



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

Hombre *versus* Mundo

*Esbozo para una comprensión crítica de la Modernidad sobre la base
de una indagación filosófica en torno al sentido de la cultura.*

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTOR EN FILOSOFÍA
PRESