: 61]

Así, el poder que tanto estudió Foucault en su complejidad y sus relaciones, tratando de desmontar viejas comprensiones axiológicas (“sólidas”, podríamos decir) como la crítica ideológica marxiana, se hizo instantáneo, pasó a dejar de depender del espacio para lograr hacerse efectivo tan sólo en el tiempo:

“Lo que induce a tantos teóricos a hablar del “fin de la historia”, de posmodernidad, de “segunda modernidad” y “sobremodernidad”, o articular la intuición de un cambio radical en la cohabitación humana y en las condiciones sociales que restringen actualmente a las políticas de vida, es el hecho de que el largo esfuerzo por acelerar la velocidad del movimiento ha llegado ya a su “límite natural”. El poder puede moverse con la velocidad de la señal electrónica; así, el tiempo requerido para el movimiento de sus ingredientes esenciales se ha reducido a la instantaneidad. En la práctica, el poder se ha vuelto verdaderamente extraterritorial, y no está atado, ni siquiera detenido, por la resistencia del espacio (...) Ya no importa dónde pueda estar el que emite la orden –la distinción entre “cerca” y “lejos”, o entre lo civilizado y lo salvaje, ha sido prácticamente cancelada-” Este hecho confiere a los poseedores de poder una oportunidad sin precedentes: la de prescindir de los aspectos más irritantes de la técnica panóptica del poder. La etapa actual de la historia de la modernidad (...) es, sobre todo, pospanóptica. En el panóptico lo que importaba era que supuestamente las personas a cargo estaban siempre “allí”, cerca, en la torre de control. En las relaciones de poder pospanópticas, lo que importa es que la gente que maneja el poder del que depende el destino de los socios menos volátiles de la relación puede

⁵⁹⁷ A pesar de que, como ya hemos aclarado en una nota al pie previa, Foucault veía insuficiente esta figura para explicar el comportamiento del poder.

ponerse en cualquier momento fuera de alcance...y volverse absolutamente inaccesible”
[Bauman, 2013: 16]

A pesar de ello, parece difícil considerar como completamente desfasada la investigación de Foucault, a pesar de las múltiples diferencias con su época a las que no pudo hacer frente filosóficamente por su temprano fallecimiento, pues, de los muchos cambios que se producen en este paso a una etapa de desarrollo del poder en la ubicuidad digital, (pospanóptica respecto a Foucault en este sentido que ya hemos venido matizando), ninguno de ellos parece percibirse como una superación del modelo del *homo oeconomicus*, sino que, a partir de los paradigmas de la modernidad líquida, sucede justo al contrario, que los moldes de Foucault han podido quedarse anticuados pero por “quedarse cortos”, por darse un fenómeno que, siguiendo su discurrir, podría haber llegado, después del paso de la anatomopolítica a la biopolítica, un paso más, que sería el de la biopolítica de corte foucaultiano a la biopolítica digital. La actualidad del poder sería otra muy distinta a la analizada por Foucault, pero no de forma estructural, sino que han cambiado las formas, estas se han potenciado a partir de lo digital, pero el fondo sigue incólume, con esa racionalidad de Estado economicista aplicándose como rectora de lo social, pero inserta en la mentalidad corporativista privada.

Y creemos que esto es así porque el propio Bauman, que habla de una etapa pospanóptica muy centrada en lo digital, y que redefine el término para adaptarlo a nuestros tiempos con definiciones como “banóptico”⁵⁹⁸ o “sinóptico”⁵⁹⁹, lo hace siempre en términos foucaultianos. Es decir, que a pesar de hablar de una época posterior al modelo panóptico, y de redefinirlo en múltiples términos, para Bauman⁶⁰⁰ estos nunca dejan de remitir a Foucault en términos de desconexión con el núcleo de comprensión del filósofo francés, sino de potenciamiento de sus propias conclusiones, de una exacerbación de esa

⁵⁹⁸ Bauman toma el término banóptico del trabajo de Didier Bigo, mientras que el término sinóptico lo toma de Thomas Mathiesen. El primero hace referencia al cambio de modelo de vigilancia, pasando del modelo de panóptico unilateral y centralizado, un único panóptico para toda la sociedad, a un banóptico que adquiere un aspecto fragmentario y heterogéneo que se centra en la expulsión de lo considerado marginal, ya no desde un modelo centralista estatal, sino desde un modelo neoliberal corporativo, en el que el mundo empresarial habría desbancado el modelo de Estado-nación en ese aspecto regulador de la sociedad [Sakai&Solomon, 2006: 16]. En el segundo caso, el sinóptico es un modelo de panóptico que no portamos ya tampoco de manera centralizada, sino que de manera individualizada [Mathiesen, 1997: 222] tal y como analizaremos a continuación.

⁵⁹⁹ *“Por consiguiente, y para evitar la confusión, preferiría abstenerme de utilizar el término “panóptico” en este contexto. Los profesionales actuales no tienen nada que ver con los anticuados vigilantes que mantenían la monotonía y la rutina. Son más bien como rastreadores o persecutores de cualquier ligero cambio en los esquemas del deseo y en las conductas inspiradas por esos deseos volátiles. Son, por así decirlo, la “última rama” del sinóptico que sigue operando, antes que parte de su diseño o estructura. O quizá esos ingenieros que trabajan en el “procesamiento de datos” están situados en algún lugar entre el sinóptico y el banóptico, en la medida en la que los frutos de su trabajo son una condición necesaria para la aplicación eficaz de las técnicas banópticas en los mercados”*[Bauman & Lyon, 2015b: 82]

⁶⁰⁰ Es cierto que en Bauman parece existir cierta falta de aclaración sobre si la modernidad líquida se trata de una ausencia de un discurso regulador de la sociedad y la existencia de una cacofonía de distintas esferas de poder comunicadas entre sí, generando la confusión propia del sujeto líquido, o una sofisticación de este tipo de discurso estructurante que aprovecha su postulada ubicuidad del poder para ser desarrollado a partir de formas aún más indetectables. Nosotros, obviamente, optaremos por la segunda interpretación.

racionalidad de Estado aplicada al desarrollo del poder en tanto que ahora dispone de la ventaja de la instantaneidad (entre otras):

“Tal como yo lo veo, el modelo panóptico está vivo y goza de buena salud, y de hecho está dotado de una musculatura mejorada electrónicamente, como la de un ciborg, lo cual lo hace tan fuerte que ni Bentham, ni siquiera Foucault, hubieran sido capaces de imaginarlo. Pero también es cierto que ha dejado de ser el patrón universal o la estrategia de dominación que esos dos autores creían que era en sus respectivas épocas” [Bauman & Lyon, 2015b: 64]

Por lo tanto, para el análisis de Bauman, la comprensión actual de los cambios surgidos en el modelo panóptico y biopolítico, aunque sean muchos, siguen respondiendo a la estructura que Foucault le dio, siguen respondiendo a la estructura epistemológica heredada de la previa comprensión bélica de la sociedad⁶⁰¹, de la comprensión bélica de lo viviente, ya que el modelo panóptico no ha sido sustituido debido a esa instantaneidad, sino que ha sido modificado para ser perfeccionado, y este perfeccionamiento responde a los paradigmas del *homo œconomicus* que hemos comprobado:

“En resumidas cuentas, al igual que los caracoles transportan sus casas, también los empleados del nuevo mundo moderno líquido deben crear y cargar con sus propios panópticos individuales. Se ha cargado sobre los empleados y sobre cualquier otro tipo de subordinados la responsabilidad total e incondicional de mantener y asegurar el funcionamiento del dispositivo panóptico sin interrupciones (dejar el móvil o el iphone en casa cuando nos vamos a dar una vuelta, y con ello dejar de estar constantemente y a la entera disposición de nuestro superior constituye una falta grave). Seducidos por el encanto de los mercados de consumo y asustados por la nueva libertad de desaparecer que se toman sus jefes, junto con los trabajos que se ofrecen, los subordinados están tan acostumbrados a su nuevo papel de auto controladores que hacen inútiles las torres de control del esquema de Bentham y Foucault” [Bauman & Lyon, 2015b: 68]

Es por lo tanto desde esta interpretación desde donde Bauman comprende una etapa más allá del panóptico. No es que nos hayamos deshecho de la torre principal de vigilancia, donde la autoridad vigila a todos los miembros presentes, sino que hemos introducido, mediante la inclusión de lo digital en nuestras vidas, este mismo panóptico en nosotros mismos, y lo portamos en todo momento. Ya no hay panóptico porque no hace falta panóptico, pero no porque no exista⁶⁰², sino porque ese viejo modelo ya no es necesario en su modalidad “sólida” de desarrollo (al igual que le pasó a la anatomopolítica). Ahora nos encontramos un panoptismo individualizado sobre las vidas de cada uno (sinóptico). Un, como Bauman lo define, “panóptico casero”⁶⁰³.

⁶⁰¹ Comprensión bélica de la sociedad que ya no ejerce como tal su función en la interpretación del poder desde el orden biopolítico, pero que, tal y como tratamos de defender, aún conlleva la definición de la naturaleza, de lo viviente, correspondiente a la de la epistemología idealista, lo que como venimos comprobando, es clave para el tipo de libertad que nuestras sociedades sean capaces de ofrecer.

⁶⁰² Y el viejo modelo panóptico foucaultiano no desaparece no sólo por nuestras explicaciones acerca de la nueva naturaleza del panóptico, sino también porque, mediante esta digitalización, el poder se ha hecho ubicuo, y se han transformado los viejos muros sólidos de los Palacios de Invierno en intangibles estructuras formadas por bits, por ceros y de unos, que trasladan la fisicidad de esos centros de poder más allá del alcance y la visión de la actuación de los ciudadanos líquidos.

⁶⁰³ [Bauman & Lyon, 2015b: 78]

El objetivo de este panóptico sigue siendo el de forjar a los individuos de la sociedad a imagen y semejanza del modelo *homo oeconomicus*, y por lo tanto, ante estas potencialidades adicionales, se encuentra mucho más cerca de lograrlo.

Y está más cerca de lograrlo porque, de esta consecuencia pospanóptica potenciadora del fenómeno en sí, surge un individualismo que acentúa aún más y por lo tanto confirma las implicaciones que la antropología economicista analizada por Foucault⁶⁰⁴ tenía, es decir, destrucción de los vínculos sociales que se forjan más allá del paradigma económico de la construcción del sujeto (que no deja de ser otra forma de construcción del sujeto trascendental):

“El fin del panóptico augura el fin de la era del compromiso mutuo: entre supervisores y supervisados, trabajo y capital, líderes y seguidores, ejércitos en guerra. La principal técnica de poder es ahora la huida, el escurrimiento, la elisión, la capacidad de evitar, el rechazo concreto de cualquier confinamiento territorial y de sus engorrosos corolarios de construcción y mantenimiento de un orden, de la responsabilidad por sus consecuencias y de la necesidad de afrontar sus costos” [Bauman, 2013: 16-17]

Es decir, que en este potenciamiento del modelo panóptico foucaultiano, se ha sustituido el viejo orden logrado de esta forma, con sus problemas y dificultades, por ningún tipo de orden, ya que, ante los privilegios logrados mediante lo digital para transformar el panóptico en una responsabilidad aceptada por cada individuo, en la fórmula una persona=un panóptico, los mecanismos del poder se han podido permitir dejar atrás la época de negociación entre las distintas instancias. No es que este “ningún tipo de poder” del que hablamos suponga el abandono de la racionalidad economicista, sino que ya no requiere llevar a cabo el esfuerzo de la negociación política para lograr llevar a cabo su objetivo.

El viejo modelo panóptico, debido a sus limitaciones, requería de una negociación; ahora, en el, podríamos llamar, modelo panóptico post-panóptico, nos encontramos con que el poder huye de esas responsabilidades porque no necesita llevar a cabo esos procesos para continuar realizando su fin último, la racionalidad de Estado aplicada ya a la esfera privada. No necesita llevar a cabo los esfuerzos que ese viejo modelo de dominación sobre lo viviente exigía, y que se aplicaba a la sociedad, porque aquella dominación panóptica era costosa de mantener, y los beneficios se veían disminuidos debido a los costes de producción.

Sin embargo, en la nueva etapa digital del panóptico, estos gastos, esta responsabilidad, en muchos aspectos, ha podido ser superada, inaugurando cambios, pero que a efectos prácticos permite la subsistencia del modelo social disciplinario, dejando intacto el núcleo

⁶⁰⁴ De hecho, es curioso comprobar cómo Bauman coincide con Foucault en el famoso dicho de Clausewitz. Mientras Foucault, como vimos, trata la inversión del dicho acerca de que la política es llevar a cabo la guerra por otros medios, Bauman habla de que “se podría decir (parafraseando la fórmula clásica de Clausewitz) que la guerra de hoy se parece cada vez más a “la promoción del libre comercio mundial por otros medios”” [Bauman, 2013: 17]

epistemológico que actúa de motor de esta forma de comprender la sociedad que, finalmente, se da en ambos modelos de modernidad, tanto en el sólido como en el líquido.

Y el abandono de parte de esas responsabilidades del panóptico tiene también sus consecuencias. En el viejo modelo panóptico, la libertad se veía en peligro, pero se encontraba con la posibilidad de afrontar una negociación a partir del instrumento de la política y de que el poder basado en el capital requería de sus servicios. La producción en sociedad del modelo *homo œconomicus* tenía unos costos que implicaba una forma de disputa entre los centros de poder y aquellos que más sometidos se veían a ellos. Sin embargo, esto ha cambiado, y el poder, a partir de esta nueva etapa digital, lleva a cabo el modelo de racionalidad de Estado, el racismo de Estado, de forma etérea, acelerando esos procesos de descomposición de lo social que en la época de Foucault ocurría de una forma mucho más lenta y con otras capacidades para los ciudadanos, pero que, a pesar de todos los movimientos acaecidos, no encuentra una mayor diferencia, una diferencia estructural, un cambio compositivo de la naturaleza del desarrollo del poder, más que una sofisticación del mismo:

“Lo que se está produciendo hoy es, por así decirlo, una redistribución y una reasignación de los “poderes” de disolución de la modernidad. Al principio, esos poderes afectaban las instituciones existentes, los marcos que circunscribían los campos de acciones y elecciones posibles, como los patrimonios heredados, con su asignación obligatoria, no por gusto. Las configuraciones, las constelaciones, las estructuras de dependencia e interacción fueron arrojadas en el interior del crisol, para ser fundidas y después remodeladas: ésa fue la fase de “romper el molde” en la historia de la transgresora, ilimitada, erosiva modernidad. No obstante, los individuos podían ser excusados por no haberlo advertido, tuvieron que enfrentarse a pautas y configuraciones que, aunque “nuevas y mejores”, seguían siendo tan rígidas e inflexibles como antes (...) Sin embargo, esos códigos y conductas que uno podía elegir como puntos de orientación estables, y por los cuales era posible guiarse, escasean cada vez más en la actualidad. Eso no implica que nuestros contemporáneos sólo estén guiados por su propia imaginación, ni que puedan decidir a voluntad cómo construir un modelo de vida, ni que ya no dependan de la sociedad para conseguir los materiales de construcción o planos autorizados (...) En la actualidad, las pautas y configuraciones ya no están “determinadas”, y no resultan “autoevidentes” de ningún modo; hay demasiadas, chocan entre sí y sus mandatos se contradicen, de manera que cada una de esas pautas y configuraciones ha sido despojada de su poder coercitivo o estimulante. Y, además, su naturaleza ha cambiado, por lo cual han sido reclasificadas en consecuencia: como ítem del inventario de tareas individuales (...) El poder de licuefacción se ha desplazado del “sistema” a la “sociedad”, de la “política” a las “políticas de vida”... o ha descendido del “macronivel” al “micronivel” de la cohabitación social. Como resultado la nuestra es una versión privatizada de la modernidad, en la que el peso de la construcción de pautas y la responsabilidad del fracaso caen primordialmente sobre los hombros del individuo. La licuefacción debe aplicarse ahora a las pautas de dependencia e interacción (...) Sería imprudente negar o menospreciar el profundo cambio que el advenimiento de la “modernidad fluida” ha impuesto a la condición humana. El hecho de que la estructura sistémica se haya vuelto remota e inalcanzable, combinado con el estado fluido y desestructurado del encuadre de la política de vida, ha cambiado la condición humana de modo radical y exige repensar los viejos conceptos que solían enmarcar su discurso narrativo.” [Bauman, 2013: 12-14]

Ello nos lleva, por tanto, a que las consecuencias sociales sufridas por la epistemología idealista aplicada, como vimos a partir de Foucault, en la política tradicional moderna, se siguen manifestando, y esta vez de forma más acelerada, sucinta y efectiva, por lo que, a pesar de las diferencias que hemos analizado brevemente, sigue existiendo un núcleo más profundo de semejanzas. Esto lleva también a que el modelo del *homo œconomicus*, como corolario de la inserción de la epistemología idealista en el seno de la política, presente la responsabilidad de las consecuencias, tanto sociales como individuales, de falta de sentido y de incertidumbre existencial ante la asfixia de la posibilidad de proyectos de vida que tradicionalmente se viene adjudicando a las consecuencias del nihilismo.

Surge esta “versión privatizada de la modernidad”, la fusión de la racionalidad de Estado con el economicismo que ya hemos mencionado, esta versión mejorada de la biopolítica foucaultiana que tendrá unas consecuencias aún mayores que las previstas por Foucault, que llegan hasta nuestros días y que procedemos a analizar a continuación siguiendo nuestro interés investigador, pues, siguiendo nuestro desarrollo y las propias palabras de Bauman, “(...) *la promoción del cálculo económico al rango de valor supremo, de hecho único, constituye una fuente importante de la amenaza nihilista, junto con otras variedades de fundamentalismo contemporáneo*” [Bauman, 20016: 93]

A2) Semejanzas: La obligación del individualismo y la destrucción de lo social

Una vez comprobadas las supuestas diferencias (que no llegan a ser estructurales, y por lo tanto mantienen ese “nervio central” que analizamos a partir de Foucault, de simplificación de lo viviente incierto), entre la comprensión líquida de Bauman y la más sólida del pensador francés, de la epistemología que ofrece la destructiva libertad proporcionada por la antropología del modelo *homo œconomicus*, procedemos a comprobar las consecuencias humanas de este proceso de sofisticación del modelo biopolítico panóptico al modelo biopolítico digital en la forma de comprender al ser humano y su libertad.

Esta comprensión, respondiendo al modelo de interpretación de la realidad que venimos viendo, del *homo œconomicus* que estructura antropológicamente esta concepción de la política, no puede ser otro que un modelo individualista, en el que prácticamente se augura la destrucción de la comprensión del ciudadano como ser social para pasar a ser interpretado como átomo individualizado, ya que la ausencia de esta individualización podría suponer la pérdida de sus intereses y deseos, tan sólo alcanzables mediante el beneficio económico.

Como hemos visto, en el panóptico modificado por lo digital, las élites gubernamentales y económicas han procedido a huir, a dejar de lado las (costosas) responsabilidades para con la sociedad y esa labor regidora que, aunque problemática, todavía necesitaba de la participación de la sociedad. Por lo tanto, no es una especie de nostalgia, de añoranza por

nuestra parte⁶⁰⁵, de la modernidad sólida que hasta hace nada veníamos analizando críticamente desde nuestra interpretación del nacimiento de la biopolítica en Foucault, sino que una de las principales consecuencias de este salto a la sociedad disciplinaria de base digital es la ruptura con los mecanismos tradicionales de la política para llevar a cabo procesos de negociación entre los núcleos de poder y el resto de los ciudadanos a la hora de la redistribución de la riqueza (y por lo tanto, parte del poder). Esta pérdida no se había encontrado presente en la modernidad sólida, por lo que es un problema propio de los nuevos contextos líquidos, pero que de por sí no supone una superioridad de la vieja solidez.

Antes de analizar más adelante de forma más concreta este fenómeno de la muerte de la política⁶⁰⁶, centraremos este aspecto en las consecuencias que tiene sobre el individuo, pues, si la herramienta de la política cae en su papel como parte reguladora de la pluralidad de intereses y de la circulación del poder, impide la posibilidad de encontrar un lugar común de negociación y también borra las posibilidades de comunicación, de participación, de religación entre los distintos estamentos culturales que permiten una comprensión conjunta y el diseño de las directrices sobre las que vertebrar una sociedad más fuerte en tanto que más democrática, compleja y abierta.

Esta muerte de la política, por lo tanto, reverbera en un descreimiento de lo político y de su utilidad que lleva al individualismo, en el aislamiento de todos y cada uno de los miembros de la sociedad que ya no verán más en lo político una forma de comprender el mundo y formarlo junto con el resto de ciudadanos⁶⁰⁷, sino una instancia más centrada en los réditos mediáticos, siendo una forma sistémica de corrupción o de continuación de saqueo de lo público para fortalecimiento de lo privado, más que un elemento con visos de representatividad de la ciudadanía o de tratar de ejercer un papel realmente relevante a la hora de configurar lo social.

⁶⁰⁵ Ni por nuestra parte ni por la de la obra de Bauman, ya que no es un nostálgico de la modernidad sólida. De hecho, Bauman, judío de origen polaco nacido en 1925, que tuvo que huir con su familia a la Unión Soviética por motivos religiosos, que a su vez, siendo docente, fue expulsado de la universidad de Varsovia en 1968 por culpa del mismo antisemitismo (esta vez comunista), y cuya esposa fue víctima de los campos de concentración nazi, plasmando su experiencia en varios libros, y habiendo reiterado Bauman, en múltiples ocasiones a lo largo de sus obras, la profunda huella que su terrible experiencia le había causado, es probablemente la persona de la que menos se podría dudar sobre una supuesta romantización de la modernidad sólida en sus obras debido a sus críticas a la modernidad líquida. La naturaleza crítica de su obra hacia la modernidad líquida tan sólo explica los acercamientos intelectuales de Bauman a teorías sociológicas (como la sociología del riesgo, la tercera vía de Giddens, la modernidad reflexiva de Beck o la teoría de la complejidad de Morin) que buscan una posible recomposición alternativa de la sociedad a partir del aprendizaje, tanto de lo bueno como de lo malo, de estas dos caras de la modernidad que hasta el momento hemos experimentado, sin que del cariz pesimista que en ocasiones toma su análisis de la modernidad líquida permita extrapolar ninguna afinidad a la modernidad sólida ni a sus fundamentos.

⁶⁰⁶ O decaer, declinar, apagar... no pretendemos "ejecutar" la política con tan importante e irreversible vaticinio.

⁶⁰⁷ *"El asesoramiento que proporcionan los asesores es acerca de la política de vida, no de la Política con mayúsculas; indican qué es lo que las personas asesoradas pueden hacer por y para sí mismas, no qué podrían lograr todas juntas para cada una si unieran fuerzas"* [Bauman, 2013: 71]

Todo ello potencia y alimenta, a su vez, el modelo del *homo æconomicus*, pues toda esta negociación, llevada a cabo a través de la mesa de la política, suponía un riesgo para la racionalidad que impera en este supuesto modelo de libertad. Así que, de la pérdida del arma política de negociación, ante la nueva característica de ubicuidad adquirida por el poder económico, surgen las desesperanzas, la incertidumbre y la ausencia de sentido, las propias dudas existenciales, que tanto benefician al fenómeno de la individualización. Y a su vez, a la producción de todo ese tipo de consecuencias que habitualmente encontramos asociadas de la mano del nihilismo, pero que vienen provocadas por este pensamiento profundamente idealista, ya que es mediante su propia lógica a partir de la que surge esta individualización propia de la modernidad líquida:

“Individualización” significa ahora algo muy diferente de lo que significaba hace cien años y de lo que implicaba en los albores de la edad moderna (...) En pocas palabras, la “individualización” consiste en transformar la “identidad” humana de algo “dado” en una “tarea”, y en hacer responsables a los actores de la realización de esta tarea y de las consecuencias (así como de los efectos colaterales) de su desempeño. En otros términos, consiste en establecer una autonomía de jure (haya o no haya sido establecida también una autonomía de facto) (...) [Bauman, 2013: 36-37]

Es decir, no es que se logre, respecto al modelo del *homo æconomicus* foucaultiano, una nueva forma de libertad en modo de individualización, pudiendo escoger cada uno la manera en la que desarrollar su libertad ante la cantidad de distintas y múltiples vías ante las que llevarla a cabo. Para Bauman, esta individualización sigue siendo tan obligada como lo fue el modelo teleológico de corte liberal de libertad ofrecida por el *homo æconomicus*, ya que esta pluralidad de supuestos modelos de libertad (modelos de *jure*, y no de *facto*) siguen respondiendo a la imposibilidad de otros modelos de libertad que no sean el económico:

“No nos equivoquemos: ahora, como antes –en la modernidad tanto en su etapa líquida y fluida como en su etapa sólida y pesada-, la individualización es un destino, no una elección. En la tierra de la libertad individual de elección, la opción de escapar a la individualización y de rehusarse a tomar parte de ese juego es algo enfáticamente no contemplado. La autocontención y la autosuficiencia del individuo pueden ser también otra ilusión: que los hombres y mujeres no tengan a quien culpar de sus frustraciones y preocupaciones no implica, hoy más que ayer, que puedan defenderse de sus frustraciones utilizando sus electrodomésticos o que puedan escapar de sus problemas, al estilo barón Munchausen, sirviéndose de los cordones de sus zapatos. Y además, si se enferman, se presupone que es porque no han sido lo suficientemente constantes y voluntariosos en su programa de salud; si no consiguen trabajo, es porque no han sabido aprender las técnicas para pasar las entrevistas con éxito, o porque les ha faltado resolución o porque son, lisa y llanamente, vagos.” [Bauman, 2013: 39]

Aquí se encuentra una de las primeras potencialidades manifiestas mejoradas en el modelo digital del panóptico acaecido en la modernidad líquida, y es la aparición de cuasi infinitas posibilidades de supuestas formas de ser libre, lo que sin embargo para Bauman no serán más que “kits de personalidad” ofrecidos por el economicismo, hechos a su medida, es decir, estructurados en función a su propio molde de libertad y a su propio objetivo final, pues no se logra una definición de libertad más amplia, pero sí una mayor

rentabilidad económica obtenida de la ansiedad provocada por lo líquido. Aprovechando la incertidumbre y desasosiego vital que él mismo crea ante la soledad, precariedad e incertidumbre a la que abre a cada miembro de nuestras sociedades líquidas, obtiene rédito económico de esa cantidad ingente de respuestas que ofrece sobre cómo poder plantearse los proyectos de vida ante la imposibilidad de que la sociedad los cree mediante la política. A cambio de la desaparición de la política, el economicismo líquido ofrece su propia alternativa (que es la alternativa de que “no hay alternativa”) en el consumismo:

“Con la desaparición de la Oficina Suprema, que ya no se ocupa de proteger la frontera entre lo correcto y lo incorrecto, el mundo se convierte en una colección infinita de posibilidades: un container lleno hasta el borde de innumerables oportunidades que aún deben buscarse o que ya se han perdido. Hay más posibilidades –muchísimas más- de las que cualquier vida individual, por larga, industriosa y osada que sea, podría explorar, y menos todavía adoptar. Esa infinidad de oportunidades ha llenado el espacio dejado por la desaparición de la Oficina Suprema” [Bauman, 2013: 67]

Sin embargo, son respuestas a los sentidos de vida que tienen una vida muy corta, tan corta como lo que tarda en rediseñarse otro nuevo modelo y lo que tarda en incorporarse al mercado para volver al punto de inicio de esta lógica destructiva de los horizontes de sentido de los sujetos líquidos más allá de desde la perspectiva del modelo *homo aeconomicus*.

Por lo tanto, aunque esa posibilidad casi infinita de variedad pueda dar la sensación de una mayor libertad, de una mayor libertad respecto al modelo panóptico foucaultiano, ello no es así⁶⁰⁸, pues finalmente, toda esta casi infinita gama muestra también un distanciamiento con la independencia y la libertad negociadas en el circuito de la política, pues el problema de base no sería simplemente que sean respuestas que se orienten hacia una lógica del mercado y sean así intrascendentes (pues hasta el “kit” de revolucionario, de “outsider”, está incluido en esta oferta infinita), sino que el modelo común al que responde esta infinita variedad de kits de personalidad líquida básicamente son falsos porque ofrecen respuestas individualizadas, tratan de ofrecer una respuesta global individual a problemas que no pueden tener respuesta alguna, por muy buena que sea, por átomos sociales individualizados, ya que no hay respuesta individual a los problemas sociales, a los problemas endémicos provocados por esta lógica de corte idealista de comprensión de la sociedad:

(...) Los riesgos y las contradicciones siguen siendo producidos socialmente; sólo se está cargando al individuo con la responsabilidad y la necesidad de enfrentarlos. Abreviando: se ensancha la brecha entre la individualidad como algo predestinado y la individualidad como la capacidad práctica y realista de autoafirmarse” [Bauman, 2013: 40]

⁶⁰⁸ “El capitalismo liviano, amistoso con los consumidores, no abolió las autoridades creadoras de la ley, ni las hizo innecesarias. Simplemente dio existencia y permitió que coexistieran una cantidad tan numerosa de autoridades que ninguna de ellas puede conservar su potestad durante mucho tiempo, y menos aún calificarse de “exclusiva” (...) Las autoridades ya no mandan, sino que intentan congraciarse con los electores por medio de la tentación y la seducción” [Bauman, 2013: 70]

Es por esto que esta individualidad es una falsa individualidad, una nueva individualidad que sigue respondiendo a los viejos modelos disciplinarios y de seguridad. De hecho, este modelo de infinito escaparate de respuestas de vida, de como decimos, kits de personalidad, que atañen tan solo a las respuestas válidas para el modelo del *homo œconomicus*, responde a la perfección con el modelo disciplinario que Foucault analizó respecto al trato de la pastoral cristiana de la sexualidad. El modelo no fue el que popularmente se le atribuye, que sería un modelo represivo, en el que se impidiera cualquier tipo de aparición de la sexualidad más allá de la ortodoxia religiosa (es decir, dentro de la institución del matrimonio, tan sólo con fines reproductivos y entre parejas heterosexuales), sino que, para ejercer ese control, el poder eclesiástico actuó de forma inversa, y en vez de prohibir todas las libertades salvo la suya, bajo pena de fuerte castigo en caso de algún tipo de aparición de algún otro modelo que desafiara el suyo, lo que hizo fue aplicar una lógica abierta y confesional para poder ejercer el control de esta sexualidad que se ejercía fuera de sus dogmas.

Por lo tanto, la sexualidad “descarriada” fue vigilada normativamente a partir de tener que ser constantemente mencionada ante un nuevo interés surgido en el cuerpo a partir de su racionalización estadística sobre el siglo XVIII y el surgimiento de la noción de población en el seno de la racionalidad política moderna, como ya comprobamos. A partir de ese momento, había que hablar de sexo para controlar cuál era el desarrollo en la población de esa sexualidad, por lo que se permitía en los confesionarios toda explicación de este tipo de sexualidad ajena al canon, para así dictar el discurso de verdad acerca de la sexualidad, ejerciendo por su control sobre las vidas en tanto que se controlaba su sexualidad (lo viviente incierto). Se permitía por lo tanto su tratamiento en los procedimientos eclesiásticos para poder así controlarlo mejor:

“No sólo se ha ampliado el dominio de lo que se podía decir sobre el sexo y constreñido a los hombres a ampliarlo siempre, sino que se ha conectado el discurso con el sexo mediante un dispositivo complejo y de variados efectos, que no puede agotarse en el vínculo único con una ley de prohibición. ¿Censura respecto al sexo? Más bien se ha construido un artefacto para producir discursos sobre el sexo, siempre más discursos, susceptibles de funcionar y de surtir efecto en su economía misma (...) Nace hacia el siglo XVIII una incitación política, económica y técnica a hablar de sexo (...) Tomar “por su cuenta” el sexo, pronunciar sobre él un discurso no únicamente de moral sino de racionalidad, fue una necesidad lo bastante nueva como para que al principio se asombrara de sí misma y se buscara excusas. ¿Cómo un discurso de razón podría hablar de eso?” [Foucault, 1989: 32-33]

De la misma forma, esta misma lógica aún se encuentra presente en la individualización líquida presente en el modelo del *homo œconomicus*, y esa supuesta mayor libertad alcanzada frente al modelo más rígido del panoptismo sólido tan sólo responde a un modelo de establecimiento de un discurso de verdad sobre la libertad que responda a la epistemología economicista, mientras se mantienen alejados todos los demás modelos de libertad a los que podría optar el individuo, incluidos los basados en una respuesta social a problemas a los que cada uno, por nuestros medios individuales, no tenemos vía alguna de encontrar una posibilidad de solución y que son los principales problemas que nos laceran en la modernidad líquida.

Además, es un modelo de libertad que principalmente se encarga de no poner en liza la posibilidad de potenciar lo complejo de la existencia, el sustrato biológico del viviente, por ser comprendido como “malo”. Ese es su principal objetivo en su forma de establecer una arquitectura de la libertad que a su vez erradique esa otra libertad mientras no deja de hablar constantemente de libertad, de definirla, de excluir lo que no es libertad mientras se inunda el apartado mediático del economicismo con odas a la libertad y al individualismo, modelo de actuación idéntico al de la pastoral cristiana con la sexualidad que hemos comprobado:

“Por así decirlo, todo recae ahora sobre el individuo. Sólo a él le corresponde descubrir qué es capaz de hacer, ampliar esa capacidad al máximo y elegir los fines a los cuales aplicar esa capacidad –o sea, aquellos que le produzcan la mayor satisfacción-. Al individuo le corresponde “domesticar lo inesperado para convertirlo en entretenimiento”. Vivir en un mundo lleno de oportunidades –cada una más seductora que la anterior, que “compensa por la anterior y da pie a pasar a la siguiente”- es una experiencia estimulante. En un mundo así, no hay casi nada predeterminado, y me nos aún irrevocable. Pocas derrotas son definitivas, pocos contratiempos son irreversibles y pocas victorias son esenciales. Para que las posibilidades sigan siendo infinitas, no hay que permitir que ninguna de ellas se petrifique cobrando realidad eternamente. Es mejor que sigan siendo líquidas y fluidas, con “fecha de vencimiento”, para evitar que despojen de accesibilidad a las otras oportunidades, matando de ese modo la incipiente aventura (...) vivir entre opciones aparentemente infinitas (o al menos en medio de más opciones de las que uno podría elegir) permite la grata sensación de “ser libre de convertirse en alguien” (...) El estado de incompletud e indeterminación implica riesgo y ansiedad, pero su opuesto tampoco produce placer, ya que cierra todo aquello que la libertad exige que permanezca abierto (...) La sospecha de que nada de lo que ya ha sido probado y conseguido es inmune a la decadencia ni ofrece garantía de duración es, sin embargo, la proverbial mosca en la sopa. Las pérdidas equilibran las ganancias. La vida está condenada a navegar entre dos aguas, y ningún marinero puede jactarse de haber encontrado un itinerario seguro ni libre de riesgos (...) La desdicha de los consumidores deriva del exceso, no de la escasez de opiniones. “¿He usado mis medios de la manera más provechosa para mí?” es la pregunta más acuciante y angustiada que el consumidor se plantea (...) El hecho de que no haya riesgo de error es sin duda una suerte dudosa, ya que existe al precio de una constante incertidumbre y de un deseo nunca saciado. Para los vendedores, es una buena noticia, una promesa de que su negocio se mantiene, pero para los compradores es una garantía de constante ansiedad” [Bauman, 2013: 68-69]

Por todo ello, el tipo de individualización que genera el modelo del *homo œconomicus* supone siempre un efecto de imposibilidad hacia la libertad, pues aún continúa enlazando su núcleo epistemológico principal, el modelo bélico foucaultiano, con su comprensión simplista de lo incierto viviente, suponiendo así el modelo líquido una mayor capacidad de “juego”, pero de un juego intrascendente y con todas las cartas marcadas, en el que todo el mundo juega, pero nunca nadie gana, pues el objetivo no es ni ganar, ni perder, sino que la partida nunca acabe.

Hace desaparecer el rango de sentido que se podía encontrar en lo social y que no puede responder a los dogmas del beneficio económico:

“Salimos a “comprar” la capacitación necesaria para ganarnos la vida y los medios de convencer a los potenciales empleadores de que poseemos esa capacidad; a “comprar” la clase

de imagen que nos convendría usar y el modo de hacer creer a los otros que somos lo que usamos (...) La lista de compras no tiene fin. Sin embargo, por larga que sea, no incluye la opción de no salir de compras. Y la competencia más necesaria en nuestro mundo de objetivos infinitos es la de comprador diestro e infatigable. No obstante, el consumismo de hoy no tiene como objeto satisfacer las necesidades” [Bauman, 2013: 80]

Estos rangos de sentido originados en lo social, producidos a partir de la religación de los individuos y de su producción de comunidad, son imprescindibles para poder abordar desafíos y responder a una gran cantidad de problemas fundamentales en la vida de cada uno y del medio en el que nos encontramos y del que dependemos, a pesar de las consignas de corte trascendental económico de un sujeto racional, un islote epistemológico capaz de auto-completarse a sí mismo en absoluta independencia, capaz de otorgarse con su propia capacidad intelectual (racista con aquél o aquello que no la posea, sirva o ansíe) y su búsqueda por el interés propio una libertad que merezca ser así llamada, y no, lo que en realidad termina por ser, un simple, supuesto, ideológico e ingenuo libre albedrío de corte positivista (“soy libre porque puedo ir a comprar los domingos al centro comercial que ofrece precios sin competencia”).

Además, de esta erosión de lo público, mediante una individualización que ofrece una libertad cada vez más ilusoria y también cada vez más supuestamente enriquecida por esa pluralidad infinita de opciones, ocultando las limitaciones de todas ellas al modelo *homo oeconomicus*, los temas públicos de trascendencia política son abandonados, porque proceden a ser comprendidos como inútiles, como vacíos de significado y de sentido.

Ante la imposibilidad de la política, ante su debilitamiento, tan sólo queda la desilusión y la impotencia de su carácter legislativo ante el poder ubicuo de circulación del capital. Esto lleva a que, en el “ágora”, en el escenario público de constante circulación de diferentes temáticas consideradas de interés para todos, en ese “hablilla” de la que hablaba el primer Heidegger, los temas públicos hayan sido sustituidos por temas privados, pues ante la imposibilidad de una respuesta verdaderamente útil por parte de lo público debilitado, y el surgimiento de este perfeccionamiento del modelo panóptico a partir de la creación de una multitud casi infinita de kits de personalidad como única solución posible, lo único que queda a los sujetos líquidos para solventar toda la incertidumbre, precariedad, ansiedad y soledad que supone este modelo economicista de comprensión de la sociedad, es aspirar a encontrar un ejemplo, una prueba de alguien que haya encontrado más factible que otro alguno de estos kits infinitos:

“La consecuencia más importante es la desaparición de “la política tal como la conocemos” – la Política con mayúsculas, la actividad encargada de traducir los problemas privados en temas públicos (y viceversa)-. En la actualidad, el esfuerzo que implica esa traducción ha empezado a disiparse. Los problemas privados no se convierten en temas públicos por haber sido enunciados en público; ni siquiera puestos ante los ojos de público dejan de ser privados, y lo que aparentemente se consigue con ese traslado a la escena pública es expulsar de la agenda pública todos los problemas “no privados”. Ahora, lo que se percibe como “temas públicos” son los problemas privatizados de las figuras públicas. La pregunta tradicional de la política democrática –“¿hasta qué punto es benéfico o nocivo el modo en que las figuras públicas ejercen sus deberes públicos con respecto al bienestar de sus súbditos/lectores?”- ha caído por la borda,

llevándose con ella el interés público por la buena sociedad, la justicia pública o la responsabilidad colectiva por el bienestar individual (...) Esas condiciones de vida impulsan a la gente a buscar ejemplos, no líderes. La instan a esperar que las personas famosas (...) le muestren cómo hacer “las cosas que importan” (...) Después de todo, todos los días le dicen que lo que está mal en su vida es consecuencia de sus propios errores, que es culpa de ella y que debe repararlo con sus propias herramientas y su propio esfuerzo (...) La manera en que la gente define individualmente sus problemas individuales y la manera en que intenta resolverlos por medio de habilidades y recursos individuales, siguen siendo el único “tema público” y el exclusivo objeto de “interés público”. Y mientras sea así, los espectadores y oyentes, entrenados para confiar tan sólo en su propio juicio y en el esfuerzo en la búsqueda de esclarecimiento y guía, seguirán buscando respuestas en las vidas privadas de otros “como ellos”, con el mismo empeño con el que antes –cuando se creía que únicamente “juntando las cabezas”, “cerrando filas” y “marchando al unísono” podrían aliviarse o remediarse las desdichas individuales– buscaban respuestas en las enseñanzas, las homilias y los sermones de los visionarios y los predicadores” [Bauman, 2013: 76-78]

Mientras esta partida infinita⁶⁰⁹ de la que hacíamos mención dure, continuará ese deterioro constante de las conexiones sociales sobre las que los individuos podían plantear otro tipo de soluciones y sentidos vitales, otro tipo de libertad no teleológica, en un proceso lento y paulatino de privatización de lo público que, a largo plazo, supone la ya analizada consecuencia política de la lógica idealista aplicada a la construcción de la sociedad, el desencanto y descreimiento hacia lo político que supone la caída en el totalitarismo como último reducto sobre el que encontrar algún tipo de organización social que sea capaz de huir de la destrucción economicista.

Esta partida infinita nos acerca aún más a las conclusiones foucaultianas. Si desde Foucault aprendimos que la racionalidad de Estado busca, como objetivo final, no servir a los intereses de los seres humanos, sino lograr por encima de todas las posibilidades y diálogo, la propia supervivencia del Estado, y que ello dio lugar a una fusión con los dogmas del liberalismo, en función a la aparición de la noción de población, en la modernidad líquida de Bauman parecemos asistir a la confirmación de este análisis foucaultiano del poder a partir de la aparición de lo privado fagocitando a lo público. Y de esta fusión de ambas racionalidades en una sola, de la pervivencia del Estado pasaremos a la pervivencia de los mercados, que tan sólo podrá asegurarse mediante su salud a partir de la mayor cantidad de transacción y acumulación posible⁶¹⁰.

⁶⁰⁹ Partida infinita que no sería muy difícil de relacionar ideológicamente con el final de la historia de Fukuyama, el que fuera asesor de uno de los máximos adalides del surgimiento de nuestra actual era neoliberal, el presidente norteamericano/actor Ronald Reagan.

⁶¹⁰ De aquí se superponen otro tipo de consecuencias más allá de las que estamos analizando en nuestra investigación, pero también relacionadas con el mismo nexo epistemológico. Con la fusión de racionalidad de Estado y liberalismo, imponiendo como máxima y destino de la sociedad la salud de los mercados, se invierte la función del capitalismo, que pasa a volverse infinito, ya que pasamos de un capitalismo de necesidades a un capitalismo de deseos, de un capitalismo limitado a las necesidades de las personas a las que les soluciona necesidades (siempre finitas) en sus proyectos de vida, a un capitalismo cuyo objetivo es crecer constantemente a costa de ser capaz de crear la mayor cantidad de anhelo y deseo posible (siempre infinito), de utilizar al ser humano para forzar su consumismo sin que tenga necesariamente

En resumidas cuentas, y según hemos ido comprobando, esta privatización de la libertad supone la definición misma de libertad ofrecida por el *homo œconomicus*, pero también su potenciación mediante las consecuencias de la inserción de la instantaneidad digital en el ámbito de negociación de la construcción de la realidad social. Lo que lleva a su inversión, de un panóptico de tintes estatistas, a un panóptico realizado desde lo privado (sinóptico), cambiando la orientación del foco de riesgo para la libertad de los sujetos líquidos, haciéndolo por tanto más sofisticado, pero manteniéndolo *in nuce* tal y como se había venido desarrollando desde los estudios acerca del nacimiento de la biopolítica foucaultianos.

Tan sólo que ahora el riesgo para la autonomía individual ofrecida por esta racionalidad de Estado viene dada desde lo privado y no desde lo público. Es una racionalidad en la que cada vez se diluye más esa definición de estatal por esta desaparición paulatina y constante de la esfera de lo público, pero lo cual no quiere decir que, en su núcleo, no siga realizando la misma labor de pervivencia del Estado, tan sólo que ahora el Estado y esta falta de reflexividad respecto a los motivos de su labor han pasado a comprenderse prácticamente como salud del mercado una vez se introdujo el liberalismo en el seno de esta racionalidad, y de ahí este nexo principal que hemos pretendido urdir entre los análisis “sólidos” de Foucault y los “líquidos” de Bauman:

“(…) Se reflexionaba poco y nada acerca de los peligros que yacían en el cada vez más estrecho y vacío espacio público o en la posibilidad de una invasión inversa: la colonización de la esfera pública a manos de lo privado. Y sin embargo esa posibilidad subestimada y pasada por alto en la discusión del momento, se ha transformado hoy en el escollo principal de la emancipación, que en su etapa actual sólo puede ser descripta como la tarea de transformar la autonomía individual de jure en autonomía de facto. El poder público presagia la incompletud de la libertad individual, pero su retirada o su desaparición auguran la impotencia práctica de la libertad oficialmente victoriosa (…). El poder público ha perdido gran parte de su sobrecogedor poder de oprimir –aunque también ha perdido buena parte de su capacidad de posibilitar-. La guerra de la emancipación no ha terminado; pero para todo progreso futuro deberá resucitar aquello que se esmeró por destruir y apartar de su camino durante casi toda su historia. En la actualidad, toda liberación verdadera demanda más, y no menos, “esfera pública” y “poder público”. Ahora es la esfera pública la que necesita desesperadamente ser defendida contra la invasión de lo

ninguna relación con algún tipo de necesidad o de racionalidad. Esta inversión del capitalismo fue estudiada por ejemplo por Naomi Klein en su famosa obra “No logo” (analizando por ejemplo, la invasión de la cultura por parte de las marcas [Klein, 2016: 31-55]), o por ejemplo podemos ser testigos del origen de este tipo de “capitalismo infinito” de los deseos, en el que deja de servir al ser humano para pasar a ser el ser humano el que le sirva a él, en la obra de Edward Bernays, psicoanalista sobrino de Freud y que fue uno de los artífices principales a la hora de introducir el psicoanálisis en las agencias de publicidad (originalmente conocidas como agencias de relaciones públicas) de EE.UU. Obsérvese las semejanzas en la siguiente cita con la tipología de gubernamentalidad biopolítica ejercida en nuestras sociedades disciplinarias de control: “De hecho, la práctica propagandística desde el final de la guerra ha asumido formas muy diferentes de aquellas que imperaban hace veinte años. No nos equivocamos si entendemos que esta nueva técnica merece por derecho propio el nombre de nueva propaganda. La nueva propaganda no sólo se ocupa del individuo o de la mente colectiva, sino también y especialmente de la anatomía de la sociedad, con sus formaciones y lealtades de grupos entrelazadas. Concibe el individuo no sólo como una célula en el organismo social sino como una célula organizada en la unidad social” [Bernays, 2010: 38]

privado –paradójicamente, para ampliar la libertad individual, y no para cercenarla-.”
[Bauman, 2013: 56-57]

B. Panorámica de la biopolítica digital

B1) Arrebatamiento líquido y muerte de la política

De esta forma de desarrollo teleológico de la individualización, a partir del perfeccionamiento de la lógica del *homo œconomicus*, que tiene las consecuencias que acabamos de comprobar, de imposibilidad de una libertad para el sujeto que realmente trate de enraizar su comprensión en el estrato biológico incierto, y que permita una comprensión compleja más allá de una única directriz económica regente y condicionante del resto de posibilidades de libertad, surgen otras consecuencias a largo plazo, más allá de las ya vistas y centradas en el sujeto líquido, y que afectan a la sociedad en su conjunto dentro de las condicionantes producidas por la racionalidad economicista que venimos enlazando desde Foucault.

Si previamente hemos analizado la forma en la que los sujetos líquidos huían de lo político por su incapacidad manifiesta y tan sólo encontraban como posible solución las respuestas ofrecidas por el modelo del *homo œconomicus* y el escaparate infinito de opciones cortoplacistas y mercantilizadas, el objetivo a continuación será centrarnos en el porqué de esta huida, los motivos sociales detrás de esta desvaloración, por parte de los ciudadanos, de la respuesta política. Si antes vimos el cómo centrado en los individuos, ahora nos centraremos en el por qué centrado en el entramado social.

Volvemos por lo tanto a la instantaneidad con la que lo digital ha nutrido a la sociedad, siendo algo muy ventajoso para el racionalismo economicista, y bastante perjudicial para los ritmos habituales y naturales de desplazamiento, comprensión y procesamiento del resto de estamentos culturales que componen lo social. Esta instantaneidad se convierte en el nuevo paradigma de actuación del modelo del *homo œconomicus*:

“(…) Dominan las personas que consiguen mantener sus actos en libertad, sin regulación y, por lo tanto, impredecibles, mientras regulan normativamente (rutinizan, es decir, vuelven monótonos, repetitivos y predecibles) los actos de otras personas. Las personas que tienen las manos libres dominan a las personas que tienen las manos atadas; la libertad de las primeras es la causa principal de la falta de libertad de las segundas, y la falta de libertad de las segundas es el sentido último de la libertad de las primeras. En este aspecto, nada ha cambiado con la transición de la modernidad pesada a la liviana. Pero el marco se ha llenado con un nuevo contenido; más precisamente, “la cercanía a las fuentes de incertidumbre” se ha reducido, centrándose en un objetivo...la instantaneidad. Las personas que se mueven y actúan más rápido, las que más se acercan a la instantaneidad de movimiento, son ahora las personas dominantes. Y las personas que no pueden moverse tan rápido, y especialmente las personas que no pueden dejar su lugar a voluntad, son las dominadas. La dominación consiste en la capacidad de

escapar, de “descomprometerse”, de “estar en otra parte”, y en el derecho a decidir la velocidad con la que se hace todo eso...mientras que, simultáneamente, se despoja a los dominados de su capacidad de detener o limitar esos movimientos. La batalla contemporánea de la dominación está entablada entre fuerzas equipadas, respectivamente, con las armas de la aceleración y la demora. El acceso diferencial a la instantaneidad es crucial en la versión presente del fundamento eterno de la división social en todas sus formas históricas: el acceso diferencial a la impredecibilidad, y por lo tanto, a la libertad” [Bauman, 2013: 128-129]

Mediante esta instantaneidad, que ha permitido la circulación del capital a unas velocidades inusitadas gracias a la globalización, y que por ello ha permitido su transacción e intercambio, aumentando su capacidad de producción de beneficios y siendo por lo tanto el sueño del liberalismo, se ha producido una quiebra de la sociedad en dos velocidades: mientras una parte de ella aprovecha estas ventajas que lo digital ofrece, desde múltiples puntos, al desplazamiento del capital, lo que reverbera en una mayor posibilidad de beneficio, la otra, ajena a estas posibilidades, permanece anclada en la territorialidad, siendo esa parte de la sociedad que no dispone de los medios para cumplir con esta nueva forma de optimización de recursos económicos al depender de su trabajo para esta producción de capital necesaria para su subsistencia.

Esta instantaneidad es algo fundamental para Bauman, pues es a partir de las consecuencias de ruptura de la sociedad en dos velocidades y ante el abandono del capital de la mesa de negociación de la política desde donde se puede comprender este tipo de incertidumbre, precariedad y desigualdad como distinto a los acontecidos en las etapas históricas previas.

El modelo de sociedad del trabajo sobre el que se cimentó la modernidad sólida y las identidades de los individuos que la compusieron es quebrado por las consecuencias de esta instantaneidad, que, abandonando este sistema sólido (no en mor de un caos de modernidad líquida sin orden, sino en una sofisticación que permitía un orden aún mayor, una imposición superior sobre todos los demás de un tipo de discurso vertebrador sobre el resto), desestructura el desarrollo de lo social ante este discurso rector destructor (consumidor de libertad para Foucault). Como decimos, para Bauman estas consecuencias estructurales de cambio de modelo hacia el tipo de globalización que permite la instantaneidad digital son lo que hacen distinto este tipo de desigualdad de los otros tipos y modelos que han venido dándose a largo de la historia:

“Se podrá argumentar, por supuesto, que no hay nada particularmente nuevo en esta situación: la vida laboral ha estado llena de incertidumbre desde tiempos inmemoriales. Sin embargo, la incertidumbre actual es asombrosamente novedosa. Los temidos desastres que pueden privarnos de nuestros medios de vida y sus perspectivas no pueden ser repelidos ni enfrentados o mitigados mancomunando fuerzas, cerrando filas o debatiendo y acordando conjuntamente medidas de fuerza. Ahora los más horribles desastres arrecian al azar, y escogen sus víctimas siguiendo una lógica bizarra o sin lógica aparente, repartiendo sus golpes de forma caprichosa, haciendo imposible predecir quién está condenado y quién se salvará. La incertidumbre actual es una poderosa fuerza de individualización. Divide en vez de unir, y como no es posible saber quién despertará mañana en qué facción, el concepto de “interés común” se vuelve cada vez más nebuloso y pierde todo valor pragmático” [Bauman, 2013: 157-158]

Ahora, esa parte mayoritaria de la sociedad, que no cumple con los nuevos códigos de circulación del capital y del poder, es la que se muestra como el enemigo al que abordar por parte de esta comprensión belicista de la sociedad que estudió Foucault. El economicismo, en su nueva dimensión de reproducción del capital, que ya sólo depende de la esfera digital, es decir, que no depende de lo que se dé en el mundo físico para continuar aumentando su beneficio (de ahí el abandono de las antiguas responsabilidades del panóptico sólido que vimos), no necesita esta parte de la sociedad que vive anclada en la territorialidad, que depende de su fuerza de trabajo, de lo físico, y no tan sólo de las ventajas de lo digital, de no comprender ya el tiempo como dinero, sino la velocidad a la que se use ese tiempo, para continuar produciendo beneficios, pues cuantas más transacciones, mayor será esa cifra. Al no necesitarla, no repercute en el beneficio de los mercados, en la salud de la nación, en el bienestar de la sociedad, por lo que pasa a ser violentada en su libertad.

Esta nueva forma de desarrollo del economicismo, de producir esa supuesta bonanza económica que es el objetivo último de la sociedad, su “destino” y que garantizaría el bienestar de todos los miembros que la componen, requiere, para mantener este ritmo de transacción y circulación que le permite su nueva dimensión digital, que no haya trabas, que no haya restricciones de ningún tipo, las cuáles serían interpretadas como rivales de los mercados y de su salud, por lo tanto rivales también de ese objetivo último que la comprensión economicista ha impuesto a la sociedad, a la que la ha simplificado:

“El trabajo desencarnado de la época del software ya no ata al capital: le permite ser extraterritorial, volátil e inconstante. La desencarnación del trabajo augura la ingravidez del capital. La mutua dependencia entre ambos ha sido unilateralmente cortada; mientras que la capacidad del trabajo sigue siendo incompleta e insatisfecha si se la deja sola, y depende de la presencia del capital, el caso inverso ya no es aplicable. El capital se desplaza tranquilamente, contando con la posibilidad de breves aventuras provechosas, confiado en que esas oportunidades no escasearán y que siempre habrá socios con quienes compartirlas. El capital puede viajar rápido y liviano, y su liviandad y motilidad se han convertido en la mayor fuente de incertidumbre de todos los demás. En esta característica descansa la dominación de hoy, y en ella se basa el principal factor der la división social” [Bauman, 2013: 130]

Todo ello, lo que provoca, es que esta racionalidad de Estado economicista incluye como un objetivo principal la eliminación de las legislaciones, restricciones y constricciones previas que la política hubiera impuesto a este tipo de mercados, además de imposibilitar o dificultar que se puedan realizar nuevas legislaciones al respecto⁶¹¹. Es decir, que el objetivo de esta racionalidad estatal economicista, en supuesto beneficio de la sociedad, es eliminar gran parte de la labor política realizada respecto la imposición legislativa sobre la actividad de los mercados, iniciándose así un proceso constante de ruptura de lo social en función a los intereses mercantiles, y que se encontraban vigentes por la labor proteccionista que la política realizaba frente a los aspectos nocivos que el mercado tenía sobre lo social, y que comienzan a ser eliminados:

⁶¹¹ Pues la legislación respecto al mundo digital tradicionalmente siempre ha ido varios pasos por detrás respecto a la actualidad de internet y los usos y abusos de todo tipo que allí se llevaban a cabo.

“(…) Pero la desintegración social es tanto una afección como un resultado de la nueva técnica del poder, que emplea como principales instrumentos el descompromiso y el arte de la huida. Para que el poder fluya, el mundo debe estar libre de trabas, barreras, fronteras fortificadas y controles. Cualquier trama densa de nexos sociales, y particularmente una red estrecha con base territorial, implica un obstáculo que debe ser eliminado. Los poderes globales están abocados al desmantelamiento de esas redes en nombre de una mayor y constante fluidez, que es la fuente principal de su fuerza y la garantía de su invencibilidad. Y el derrumbe, la fragilidad, la vulnerabilidad, la transitoriedad y la precariedad de los vínculos y redes humanos permiten que esos poderes puedan actuar” [Bauman, 2013: 20]

Por lo tanto, el precio a pagar por esta velocidad de transacción y beneficio económico en la globalización permitida por lo digital es el de la desaparición de las antiguas seguridades y la fragilidad de los vínculos humanos, el de la pérdida del suelo nutricional de la comprensión social de los sujetos líquidos (la muerte del hombre social que pronosticaba Touraine). Estos hombres y mujeres de las sociedades líquidas pasan a comprenderse, tal y como hemos visto, como átomos individualizados que, al no encontrar ninguna respuesta a sus incertidumbres vitales en una sociedad que se ve constantemente atacada y secuestrada, pierde sus potencialidades para ofrecer proyectos de vida más allá que los designados por esta racionalidad de Estado economicista que, tratando de dar forma a toda la sociedad a la imagen y semejanza de su univocidad como dogma último, la fuerzan a la precarización y el desasosiego, en un consumo de libertad tal y como el que nos mencionaba Foucault a la hora de tratar de comprender la libertad del liberalismo. La libertad líquida es el paroxismo de aquél consumo de libertad, perfeccionado en nuestros días gracias a los medios digitales que aceleran este tipo de racionalidad:

“En resumen, de la larga guerra moderna librada bajo la bandera de la racionalidad, la eficiencia y la utilidad, contra las ataduras, las obligaciones y los compromisos sociales/morales limitadores de la libertad de elección, fue el individuo que se identifica y se afirma a sí mismo el que emergió victorioso; pero esa fue una victoria que pronto se demostraría pírrica, pues el nuevo vencedor “negativamente libre” (por emplear los términos de la dicotomía establecida por Isaiah Berlin) fue abandonado a merced de sus propios (y lamentablemente insuficientes) recursos, desecado en el plano emocional y casi “decididamente impotente” (es decir, liberado de interferencias externas, pero también de ayudas desde fuera y, por consiguiente, despojado del capital social indispensable para actuar con efectividad y, en el fondo, para hacer un uso verdaderamente relevante de ese derecho a la autoafirmación que tanto le costó ganar). Esa libertad guardaba escasa similitud con los extáticos sueños y las seductoras promesas que acompañaron a la guerra por el estatus del individuo y por la emancipación de la subjetividad. La libertad individual pagada con una disminución de la seguridad individual fue antojándose a esos mismos individuos un negocio cada vez peor y cada vez más parecido a haber huido del fuego para caer en las brasas” [Bauman, 2017: 57]

Ahora el trabajo, mediante la superior organización del capital que permite la globalización digital, y siendo estas herramientas utilizadas⁶¹² para responder a los

⁶¹² Pues tampoco se trata de realizar ningún tipo de satanización de lo digital ni de la técnica, sino de análisis del uso y desarrollo que se le da desde la racionalidad economicista, no de ningún tipo de esencia

cánones racionalistas economicistas, que incluyen la destrucción de la política como objetivo para garantizar el supuesto bien de la sociedad⁶¹³, ha de sufrir el fenómeno de la deslocalización, en el que el propio mercado, liberado de gran parte de sus condicionantes legislativas (o habiendo logrado instaurar nuevas legislaciones favorables, mediante cierto nivel de chantaje hacia las administraciones públicas, con la amenaza de la deslocalización), procede a utilizar las legislaciones que aún permanezcan en pie en su favor, y realiza una especie de subasta, una competencia⁶¹⁴ para comprobar qué países ofrecen las peores condiciones laborales (es decir, las más cercanas a la esclavitud) para poder así obtener un mayor beneficio económico, llevándose de los países occidentales las distintas fábricas e industrias, atentando así directamente contra las posibilidades materiales de cimentar proyectos de vida y provocando una desigualdad sin precedentes⁶¹⁵ en la supuesta utilización de esta racionalidad de Estado para el beneficio

peligrosa para el hombre subyacente en la técnica, un tipo de argumentación habitual tras una posible errónea comprensión de Heidegger (pues aclaró su posición respecto a este tipo de valoraciones sobre la técnica, como ya vimos) o también tras los influyentes trabajos de autores como por ejemplo Hans Jonas (que fuera alumno de Heidegger), Jacques Ellul o Paul Virilio. Bauman participa de este tipo de interpretaciones cuando por ejemplo, en su “Ética posmoderna” afirma, como sinopsis general, que la distancia respecto al Otro a la que nos obliga la tecnología de nuestra época, implica una imposibilidad del surgimiento de la empatía humana necesaria para que pueda brotar algún tipo de ética hacia ese Otro sobre el que van a recaer las consecuencias del botón que pulse alguien en un lugar concreto y que suponga unas consecuencias directas a otra persona a miles de kilómetros (lo que resume en el neologismo de su propio cuño, “adiaforización”). El razonamiento puede ser acertado o no, pero creemos que también es cierto que ese argumento de la distancia a la que obliga la técnica se puede aplicar desde “el principio de los tiempos”, pues ese problema de la distancia ya se encontraría presente por ejemplo con la invención del arco de flechas, donde no se vislumbra el rostro de aquél al que se está lanzando la flecha, o incluso sucede con algo aún más primitivo como la propia onda, por lo que no parece tener nada específicamente “posmoderno” ni que suponga que la técnica vaya a modificar de manera sustancial y específica los problemas éticos que el ser humano viene arrastrando desde siempre.

⁶¹³ Y es en este tipo de ejemplos donde podemos comprobar esa radicalización del idealismo que mencionábamos, y que prácticamente supone la degeneración del mismo en tanto a una constante “endogamia” de nutrición de su racionalidad con tan sólo su propia racionalidad, formando un engendro que como dijimos, no sólo termina por ser destructivo para lo social, sino también para la propia salud de una disciplina económica.

⁶¹⁴ *“Un gobierno abocado al bienestar de sus electores no tiene más opción que la de implorar y convencer, ya que no forzar, al capital para que aterrice y que, una vez allí, construya rascacielos de oficinas (...) Y esto se puede lograr o al menos intentar (por usar la jerga política común en la era del librecambio) “creando mejores condiciones para la libre empresa”, lo que significa acomodar las reglas de juego de la política al as reglas de la “libre empresa” –o sea, que el gobierno ponga todo el poder regulatorio del que dispone al servicio de la desregulación, el desmantelamiento y el menoscabo de las leyes y estatutos existentes que puedan imponer “restricciones a la empresa (...) y ese gobierno se abstenga de hacer ningún movimiento que pueda llevar a pensar que el territorio que administra es hostil a los usos, expectativas o cualquier emprendimiento futuro del capital global, o que es menos hospitalario para con éste que el territorio administrado por los vecinos de al lado (...) De manera más general, implica una población dócil, indolente e incapaz de oponer resistencia organizada a las decisiones que el capital pueda tomar. Paradójicamente, la única esperanza que tienen los gobiernos de que los capitales se queden radica en lograr convencerlos, más allá de toda duda, de que tienen la libertad de irse cuando quieran y sin previo aviso” [Bauman, 2013: 160]*

⁶¹⁵ *“El cuadro general deja poco o ningún espacio para las dudas: en la situación actual, el crecimiento económico (como se representa en las estadísticas del producto nacional bruto y que se identifica con la cantidad cada vez mayor de dinero que cambia de manos) no augura nada bueno para el futuro de la mayoría de nosotros. Más bien presagia, para una cantidad abrumadora de personas, una desigualdad*

de toda la sociedad (mientras que por otro lado se erosionan los mecanismos para la redistribución de la riqueza y se sustituyen por los de concentración de la misma).

Todo ello son los motivos que suponen ese descontento que desemboca en la muerte de la política, ya que, como vimos, se rompe la mesa de negociación entre el poder y los sujetos líquidos, ya que se rompe la posibilidad de negociación entre el trabajo y el capital. Es decir, que, por todo lo que hemos visto, el capital ya no necesita al trabajador, por lo que se desentiende a varios niveles de esta relación fundamental para la sociedad y la construcción de sentido de sus miembros:

“La modernidad sólida era también, de hecho, la época del capitalismo pesado –del vínculo entre capital y mano de obra fortalecido por su compromiso mutuo-. La supervivencia de los trabajadores dependía de que fueran contratados; la reproducción y el crecimiento del capital dependían de esa contratación. El punto de encuentro era fijo; ninguno de los dos podía ir muy lejos por su cuenta –la solidez de la fábrica encerraba a ambos socios en una celda común-. Capital y trabajo estaban unidos, podríamos decir, en la riqueza y en la pobreza, en la salud y en la enfermedad, y hasta que la muerte los separase. La fábrica era su domicilio común-simultáneamente campo de batalla de una guerra de trincheras y hogar natural de sueños y esperanzas” [Bauman, 2013: 154]

Y el trabajo que no es deslocalizado, o que no puede ser deslocalizado, también aborda su reformulación a estas nuevas condiciones de reestructuración de lo social en mor de lo económico, pues han de adaptarse a una vida laboral que, aunque permita el trabajar⁶¹⁶, será desde las condiciones de flexibilidad, de incertidumbre y de precariedad que tampoco permite la forja de proyectos de vida completos, es decir, a largo plazo, pues el capital

cada vez más profunda y cruel, y unas condiciones de vida más precarias, y además más degradación, infortunios, ofensas y humillaciones –todo ello dentro del marco de una lucha cada vez más dura por la supervivencia social”. El enriquecimiento de los ricos no produce un goteo hacia los de abajo, ni siquiera hacia los que están situados más cerca de las jerarquías de la riqueza y de la renta –y mucho menos a los que están más abajo en la escala social-. La conocida imagen cada vez más ilusoria de la “escalera” de la movilidad social ascendente se está convirtiendo en una serie de rejas y barreras infranqueables. El “crecimiento económico” señala la creciente opulencia de unos pocos, a la vez que una caída abrupta en el nivel de vida y la autoestima de un gran número de personas. Lejos de ser la solución universal para los problemas sociales más importantes, difíciles y desgarradores, el “crecimiento económico”, por lo que sabemos por nuestra experiencia colectiva, cada vez más desagradable, parece ser la principal causa de la persistencia y de la agravación de estos problemas” [Bauman, 2014:55-56]

⁶¹⁶ Pues las cifras elevadas de paro debido a, entre otros motivos, la deslocalización, comienzan a convertirse en problemas endémicos, estructurales, necesarios para el sostenimiento de esta comprensión de la sociedad: *“Si la “ciencia gerencial” del capitalismo pesado se concentraba en conservar “la mano de obra”, forzándola o sobornándola para que permaneciera en su puesto y cumpliera con los horarios de trabajo y los programas de rendimiento, el arte gerencial de la época del capitalismo liviano se preocupa por deshacerse de “la mano de obra”, obligándola a irse (...) El equivalente gerencial de la liposucción se ha convertido en la principal estrategia del arte gerencial: adelgazar, reducir, achicar, cerrar o vender algunas unidades porque no son suficientemente eficientes, y otras porque es más barato que los demás se las arreglen por su cuenta en vez de asumir la carga y el tiempo que insumiría una supervisión gerencial... éstos son los preceptos fundamentales del nuevo arte” [Bauman, 2013: 131]*

tan sólo se compromete con el trabajo lo mínimo indispensable para que el nuevo dogma de la velocidad, de lo líquido, sea satisfechos⁶¹⁷.

Por lo tanto, tanto por la deslocalización como por la precarización, a los sujeto líquidos se les maniatan en sus posibilidades de construir proyectos de vida, de encontrar sentidos a la existencia desde las posibilidades de lo social⁶¹⁸, y se les aboca a la respuesta anómica, atomizada y a la comprensión de la política como algo inútil, algo incapaz de hacer frente a los problemas a los que la racionalidad económica, sobre la que se forjan las sociedades disciplinarias biopolíticas, induce a lo social que no encaja dentro de la normatividad del modelo *homo oeconomicus* de servir a lo económico o ser expulsado a la marginalidad de no ser considerado real⁶¹⁹:

“En la actualidad las cosas han cambiado, y el ingrediente crucial de este cambio multifacético es la nueva mentalidad “a corto plazo” que vino a reemplazar la mentalidad “a largo plazo” (...) La “flexibilidad” es el eslogan de la época, que cuando es aplicado al mercado de trabajo presagia el fin del “empleo tal y como lo conocemos”, y anuncia en cambio el advenimiento del trabajo regido por contratos breves, renovables o directamente sin contratos, cargos que no ofrecen ninguna seguridad por sí mismos sino que se rigen por la cláusula de “hasta nuevo aviso”. La vida está plagada de incertidumbre” [Bauman, 2013: 157]

Ante este panorama de la relación rota entre capital y trabajo, rota en unas condiciones sumamente favorables para el primero, pues es el que quiebra, en su propio interés (para no hacerse cargo de sus costes), la relación con el segundo, a pesar de que éste sí que necesite la negociación con el capital (a la hora de definir su peso en el desarrollo de la sociedad, siempre fundamental) se abre una brecha de confusión y principalmente de desesperanza, de pánico y de “sálvese quien pueda”, cumpliéndose aquél mantra de Margaret Thatcher o de Peter Drucker, que tantas veces invoca Bauman a lo largo de sus obras, el de “no hay alternativa” o “no hay más salvación desde la sociedad”.

Esta situación, que aboca a la nada del nihilismo ontológico de corte idealista desde la racionalidad economicista y su discurso a los sujetos de la modernidad líquida, implica que, de pasar a poder comprender la sociedad como un lugar donde en común desarrollar los distintos proyectos de vida que se pueden negociar para ser posibilitados entre todos, se pasa a comprender ésta como un obstáculo a lograr superar esa inseguridad vital.

⁶¹⁷ De hecho, es conocida la precariedad de los trabajos nacidos al albor de la rigidez de la modernidad líquida, y que implican, como denominador común, una precarización que supone que, en ese denominado como “primer mundo”, cada vez haya más gente con un trabajo que a la vez tiene que vivir en la calle porque ese trabajo ha dejado de ser sinónimo de existencia para pasar a simplemente permitir una subsistencia.

⁶¹⁸ Que se ve erosionado de muchas formas, por ejemplo, la nueva obsesión por la seguridad en las ciudades, la huida de las clases altas de los viejos centros históricos por fortalezas en las afueras, o la reducción y eliminación de espacios civiles ante la visión del otro no como un igual, sino como un peligro [Bauman, 2013: 110]

⁶¹⁹ Y que en muchas ocasiones se desarrolla a partir de la normalización ideológica de tratar de torcer y retorcer el lenguaje para producir unos forzados eufemismos que, en su máxima capacidad neoliberal, permitan mitigar, mediante la suavización del tipo de definición de estos problemas que se lleva a cabo, las consecuencias de esta racionalidad economicista.

Se cumplirá así el objetivo final de esta epistemología de la política tradicional devenida en economicista, y es que se reproduzca en los ciudadanos que componen la sociedad esa forma bélica de comprender la sociedad, pues será a partir de las consecuencias de la inserción de esta epistemología simplista en el seno de la política como los ciudadanos de la modernidad líquida finalmente terminan por comprender también la sociedad como rival, como obstáculo, como competencia, como imposibilidad de desarrollo de sus proyectos de vida. Y, evidentemente, de la introducción de esta epistemología en la base fundamental de lo que compone la sociedad, sus individuos, surge el primer paso hacia el totalitarismo.

Por lo tanto, se cumple el círculo de aquella inversión de Clausewitz foucaultiana con la que comenzamos a hilvanar el nexo ontológico idealista de las consecuencias que habitualmente se suponen al nihilismo pero que, como pretendemos demostrar, a diferencia de deberse a una falta de sentidos, a un “final de todos los relatos” lyotardiano como último gran relato agónico, en realidad estas consecuencias líquidas para los individuos y sus proyectos de vida se sitúan dentro de la forma de carácter idealista, de imposición del modelo de *homo oeconomicus* que responde al modelo de sujeto trascendental, en la imposición de un modelo de comprensión de sociedad al comprender lo viviente como algo malo al igual que en el modelo metafísico de pensamiento.

Por todo ello, por este cumplimiento final mediante la comprobación de sus consecuencias sociales del nexo entre la biopolítica actual y la epistemología idealista, se cumple también el último punto del totalitarismo, pues con este rechazo a la política, que viene dado por el forzar a los individuos a unos modelos de vida que les obligan poco menos que a la subsistencia, llegamos por lo tanto, casi como respuesta natural, a una política dura, a una política en la que el diálogo político desaparezca y la comunicación para la composición de la sociedad se suspenda para poder así imponer un modelo de bienestar ante el que unos pocos respondan, pero ante el que los muchos lo sufran, al no encajar en su modelo de moralidad, un modelo en el que lo político se suspende y finalmente la sociedad se transforma, definitivamente y tras tantas presiones sobre ella, e en ese campo de batalla representado por la ausencia de diálogo entre los distintos estratos de lo social. Obviamente, este modelo político totalitarista es prácticamente idéntico al economicista llevado al extremo que venimos exponiendo, pero representa la ilusión (fallida) de salvación de los individuos de una sociedad en la que no encuentran ninguna otra vía de solución a sus problemas endémicos.

Estos individuos líquidos, ante la constante depredación de lo público y la incapacitación de la política y de lo social para permitirles encontrar una vía sobre la que poder proyectar sus vidas, declinan ideológicamente, debido a la destrucción, por parte del economicismo, del tejido social, hacia la demanda del tipo de protecciones ofrecidas por el totalitarismo político como única vía para volver al viejo modelo, en el que se interpreta que todavía la política era capaz de ofrecer alguna respuesta ante las directrices que ha tomado la sociedad, y en el que también se interpreta que esa vuelta a las viejas soluciones que un día (más o menos) funcionaron, podrían volver a funcionar aplicando su mismo molde a los diferentes contextos y problemas líquidos.

B2) Resultado retrotopía: la inútil vuelta a las viejas seguridades

Esta ilusión totalitarista (de corte nacionalista) de vuelta a las viejas formas de resolución a la política es, como todo este tipo de ilusiones de corte nostálgico romántico, una falsa ilusión, pues “la modernidad pesada/sólida/condensada/sistémica de la era de la “teoría crítica” estaba endémicamente preñada de una tendencia al totalitarismo”⁶²⁰. Es decir, que la conclusión obtenida por este tipo de nostalgia presente en las sociedades líquidas es completamente falsa por varios motivos.

Primero, interpreta que las vías de resolución ofrecidas por la modernidad sólida van a tener algún tipo de posibilidad de repetir aquella misma fórmula en el contexto de las sociedades líquidas. Más allá de las consideraciones acerca de uno y otro tipo de comprensiones de la libertad del ser humano, cada una respondía a un tipo muy distinto de sociedad, y a pesar de ese nexo común disciplinario biopolítico, los contextos, problemas y formas de comprensión del poder son lo suficientemente distintas como para que las antiguas soluciones donde la política todavía jugaba un papel importante, no sirvan para reactivar la política dentro de los contextos de la modernidad líquida.

Segundo, este tipo de razonamiento nostálgico cae en el problema de la simplificación mediante la idealización de su funcionamiento y la calidad de su respuesta, pues supone olvidar los problemas que ese mismo modelo sólido también presentaba, ya que, a pesar de ser una forma menos sofisticada y evolucionada de sociedad disciplinaria de control, su antropología partía de la misma epistemología simplista que suponía una libertad que violentaba las mismas posibilidades del ser humano respecto a sus posibles horizontes de sentido, desde lo incierto de su base biológica no comprendida como real, como algo a ponderar más allá de como rival y peligro para el orden.

Por lo tanto, es un tipo de planteamiento que, por este tipo de imprecisiones, se va a mostrar incapaz de ofrecer la reflexividad necesaria para ser capaz de replantear una alternativa epistemológica a la base sobre la que se funda el racionalismo economicista, y va a ser también incapaz por tanto de restituir una importancia de la política en los contextos líquidos y más allá de los problemas que presentó el modelo sólido⁶²¹. De

⁶²⁰ [Bauman, 2013: 31]

⁶²¹ Y que en parte son tratados en la modernidad líquida, con todo el movimiento tectónico respecto a los roles de género, identidades sexuales, integración de las minorías tradicionalmente marginadas, búsqueda de lenguaje inclusivo... Sin embargo, al igual que vimos con la problemática de los kits de personalidad ofrecidos por el capitalismo como forma limitante de libertad, este tipo de discursos muchas veces son abducidos y cercenados en su potencial epistemológico alternativo por el propio racionalismo economicista en su propio beneficio, limitándolos a responder a las coordenadas líquidas del modelo *homo aeconomicus*, en una versión edulcorada en la que ese esfuerzo reflexivo para plantear maneras de comprender al ser humano más allá de las viejas y férreas limitaciones sociales ofrecidas por la modernidad sólida se vea transformado en un producto que sea fácilmente consumible por la sociedad

hecho, es más, debido a que en el fondo no hace que repercutir, desde otra lógica, en el mismo tipo de irreflexividad sobre un ideal, en el fondo no hace más que profundizar en el problema, y las supuestas soluciones que ofrecerá no son más que retóricas, simbólicas, tranquilizadoras de la misma forma que lo eran los kits de personalidad. Así refiere Bauman a la incapacitación de este tipo de comprensiones para su supuestas pretensiones:

“La cuestión, sin embargo, es que no tenemos mayores probabilidades de escudarnos eficazmente del infortunio global aislándonos dentro de la ansiada seguridad del territorio nacional que de evitar las consecuencias de una guerra nuclear ocultándonos en un refugio familiar. Los problemas globales requieren soluciones igualmente globales; nada más podrá quitarnoslos de encima. Dicho lisa y llanamente, dejar que el problema se encone con la esperanza de que lo haga en otra parte del mundo y no en nuestras propias calles no va a servir de nada. El remedio radical y definitivo está fuera del alcance de un país en solitario –por grande y poderoso que este sea- e incluso de un conjunto de ellos, como la Unión Europea (...) En último término, las tribus, tanto si las consideramos algo “primigenio” o “primitivo” (...) como si las consideramos elaboraciones disfrazadas bajo el atavío “nuevo y mejorado” –por “racionalizado”- de las “naciones”, son producto de la necesidad humana –demasiado humana- de reducir la incomprensible y, por consiguiente, paralizante complejidad de la condición existencial humana

de masas y comprimible en cortos, dóciles y sencillos mantras en los *mass media*. En función de la escala de efectividad en estas condicionantes de productividad económica, la tasa de atención mediática que reciban será mayor o menor, entrando en ese juego de audiencias hoy resuelto no sólo mediante el antiguo monolito panóptico ideológico que resultó ser la radio y posteriormente la televisión, sino desde el modelo sinóptico de los diferentes tipos redes sociales (hecho este que haga que no se trate esta temática, en este trabajo de investigación, desde un modelo clásico de crítica ideológica de carácter marxiano, tendente siempre a la formación de una superestructura que repercute en una comprensión sólida, maniquea, dicotómica del poder, sino desde una interpretación afín al modelo foucaultiano de complejidad de circulación de las redes de distribución del poder en la que todos (hecho que no impide que Foucault aceptara la existencia de nodos de poder), en mayor o menor medida, estamos insertos y con la que nos relacionamos con nuestra propia “cuota de poder” en sociedad, sin que ello tenga por qué ser necesariamente definitorio ni la forma de comprender la sociedad (pues no era más que una de las vías posibles desde las que abordar el comportamiento y la naturaleza del desarrollo del poder). Todo ello supone comprender que, finalmente, “todos somos capitalismo” y todos participamos de una u otra forma de esta epistemología economicista, pues no es más que el desarrollo del idealismo y su problemática actualizada a nuestros contextos actuales): *“La conducta copycat constituye una herramienta ideal para lograr tal ideal solución a esa ansiedad dual, y es Internet la que hace posible el uso de tal herramienta, prácticamente intulizable en el endémica e irreductiblemente pluralista entorno offline. Pero para que pueda ser copiado, un acto debe adquirir primero el público que Internet proporciona; si, en el hoy ya lejano pasado, los grupos tendían a amalgamarse entre miembros vecino que compartían una proximidad física que facilitaba encuentros cara a cara repetibles, los grupos de la era de la informática (reencarnados en forma de “redes”) se forman y cuajan en torno a aquellos transmisores de información que, por una razón u otra, se consideran voces de autoridad juzgadas fidedignas. La frecuencia de su aparición en pantalla y, más aún, el número de veces que sus mensajes han recibido un “me gusta” o han sido “compartidos” (número del que ellos presumen y que no olvidan anexar a sus mensajes) proporcionan –a falta de indicadores más fiables o menos manipulables- todo el respaldo necesario para mostrar que son públicamente importantes y respetables, y que, por lo tanto –por deducción-, elegirlos a ellos es deseable. El hecho de que yo haya optado por ellos, rechazando o arrinconando al resto del conjunto de la oferta de transmisores de información (...) hace que sienta una especie de gozosa y tranquilizadora palmadita en la espalda de mi autoestima. Me da la sensación de estar realizando un ejercicio de independencia más que de dependencia y, de paso, una valiente hazaña de autoafirmación, con la ventaja añadida de haber obtenido reconocimiento y aprobación grupal por adelantado”* [Bauman, 2017: 39-40]

común a una dimensión abarcable e inteligible para nosotros y nuestros sentidos: una que “resulte lógica”” [Bauman, 2017: 81]

Bauman define como retrotopía a esta inefectiva (y peligrosa) supuesta respuesta, a este modelo de pensamiento nostálgico de tintes tribalistas, que trata de cerrar el mínimo de certidumbre que se pueda alcanzar sobre una identidad fuerte de viejo cuño, y que deviene necesariamente en la expulsión del diferente:

“El diagnóstico de Boym es claro: el mundo moderno está aquejado de “una epidemia global de nostalgia, un anhelo afectivo de una comunidad dotada de una memoria colectiva, un ansia de continuidad en un mundo fragmentado”, y propone que veamos esa epidemia como “un mecanismo de defensa en una época de ritmos de vida acelerados y convulsiones históricas”. Dicho “mecanismo de defensa” consiste esencialmente en “la esperanza de reconstruir ese hogar ideal que subyace a la esencia misma de muchas y poderosas ideologías actuales, y que nos tienta a que renunciemos al pensamiento crítico para entregarnos a la vinculación emocional”. Y la propia Boym advierte: “El peligro de la nostalgia radica en que tiende a confundir el hogar real y el imaginario”. Finalmente, esta profesora de Harvard nos ofrece una pista de dónde buscar para encontrar (con toda probabilidad) tales peligros: concretamente, en cierta nostalgia “restauradora”, que es precisamente una característica de los “renaceros nacionales y nacionalistas en todo el mundo, empeñados en fabricar mitos antimodernos de la historia a través de la vuelta a los símbolos y la mitología nacionales y, a veces también, de la reutilización de teorías de la conspiración” (...) En la particular carrera de relevos de la historia, la “epidemia global de nostalgia” tomó el testigo de manos de una “epidemia de exaltación del progreso” que, a ritmo tan paulatino como imparable, no cesaba de globalizarse” [Bauman, 2017: 12-13]

Es la epistemología que deviene en economicismo y que en su seno lleva la modalidad totalitaria de política, y que supone esta comprensión simplista de la sociedad y del ser humano, la que ha “matado” a la política, y con ella se ha llevado la idea de futuro, y también la que ha destruido (al privatizarla) la idea de progreso⁶²², por lo que la seguridad sobre la que poder desarrollar los proyectos de vida de los individuos de la modernidad líquida se encuentra comprometida tanto en su presente como en su futuro, pues el modelo utópico clásico es rechazado ya que el progreso ha sido secuestrado en mor de un avance constante de la misma mentalidad que está destruyendo también a su vez esas posibilidades del futuro.

Punto este muy importante, pues a esta conciencia de pérdida de la esperanza en el futuro y el progreso como una vía de escape desde una perspectiva nada halagüeña del presente, se le añaden no sólo las consecuencias socio-políticas, sino también las biológico-ambientales, de este racionalismo economicista. Al llevar a cabo una comprensión de la naturaleza y el resto de los seres vivos como una despensa de materias primas, tal y como ya anunciaba Heidegger, ha sumido a la humanidad en uno de los mayores breches de su historia, el del abismo del desastre ecológico, que también nutre a esta nostalgia retróptica por colaborar con esa destrucción de la esperanza en el futuro debido a la emergencia climática.

⁶²² [Bauman, 2017: 15]

Debido a que las medidas a tomar para evitar las catastróficas consecuencias del cambio climático chocan de lleno con los dogmas del racionalismo economicista que ya hemos tratado de desgranar desde su raíz epistemológica, finalmente esta base idealista, que aún continúa erradicando lo viviente como fuera de lo real, y subsumiéndolo al intelecto racional (que en esta reproducción del modelo es sustituido por el interés económico), supone la propia destrucción ya no solamente de la sociedad, sino también del seno físico mismo, del único planeta en el que cualquier tipo de sociedad, incluso la perfectamente economicista, podría llegar a darse, y como decimos, esto es incluido dentro de los motivos de desaliento hacia una mirada esperanzada en el futuro (tan importantes para estructurar la sociedad hacia un destino común), que pasa ahora a ser comprendido de forma tan sombría como lo es también comprendido, como hemos visto, el presente:

“Las molestias de las restricciones fueron sustituidas por unos riesgos no menos degradantes, aterradores y enervantes, riesgos de los que inevitablemente está saturada esa situación de independencia personal por decreto. El miedo a no contribuir (y a los consiguientes correctivos por tal ausencia de aportación) que se calmaba con aquella conformidad u obediencia de antaño, predecesora inmediata de la situación actual, fue reemplazado por un no menos angustioso terror a la incompetencia, a no dar la talla. A medida que los viejos temores fueron cayendo en el olvido y los nuevos adquirieron mayor magnitud e intensidad, el ascenso y el descenso, la progresión y la regresión, intercambiaron sus posiciones respectivas: al menos, así fue para un creciente número de peones involuntarios de esta partida, condenados a la derrota (o así era como se sentían, cuando menos). Esto impulsó los péndulos del modo de pensar y la mentalidad populares en el sentido opuesto al anterior: de depositar las esperanzas generales de mejora en un futuro incierto y manifiestamente poco fiable, pasaron a depositarlas en un pasado de vago recuerdo, valorado por su presunta estabilidad y (por lo tanto) también por su presunta fiabilidad. Con semejante giro de ciento ochenta grados, el futuro se ha transformado y ha dejado de ser el hábitat natural de las esperanzas y de las más legítimas expectativas para convertirse en un escenario de pesadilla (...) El camino hacia el futuro guarda así para nosotros un asombroso parecido con una senda de corrupción y degeneración. ¿Acaso no podría aprovecharse el camino de vuelta, hacia el pasado, para convertirlo en una ruta de limpieza de todos esos daños cometidos por los futuros que sí se hicieron presentes en algún momento? El impacto de un giro así, como argumentaré en este libro, se deja sentir de un modo visible y palpable en todos los niveles de cohabitación social, ya sea por la cosmovisión emergente a él asociada, ya sea por las estrategias de vida que esa cosmovisión insinúa.” [Bauman, 2017: 15-16]

La falta de verdadera racionalidad que supusiera un esfuerzo reflexivo acerca de las bases epistemológicas que vertebran este modo de comprender el mundo, claramente insuficiente ante el desafío ofrecido por las sociedades plurales, globales y de velocidad instantánea, termina implicando la propia aniquilación de las bases sobre las que se asienta esta misma racionalidad, pues si no se destruye la política que, más allá de esta irreflexividad, finalmente es la que permite las condiciones necesarias para el establecimiento de un mercado, se destruye el entramado de relaciones entre individuos más allá de lo económico y del interés que es lo que puede hacer que un grupo de individuos se convierta en una sociedad, y si no destruye la sociedad, se destruye la misma materialidad de la que todos dependemos, ya sea para desarrollar un modelo de sociedad o su opuesto.

Del conocimiento, por haber comprobado en sus propias vidas las consecuencias de esta irreflexividad, es de donde surge este sentimiento “retrotópico” y la huida de corte romántico hacia el pasado centrado en los nacionalismos que se convierte en simiente de los totalitarismos⁶²³ como única vía a partir de la que supuestamente encontrar otro tipo de certidumbres más allá de las ficticias ofrecidas por el mercado. Se lleva a cabo por lo tanto, en la base de este razonamiento, una doble negación:

“Lo que yo llamo retrotopía es un derivado de la ya mencionada negación de segundo grado: la negación de la negación de la utopía. Esta nueva negación comparte con el legado de Tomás Moro su fijación por un topos territorialmente soberano: una tierra firme que se presume capaz de proveer –y, a lo mejor, hasta de garantizar– un mínimo aceptable de estabilidad y, por consiguiente, un grado satisfactorio de confianza en nosotros mismos. En lo que difiere de ese legado, sin embargo, es en su aprobación, absorción e incorporación de las contribuciones/correcciones practicadas por su predecesor inmediato: en concreto, la sustitución de la idea de la perfección suprema por el supuesto del carácter no definitivo y endémicamente dinámico del orden que promueve, lo que da pie a la posibilidad (y, más aún, a la deseabilidad) de una sucesión indefinidamente de cambios adicionales que semejante idea deslegitimaría y excluiría a priori. Fiel al espíritu utópico, la retrotopía debe su fuerza a que transmite la esperanza de reconciliar, por fin, la seguridad con la libertad: una hazaña que ni el ideal original ni su negación primera trataron de alcanzar –ni, en caso de haberlo intentado, consiguieron.”
[Bauman, 2017: 17-18]

Este auge retrotópico en el seno de la modernidad líquida se basa habitualmente en los nacionalismos, pero también encuentra cobijo para su desarrollo en otras múltiples ideas que provienen del pasado y que logran representar ese “oasis de certidumbre” que se sitúa ilusoriamente en esa idealizada modernidad sólida, pero que presenta mejores perspectivas, a pesar de sus dificultades, que la modernidad líquida⁶²⁴. Si el modelo nacionalista, más típico de sujetos políticos tendentes al conservadurismo, también existe la revitalización retrotópica del modelo progresista, más próximo a individuos orientados hacia el voto social-demócrata, y que también vertebran esa vieja idealidad de

⁶²³ De nuevo aquí comprobamos aquí el nexo entre la ontología idealista y la ontología política totalitarista.

⁶²⁴ Pues muy conocido es el mantra “somos la primera generación que va a vivir peor que la de sus padres” con el que se define el espíritu de toda una generación de jóvenes que salieron al mercado laboral en plenas crisis económicas de 2008 y 2012, y que, en gran medida, independientemente de su ideología (pues gran parte de los partidos de ultra derecha que azuzan todo este malestar para su propio beneficio obtienen gran cantidad de votos de personas que tradicionalmente han votado a la “izquierda”), son caldo de cultivo de estos partidos supuestamente políticos que tratan de sacar partido tanto a la imposibilidad de la política como a la nostalgia retrotópica de un futuro mejor posibilitado por aquellas instancias que antaño pudieron funcionar, omitiendo en esta visión romantizada y algo melancólica los graves costos, seguramente inasumibles hoy en día, que suponía semejante orden. Esta cantera de, podríamos decir, “espíritus retrotópicos”, no deja de aumentar, ya que el derrumbamiento de los proyectos de vida que aquella generación de jóvenes (la curiosamente mejor preparada de todas) sufrió, no se ha visto recuperado para las siguientes generaciones que vienen, ni tampoco tiene visos de mejorar para las que vendrán. Es aquí donde la retórica totalitarista aprovecha el desencanto de los desamparados (pues no sólo los jóvenes, sino también gran parte de trabajadores de tasas de edad de más de 45-50 años se encontraron “desactualizados” para las nuevas demandas laborales líquidas, y también se encontraron, tras toda una vida trabajando, sin posibilidad de reincorporación al mercado laboral, y a diferencia de muchos jóvenes, con múltiples responsabilidades de las que responder).

certidumbre en el progreso, tanto científico como moral y el estatalismo como garante de la libertad de los ciudadanos frente a esos poderes económico-políticos que la amenazan.

Esta “convulsión retrotópica” a la que tienden nuestras sociedades, la llevan a la polarización y al conflicto interno constante (crispación, tensión, radicalización...) como sustituto de la política de diálogo y comunicación, ya que de un modelo en el que podía existir un centro en el que los extremos distantes podían encontrar un acuerdo, la situación de incertidumbre y de precariedad lleva a la imposibilidad de negociación con el otro, que es satanizado, ridiculizado y negado en tanto que sus creencias y posturas políticas son vistas no ya como otras perspectivas posibles, sino como directamente rivales de mis propias creencias sobre las que se basa mi mundo. Se vuelve por tanto, a cumplir con el modelo foucaultiano:

“El señor Trump no es más que un espécimen más (aunque destaque por su espectacularidad y notoriedad) de la amplia y creciente categoría de “políticos de la ira” que el profesor de Harvard Dani Rodrik sugirió en el título mismo de un artículo publicado en Social Europe. “Los conflictos entre una economía hiperglobalizada y la cohesión social son muy reales –comenta Rodrik-. Dos tipos de grieta política se ven agravados en ese proceso: una división por identidad, que gira en torno a la nacionalidad, la etnia o la religión, y otra, por renta, centrada en la clase social. El atractivo de los populistas proviene de una u otra de esas categorías. En ambos casos, existe otro sobre el que enfocar las iras. El atractivo de los populistas radica en que dan voz a la ira de los excluidos”” [Bauman, 2017: 71]

B3) Totalitarismo, economicismo, mundo digital: última parada de las consecuencias sociales de la desestabilización de la ontología idealista⁶²⁵

A esta adaptación final de las mentes (y sus libertades) de los sujetos líquidos a la epistemología racionalista economicista que, como podemos comprobar, nos aboca al totalitarismo de un modo u otro (desde su estructuración/fagocitación de lo social desde lo económico hasta la polarización social desde la única vía posible de lucha aparentemente abierta para los individuos de la modernidad líquida), colaboran los medios digitales de comunicación social, en su última forma de desarrollo del orden

⁶²⁵ En este último apartado de nuestro trabajo de investigación tan sólo pretendemos realizar una aproximación, un esbozo, establecer una conexión respecto a la problemática teórico filosófica tratada de forma más específica previamente, y las posibilidades de comprender las consecuencias sociales de cariz más inmediato y actual, es decir, en su vertiente digital y su interferencia con la salud democrática de nuestras sociedades. Debido a que tan sólo pretendemos traer a colación la conexión que los problemas de la epistemología idealista como estructura irrenunciable de gran parte de los problemas socio-culturales sobre los que actualmente nos asentamos, y a que todavía es un fenómeno que actualmente se encuentra en desarrollo (el del despertar del sueño que supuso el volcado en internet de gran parte del desarrollo social), una problemática socio-política sobre la que aún estamos tomando conciencia, calculando sus daños y costes, y sobre la que se está comenzando a intentar tomar medidas, no lo podemos abordar de una forma más profunda y precisa. Además, requeriría de toda una nueva estructura argumentativa dentro de nuestro trabajo de investigación que iría más allá de nuestros intereses. Por todo ello remitimos a autores, como por ejemplo Shoshana Zuboff con su monumental “Capitalismo de la vigilancia”, o a casos como el de Edward Snowden.

economicista que podemos llegar a visualizar desde nuestros días, las redes sociales, y que se han desmarcado como uno de los mayores representantes de la producción tanto de los problemas como de las soluciones presentes en la modernidad líquida.

Y, llevando a cabo el mismo modelo de actuación que con los kits de supervivencia, el economicismo, frente al totalitarismo destructor de cualquier tipo de sociedad y libertad que no sea impuesta heterónomamente a sus miembros, no es capaz de ofrecer ningún tipo de reflexividad, sino que, ejerciendo de nuevo su mentalidad de acumulación de capital y de beneficio económico, sigue anteponiendo sus dogmas a otra comprensión de lo social que permitiera otras perspectivas vitales en esta hipotética nueva ventana abierta por las redes sociales a otra posible comunicación:

“Hay motivos sobrados para suponer que la llegada de la red informática mundial (...) y de Internet presagia el declive de los Ministerios de la Verdad, pero lo que desde luego no anuncia en modo alguno es el ocaso de la política de la memoria histórica: si acaso, aumenta las oportunidades de desarrollo de tal política y hace que sus instrumentos sean más ampliamente accesibles que nunca y que sus repercusiones sean potencialmente intensas y trascendentales (aunque no necesariamente más duraderas). El final de los Ministerios de la Verdad (es decir, del indiscutido monopolio sobre la emisión de veredictos de veracidad de los hechos ejercido por los poderes establecidos) no ha allanado el camino, sin embargo, al tránsito de los mensajes enviados por los buscadores y enunciadores profesionales de la “verdad” hacia la conciencia pública; si acaso, ha hecho que ese camino esté hoy más obstruido, revirado, y sea más peligroso e inconsistente que antes” [Bauman, 2017: 20]

Lejos quedan ya aquellos primeros pasos de las redes sociales en los que aparentaban que podrían unir a los sujetos de las sociedades líquidas de tal forma que rediseñaran la manera de organizar a la sociedad civil a la hora de comunicarse, reflexionar y organizarse para defender sus derechos y sus peticiones políticas. Lejos quedan también aquellos primeros “amagos” de liberación mediante la organización socio-política a partir de lo digital desde la Primavera Árabe (o en menor medida, *Occupy Wall Street*, o el 15-M español⁶²⁶), donde parecía que la unión de los ciudadanos mediante las redes sociales permitiría derrocar dictaduras ancladas en el pasado por gobiernos progresistas. Podía aparentar ser, como decimos, en aquellos ya lejanos días, el arma negociadora a partir del cual se sustituiría, en la modernidad líquida, la pérdida del modelo sólido de negociación política.

Más allá de escuetos y cada vez más lejanos ejemplos (pues el más relevante políticamente, el de la denominada Primavera Árabe, ya data de 2011), silencio, pues nada más, desde esta perspectiva “revolucionaria”, se ha podido comprobar de ese supuesto potencial de la instantaneidad digital. De hecho, lo que sí que se puede comprobar, cada vez de forma más intensa, es lo contrario, es cómo estas redes obtienen un mayor beneficio económico a costa de la destrucción del tejido de la sociedad, gracias a la crispación, la polarización, y el forzar a la sociedad hacia un modelo político totalitarista de incomunicación, conflicto e imposición entre los distintos estratos de la

⁶²⁶ [Bauman & Lyon, 2015b: 15]

sociedad, y, otra vez, la reproducción del modelo epistemológico de la guerra constante foucaultiana.

Ya Bauman, a pesar de estos ejemplos que fueron acogidos con gran efusividad en su momento, dispuso de una lectura precisa acerca de la falsedad de la sensación de comunidad ofrecida por este tipo de tecnologías, pues todas esas ventajas responden a la vacuidad de lo líquido, relacionado estrictamente tan sólo con la instantaneidad, pero que no ofrece ninguno de los recursos sólidos de las comunidades tradicionales, y que no dependen de ese ritmo acelerado, como pueden ser el compromiso mutuo o el estar con el otro y llevar a cabo el esfuerzo de comprenderle, a pesar de que sea más una responsabilidad en ese momento que algo que se haga por deseo:

“Lo que uno consigue es una red, no una “comunidad”. Como se dará cuenta tarde o temprano (siempre, por supuesto, que no haya olvidado o no haya aprendido en qué consiste una “comunidad”, tan ocupado como estaba en juntar y separar redes), una red y una comunidad son tan diferentes como las peras de las manzanas. Pertenecer a una comunidad es un estado mucho más seguro y fiable que tener una red, aunque ciertamente con más restricciones y obligaciones. La comunidad lo observa a uno de cerca y le deja poco margen de maniobra (le pueden desterrar y exiliar, pero eso no significa que uno pueda decidirlo por voluntad propia). Pero una red se preocupará poco, o nada en absoluto, sobre si obedece o no las normas (en caso de que tuviera normas que obedecer, algo que, en la mayoría de casos no ocurre), lo cual le da a uno mucho más margen de maniobra, y no le penaliza por irse. Se puede confiar en que en una comunidad “la amistad de verdad se conoce en la necesidad”. Pero las redes sirven básicamente para compartir la diversión, y su disposición para venirle a ayudar en caso de un problema no relacionado con ese “centro de interés” no debería ponerse a prueba, y si ocurre no superará la prueba en la mayoría de los casos. Al final, la elección está entre la seguridad y la libertad: necesitamos ambas, pero no podemos tener una sin sacrificar al menos una parte de la otra. Y cuanto más teneos de una, menos tenemos de la otra. En términos de seguridad, las comunidades tradicionales baten a las redes por goleada. En términos de libertad, se da el resultado contrario (después de todo, sólo necesitamos darle a la tecla “suprimir” o decidir dejar de contestar a los mensajes para librarnos de las interferencias)” [Bauman & Lyon, 2015b: 47-48]

Por lo tanto, la supuesta alternativa comunitaria propuesta por el mundo digital fracasa en su estructura debido a la falta de compromiso, a la falta de características sólidas, al tipo de características propias de lo *offline* (a lo que lo *offline* obliga para lo malo y para lo bueno) y de las que uno no se puede deshacer con la comodidad del mundo digital (que no obliga a nada) si quiere ofrecer algo que realmente pueda ser denominado como comunidad.

Pero, más allá de esta errónea ilusión, el mecanismo de las redes sociales, nacido de la racionalidad economicista propia de Silicon Valley, ofrece unas disposiciones muy diferentes, mucho más apegadas a la destrucción de lo social a costa del beneficio que a lograr algún cambio enriquecedor para la misma.

Avanzamos por lo tanto algo más allá de las propuestas de Bauman en estas últimas páginas de comprensión de la influencia de lo digital en las consecuencias sociales ofrecidas por la epistemología idealista, aunque muy cercanos a su habitual opinión

filosófica para profundizar en el desarrollo de los últimos años de este tipo de problemática, en una trayectoria que no parece ser descendente.

Es ya bastante habitual escuchar, para referirse a las redes sociales y a su gratuidad, la máxima de “si el producto es gratuito, es que tú eres el producto”. Esta interpretación, aunque parcialmente cierta, incluye ciertos errores de base que impiden una comprensión de la verdadera profundidad del asunto.

Es cierto que el objetivo de las redes sociales, desde su gratuidad, es el usuario convertido en producto, ya que es el único punto de la ecuación del que, con las condiciones de funcionamiento actuales, se pueden obtener los pingües beneficios que se obtienen⁶²⁷. Sin embargo, no se limita a eso, pues no es que simplemente el usuario sea el producto, ya que desde esa perspectiva, da la sensación de que lo que se ofrece en estas redes es una simple herramienta que lo único que hace es recolectar nuestros datos (meta datos, datos anónimos, no personales) a cambio de un servicio (pareciendo de esta forma hasta una transacción justa, pues cada una de las partes obtiene un beneficio), haciendo de una especie de simple enlace entre los usuarios y las empresas dedicadas a la compra de este tipo de espacio publicitario.

Esta interpretación oculta el verdadero modelo de negocio de estas empresas nativas del contexto líquido, y que es el de que detrás de esa supuesta funcionalidad neutra o de intercambio supuestamente equitativo, de comprender las redes sociales como una simple herramienta o *app*, lo que realmente se encuentra es una compleja ingeniería social de persuasión llevada a cabo mediante intrincados y avanzados algoritmos⁶²⁸ encargados de obtener los datos necesarios para comprender el comportamiento del usuario/producto y así lograr el máximo tiempo posible de atención/conexión, la máxima cantidad posible de tiempo entregado al mundo digital (ya que cuanto más tiempo, más dinero porque cuanto más tiempo, mayor consumo de publicidad).

Ese es el objetivo último una vez se ha activado uno de estos perfiles en la red, el de tratar de desentrañar los comportamientos conscientes o inconscientes del individuo/producto, interpretarlo a través de estos datos para lograr el modelo de comportamiento más preciso y así lograr la mayor efectividad posible de la publicidad. El objetivo es lograr hacer una predicción lo suficientemente precisa del comportamiento del usuario/producto que permita al algoritmo adaptar el contenido que ofrece para alargar el máximo tiempo

⁶²⁷ Pues no hay que olvidar que empresas como Google o Facebook son de las más ricas de toda la historia (con un número muy bajo de empleados en proporción a la riqueza generada).

⁶²⁸ Que a pesar de ser código informático que es ejecutado, en sus modelos más potentes (como es aquí el caso), por inteligencias artificiales en súper ordenadores que van aprendiendo de los datos que van obteniendo, en el origen de su construcción, donde siempre hay una manufactura humana, ésta parte humana siempre orienta al algoritmo, pues siempre se incluye una dirección, una opinión, un objetivo que se impone desde la interfaz humana a cumplir. Por lo tanto siempre hay presente una subjetividad, una opinión que orienta el uso de esos datos, hecho de base que rompe con ese objetivo positivista, casi trascendental, de tratar de encontrar en los metadatos (en el conocido como *Big Data*) la enésima forma de desarrollo del modelo idealista de pensamiento, el enésimo método para lograr comprender, esta vez sí, la realidad sin salir de ese modelo finalista de interpretación de la misma, para así abarcar toda la naturaleza humana al obtener de nuevo supuestamente una objetividad imparcial capaz de decidir sobre nuestra conflictividad y resolver así nuestra responsabilidad política.

posible la estancia en la red. Es esa labor de vigilancia e interpretación del individuo y lo que en función a esa interpretación se le procede a ofrecer lo que hace ganar dinero a este tipo de empresas netamente digitales, y no simplemente la venta de datos como tal, pues estos antes han de ser interpretados para hacer precisas predicciones a las empresas publicitarias.

El problema de esto respecto a nuestro tema, el de las consecuencias sociales del orden economicista, en relación a este modelo de negocio ofrecido por la mayoría de las redes sociales, es que las noticias falsas, las famosas *fake news*, debido a su contenido mucho más polémico y llamativo que el de las noticias normales, son compartidas en muchas más ocasiones y se distribuyen de una forma mucho más rápida que las noticias que han pasado por un proceso de verificación y tratan de reducir ese sensacionalismo para tratar de ceñirse lo máximo posible a la realidad (según un estudio del MIT)⁶²⁹.

Por lo que una noticia intencionadamente falsa respecto a una noticia verificada, debido a su potencial económico mucho mayor, va a atraer muchas más miradas, mucho más tiempo en la red, y mucha más publicidad, pues va a tener mucha más cobertura en redes sociales, mucha mayor distribución de esa desinformación a los sujetos líquidos por parte del algoritmo que se encarga de estudiar nuestros comportamientos y que descarta como una simple aplicación el funcionamiento de las redes sociales, que se confirman como ingentes máquinas cibernéticas de vigilancia mediante las cuales se destruye el tejido de lo social mediante la desinformación comprendida como beneficio económico como fin último.

Es decir, que se gana mucho más dinero haciendo sistemática la desinformación a la sociedad que logrando hacer un sistema de calidad y de verificación de noticias, no ya sólo por este modelo en sí, sino también por los riesgos que tiene su introducción en los desarrollos de las democracias debido a la simplificación epistemológica que esta distribución masiva de desinformación supone para la formación de contextos de los sujetos líquidos. Esta polarización, a la que son impelidos, con mayor o menor suerte⁶³⁰, todos aquellos que dispongan algunos de estos perfiles en la red, es sistematizada por lo digital a un nivel nunca antes visto, y que se transforma también en un arma política aprovechable (que, como es sabido, lo está siendo) por aquellos que se lo puedan permitir, realizando todo tipo de injerencias políticas de desinformación que se saltan los procedimientos y reglamentaciones democráticos.

Todo esto supone que la calidad de la información que recibimos en la época de la modernidad líquida desciende notablemente, ya que no pasan por ningún tipo de filtro, y

⁶²⁹ [Las noticias falsas se retuitean con un 70% más de probabilidades que las verdaderas, 2018]

⁶³⁰ Se podría confiar aquí en el clásico poder de la educación como dique frente a este tipo de bombardeo masivo de desinformación sistematizado. Sin embargo, como dato desesperanzador, parece confirmarse que las mayores "víctimas" de estas *fake news*, además de las personas menos adaptadas a este tipo de contextos digitales (adultos de más de unos 50 años), son las personas con una educación sólida, es decir, con estudios superiores, y generalmente con una condición social acomodada, aquellos que más creen en este tipo de noticias (debido en parte también a que disponen de más tiempo libre que utilizar en consumir este tipo de redes de desinformación) [Los mayores de 50 (y no los jóvenes) son quienes más noticias falsas comparten, 2020]

de hecho, el filtro que pasa es completamente contrario a los objetivos de una mayor calidad. Ello implica que las redes sociales, en su propia estructura, en su propio modelo de negocio, colaboran con esta polarización surgida del orden economicista en la sociedad, pues se beneficia económicamente más de obtener una sociedad desinformada, con las consecuencias que ello ofrece de desestabilización y destrucción del tejido social no ya, como vimos, desde el aspecto más puramente económico, sino en este caso desde la perspectiva cultural de comprensión entre distintos grupos sociales.

Esa supuesta comunidad creada desde lo digital finalmente se muestra como lo contrario, como la destrucción de la comunidad *offline*, sin ser sustituida por una *online* de garantías, ya que además de fomentar esa polarización, también crea burbujas de desinformación, ecosistemas de opiniones que tan sólo responden a nuestros intereses en función de esa única búsqueda de la atención del usuario. Si el objetivo es lograr el máximo tiempo de atención posible, el algoritmo ofrecerá ante todo resultados coincidentes con los de las búsquedas anteriores, aislándonos de esos otros resultados que pueden ser perjudiciales para el beneficio económico de la red social. Se omite por lo tanto al distinto, al otro, al raro, a aquél que repudio y que en el antiguo modelo sólido, a pesar de que existía otro tipo de violencia hacia la marginalidad, debía abordar ese otro modelo contrario a mi forma de vida si quería poder llevar a cabo el mío propio por la necesidad que todos tenían, de una forma u otra, de la política y de encontrarse, a pesar de sus problemas y conflictividad, con el choque y el acuerdo presentes en la comunidad *offline*.

Además de estos cambios en la percepción del contexto de los individuos líquidos, que los hace mucho más proclives a esa individualización que termina por aislarles aún más y por empobrecer y simplificar sus estrategias de comprensión de la complejidad de la sociedad, se incluyen otros problemas en estos contextos digitales que abundan más en este sesgo de la comprensión de la realidad que fomenta la polarización y la tendencia a la destrucción política con destino finalmente totalitario (y que nos confirma la continuidad de las mismas consignas comprendidas a partir de Foucault y la raigambre de pensamiento idealista presente también en esta última actualidad de lo líquido).

Es habitual hablar de internet en singular como una única gran red de conocimiento universal. Sin embargo, esto sería incorrecto, ya que, respecto a este problema de las burbujas informativas en las que los sujetos líquidos se ven cada vez más individualizados, desconociendo el contexto en el que viven y la forma en la que se desarrolla, les afecta, y por lo tanto limitando sus posibilidades de afrontar los problemas surgidos en él y su capacidad de solución, en realidad no hay un solo internet idéntico para todos los usuarios que entren a la misma página web. Hay un internet por cada usuario, editado e individualizado a los gustos y limitado a nuestras creencias, ya que ese algoritmo de estudio de nuestros comportamientos en la red para una mayor rentabilidad económica de nuestros datos se encuentra presente no sólo en las redes sociales, sino en prácticamente todos y cada uno de los puntos de internet que visitemos (aunque los casos más graves de esto son, en nuestra opinión, los mencionados acerca de la desinformación en redes sociales). Por ejemplo, los resultados de búsquedas que Google ofrece cambian según la región desde la que lo busquemos (o la opción de ver las búsquedas más

habituales según lo que escribamos en el buscador antes de llevar a cabo la búsqueda, también ofrece resultados distintos según nuestra ubicación geográfica), ya que prácticamente todo en internet está construido, diseñado cuidadosamente, para lograr el máximo tiempo posible de estancia en la red, a pesar de las condicionantes que ello tiene una vez que ese objetivo lo dirige el orden economicista y que hoy en día es el lugar de formación de opinión y de construcción de sujetos probablemente de más importante evolución en la modernidad líquida.

Esto supone una pérdida de control de los sujetos de la modernidad líquida no ya sólo sobre sus vidas, sino sobre la misma realidad, lo que pueden creer de ella y lo que no. El matrimonio de la instantaneidad y el orden economicista, llevado a su paroxismo gracias al modelo de negocio de las redes sociales, introduce a los individuos en una zona de sombra informativa, donde ya no es solamente que no posean ni se pueda confiar ni en un futuro ni en un presente, sino que tampoco son capaces de perfilar una posibilidad de entendimiento con el otro, que es el lugar desde el que se podría reestructurar ese presente y ese futuro.

Si el orden economicista acabó con la certidumbre sólida, llevando a la precariedad y a una desigualdad sin posibilidad de negociación, llevándonos al modelo retrotópico, por último, en su labor destructiva realizada hacia la sociedad, el otro, el conciudadano, será el siguiente eslabón en ser destruido para poder así obtener a su costa un mayor beneficio económico que siga así permitiendo la mayor salud de los mercados y cumplir el destino de la sociedad, además del objetivo de individualizar al estilo del *homo economicus*:

“Los ordenadores no tienen la culpa, contrariamente a lo que algunos de sus críticos dicen, de que sirvan para “navegar” y no para profundizar y comprender. Los ordenadores deben su fulgurante triunfo a que ofrecen a sus usuarios una mejor oportunidad de hacer lo que siempre desearon pero no pudieron hacer por no tener los instrumentos adecuados. Pero tampoco son los salvadores, como sus entusiastas proclaman. Y este desorden procede de la manera en que nuestro malestar existencial es tratado y utilizado por el tipo de sociedad que hemos construido y a la vez nos construía. Y para salirnos de esta confusión (si es que eso es posible) necesitamos algo más que cambiar las herramientas, las cuales, en definitiva, sólo nos ayudan a hacer lo que estaríamos intentando hacer de todas formas, ya sea en la industria artesanal de la moda o utilizando la última tecnología punta” [Bauman & Lyon, 2015b: 56-57]

Se podría decir que el racismo de Estado aplicado genera racismo de Estado, que el liberalismo genera liberalismo y que la epistemología belicista de la sociedad y la violencia, legitimada o no, directa o indirecta que provoca, supone también otro tanto de lo mismo. Forzando a los sujetos de la modernidad líquida a este tipo de comprensiones, los sujetos líquidos se ven atrapados en esa misma maraña de simplificaciones de comprensión de lo social, de las relaciones entre individuos, de su valor y de su necesidad más allá del beneficio económico, en las que acaban teniendo que existir y ante las que no tienen más remedio que plegarse.

La incapacidad de poder plantear otro planteamiento que no se desarrolle bajo esos dogmas sofisticados neoliberales que se encuentran en el seno de la política tradicional moderna, que han llegado a nuestros días a partir de la biopolítica digital, nos aboca, de una u otra forma, al desarrollo de una sociedad que tan sólo sea capaz de devenir en

totalitarismo, en su forma simplista de comprender la sociedad, una sociedad que, aterrada y amenazada consigo misma y su propia incapacidad de pensamiento para ofrecerse a sí misma una alternativa, se defiende de todo aquello que considere distinto, en una guerra de guerrillas de distintos grupúsculos que discuten entre ellos por los retazos de vieja identidad y certeza disponibles, más ilusorios y simbólicos que otra cosa, pero que aún hoy, en muchos aspectos, siguen siendo igualmente poderosos.

Estas son las consecuencias que hemos creído ver desde esta forma simplista de comprender la sociedad analizada desde sus raíces mediante el análisis de Foucault y el nexos final con nuestros días con la obra de Bauman. Parece muy difícil que estas consecuencias sociales puedan ser cambiadas o al menos reorientadas, a no ser que sea desde esa reconsideración epistemológica de la raíz misma de comprensión de lo viviente y de lo incierto desde otra forma que no responda al modelo idealista, al modelo bélico de la sociedad, a la búsqueda del cierre de una definición del ser humano sobre la seguridad de un sujeto trascendental, que no aborda el desafío de la convivencia y del orden en la constante labor de comprensión de la complejidad, sino que busca seguir elaborando epistemológicamente modelos últimos, sean del tipo que sean, sobre los que asentar una tranquilidad existencial (que finalmente siempre acaban suponiendo un desorden a partir de esa búsqueda de orden) mientras se fuerza al resto de aquellos elementos que no respondan a la axiomática de estos modelos se les expulsa a la marginalidad y a la violencia de uno u otro tipo.

Una de las principales labores de la modernidad, si no la principal, es la de lograr esta ansiada autonomía. El problema, muchas veces, como ya nos venimos dando cuenta desde los distintos tipos de sueños rotos a los que nos hemos enfrentado tras la caída de los muchos grandes relatos que se han tratado de erigir en nombre de esta autonomía y que luego resultaron ser falsos, no es solamente el de encontrar la vía, la respuesta a este problema, sino también lograr encontrar la forma más correcta desde la que comenzar a buscar esa vía.

Desde luego, este es un proceso largo, constante y casi siempre aparentemente muy difícil, casi imposible. Sin embargo, y a pesar de las predicciones nada halagüeñas a este respecto, ante la amenaza más clara de la heteronomía, la del totalitarismo que cada vez se cierne más sobre la cada vez más amenazada autonomía lograda por las democracias en las últimas décadas, nos encontramos con que no hay otro camino más que lograrlo, ya que tal es la exigencia que, si realmente terminase por confirmarse esa amenaza a la política procedente de los distintos ámbitos totalitarios que hemos comprobado insertos en la epistemología que hemos venido criticando, el cambio climático se aseguraría de impedir definitivamente que esa pérdida en la esperanza en el futuro pudiera ser recuperada de alguna forma, lo que sin duda reservaría una buena dosis de justicia poética a la forma de concluir el antropoceno.

Tal es la tarea de nuestros tiempos, y estar a la altura de la misma tan sólo depende de nosotros mismos, pues tal y como hemos pretendido centrar nuestra investigación, hablamos de un cambio de percepción general, de una epistemología que se encuentra presente desde los problemas originarios de la modernidad y que han continuado

reproduciéndose hasta nuestros días, no sólo en una especie de élite capaz de manejar todos los hilos del mundo, sino de una respuesta reflexiva educacional, política y de proyecto al modo de pensar idealista que siempre se ha encontrado en todos nosotros y que no podemos (ni debemos) extirpar, pero que debemos controlar, relacionar con otro tipo de racionalidades y por lo tanto reflexionar constantemente. Todos somos capitalismo y todos participamos de esta profunda herencia en nuestra forma de comprender la realidad, y hemos tratado de llevar a cabo un pequeño esbozo de reinterpretación desde otra comprensión posible desde la perspectiva de la herida abierta en la modernidad que supuso el nihilismo, herida abierta precisamente porque supuso la prácticamente superación crítica del idealismo, pero que, ante la imposibilidad de otro tipo de orientación del proyecto de la modernidad más allá de sus coordenadas epistemológicas, supuso la radicalización de este idealismo devenido en un engendro economicista que ofrece las consecuencias que hemos podido ir comprobando.

Quisiéramos concluir nuestro trabajo con una cita, de un autor que hemos recorrido a lo largo de muchas de nuestras páginas, y con el que hemos cometido la injusticia de no citar ni en una sola ocasión. Lo haremos en esta cita con la que en parte remedar esta falta y en la que creemos que resume gran parte del espíritu que ha movido toda la heterogeneidad que hemos tratado de ordenar de la mejor forma posible:

“¡Es tan cómodo no estar emancipado! Tengo a mi disposición un libro que me presta su inteligencia, un cura de almas que me ofrece su conciencia, un médico que me prescribe las dietas, etc., etc., así que no necesito molestarte. Si puedo pagar no me hace falta pensar: ya habrá otros que tomen a su cargo, en mi nombre, tan fastidiosa tarea” [Kant, 1985: 25-26]

CONCLUSIONES FINALES

Concluimos por lo tanto aquí nuestro camino. Mucho hemos dirimido, matizado, explicado, citado, argumentado y contra argumentado. Creemos haber cimentado de manera suficiente nuestra percepción del sentido desde el que pretendemos interpretar otra forma posible de comprender el nihilismo.

Comprendemos que hay dos tipos de investigaciones, las de tema y las de autor. La nuestra es de tema, por lo cual, en vez de centrarnos en profundizar a fondo en todos los recovecos de un solo pensador, hemos optado por darle primacía al aspecto relacional surgido de las fluctuaciones del contacto entre distintos ecosistemas filosóficos: choques entre influencias, negaciones de las mismas, lógica de estructura de los pensamientos, dependencias, sofisticaciones respecto a las influencias, apariencias de ello que luego sin embargo muestran el mismo carácter de aquello que pretende dejarse atrás... Ese es el espíritu que ha centrado nuestra investigación y que creemos que en parte, concuerda con el tipo de conclusiones obtenidas en función de lo defendido.

Aquello que propusimos como hipótesis en un primer momento en la introducción general fue una división en dos partes, que prácticamente pueden ser tres, de nuestra investigación. La primera de ellas consistía en un estudio de los orígenes del término nihilismo, para tratar de comprobar, desde su propio nacimiento, sus nexos con una epistemología de carácter idealista. Pudimos comprobar que, en sus orígenes paralelos a los de la dirección que le dan a la modernidad tanto Descartes como Kant, el nihilismo ya se encontraba presente, y ya era conceptualizado como un problema, ya que, como pudimos comprobar, ambos pensadores lo desplazaban por las dificultades que ofrecía para presentar un sujeto aferrado a un fundamento, a una definición trascendental. Esta omisión del nihilismo se encontraba presente tanto en la periférica figura del genio maligno cartesiano como en la imposibilidad kantiana, demostrada en la segunda y en la tercera *Crítica*, de lograr pensar hasta el final las últimas consecuencias de la primera *Crítica* kantiana.

Desde este marco fue hacia el que partimos para tratar de analizar el desarrollo que había tenido la noción de nihilismo, al que nosotros postulamos que, como tipo de pensamiento que se mostraba contrario al empobrecimiento epistemológico ofrecido por un ideal estructurador de la realidad, el nihilismo no podía ser tan “fantasmagórico” si esa nada era comprendida de otra forma, ya que defendíamos que podía incluir en su seno, desde otra perspectiva, todos aquellos valores de autonomía del *sapere aude* kantiano.

Para llegar a todo ello escogimos las herramientas que nos ofreció la obra de Foucault para tratar de establecer los raíles sobre los que circularía nuestro trabajo de investigación, la paradoja de la modernidad y el binomio empírico/trascendental, puntos ambos que forman un núcleo de comprensión clave en esta conocidísima problemática inserta en la modernidad y que aún hoy se presenta en nuestros días, y a partir del que nos situamos críticamente. Con esas dos herramientas tratamos de defender dos cosas: la primera, que la comprensión habitual del nihilismo dependía completamente de una interpretación tan

sólo planteada desde el idealismo, y la segunda, que por lo tanto esa supuesta época actual (funesta) del nihilismo no era tal, pues esas consecuencias achacadas a la nada era más una ilusión, un temor propio de una forma de pensar trascendental inserta en la modernidad.

Intentamos por lo tanto tratar de encontrar esta otra comprensión del nihilismo a partir de la crítica al sujeto trascendental presente en esta paradoja que utilizamos como herramienta principal. Por ello, analizamos la forma en la que era comprendido lo viviente, que en un primer estrato (pre-crítica heideggeriana) fue la voluntad, lo volitivo, pues serviría para utilizar nuestras herramientas escogidas, ya que el análisis de la comprensión que se haga de lo viviente, de lo volitivo, heterónomo o autónomo en función a algún tipo de fundamento (sea del tipo que sea), se muestra clave para poder interpretar las dependencias epistemológicas de una forma idealista de comprender la realidad.

Partiendo de aquí, comprendimos que la forma de defender esta postura, sobre la que cimentar esta primera parte, era comprender el trabajo de la crítica, de los que denominamos como pensadores del nihilismo, y que fueron los encargados de llevar a cabo el desarrollo del término nihilismo, pasando poco a poco a terminar por darle un lugar cada vez más central dentro del panorama filosófico. Sin embargo, y como creemos haber demostrado, el tratamiento que la nada del nihilismo ha recibido desde esta tradición ha sido, desde estos pensadores del nihilismo (y sin contar algunas excepciones que ya pudimos comprobar por ejemplo en algunos momentos en Heidegger) ciertamente insuficiente para lograr extraer esa nada desde la comprensión idealista a la que estaba aferrado desde sus inicios.

Tratando de defender este punto central de toda la investigación, buscamos comprender la imposibilidad de ir más allá de la problemática presentada por una epistemología todavía idealista de los pensadores del nihilismo que iniciamos con Schelling y su complejo contexto, constantemente entrelazado entre influencias spinozianas, jacobianas, kantianas... Pudimos comprobar aquí el nacimiento de una primera filosofía de la naturaleza que lograra hacerse cargo del devenir más allá del orden trascendental, pero que terminó sucumbiendo ante la desviación pre-moderna del pensamiento de Schelling.

También acudimos a Schopenhauer, y nos topamos con que su crítica desde la Voluntad al ideario trascendental resultó ser un sentido sinsentido, una particular teleología inversa que reproducía los mismos problemas, a pesar de todo su bagaje crítico, que le impedía ir más allá de una comprensión del sujeto desde el fundamento.

El siguiente fue Nietzsche, uno de los pensadores del nihilismo que pensamos que más cerca estuvo de abandonar esa problemática binomial de la modernidad, pero que, en su momento más propositivo, y con todo su condicionamiento personal a sus espaldas, finalmente también declinó sobre perspectivas aún idealistas, como pudimos ver en nuestra comparativa con la comprensión teleológica de la naturaleza en Kant y en Schelling y sus semejanzas con la naturaleza de la voluntad de poder del filósofo del martillo.

Por último, nos encontramos con Heidegger, que a pesar de un comienzo que hizo temblar los cimientos de la filosofía del siglo XX, consideramos que finalmente, y seguramente de forma aún más clara que Nietzsche, concluyó con unas perspectivas cercanas a la metafísica de la que tanto y tanto luchó por evadirse, en esa constante búsqueda de otro fundamento, de otra esencia, pregunta de la que nunca pudo deshacerse.

También, para relacionar esta primera parte con la segunda, más centrada en el apartado sociológico de la temática del nihilismo, dedicamos, de forma lateral, espacios en los que tratamos de conjugar estas imposibilidades para lograr extraer los cimientos de sus sistemas filosóficos de la base epistemológica idealista con una comprensión del sentido del ser, por decirlo heideggerianamente, más centrados en el aspecto individual, no comprendiendo la posibilidad de estos sentidos de ser desde lo social, lo que desde nuestro punto de vista era un punto clave, sobre el que no se abrieron, y que podría haber supuesto esa radicalidad que postulamos que no encontramos en su crítica al idealismo.

De ello, comprobamos que la relación de sus filosofías con la política fue realmente mala, ya que por esta tendencia de la que hablamos, y que ya hemos expuesto, esas tendencias idealistas aún les enmarcaban dentro de una desviación totalitaria de su política, que es cierto que tampoco fue nunca un aspecto fundamental en ninguno de nuestros pensadores, pero que se mostraba como una prueba más que creemos a favor de nuestra argumentación.

Después de todo ello, de esta imposibilidad mostrada por los pensadores del nihilismo por reubicarlo desde otras coordenadas epistemológicas, debido a algunas contradicciones en sus filosofías propositivas que los hacían asemejarse a los problemas del sujeto trascendental que la paradoja de la modernidad nos ayudaba a comprobar, ésta llegó hasta nuestros días de la mano de la posmodernidad, que como vimos, continúa dependiendo de una ontología idealista, a pesar de poder parecer superficialmente lo contrario, porque, con su obsesión por la crítica del fundamento, se ha posicionado filosóficamente como un esencialismo de la búsqueda del no fundamento, debido a que esta forma de plantear el pensamiento prácticamente ha impedido la posibilidad de cualquier otro fundamento, incluso de otras formas de plantearlo que no fueran idealistas.

Para comprobarlo, tratamos de utilizar el pensamiento de Vattimo como ejemplo de ello, por su proximidad con el nihilismo, con la posmodernidad, y con Nietzsche y Heidegger, conocidos prácticamente “padres” de la posmodernidad. Creemos que pudimos comprobar cómo los cimientos sobre los que se basa la hermenéutica nihilista de Vattimo, a pesar de suponer grandes progresos respecto a la interpretación clásica del nihilismo, continúa manifestando los mismos problemas que presentaba la estructura de pensamiento de los filósofos del nihilismo y que no consiguió radicalizar de forma suficiente por las contradicciones que ya pudimos comprobar.

Por lo tanto, en la primera parte, principalmente tratamos de concluir que la relación entre la postura clásica de comprensión del nihilismo y una dependencia de las bases filosóficas de todos los pensadores que lo trataron con una comprensión idealista de la realidad, lo

que hacía que la nada no pudiera escapar de la comprensión de como problema, porque sería la imposibilidad de cualquier fundamento, por lo que esta opción se encontraba prácticamente invisible, indetectable. Esta conclusión que extrajimos creemos que nos ofrecía la argumentación suficiente para vernos legitimados para ofrecer una segunda parte, en la que ya encontraríamos los apartados más propositivos, ofreciendo nuestra propia forma de comprender esa posible comprensión del nihilismo más allá de como un problema, y sociológicos, donde comprobamos el origen realmente idealista de las consecuencias que habitualmente se achacan al nihilismo.

Por lo tanto, pasando ya a analizar nuestras conclusiones ofrecidas en la segunda parte, nos centramos, después del apartado más histórico-filosófico, en fundar nuestra comprensión del nihilismo político como contraposición del nihilismo ontológico a partir de la teoría de la complejidad de Edgar Morin, que planteamos que sí que ofrecía una epistemología lo suficientemente distanciada y alternativa respecto a la tradicional idealista debido básicamente a su base de comprensión de lo viviente que presenta el orden como surgido del desorden, y una naturaleza inmanente capaz de ofrecer su propia significación y capaz de superar preguntas finalistas de carácter determinista enconadas en la tradición epistemológica y que introducían a la filosofía a una aporía constante.

Pretendimos por lo tanto abordar cómo Morin podía ofrecer herramientas epistemológicas para superar la problemática trascendental ofrecida por Descartes y Kant, también tratamos de adecuar nuestra reinterpretación de la nada a su nueva comprensión de la naturaleza a partir de las bases científicas que desafían la física tradicional del orden e implica otro enraizamiento tanto del cosmos como de lo biológico, y buscamos entender cómo enlazar todo ello con su traslado a lo social y lo político, pues ese sería el nervio principal que nos permitiría legitimar el nihilismo como un tipo de planteamiento con una racionalidad posible inserta y comprensible desde una epistemología compatible con sus fundamentos.

Fue desde aquí desde donde postulamos todo ello, y desde donde comprendimos la posibilidad de un nihilismo político contrario al nihilismo ontológico, y que abriría otras posibilidades epistemológicas para la posmodernidad con esta base compleja moriniana.

A partir de este aspecto más propositivo, acudimos a la última parte de nuestro trabajo, la más dedicada al aspecto sociológico, centrada en los aspectos que más nos interesaban de las obras de Michel Foucault y de Zygmunt Bauman.

A partir de ellos, lo que pretendimos defender en esta última parte fue que, al igual que argumentamos al defender la existencia del nexo presente todavía con una epistemología idealista por parte de los pensadores del nihilismo, y por lo tanto, de la posible liberación de esa losa negativa que había sobre el término nihilismo, ahora, desde la perspectiva sociológica, pretendimos argumentar que en la base de esas supuestas consecuencias sociales que se achacan al nihilismo, en realidad provenían de una epistemología idealista. Una vez argumentado, en la primera parte, la posibilidad de liberación de esa carga que impide otra comprensión distinta de la nada, debido a que los pensadores del nihilismo no podían ser completamente radicales con esta liberación, en la segunda llevar a cabo

esa misma liberación, y mostrar, desde Foucault, cómo todo el complejo desarrollo histórico del poder hacia el orden biopolítico, de esas sociedades disciplinarias que ejercen las violencias sobre el individuo que lo terminan mostrando inane, apático y “nihilista”, en realidad provienen de un sesgo epistemológico de clara raíz idealista, por lo que pretendíamos cerrar nuestra liberación del término nihilismo para así poder legitimar desde también el apartado social nuestro apartado propositivo y la posibilidad de una epistemología alternativa con base nihilista.

Y ya, desde la perspectiva de Bauman, pretendíamos establecer estos estudios foucaultianos de lleno en nuestra contemporaneidad, mediante su actualización líquida de los estudios foucaultianos referentes a la biopolítica y al modelo panóptico de sociedad. Además, comprender las consecuencias sobre la libertad de este tipo de comprensión idealista de la realidad en contraposición con las propuestas hechas en función a la comprensión moriniana.

Este ha sido nuestro planteamiento general y la perspectiva desde la que hemos tratado de ordenar la multitud de pensadores y sus conexiones. A pesar de como decimos, este carácter relacional que ha centrado la perspectiva de nuestro trabajo de investigación, creemos haber encontrado un núcleo común, un nexo que une todos los puntos de nuestro trabajo, y es el de tratar de superar las secuelas ofrecidas para el pensamiento por parte de la posmodernidad, pues suponen una imposibilidad crítica, justamente desde la propia crítica, de hacer algún tipo de frente a la ausencia misma de pensamiento, a la esencia irreflexiva reproducida una y otra vez sin viso ninguna de posibilidad de perspectiva, que finalmente supone el economicismo, que va a ser siempre lo que hay, y contra lo que ha de luchar la filosofía para tratar de enriquecer la vida con una mayor potencialidad existencial frente a ese tipo de servilismos.

Relanzar otras epistemologías alternativas que traten de ir más allá de la ya ciertamente enconada modernidad/posmodernidad en la que el idealismo continúa estando presente, de la que surgió el nihilismo, y que creemos que se muestra como un punto clave para establecer un puente de salida de esta forma tradicional de definir la forma en la que somos modernos, en la que comprendemos nuestra autonomía y nuestra libertad, que por un lado parece que hace ya largo tiempo ha caído asfixiada, y por otro, es la propia crítica posmoderna la que (obviamente entre otros factores) impide una reformulación desde la filosofía.

Por ello, por este interés en las epistemologías alternativas y sus posibilidades para con la modernidad, una vez que se puede considerar como establecido el fin de la época de la posmodernidad (para entrar en el de sus consecuencias), que nos deja insertos en una época de crisis económicas y de economicismo descabalgado, tal y como lo anuncia de forma pesimista Bauman, pretendimos liberar la noción de nihilismo, tanto de sus creemos insuficientes bases y sus injustamente achacadas consecuencias, mientras a la vez ofrecíamos una posibilidad de reinterpretación llevada a cabo en un sistema ya completo y cerrado como el moriniano.

Tratar por lo tanto de ofrecer un pequeño esbozo acerca de otras posibilidades de comprensión de la realidad, siendo conscientes de la influencia que esta tradición ideal ha tenido y todavía tiene en nosotros, y cómo desde esta pretensión se puede hilvanar, también, nuevos modos de plantear la libertad humana, que repercutan en otra posible comprensión de lo social y de lo político, que ha de ser regenerado ante un constante ataque que lleva recibiendo demasiado tiempo, y que no tiene aspecto de mejorar, por los análisis que hemos podido comprobar.

Sin embargo, a pesar de, como decimos, ese pesimismo de Bauman a lo largo de todo su análisis de la modernidad líquida, él, tanto como Morin y Foucault, también representaban ese intento de ofrecer nuevas perspectivas a un núcleo epistemológico moderno que lleva mucho tiempo languideciendo, y que ahora se muestra en su aspecto más desencarnado, radicalizado, como un engendro economicista que cada vez aboga más por un capitalismo del desastre.

Es decir, que a pesar de que el pensamiento de Bauman padezca de cierto carácter pesimista (y, por lo tanto, también la última parte de nuestro trabajo de investigación), creemos que a pesar de todo ello, Bauman todavía pretendía albergar cierta esperanza en estas consecuencias de la modernidad líquida, y en, a colación de nuestra propia investigación, la posibilidad de insertar cada vez más un proceso de diálogo y enriquecimiento con otro tipo de perspectivas epistemológicas, porque todavía hay motivos para ello.

Por lo tanto, aprovechando este matiz a colación de la perspectiva pesimista de Bauman, pretendemos también establecer cierto optimismo respecto a esas posibilidades de paulatina inclusión de otras epistemologías en el núcleo de la modernidad, pues siendo finalmente este el interés investigador de este trabajo, parecería un contrasentido acabarlo sin visionar al menos una rendija positiva por la que se pueda llevar a cabo estas alternativas a la hora de comprender las formas de crear sentido del sujeto líquido.

El primero de todos es que esas consecuencias líquidas, que comenzaron como un aspecto más minoritario, más de análisis como los de Bauman, y que el resto leíamos sorprendidos, hoy en día se han convertido, en un tiempo record, prácticamente en el día a día de mucha gente, por lo que el descontento es cada vez mayor y de un número cada vez más amplio de la sociedad, que puede unirse (o no) a la necesidad de plantear de otra forma la sociedad, y eso, ya de por sí, es un avance.

También nos encontramos con que, a pesar de que la globalización ha sido un aspecto importantísimo a la hora de situar esta racionalidad economicista en un espectro inalcanzable para el diálogo con el resto de la sociedad, a la vez permite una mayor circulación de personas entre los países, de enriquecimiento mutuo de perspectivas epistemológicas contrarias o simplemente diferentes, lo que implica también un mayor diálogo ya de por sí, aunque este no sea de momento escuchado, pero que puede finalmente dar otros frutos distintos a los de una modernidad que en su etapa sólida se cerraba a otro tipo de velocidades más lentas y a un escaso movimiento poblacional que permitía una mejor pervivencia de esos trascendentales.

Otro aspecto a tener en cuenta es que los análisis de Bauman, e incluso los que podamos hacer todavía a estas alturas, presentan las limitaciones de hacer referencia a una modernidad líquida de carácter muy temprano, pues hace apenas unos años que se inventó el Smartphone, y hace apenas otros cuantos que nacieron Facebook o Twitter, por lo que, al igual que ha pasado en muchas ocasiones, donde el interés económico es el que llega el primero y termina por tiranizar esos desarrollos tempranos (como pasó en 1492, como pasó en el colonialismo, como pasó con la época del *Far West*, como pasó en la implosión de la URSS, como ha venido pasando siempre), pero que, finalmente por ofrecer un clima irrespirable para una existencia más o menos tranquila y por lo tanto requiere de una política que regule todos esos desmanes, puede que este sea el paso de las siguientes etapas de la modernidad líquida, pues cada vez hay más voces contrarias contra el monopolio de Facebook, contra el lumpenproletariado de Amazon, contra la toxicidad de Twitter, contra el carácter depresivo de Instagram, contra la gentrificación provocada por Airbnb, contra muchas empresas que tuvieron la destreza de llegar las primeras a este capitalismo digital y que les ha supuesto imponer sus draconianas medidas al resto, pero que, tras un primer embate ganado, no ha de significar que va a ser algo definitivo, ni el último.

El propio Bauman de hecho reconoce que no pertenece a la generación de Facebook, y que ello le limitaba desde la experiencia propia de comprender desde dentro estas redes su propio funcionamiento, lo cual no implica que sus conclusiones tengan que ser imprecisas o inválidas por no tener Facebook, sino que le faltaba una perspectiva plenamente nativa en la modernidad líquida para poder abordarla de otra forma.

También fue importante dentro de este pesimismo el análisis retrotópico que ya intuía, en 2015, la explosión hacia la ultra derecha presente en los últimos tiempos tanto en Europa como en EE.UU, y que hemos venido achacando a estas consecuencias sociales de naturaleza idealista. También se podría pensar este auge como algo fugaz, como otro momento más de desencanto entre sus afiliados dentro de la modernidad líquida, pues primero, la naturaleza de ese tipo de partidos muchas veces carece de algún tipo de aparataje que no sea simplemente el mediático de retórica belicista, y segundo porque sus consignas, llevadas a la práctica, debido a una lectura paupérrima de los contextos que han de sucumbir necesariamente a la fuerza a sus discursos sin comprender ningún tipo de complejidad, suelen acabar en desastre.

Y además, a pesar de todo el pesimismo, que como decimos destila el análisis de la modernidad líquida, también Bauman habla del “reencantamiento posmoderno del mundo”⁶³¹, lo que implica que aún creía en esas posibilidades de fundar otro tipo de pensamiento más allá del enconamiento acaecido en la posmodernidad, a pesar de sus funestas predicciones acerca de la modernidad líquida en la que comenzamos a introducirnos en nuestra época.

Y que a pesar de ese pesimismo, aún conservaba la esperanza de superar ese núcleo epistemológico idealista que ha vertebrado la modernidad durante su formación y

⁶³¹ [Bauman, 2016: 15]

desarrollo, pero que ahora la desangra desde dentro, pues también ofrecía alternativas en esa dirección, como un cosmopolitismo necesario para abordar los desafíos a los que la modernidad líquida llegaba, o el planteamiento de una renta básica universal⁶³² como protección de los individuos frente a estas injerencias del capital, y que actuara como una especie de apósito, como otra nueva forma de comprender la protección estatal, es decir, por parte de la política, restituyendo así en parte su credibilidad perdida, haciendo comprender el dinero de otra forma distinta, más allá de su reducción a beneficio, a la ofrecida por la racionalidad estatal economicista biopolítica (pues no incluiría requisitos que supusieran una vigilancia y una normatividad estatal).

Encontramos por lo tanto, cómo podemos ver, que a pesar de una actitud ciertamente pesimista como la de Bauman, que hasta en ese tipo de perspectivas siempre se puede encontrar una forma de tratar de mirar al futuro de otra forma, donde como decía Morin, en muchísimas ocasiones parecía imposible que lo improbable pasara, y efectivamente pasaba. La propia comprensión compleja de la realidad, que multiplica casi hasta el infinito las alternativas factibles en la existencia, que tan sólo se da así misma orden, es la que es capaz de ofrecer la incertidumbre necesaria para que, ante la improbabilidad del optimismo, ello no signifique una derrota por adelantado, ya que, debido a nuestra incapacidad para comprender todo el contexto, y a la incapacidad de todo el contexto de comprender su propio devenir hasta que la consecuencia de lo relacional de las acciones de los individuos que lo componen no tomen forma, nunca se puede bajar la defensa ante la posibilidad de aparición inesperada como certeza de algo que antes parecía improbable.

Esa es, seguramente, sobre las demás, la mayor conclusión que creemos que podríamos obtener, el tratar de lograr aspirar con cierta esperanza a un futuro al que el nihilismo mal comprendido había cerrado gran parte de sus posibilidades para poder ser interpretado desde otras posibles interpretaciones epistemológicas, que, pudiendo ser erróneas o no, no estén de entrada abocadas al enconamiento, y que por lo tanto, permita revisar desde más allá de esas ofuscaciones intelectuales, la libertad del ser humano en nuestro contexto actual.

⁶³² Bauman, al igual que por ejemplo Beck, trata este tema en múltiples ocasiones a lo largo de su obra, por ejemplo [Bauman, 2015a: 189-199] [Bauman, 2001: 12;24] [Bauman, 2017: 105-116]

BIBLIOGRAFÍA

Somos conscientes de la heterogeneidad de la bibliografía que aquí presentamos como base sobre la que ha pivotado nuestro trabajo de investigación. Ello puede no concordar en algunos aspectos, como la concreción, que se puede exigir en bibliografías de tesis de otro tipo más centradas en sólo un autor o un único núcleo o ecosistema de pensamiento. Al igual que dijimos en nuestras conclusiones finales, nuestra tesis ha sido más orientada hacia formar una investigación relacional, lo que nos lleva por lo tanto al mismo estilo en la bibliografía aquí abajo seleccionada. No lo comprendemos como un hándicap o algún tipo de carencia reseñable (más allá de las habituales y corrientes), sino al contrario, como un valor añadido que nos ha permitido enriquecer y fortalecer el seguimiento histórico-filosófico que hemos tratado de realizar. Nos parecía inevitable comprender de manera breve el contexto en el que se forman los puntos nodales sobre los que finalmente se desarrolló nuestra investigación.

Nuestro estilo de redacción siempre ha pretendido optar ante todo por la sencillez y la no acumulación excesiva de datos que no sean fundamentales para la comprensión de la argumentación, tanto en el texto central como en las notas al pie (considerando desde nuestra perspectiva particular de lectores que las abreviaturas habituales a la hora de remitir a una fuente bibliográfica en muchas ocasiones cortan el ritmo de lectura y comprensión del texto, por lo que hemos optado por poner siempre la referencia completa en el texto, a pesar del posible afeamiento estético en esa reiteración cuando la ausencia de abreviaturas se reitera en la misma página). Por ello, siguiendo aquí esta máxima, también renunciamos a hacer divisiones entre bibliografía principal, secundaria y/o de apoyo, ya que nos resulta prácticamente imposible hacer este tipo de distinciones, además de parecernos más sencillo a la hora de buscar la referencia, ya que tan sólo es necesario el apellido sin tener que pensar en cuál de las diferentes divisiones se encontrará.

Además, siguiendo esta unidad de sencillez estilística para mayor comodidad del lector que pretendemos componer a lo largo de todo el trabajo, limitamos nuestras entradas en la bibliografía a los datos más esenciales, tratando de evitar así un abigarramiento excesivo de datos generalmente no primordiales y que lo que en muchas ocasiones suele provocar es una peor experiencia de búsqueda y una bibliografía excesivamente abultada.

- ADORNO, T.W. *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento. Estudios sobre Husserl y las antinomias fenomenológicas*. Monte Ávila. Caracas. 1970

- ADORNO, T.W. *Dialéctica negativa- La jerga de la autenticidad. Obra completa, 6*. Akal. Madrid. 2011

- ADORNO, W. *Dialéctica de la Ilustración. Obra completa, 3.* Akal. Madrid. 2013
- AGAMBEN, G. *Homo Sacer I: El poder soberano y la nuda vida*, trad. de Antonio Gimeno Cuspinera. Pre-textos. Valencia. 2006
- AGAMBEN, G. *Homo Sacer II: El reino y la gloria. Para una genealogía teológica de la economía y el gobierno.* Pre-textos. Valencia. 2008
- ARNAUD, P. *Sociología de Comte.* Península. Barcelona. 1971
- ARON, R. *La sociología alemana contemporánea.* Paidós. Buenos Aires. 1965
- ASSOUN, P. *Freud y Nietzsche*, trad. de Óscar Barahona y Uxo Doyhamboure. Fondo de cultura económica. México. 1986
- ÁVILA CRESPO, R. *Nietzsche y la redención del azar.* Universidad de Granada. España. 1986
- ÁVILA CRESPO, R. *Identidad y tragedia.* Crítica. Barcelona. 1999
- ÁVILA CRESPO, R. *El desafío del nihilismo: La reflexión metafísica como piedad del pensar.* Trotta. Madrid. 2005
- BALANDIER, G. *El desorden: La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento.* Gedisa. Barcelona. 1999
- BARRIOS, M. *La voluntad de poder como amor.* Ediciones del Serbal. Barcelona. 1990

- BARRIOS, M. *Voluntad de lo trágico: el concepto nietzscheano de voluntad a partir de "El nacimiento de la tragedia"*. Biblioteca Nueva. Madrid. 2002
- BAUMAN, Z. *La sociedad individualizada*. Cátedra. Madrid. 2001
- BAUMAN, Z. *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Siglo XXI. Madrid. 2003
- BAUMAN, Z. *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Gedisa. Barcelona. 2003a
- BAUMAN, Z. *Vidas desperdiciadas: La modernidad y sus parias*. Paidós. Barcelona. 2005
- BAUMAN, Z. *Identidad*. Losada. Madrid. 2005a
- BAUMAN, Z. *Modernidad y holocausto*. Sequitur. Madrid. 2006
- BAUMAN, Z. *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*. Paidós. Barcelona. 2007
- BAUMAN, Z. *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*. Tusquets. Barcelona. 2007a
- BAUMAN, Z & MAY, T. *Pensando sociológicamente*. Nueva Visión. Buenos Aires, 2007b
- BAUMAN, Z. *Ética posmoderna*. Siglo XXI. Madrid. 2009
- BAUMAN, Z. *Daños colaterales. Desigualdades sociales en la era global*. Fondo de cultura económica. Madrid. 2011

- BAUMAN, Z. *Modernidad líquida*, trad. de Mirta Rossenberg. Fondo de cultura económica. Buenos Aires. 2013
- BAUMAN, Z. *¿La riqueza de unos pocos nos beneficia a todos?*, trad. de Alicia Capel. Barcelona. Paidós. 2014
- BAUMAN, Z. *¿Para qué sirve realmente...? un sociólogo*. Paidós. Barcelona. 2014a
- BAUMAN, Z. *En busca de la política*. Fondo de cultura económica. México. 2015a
- BAUMAN, Z & LYON, D. *Vigilancia líquida*, trad. de Alicia Capel. Paidós. Barcelona. 2015b
- BAUMAN, Z. *La cultura como praxis*, trad. de Albert Roca Álvarez. Paidós. Barcelona. 2016
- BAUMAN, Z. *Retrotopía*, trad. de Albino Marcos Mosquera. Paidós. Barcelona. 2017
- BAUMAN, Z. *Vida líquida*. Paidós. Barcelona. 2017b
- BAUMAN, Z. *La sociedad sitiada*. Fondo de cultura económica. Madrid. 2017c
- BAUMAN, Z. *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*. Fondo de cultura económica. Madrid. 2017d
- BAUMAN, Z. *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Fondo de cultura económica. México. 2018

- BAZZICAPULO, L. *Biopolítica: un mapa conceptual*, trad. de Daniel J. García López. Melusina. España. 2016
- BECK, U & GIDDENS, A & LASH, S. *Modernización reflexiva: política, tradición y estética en el orden social moderno*. Alianza. Madrid. 1994
- BECK, U. *La sociedad del riesgo: hacia una nueva modernidad*. Paidós. Barcelona. 2001
- BECK, U & BECK-GERNSHEIM, E. *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*. Paidós. Barcelona. 2003
- BECK, U. *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuesta a la globalización*. Paidós. Barcelona. 2008
- BECK, U. *La sociedad del riesgo global*. Siglo XXI. Madrid. 2009
- BEJAR, H. *Identidades inciertas: Zygmunt Bauman*. Herder. Barcelona. 2007
- BELL, D. *Las contradicciones culturales del capitalismo*, trad. de Néstor A. Míguez. Alianza Editorial. México. 1994.
- BERGER, P & LUCKMANN, T. *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*. Paidós. Barcelona. 1997
- BERIAIN, J. *Modernidades en disputa*. Anthropos. Barcelona. 2005
- BERLIN, I. *El poder de las ideas*. Espasa Calpe. Madrid. 2000
- BERLIN, I. *Dos conceptos de libertad y otros escritos*. Alianza Editorial. Madrid. 2001

- BERMAN, M. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Editorial Siglo XXI. Madrid. 1988
- BERNABÉ, D. *La trampa de la diversidad: cómo el neoliberalismo fragmentó la identidad de la clase trabajadora*. Akal. Madrid. 2018
- BERNAYS, E. *Propaganda*, trad. de Albert Fuentes. Editorial Melusina. Madrid. 2010
- BLUMENBERG, H. *La legitimidad de la Edad Moderna*. Pre-Textos. Valencia. 2008
- BOURDIEU, P. *La ontología política de Martin Heidegger*, trad. de César de la Meza. Paidós. Buenos Aires. 1991
- BURY, J. *La idea de Progreso*. Alianza Editorial. Bilbao. 1971
- CARRASCO CONDE, A. *La limpidez del mal*. Plaza y Valdes. Barcelona. 2013
- CASSIRER, E. *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas III: Los sistemas postkantianos*. Fondo de cultura económica. México. 1993
- CASSIRER, E. *Kant: vida y doctrina*. Fondo de cultura económica. Madrid. 1993
- CAÑAS, J, L. *Kierkegaard entre la inmediatez y la relación: los “dos” estadios de la vida*. Trotta. Madrid. 2003
- CIORAN, E. *De lágrimas y santos*, trad. de Rafael Panizo. Tusquets. Barcelona. 2002

- COLLI, G. *Introducción a Nietzsche*, trad. de Romeo Medina. Folios Ediciones. México. 1983
- COLOMER, E. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger tomo segundo el idealismo: Fichte, Schelling y Hegel*. Herder. Barcelona. 1995
- CRAGNOLINI, M. *Nietzsche, camino y demora*. Biblos. Buenos Aires. 1998
- CHESTOV, L. *La filosofía de la tragedia, Dostoievsky y Nietzsche*, trad. de D.J. Vogelmann Emecé Editores. Buenos Aires. 1949
- CHOMSKY, N. *La deseducación*. Austral. Barcelona. 2016
- DELEUZE, G. *Nietzsche*, trad. de Isidro Herrera y Alejandro del Río. Arena Libros. Madrid. 2000
- DESMOND, J. *El azar y la necesidad. Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna*. Planeta. Barcelona. 1993
- DREYFUS & RABINOW. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, trad. de Rogelio C. Paredes. Ediciones Monte Hermoso. Buenos Aires. 2017
- DUQUE, F. *La estrella errante: Estudios sobre la apoteosis romántica de la historia*. Akal. Madrid. 1997
- DUQUE, F. *Historia de la filosofía moderna: La era de la crítica*. Akal. Madrid. 1998
- DUQUE, F. *La Restauración: la escuela hegeliana y sus adversarios*. Akal. Madrid. 1999

- DUQUE, F. *El cofre de la nada: deriva del nihilismo en la modernidad*. Abada. España. 2006
- DUSSEL, E. *Posmodernidad y transmodernidad: Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*. Lupus inquisitor. México. 1999
- DÍAZ, E. *La filosofía de Michel Foucault*. Biblos. Argentina. 1995
- ENGUITA, E. *El joven Nietzsche : política y tragedia*. Biblioteca Nueva. Madrid. 2004
- ESPOSITO, R. *Bios: Biopolítica y filosofía*. Amorrortu. Buenos Aires. 2006
- ESPOSITO, R. *Categorías de lo impolítico*, trad. de Roberto Raschella. Katz. Buenos Aires. 2006b
- ESPOSITO, R. *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, trad. de Alicia García Ruiz. Herder. España. 2009
- ESTEBAN ENGUITA & JULIO QUESADA (coord.). *Política, historia y verdad en la obra de Friedrich Nietzsche*. Huerga & Ferro. Madrid. 2000
- FARÍAS, V. *Heidegger y el nazismo*. Akal Ediciones. Chile. 1998
- FAYE, E. *Heidegger: la introducción del nazismo en la filosofía. En torno a los seminarios inéditos de 1933-1935*. Akal. Madrid. 2009
- FERRARIS, M. *Nietzsche y el nihilismo*. Akal. Madrid. 2000
- FERRY, L. *La revolución transhumanista. Cómo la tecnomedicina y la uberización del mundo van a transformar nuestras vidas*. Alianza Editorial. Madrid. 2017

- FICHTE, J. *Primera y Segunda introducción a la Teoría de la Ciencia*. Sarpe. Madrid. 1984
- FINK, E. *La filosofía de Nietzsche*, trad. de Andrés Sánchez Pascual. Alianza Editorial. Madrid. 2000
- FLECHA, R. *Teoría sociológica contemporánea*. Paidós. Barcelona. 2001
- FOUCAULT, M. *Nietzsche, Freud, Marx*. Anagrama. Barcelona. 1965
- FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*, trad. de Elsa Cecilia Frost. Editorial Siglo XXI. Buenos Aires. 1968
- FOUCAULT, M. *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Siglo XXI. Madrid. 1987
- FOUCAULT, M. *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*. Siglo XXI. Madrid. 1987
- FOUCAULT, M. *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, trad. de Ulises Guiñazú. Siglo XXI. Madrid. 1989
- FOUCAULT, M. *Defender la sociedad Curso en el Collège de France (1975-1976)*, trad. de Horacio Pons. Fondo de cultura económica. Buenos Aires. 2001
- FOUCAULT, M. *Sobre la Ilustración*, trad. de Javier de la Higuera, Eduardo Bello y Antonio Campillo. Tecnos. Madrid. 2006
- FOUCAULT, M. *El nacimiento de la biopolítica Curso en el Collège de France (1978-1979)*, trad. de Horacio Pons. Fondo de cultura económica. Buenos Aires. 2007

- FOUCAULT, M. *Seguridad, territorio, población Curso en el Collège de France (1977-1978)*, trad. de Horacio Pons. Fondo de cultura económica. Buenos Aires. 2008
- FOUCAULT, M. *Nietzsche, la genealogía, la historia*, trad. de José Vázquez Pérez. Pre-textos. Valencia. 2008a
- FOUCAULT, M. *Vigilar y castigar*, trad. de Aurelio Garzón del Camino. Siglo XXI. Madrid. 2012
- FOUCAULT, M. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Alianza Editorial. Madrid. 2012a
- FROMM, E. *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea. Hacia una sociedad sana*. Fondo de cultura económica. Madrid. 1986
- FROMM, E. *El miedo a la libertad*. Paidós. Barcelona. 1991
- GADAMER, H. *El problema de la conciencia histórica*. Tecnos. Madrid. 2007
- GAOS, J. *Introducción a "El ser y el tiempo" de Martin Heidegger*. Fondo de cultura económica. México. 1993
- GARAGALZA, L. *Introducción a la hermenéutica contemporánea. Cultura, simbolismo y sociedad*. Anthropos. Barcelona. 2002
- GARCÉS, M. *Nueva ilustración radical*. Anagrama. España. 2017
- GARCÍA AMILBURU, M. *El concepto de angustia 150 años después*. Thémata. Sevilla. 1995

- GIDDENS, A & BAUMAN, Z & LUHMANN, N & BECK, U. *Las consecuencias perversas de la modernidad. Modernidad, contingencia y riesgo*. Anthropos. Barcelona. 1996
- GIDDENS, A. *Consecuencias de la modernidad*. Alianza. Madrid. 1997
- GIDDENS, A. *La tercera vía. La renovación de la socialdemocracia*. Taurus. Madrid. 2005
- GINER, S. *Teoría sociológica clásica*. Ariel. Barcelona. 2001
- GINER, S. *Teoría sociológica moderna*. Planeta. Barcelona. 2011
- GOETHE, J. *Memorias de un joven escritor*. Espasa Calpe. Buenos Aires. 1951
- GONZÁLEZ VARELA, N. *Nietzsche contra la democracia. El pensamiento político de Friedrich Nietzsche (1862-1872)*. Montesinos. España. 2010
- GRASA HERNÁNDEZ. *El evolucionismo: De Darwin a la sociobiología*. Ediciones pedagógicas. Madrid. 1990
- GRAY, J. *Tecnología, progreso y el impacto humano sobre la Tierra*. Katz. Barcelona. 2007
- GRAY, J. *Perros de paja. Reflexiones sobre los humanos y otros animales*. Paidós. Barcelona. 2008
- GRAY, J. *Misa negra: La religión apocalíptica y la muerte de la utopía*. Editorial Sexto Piso. Madrid. 2017

- GREENWALD, G. *Snowden: sin un lugar donde esconderse*. Ediciones B. Barcelona. 2014
- GRONDIN, J. *¿Qué es la hermenéutica?* trad. de Antoni Martínez Riu. Herder. Barcelona. 2008
- HABERMAS, J & BAUDRILLARD, J & SAID, E & JAMESON, F. ET AL. *La posmodernidad*. Kairós. Barcelona. 1985
- HABERMAS, J. *El discurso filosófico de la modernidad*. Katz. Madrid. 2008
- HABERMAS, J. *Ciencia y técnica como "ideología"*. Tecnos. Madrid. 2015
- HARDT, M & NEGRI, A. *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*. Akal. Madrid. 2011
- HARVEY, D. *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Amorrortu. Madrid. 2008
- HAZARD, P. *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*. Alianza Universidad. Madrid. 1991
- HAZARD, P. *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*. Alianza Universidad. Madrid. 1988
- HEGEL, F. *Creer y saber*. Norma. Barcelona. 1994
- HEGEL, F. *Diferencias entre el sistema de filosofía de Fichte y Schelling*. Alianza. Madrid. 1989

- HEIDEGGER, M. *Gesamtausgabe. Band 9: Wegmarken.* Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. 1976
- HEIDEGGER, M. *Gesamtausgabe. Band 2: Sein und Zein.* Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main. 1977
- HEIDEGGER, M. *Gesamtausgabe. Band 40: Einführung in die Metaphysik.* Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main. 1983
- HEIDEGGER, M. *Gesamtausgabe. Band 5: Holzwege.* Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. 1984
- HEIDEGGER, M. *Gesamtausgabe. Band 42: Schelling: Vom wesen der menschlichen freiheit (1809).* Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main. 1988
- HEIDEGGER, M. *Identidad y diferencia.* Anthropos. Barcelona. 1988a
- HEIDEGGER, M. *Gesamtausgabe. Band 65: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis).* Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. 1989
- HEIDEGGER, M. *Introducción a la metafísica,* trad. de Angela Ackermann Pilári. Gedisa. Barcelona.1993
- HEIDEGGER, M & JÜNGER, E. *Acerca del nihilismo.* Paidós. Barcelona. 1994
- HEIDEGGER, M. *Schelling y la libertad humana.* Monte Avila. Caracas. 1996a
- HEIDEGGER, M. *Gesamtausgabe. Band 6.1: Nietzsche.* Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main.1996

- HEIDEGGER, M. *Gesamtausgabe. Band 6.2: Nietzsche*. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main. 1997
- HEIDEGGER, M. *Filosofía, ciencia y técnica*, trad. de Jorge Acevedo. Editorial Universitaria. Santiago de Chile. 1997a
- HEIDEGGER, M. *Caminos de bosque*, trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza Editorial. Madrid. 1998
- HEIDEGGER, M. *Tiempo y ser*. Tecnos. Madrid. 1999
- HEIDEGGER, M. *Hitos*, trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza Editorial. Madrid. 2000
- HEIDEGGER, M. *Gesamtausgabe. Band 7: Vorträge und Aufsätze*. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main. 2000a
- HEIDEGGER, M. *El ser y el tiempo*, trad. de José Gaos. RBA. Barcelona. 2002
- HEIDEGGER, M. *Aportes a la filosofía, acerca del evento*, trad. de Dina V. Picotti C. Biblos. Buenos Aires. 2003
- HEIDEGGER, M. *La proposición del fundamento*. Del Serbal. Barcelona. 2003a
- HEIDEGGER, M. *¿Qué significa pensar?* Trotta. Madrid. 2005
- HEIDEGGER, M. *Ontología: hermenéutica de la facticidad*. Alianza editorial. Madrid. 2008
- HEIDEGGER, M. *Nietzsche*, trad. de José Luis Vermal. Ariel. Barcelona. 2013

- HEIDEGGER, M. *Kant y el problema de la metafísica*. Fondo de cultura económica. México. 2013a
- HERNÁNDEZ ARIAS, J.R. *Nietzsche y las nuevas utopías*. Valdemar. Madrid. 2002
- HOPENHAYN, M. *Después del nihilismo: De Nietzsche a Foucault*. Editorial Andrés Bello. Barcelona.1997
- HORKHEIMER, M. *Teoría tradicional y teoría crítica*. Paidós. Barcelona. 2015
- HUICI, G. *El Dios ausente: Iconografía y metafísica del capitalismo*. Editorial Elba. Madrid. 2016
- KANT, I. *Filosofía de la historia*. Fondo de cultura económica. Madrid. 1985
- KIERKEGAARD, S. *La enfermedad mortal (o la desesperación y el pecado)*. Guadarrama. Madrid. 1969
- KIERKEGAARD, S. *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. Trotta. Madrid. 2001
- KIERKEGAARD, S. *El concepto de angustia*. Alianza. Madrid. 2013
- KIERKEGAARD, S. *Temor y temblor*. Tecnos. Madrid. 2014
- KLEIN, N. *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*. Planeta. Barcelona. 2007
- KLEIN, N. *No logo: El poder de las marcas*. Paidós. Barcelona. 2016

- LACOUÉ - LABARTHE, P. *La ficción de lo político: Heidegger, el arte y la política*. Arena libros. Madrid. 2002
- LACOUÉ - LABARTHE, P. *Heidegger: La política del poema*. Trotta. Madrid. 2007
- LAMO DE ESPINOSA, E. *La sociedad reflexiva: sujeto y objeto del conocimiento sociológico*. Siglo XXI. Madrid. 1990
- LANIER, J. *Contra el rebaño digital: un manifiesto*. Debate. Barcelona. 2011
- LEFEBVRE, H. *Hegel, Marx, Nietzsche (o el reino de las sombras)*. Siglo XXI. Madrid. 2016
- LEYTE, A. *Las épocas de Schelling*. Akal. Madrid. 1998
- LEYTE, A. *Heidegger*. Alianza. Madrid. 2005
- LIPOVETSKY, G. *Los tiempos hipermodernos*. Editorial Anagrama. Barcelona. 2006
- LORENZ, K. *Cuando el hombre encontró al perro*. Tusquets. Barcelona. 1999
- LUKÁCS, G. *La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Grijalbo. Barcelona. 1972
- LYOTARD, J. *La condición posmoderna*. Altaya. Madrid. 1999
- LÖWITH, K. *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*, trad. de Román Setton. Fondo de cultura económica. Buenos Aires. 2006

- LÖWITZ, K. *Historia del mundo y salvación, los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, trad. de Norberto Espinosa. Katz. Buenos Aires. 2007
- LÖWITZ, K. *De Hegel a Nietzsche: la quiebra revolucionaria del pensamiento del siglo XIX*. Katz. Buenos Aires. 2008
- MACEIRAS FAFIÁN, M. *Schopenhauer y Kierkegaard: Sentimiento y pasión*. Cincel. Madrid. 1992
- MANN, T. *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, trad. de Andrés Sánchez Pascual. Plaza & Janés. Barcelona. 1984
- MARCOS, M.S & EZCURRA, A.V. *El irracionalismo. 1, De los orígenes del pensamiento hasta Schopenhauer*. Síntesis. Madrid. 2000a
- MARCOS, M.S & EZCURRA, A.V. *El irracionalismo. 2, De Nietzsche a los pensadores del absurdo*. Síntesis. Madrid. 2000b
- MARCUSE, H. *Sobre Marx y Heidegger: Escritos filosóficos (1932-1933)*, trad. de José Manuel Romero Cuevas. Biblioteca Nueva. Madrid. 2016
- MARQUARD, O. *Felicidad en la infelicidad. Reflexiones filosóficas*. Katz. Buenos Aires. 2006
- MARTINREY, G & SERRANO, V. *La revolución digital y la Sociedad de la información*. Comunicación Social. España. 2010
- MILL, S. *Sobre la libertad*. Alianza Editorial. Madrid. 2005

- MONOD, J. *El azar y la necesidad. Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna*, trad. de Francisco Ferrer Lerín. Planeta Agostini. Barcelona. 1993
- MONTINARI, M. *Lo que dijo Nietzsche*, trad. de Enrique Lynch. Salamandra. Barcelona. 2003
- MOREY, M. *Lectura de Foucault*. Taurus. Madrid. 1983
- MOREY, M. *Escritos sobre Foucault*. Sexto Piso. Madrid. 2014
- MORIN, E. *El paradigma perdido, el paraíso olvidado: ensayo de bioantropología*. Kairós. Barcelona. 1978
- MORIN, E. *Introducción al pensamiento complejo*, trad. de Marcelo Pakman. Gedisa. Barcelona. 1995
- MORIN, E. *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, trad. de Mercedes Vallejo-Gómez. Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. París. 1999
- MORIN, E. *El método I. La naturaleza de la naturaleza*, trad. de Ana Sánchez. Cátedra. Madrid. 2001
- MORIN, E. *El método II. La vida de la vida*, trad. de Ana Sánchez. Cátedra. Madrid. 2002
- MORIN, E. *Introducción a una política del hombre*. Gedisa. Barcelona. 2002a
- MORIN, E. *La cabeza bien puesta. Repensar la reforma. Reformar el pensamiento*. Nueva Visión. Buenos Aires. 2002b

- MORIN, E. *El método IV. Las ideas: su hábitat, su vida, sus costumbres, su organización*, trad. de Ana Sánchez. Cátedra. Madrid. 2003
- MORIN, E. *El método V. La humanidad de la humanidad: la identidad humana*. Cátedra. Madrid. 2003b
- MORIN, E & KERN, A. *Tierra patria*. Kairós, trad. de Manuel Serrat Barcelona. 2005
- MORIN, E. *El método III. El conocimiento del conocimiento*, trad. de Ana Sánchez. Cátedra. Madrid. 2006
- MORIN, E. *El método VI. Ética*, trad. de Ana Sánchez. Cátedra. Madrid. 2006a
- MORIN, E. *Breve historia de la barbarie en Occidente*. Paidós. Buenos Aires. 2006b
- MORIN, E. *Hacia el abismo*. Paidós. Barcelona. 2010
- MORIN, E & VIVERET, P. *Cómo vivir en tiempos de crisis*. Icaria. Barcelona. 2011
- MORIN, E. *La Vía. Para el futuro de la humanidad*. Paidós. Barcelona. 2014
- MORRIS, D. *El mono desnudo. Un estudio del animal humano*, trad. de Ferrer Aleu. Plaza y Janés. Barcelona. 1971
- MOZOROV, E. *El desengaño de internet. Los mitos de la libertad en la red*. Destino. Barcelona. 2012

- MOZOROV, E. *La locura del solucionismo tecnológico*. Katz. Madrid. 2015
- NIETZSCHE, F. *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*, in the care of Paolo D'Iorio. Digital critical edition of the complete Works and letters, based on the critical text by G.Colli and M.Montinari. Berlin/New York, de Gruyter. 1967
- NIETZSCHE, F. *Más allá del bien y del mal/La genealogía de la moral*, trad. de Carlos Vergara. RBA. Madrid. 2002
- NIETZSCHE, F. *Fragmentos póstumos sobre política*, trad. de Esteban Enguita. Trotta. Madrid. 2004
- NIETZSCHE, F. *Fragmentos póstumos. IV, (1885-1889)*, trad. de Joan B. Llinares. Tecnos. Madrid. 2006
- NIETZSCHE, F. *El nacimiento de la tragedia, El caminante y su sombra, La ciencia jovial*, trad. de Germán Cano. Gredos. Madrid. 2010
- NIETZSCHE, F. *Obras completas I, Escritos de juventud I*. Tecnos. Madrid. 2011
- NIETZSCHE, F. *Obras completas. III, Obras de madurez I*, trad. de Diego Sánchez Meca. Tecnos. Madrid. 2014
- NIETZSCHE, F. *Ecce Homo*, trad. de Andrés Sánchez Pascual. Alianza Editorial. Madrid. 2016
- NIETZSCHE, F. *Obras completas. IV, Escritos de madurez II y Complementos a la edición*. Tecnos. Madrid. 2016a

- NISBET, R. *Historia de la idea de Progreso*. Gedisa. Barcelona. 1981
- NOLTE, E. *Heidegger: Política e historia en su vida y pensamiento*. Tecnos. Madrid. 1998
- ORTEGA Y GASSET, J. *Meditación de la técnica y otros ensayos*. Revista de Occidente. Madrid. 1977
- ORTEGA Y GASSET, J. *La rebelión de las masas*. Espasa. Madrid. 2010
- O'NEIL, C. *Armas de destrucción matemática: cómo el big data aumenta la desigualdad y amenaza la democracia*. Capitán Swing. Madrid. 2017
- PHILONENKO, A. *Schopenhauer: una filosofía de la tragedia*. Anthropos. Barcelona. 1989.
- POLANYI, K. *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*. Fondo de cultura económica. Madrid. 2011
- PORTALES GUZMÁN, G. *Nietzsche y la devastación de la política*. Ediciones UACH. Colección Austral universitaria de Ciencias sociales, Arte y Humanidades. Chile. 2016
- POSTMAN, N. *Divertirse hasta morir*. Ediciones La tempestad. Barcelona. 2012
- PRIGOGINE, I. *El fin de las certidumbres*, trad. de Pierre Jacomet. Taurus. Madrid. 1997
- PÖGGELER, O. *El camino del pensar de Martin Heidegger*, trad. de Félix Duque. Alianza Universidad. Madrid. 1993

- PÖGGELER, O. *Filosofía y política en Martin Heidegger*. Editorial Coyoacán. México. 1999
- POLO BLANCO, J. *Anti-Nietzsche. La crueldad de lo político*. Taugenit. Madrid. 2020
- RACIONERO, L. *El Progreso decadente. Repaso al siglo XX*. Espasa Calpe. Madrid. 2000
- RECAS BAYÓN, J. *Hacia una hermenéutica crítica: Gadamer, Habermas, Apel, Vattimo, Rorty, Derrida y Ricoeur*. Biblioteca Nueva. Madrid. 2006
- RITZER, G. *La McDonalización de la sociedad. Un análisis de la racionalización de la vida cotidiana*. Ariel. Barcelona. 1996
- RIVERA DE ROSALES, J. *Fichte: la libertad es el fundamento del conocimiento y de la moral*. RBA. España. 2017
- RODRÍGUEZ, R. *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Ediciones pedagógicas. Madrid. 1994
- ROGER, E. *Introducción al pensamiento complejo*. Secretariado de publicaciones e intercambio científico Universidad de Valladolid. España. 1997
- ROGER, E. *Introducción a la filosofía de las ciencias sociales y humanas*. Publicaciones Universidad Católica de Manizales. Colombia. 2008
- ROGER, E & REGALADO, C. *Pensamiento complejo y educación*. Aclaraciones y confrontaciones. CLACSO. México. 2016

- ROSSET, C. *Escritos sobre Schopenhauer*, trad. de Rafael del Hierro Oliva. Valencia. Editorial Pre-Textos. 2005
- SADIN, E. *La humanidad aumentada. La administración digital del mundo*. Caja Negra. Buenos Aires. 2017
- SAFRANSKI, R. *El mal o el drama de la libertad*. Tusquets. Barcelona. 2002
- SAFRANSKI, R. *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, trad. de Raúl Gabás. Tusquets. Barcelona. 2009
- SAFRANSKI, R. *Nietzsche: biografía de su pensamiento*, trad. de Raúl Gabás. Tusquets. Barcelona. 2010
- SAFRANSKI, R. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, trad. de José Planells Puchades. Tusquets. Barcelona. 2011
- SAFRANSKI, R. *¿Cuánta verdad necesita el hombre?* Tusquets. Barcelona. 2013
- SAFRANSKI, R. *Un maestro de Alemania: Martin Heidegger y su tiempo*, trad. de Raúl Gabás. Austral. Barcelona. 2015
- SAKAI, N & SOLOMON, J. *Traces 4: Translation, Biopolitics, Colonial Difference*. Hong Kong. Hong Kong University Press. 2006
- SÁNCHEZ MECA, D. *En torno al superhombre: Nietzsche y la crisis de la modernidad*. Anthropos. Barcelona. 1989
- SÁNCHEZ MECA, D. *El nihilismo: perspectivas sobre la historia espiritual de Europa*. Editorial Síntesis. Madrid. 2004

- SÁNCHEZ MECA, D. *Nietzsche: la experiencia dionisiaca del mundo*. Tecnos. Madrid. 2005
- SCHELLING, F.W.J. *Sämtliche Werke*. Stuttgart/Augsburgo. 1856
- SCHELLING, F.W.J. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Anthropos. Madrid.1989
- SCHELLING, F.W.J *Sistema del idealismo trascendental*. Anthropos. Barcelona.1993
- SCHELLING, F.W.J. *Lecciones munitenses para la historia de la filosofía moderna*. Edinford. Málaga.1993a
- SCHELLING, F.W.J. *Escritos sobre la filosofía de la naturaleza*, trad. de Arturo Leyte. Alianza Universidad. Madrid. 1996
- SCHELLING, F.W.J. *Del Yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicionado en el saber humano*, trad. de Pérez-Borbujo Álvarez.Trotta. Madrid. 2004
- SCHELLING, F.W.J. *El "Discurso de la Academia": sobre la relación de las artes plásticas con la naturaleza*. Biblioteca nueva. Madrid. 2004a
- SCHELLING, F.W.J. *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*, trad. de Virginia Careaga. Tecnos. Madrid. 2013
- SCHOPENHAUER, A. *Zürcher Ausgabe. Werke in zehn Bänden (X vols.)*. Diógenes. Zürich. 1977

- SCHOPENHAUER, A. *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Madrid. Alianza Editorial. 1984
- SCHOPENHAUER, A. *Der handschriftliche Nachlass*. Deutscher Taschenbuch Verlag. Múnich. 1985
- SCHOPENHAUER, A. *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, trad. de Leopoldo Eulogio Palacios. Gredos. Madrid. 1998
- SCHOPENHAUER, A. *Sobre el dolor del mundo, el suicidio y la voluntad de vivir*, trad. de Carmen García Trevijano. Madrid. Tecnos. 1999
- SCHOPENHAUER, A. *Los dos problemas fundamentales de la ética*, trad. de Pilar López de Santa María. Madrid. Alianza Editorial. 2003
- SCHOPENHAUER, A. *Parerga y Paralipómena I*. Madrid. Trotta. 2009
- SCHOPENHAUER, A. *Aforismos sobre el arte de vivir*, trad. de Luis Fernando Moreno Claros. Madrid. Valdemar. 2012
- SCHOPENHAUER, A. *Parerga y Paralipómena II*. Madrid. Trotta. 2013
- SCHOPENHAUER, A. *El mundo como voluntad y representación I*, trad. de Roberto Aramayo. Alianza Editorial, Madrid. 2015a
- SCHOPENHAUER, A. *El mundo como voluntad y representación II*, trad. de Roberto Aramayo. Alianza Editorial, Madrid. 2015b
- SCHULZ, W. *El Dios de la metafísica moderna*. Fondo de cultura económica. México. 1961
- SEGURA, A. *Heidegger en el contexto del pensamiento débil de Vattimo*. Universidad de Granada. España. 1996

- SENNETT, R. *La cultura del nuevo capitalismo*. Anagrama. Barcelona. 2007
- SERRANO MARTÍN, M. *Comte, el padre negado. Orígenes de la deshumanización de las ciencias sociales*. Akal. Madrid. 1976
- SERRANO, V. *Nihilismo y modernidad: Dialéctica de la anti ilustración*. Plaza y Valdés. Madrid. 2004
- SERRANO, V. *Absoluto y conciencia: Una introducción a Schelling*. Anagrama. Madrid. 2008
- SERRANO, V. *Soñando monstruos: terror y delirio en la modernidad*. Plaza y Valdés. Madrid. 2010
- SERRANO, V. *La herida de Spinoza: felicidad y política en la vida posmoderna*. Plaza y Valdés. Madrid. 2011
- SERRANO, V. *El orden biopolítico*. El Viejo Topo. Barcelona. 2017
- SOKAL, A & BRICMONT, J. *Imposturas intelectuales*. Paidós. Barcelona. 1999
- SOLÉ JIMENA, M. *Spinoza en Alemania (1670-1789) Historia de la santificación de un filósofo maldito*. Editorial Brujas. Córdoba. 2011
- TILLIETE, X. *Schelling. Une philosophie en devenir*. Vrin. París. 1992
- TOURAINE, A. *Crítica de la modernidad*. Fondo de cultura económica. Buenos Aires. 1994
- TOURAINE, A. *¿Cómo salir del liberalismo?* Paidós. Barcelona. 1999

- TOURAINE, A. *Después de la crisis. Por un futuro sin marginación.* Paidós. Madrid. 2011
- URDANIBIA, J & AMORÓS, C. *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer.* Anthropos. Barcelona. 1990
- VATTIMO, G. *Las aventuras de la diferencia: pensar después de Nietzsche y Heidegger.* Península. Barcelona. 1986
- VATTIMO, G. *El pensamiento débil.* Cátedra. Madrid. 1988
- VATTIMO, G. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación.* Península. Barcelona. 1989
- VATTIMO, G. *Ética de la interpretación*, trad. de Teresa Oñate. Paidós. Barcelona. 1991
- VATTIMO, G. *Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica.* Paidós. Barcelona. 1992
- VATTIMO, G. *Más allá de la interpretación*, trad. Ramón Rodríguez García. Paidós. Barcelona. 1995
- VATTIMO, G. *Creer que se cree.* Paidós. Barcelona. 1996
- VATTIMO, G. *El fin de la modernidad: nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna.* Gedisa. Barcelona. 1997
- VATTIMO, G. *La secularización de la filosofía: hermenéutica y posmodernidad.* Gedisa. Barcelona. 1998
- VATTIMO, G. *Introducción a Nietzsche*, trad. de Adolfo P. Carpio. Ediciones Península. Barcelona. 2001

- VATTIMO, G. *Diálogo con Nietzsche*. Paidós. Barcelona. 2002
- VATTIMO, G. *Nihilismo y emancipación: ética, política, derecho*. Paidós. Barcelona. 2004
- VATTIMO, G & RORTY. *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía*. Paidós. Barcelona. 2006
- VATTIMO, G. *Introducción a Heidegger*, trad. de Alfredo Báez. Gedisa. Barcelona. 2009
- VATTIMO, G. *Ecce Comu: cómo se llega a ser lo que se era*. Paidós. Barcelona. 2009a
- VATTIMO, G. *Adiós a la verdad*, trad. de María Teresa d' Meza Gedisa. Barcelona. 2010
- VATTIMO, G & CAPUTO, D. *Después de la muerte de Dios: Conversaciones sobre religión, política y cultura*. Paidós. Madrid. 2010a
- VATTIMO, G. *La sociedad transparente*. Paidós. Barcelona. 2010b
- VATTIMO, G. *De la realidad: fines de la filosofía*. Herder. Barcelona. 2013
- VERMIL, J.L. *La crítica de la metafísica en Nietzsche*. Anthropos. Barcelona. 1987
- VILLACAÑAS, J. L. *Schelling. Antología*. Península. Barcelona. 1987
- VILLACAÑAS, J.L. *La quiebra de la razón ilustrada: idealismo y romanticismo*. Cincel. Madrid. 1990

- VILLACAÑAS, J. L. *F.H Jacobi: Carta a Mendelssohn, carta a Hume, carta a Fichte*. Editorial Opera Mundi. Barcelona.1996
- VIRILIO, P. *El arte del motor: Aceleración y realidad virtual*. Ediciones Manantial. Buenos Aires. 1996
- VIRILIO, P. *El ciber mundo, la política de lo peor*. Teorema. Madrid. 1997
- VIRILIO, P & SYLVÈRE LOTRINGER. *Amanecer crepuscular*. Fondo de cultura económica. Buenos Aires. 2003
- VIRILIO, P. *Lo que viene*. Arena Libros. Madrid. 2005
- VIRILIO, P. *El accidente original*. Amorrortu. Buenos Aires.2009
- VIRILIO, P. *La administración del miedo*. Editorial Pasos perdidos. Madrid. 2016
- VOLPI, F. *El nihilismo*. Siruela. Madrid. 2007
- VOLPI, F. *Martin Heidegger: Aportes a la filosofía*, trad. de Félix Duque. Maia Ediciones. Madrid. 2010
- WAHL, J. *Kierkegaard*. Universidad autónoma de Puebla. México. 1989
- WEBER, M. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, trad. de Luis Legaz Lacambra. Sarpe. Madrid. 1984

- **ARTÍCULOS ESPECIALIZADOS**

- ABAD, T & ALFREDO, A (2010): “Nicolás Gómez Dávila y las raíces gnósticas de la modernidad”, en Ideas y Valores, volumen 59, número 142, 131-140
- ALHAMBRA DELGADO, M (2012): “Rumiantes de raíces. Bajo uno de los “Nietzsches” de Foucault o una forma de construir la(s) historia(s)”, en revista Nómadas, número 36
- ACEVEDO, J (2008): “Acerca de verdad y valor en Heidegger”, en Observaciones Filosóficas, número 6
- ANDRADE CARREÑO, A (2015): “Los postulados fundamentales de la teoría de la modernidad reflexiva de Anthony Giddens”, en Acta Sociológica número 67, 87-110
- ARMANDO GONZÁLEZ, L (1992): “La crisis de la modernidad y el “Debate post-moderno””, en Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, número 25, 69-100
- ARMANDO GONZÁLEZ, L (1995): “Modernidad y posmodernidad: reflexiones desde América Latina”, en Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, número 44, 385-395
- ARMANDO GONZÁLEZ, L (1996): “Mito y utopía en la modernidad”, en Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, número 52, 587-602
- ARMANDO GONZÁLEZ, L (1999): “Los fundamentos de la filosofía idealista alemana: Kant, Fichte, Schelling”, en Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, número 69, 357-383

- ÁVILA CRESPO, R (1985): “Finalidad, Deseo y Virtud: Spinoza y Nietzsche”, en Anales del Seminario de Metafísica número XX, 21-45
- ÁVILA CRESPO, R (2001): “De la muerte de Dios al superhombre. El sufrimiento y la risa en el “Zaratustra” de Nietzsche”, en Estudios Nietzsche I, 13-31
- ÁVILA CRESPO, R (2019): “Schopenhauer y la tragedia: El valor de la compasión”, en Revista Pensamiento volumen 75, número 284, 683-699
- BARRIOS, M (1998): “Nota sobre los comienzos de la disolución postmetafísica del platonismo en el Nietzsche “ilustrado””, en Perspectivas Nietzscheanas, año VII, número 5-6, 59-71
- BECK, U (2004): “El metajuego de la política cosmopolítica” en Revista Claves de Razón Práctica número 145, 4-14
- BECK, U (2007): “Cómo los vecinos se convierten en judíos. La construcción política del extraño en una era de modernidad reflexiva”, en Papers 84, 47-66
- BERCIANO, M (1993): “Heidegger, Vattimo y la deconstrucción”, en Anuario Filosófico, número 26, 9-45
- BORBUJO, F, P. (2012): “Schelling y la metafísica de la voluntad”, en Contrastes revista internacional de filosofía, volumen XVII, 229-246
- BREUER, I (2012): “La constitución del sujeto de la experiencia afectiva. Descartes, Nietzsche, Heidegger”, en Investigaciones fenomenológicas, número 9, 117-143
- CACCAMO, R (1999): “La transición a una sociedad en la modernidad tardía”, en Sociológica, volumen 14, número 40, 203-218

- CANO, G (2000): “Nietzsche y el cuidado de la libertad”, en LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica, número 2, 153-199
- CAÑAS FERNÁNDEZ, J.L: “Ser inmediato y ser relacional en la filosofía de Kierkegaard”, en La Mirada Kierkegaardiana, número 0, 16-32
- CAÑAS FERNÁNDEZ, J.L (2008): “Kierkegaard y Nietzsche: una lectura antropológica actual”, en Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, volumen 25, 371-406
- CARRASCO CONDE, A (2007): “El doble movimiento de la libertad. Fichte (1798) y Schelling (1809-1810)”, en Bajo palabra. Revista de filosofía, número 2, 143-147
- CARRASCO CONDE, A (2008): “El doble reto: La identidad europea y el desafío medioambiental”, en Nómadas, número 20, 515-517
- CARRASCO CONDE, A (2008): “Decisión y elección o la afilada sección del instante. La libertad en Schelling y la influencia de Kant en el “Freiheitsschrift” (1809)”, en Daimon: Revista internacional de filosofía, número extra 2, 347-354
- CARRASCO CONDE, A (2009): “Chthónos y Dike: La vertebración fichteana en torno a la libertad trascendental kantiana”, en Límite: revista de filosofía y psicología, número 20, 5-26
- CARRASCO CONDE, A (2009): “El Sistema de los Tiempos y el Epos de la historia. Schelling y la historicidad del absoluto”, en Bajo palabra. Revista de filosofía, número 4, 99-105

- CARRASCO CONDE, A (2011): “Panteísmo y panenteísmo: Schelling, Schlegel y la polémica en torno al panteísmo”, en *Daimon: Revista internacional de filosofía*, número 54, 93-110
- CARRASCO CONDE, A (2013): “El cuerpo de la crisis. La ciudad y sus sintomatologías en el paisaje urbano”, en *Nómadas*, número 40, 5-17
- CARRASCO CONDE, A (2015): “¿Puede haber un mal uso de la razón? Sensibilidad, entendimiento y razón (Schelling, Baader y Jacobi)”, en *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, número 48, 35-55
- CASTANY PRADO, B (2009): “La filosofía nietzscheana y la lógica cultural del capitalismo tardío”, en *Tonos digital: Revista de estudios filológicos*, número 18, 1-21
- CASTRO, E (2007): “Biopolítica y gubernamentalidad”, en *Temas & Matizes*, número 11, 8-18
- CASTRO, E (2008): “Biopolítica: de la soberanía al gobierno”, en *Revista latinoamericana de filosofía*, vol.34, número 2, 187-205
- CASTRO, E (2009): “El vocabulario de Michel Foucault: el proceso de interpretación en filosofía”, en *Revista ISEL*, número 2, 112-123
- CASTRO, E (2012): “Cuestiones de método: la problemática del ejemplo de Foucault y Agamben”, en *Res Publica: revista de filosofía política*, número 28, 53-75
- CASTRO, E (2016): “Dispositivo y veridicción: Sobre la interpretación deleuziana de Foucault”, en *Revista latinoamericana de filosofía*, vol.42, número 2, 195-216

- CASTRO, E (2016): “La (im)posibilidad de una ética: una lectura de *Les Mots et les choses*”, en *Dorsal: Revista de estudios foucaultianos*, número 1, 13-22
- CASTRO, E (2019): “La noción de policía en los trabajos de Michel Foucault: objeto, límites, antinomias”, en *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, Vol. 46, número 2, 185-206
- CASTILLA CERESO, A (2009): “Michel Foucault, la familia y el poder psiquiátrico, historia de una rectificación”, en *Convivium: revista de filosofía*, número 22, 159-170
- CASTILLA CERESO, A (2010): “Michel Maffesoli: por una sociología trágica de la vida cotidiana”, en *Prisma social: revista de investigación social*, número 5, 249-275
- CASTILLA CERESO, A (2011): “Padecer y trascender: la crítica de Zambrano al análisis heideggeriano del concepto de tiempo”, en *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano*, número 12, 18-24
- CASTILLA CERESO, A (2011): “Deleuze lector de Spinoza: del problema de la expresión a la filosofía práctica”, en *Convivium: revista de filosofía*, número 24, 163-180
- CASTILLA CERESO, A (2013): “La inversión del aforismo de Clausewitz. Foucault, lector de Nietzsche y Boulainvilliers”, en *Eikasia, revista de filosofía*, número 50, 205-212
- CONILL, J (2000): “Método genealógico y crítica de la verdad metafísica: punto de partida de la hermenéutica contemporánea”, en *Revista Universitas philosophica*, volumen 34-35, 209-228

- CORTÉS, A (2007): “El “hombre-en-el-mundo” y lo *Gestell* heideggeriano en las redes de las nuevas tecnologías”, en Escritos, volumen 15, número 34, 97-110
- CORTEZ, D (2008): “El Nietzsche de Foucault”, en Revista de Filosofía “Sophia”, número 4, 1-9
- CRAGNOLINI, M (2007): “Los difusos y ambivalentes límites entre la filosofía y las ciencias sociales: lo posthumano y la biopolítica”, Coloquio de Otoño, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, Memoria y olvido en las ciencias sociales.
- CRAGNOLINI, M (1998): “Extrañas amistades. Una perspectiva nietzscheana de la *philia* desde la idea de constitución de la subjetividad como *Zwischen*”, en Perspectivas Nietzscheanas, año VII, número 5-6, 87-107
- CUÉLLAR, F,S (2015): “Tres tesis sobre la modernidad reflexiva: Discusión entre Beck, Giddens y Lash”, en Acta Sociológica, número 67, 84-93
- DÍAZ, E (1998): “Nietzsche y la liberación del gran hastío”, en Perspectivas Nietzscheanas, año VII, número 5-6, 123-141
- DÍAZ DE KÓBILA, E (2007): “La Escuela de Frankfurt, Foucault y la tradición crítica. En torno a la cuestión del sujeto”, en Pensar Centro Interdisciplinario de Ciencias Sociales, número 2, 28-38
- DRIVET, L (2013): “Nietzsche, Freud y la sociedad del riesgo. Reflexividad, cuerpo e inconsciente”, en Revista Reflexiones volumen 92, número 2, 141-153
- DUQUE, F (2007): “Schelling. La naturaleza –en Dios, o los problemas de un guión”, en Daimon, Revista de Filosofía, número 40, 7-27

- DUQUE, F (2004): “Islas en la laguna del sistema. La relación de Kant con Fichte y Schelling en el Opus postumum”, en ÉNDOXA: Series Filosóficas, número 18, 171-206
- DÜSING, K (2002): “La subjetividad en la filosofía clásica alemana de Kant a Hegel. Una panorámica a modo de programa”, en Azafea, revista filosófica, número 4, 87-121
- ESTEBAN ENGUITA, E (1998): “Las raíces ideológicas del pensamiento político del joven Nietzsche: La *Kultur* y la *Intelligentsia* de la burguesía alemana”, en Contrastes, Revista Interdisciplinar de Filosofía, volumen III, 83-103
- FRACASOLI, I (2017): “Razón o fe: una discusión en torno a la disputa panteísta”, en Revista de Filosofía, volumen 42, número 1, 9-22
- GALÁN, L (2000): “Notas estéticas sobre Kant y Schelling”, en LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica, número 2, 379-390
- GALINDO, J (2015): “El concepto de riesgo en las obras de Ulrich Beck y Niklas Luhmann”, en Acta sociológica, número 67, 141-164
- GARCÍA MARTÍN, J (2010): “Introducción a la lectura de Kierkegaard”, en Thémata, número 43, 231-249
- GATIÁN ROSSI, P (2015): “Usos y límites de la reflexividad en la obra de Anthony Giddens”, en Acta Sociológica número 67, 1-23
- GIROLA, L (1999): “Talcott Parsons hoy: el individualismo institucionalizado y las asociaciones”, en Revista Sociológica, volumen 14, número 40, 15-34

- GÓMEZ PEDRIDO, M (2017): “La interpretación de Heidegger del devenir eterno en la filosofía de Schelling”, en Cuadernos de Filosofía, volumen 67/68, 49-68
- GONZÁLEZ BANEGAS, I (2008): “El cambio en la administración de los riesgos sociales: política social y transformación del Estado”, en Estudios Sociológicos XXVI, 77
- GONZÁLEZ, N (2007): “Bauman, identidad y comunidad”, en Revista Espiral, volumen XIV, número 40, 179-198
- HÓMS, C (2016/2017): “La pesadilla del marxismo tradicional. La Escuela de Frankfurt y el giro fallido del capitalismo post-liberal (1914-1970)”, en Constelaciones Revista de Teoría Crítica volumen 8/9 99-145
- INNERARITY, D (1987): “El sentido de la violencia en el pensamiento social de Nietzsche”, en Persona y Derecho, número 16, 39-63
- INNERARITY, D (1987): “Modernidad y posmodernidad”, en Anuario Filosófico número 20, 105-129
- INNERARITY, D (1989): “Habermas y el discurso filosófico de la Modernidad”, en Persona y Derecho, número 21, 9-22
- INNERARITY, D (1992): “La filosofía como tragedia: Nietzsche”, en Anuario Filosófico, volumen 25, número 3, 531-541
- LAMO DE ESPINOSA, L (2015): “¿Sociología reflexiva? No, sociedad reflexiva. Las tres precondiciones del pensar sociológico”, en Acta Sociológica número 67, 51-83

- LEVEQUE, J.C (2011): “El concepto de “acontecimiento” en Heidegger, Vattimo y Badiou”, en Azafea, Revista filosófica. Número 13, 69-91
- LEYTE, A (2005): “Da-sein y Ereignis: La intraducibilidad filosófica del significado “ser””, en Éndoxa: Series filosóficas, número 20, 745-756
- LEYVA, G (1999): “Max Horkheimer y los orígenes de la teoría crítica”, en Sociológica, año 14, número 40, 67-85
- LÓPEZ DE SANTAMARÍA, P (2015): “Schopenhauer y el idealismo kantiano”, en Enrahonar. Quaderns de Filosofia, número 55, 11-29
- LÖWITH, K (1964): “La fatalidad del progreso”, en ECO Revista de la Cultura de Occidente, número 45, tomo VIII-3, 254-280
- MAGALLÓN, R (2008): “Entrevista a Ulrich Beck: Globalidad y cosmopolitismo”, en Revista Internacional de Sociología (RIS), volumen 66, número 49, 219-224
- MARTÍNEZ GARCÍA, J, I (2010): “Pensar el riesgo. En diálogo con Luhmann”, en Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho, número 21, 156-183
- MARTÍNEZ HERRERA, F (2019): “Schopenhauer y las Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana de Schelling”, en Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, número 36 (I), 147-174
- MARTÍNEZ HERRERA, F (2019): “La crítica de la “lógica” de Hegel en Schopenhauer”, en Pensamiento, volumen 75, número 284, 727-750
- MARTÍNEZ MARTÍNEZ, E, M (2016): “Las consecuencias del nihilismo”, en Thémata, Revista de Filosofía, número 53, 271-288

- MATHIESEN, T (1997): The viewer society: Michel Foucault's panopticon revisited, en *Theoretical Criminology*, 1:2, 215-234
- MAUREIRA, M (2010): "Nihilismo del Idealismo. Jacobi frente a Fichte", en *Revista de Estudios sobre Fichte*, 1, 1-12
- MCCHARTHY, T (1990): "Filosofía y Teoría Crítica en los Estados Unidos: Foucault y la Escuela de Francfort", en *Isegoría*, 1, 49-84
- OCHOA LEÓN, S (2014): "El riesgo en la sociología contemporánea: de los riesgos sociales a los riesgos modernos", en *Programa universitario de estudios del desarrollo UNAM número 14*, 1-33
- OÑATE ZUBÍA, T (1985): "La cuestión del sujeto en el pensamiento de Martin Heidegger", en *Anales del Seminario de Historia de LA Filosofía*, número V, 259-292
- PÁL PERBART, P (2006): "Biopolítica y contra-nihilismo", en *Revista Nómadas número 25 Octubre*, 8-19
- PARDO, R (1998): "Lo político bajo el horizonte del nihilismo: De Nietzsche a la hermenéutica", en *Perspectivas Nietzscheanas*, año VII, número 5-6, 141-179
- PÉREZ-AGOTE, J, M (2017): "Redescripción del concepto clásico de modernidad", en *Revista Sociología Histórica*, 7, 11-40
- PIMENTEL BRISEÑO, E (2012): "¿El fin de la historia? La mentira de Fukuyama", en *Revista de Filosofía y Letras*, año XVI, número 61-62, 1-15
- PORTALES GUZMÁN, G (2007): "Literatura y nihilismo en la obra de Jean Paul" en *Revista Estudios filológicos*, número 42, 191-201

- PORTALES GUZMÁN, G (2013): “Poética de la decadencia y filosofía del nihilismo” en Revista Estudios filológicos, número 52, 87-96
- PORTALES GUZMÁN, G (2016): “”Lucinde”, la novela experimental del Romanticismo temprano” en Revista Estudios filológicos, número 57, 191-201
- POSADAS VELÁZQUEZ, R (2010): “El poder y el contrapoder en el marco de la reflexión cosmopolítica de la política”, en Revista Mexicana de Opinión Pública, Abril, 11-26
- QUESADA, J (1997): “Nietzsche contra Heidegger”, en Revista de Filosofía, número 18, 113-132
- QUESADA, J (2000): “La crítica de la metafísica “Dios ha muerto” y el problema no resuelto de la interpretación”, en Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura, número 40, 101-104
- QUESADA, J (2013): “De la tarea hermenéutica como “destrucción” a la “selección racial” como “metafísicamente necesaria” 1941-1942”, en Analogía filosófica: revista de filosofía, investigación y difusión, volumen 27, número 1, 89-132
- QUESADA, J (2010): “Martin Heidegger y la exigencia política del conocimiento: una raza dura”, en Isegoría: Revista de filosofía moral y política, número 43, 545-563
- QUESADA, J (2013): “Heidegger: la decapitación de la fenomenología y el totalitarismo nazi”, en Eikasia, revista de filosofía, número 47, 711-736
- QUESADA, J (2015): “Kant, crítico de Nietzsche y Heidegger: pidiendo un Zarathustra para el siglo XXI”, en Apuntes Filosóficos, volumen 24, número 46

- RAIMUNDO, A (1998): “Hacia una interpretación antro-po-ontológica del pensamiento nietzscheano”, en *Perspectivas Nietzscheanas*, año VII, número 5-6, 179-195
- RESCH, C & STEINERT, H (2011): “Culture industry: Conflicts on te Means of Production of the Intelligentsia”, en *Constelaciones*, revista de Teoría Crítica, número 3, 24-60
- RIVERA DE ROSALES, J (2014): “La recepción de Schelling en Heidegger”, en *Pensamiento*, volumen 70, número 262, 197-202
- RIVERA DE ROSALES, J (2014): “Fichte: del Yo puro al saber absoluto (1798-1802)”, en *Contrastes*, número 19, 134-158
- RIVERA DE ROSALES, J (2012): “Un poco de caos para alumbrar una estrella danzarina: Nietzsche y el espíritu trágico”, en *Convivium: revista de filosofía*, número 25, 115-144
- RIVERA DE ROSALES, J (1999): “Teología y filosofía de la naturaleza en la “Crítica del Juicio” de Kant”, en *Laguna: Revista de Filosofía*, número 6, 53-70
- ROBLES, F (2000): “La ambivalencia como categoría sociológica en Simmel”, en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, número 89, 219-235
- RODRÍGUEZ CASTAÑO, P (2005): “Zygmunt Bauman y el problema del orden: una mirada sociológica a la modernidad y a la posmodernidad”, en *Revista Colombiana de Sociología* número 24, 275-296
- RODRÍGUEZ, P & HERRERA, L (2018): “Kierkegaard y Schopenhauer: Introducción a su análisis conjunto”, en *Contrastes revista de filosofía*, volumen X, 9-43

- ROJAS JIMÉNEZ, A (2011): “El papel de una “apotencia” fundamental en la filosofía tardía de Schelling, y su influencia en la filosofía tardía de Heidegger”, en Revista de Filosofía 36/2, 109-131
- ROJAS JIMÉNEZ, A (2012): “La influencia de Schelling en la lección de Heidegger de 1942/1943”, en Thémata, Revista de Filosofía 45, 383-394
- RUEDA, B & EDUARDO, A (2006): “Crítica a la epistemologización del concepto de verdad en la hermenéutica de G. Vattimo y en el pragmatismo de R. Rorty”, en Universitas Philosophica, número 46, 129-139
- SÁEZ RUEDA, L (2018): “Del Cosmos al Caosmos en la reapropiación actual del Barroco. Una nueva normatividad para afrontar la crisis epocal”, en Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, número 35, volumen 1, 51-75
- SÁNCHEZ MECA, D (2000): “Lo dionisiaco y la nueva comprensión de la modernidad”, en LOGOS, Anales del Seminario de Metafísica número 2, 31-53
- SERRANO-PUCHE, J (2013): “La expresión de la identidad en la sociedad digital: Una aproximación teórica a las redes sociales”, en Actas de I Congreso Internacional Comunicación y Sociedad (UNIR)
- SERRANO MARÍN, V (1998): “Nihilismo es el último nombre de Dios”, en Mania: Revista de Pensament, número 4-6, 325-334
- SERRANO MARÍN, V (2000): “Nihilismo y fin de la historia: una mirada sobre la cuestión de la (pos)modernidad”, en Revista de filosofía, número 24, 5-44
- SERRANO MARÍN, V (2007): “Espectros del feminismo. Reflexiones en torno al género de lo biopolítico en el nuevo orden mundial”, en Germinal: revista de estudios libertarios, número 3, 55-72

- SERRANO MARÍN, V (2013): “Vida, naturaleza y nihilismo afectivo en Fichte”, en Anales del seminario de historia de la filosofía, volumen 30, 91-106
- SERRANO MARÍN, V (2014): “El papel de los afectos en el pensamiento político de Spinoza”, en Ideas y Valores, volumen LXIII, número 154, 31-57
- SERRANO MARÍN, V (2015): “Felicidad y biopolítica”, en Estudios públicos, número 140, 137-150
- SERRANO MARÍN, V (2016): “Fichte hoy: derechos humanos, posmodernidad y filosofía de la historia”, en Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, volumen 55, número 143, 123-133
- SISTO, M (2002): “La clave del iluminismo para Horkheimer y Adorno”, en Revista de Filosofía y Teoría Política, número 34, 283-293
- SNOW, D (1991): “The limits of the Idealism: Schopenhauer and the early Schelling on the nature of reality. A further contribution to URAM Schelling studies”, en University of Toronto Press, 84-98
- VÁSQUEZ ROCCA, A (2008): “Zygmunt Bauman: Modernidad líquida y fragilidad humana”, en Revista Nómadas, número 19, 309-316
- VÁSQUEZ ROCCA, A (2009): “Las críticas de Habermas a Foucault y a Sloterdijk: en torno al discurso filosófico de la modernidad y la teoría consensual”, en Revista Nómadas, número 24
- VÁSQUEZ ROCCA, A (2011): “La Posmodernidad. Nuevo régimen de verdad, violencia metafísica y fin de los relatos”, en Revista Nómadas, número 29
- VÁSQUEZ ROCCA, A (2012): “Individualismo, modernidad líquida y terrorismo hipermoderno; de Bauman a Sloterdijk”, en Revista Errancia, número 3

- VÁSQUEZ ROCCA, A (2014): “Psicopolítica, sociedad sitiada y movimiento de los indignados: la modernidad líquida y sus parias. Zygmunt Bauman y Edward Snowden”, en Revista Errancia, número 5
- VÁSQUEZ ROCCA, A (2017): “La influencia de la Escuela de Frankfurt en Zygmunt Bauman y Richard Rorty: De la Teoría Crítica a la modernidad líquida”, en Revista Nómadas, número 50
- VEYNE, P (1996): “El último Foucault y su moral”, en Anábasis, número 4, 1996/1, 49-58
- YUSTOS SÁNCHEZ, P (2011): “Una visión crítica de la Modernidad: El Movimiento Ecología Profunda”, en Revista Mad-Universidad de Chile, número 24, 93-102

- **ARTÍCULOS NO ESPECIALIZADOS**

- El mensaje que Koko, la gorila que puede comunicarse con los humanos, tiene que decir. (2016, Enero 11). Recuperado de <https://www.europapress.es/desconecta/animalparty/noticia-mensaje-koko-gorila-puede-comunicarse-humanos-tiene-decir-20160111105256.html>
- What's going on in CHOP, the Seattle occupied protest zone? (2020, Julio 1) Recuperado de <https://www.thecut.com/2020/07/whats-going-on-in-chaz-the-seattle-autonomous-zone.html>
- Las noticias falsas se retuitean con un 70% más de probabilidades que las verdaderas. (2018, Marzo 9). Recuperado de <https://www.publico.es/sociedad/fake-news-noticias-falsas-retuiegan-70-probabilidades-verdaderas.html>
- Los mayores de 50 (y no los jóvenes) son quienes más noticias falsas comparten (2020, Agosto 21). Recuperado de <https://theconversation.com/los-mayores-de-50-y-no-los-jovenes-son-quienes-mas-noticias-falsas-comparten-141649>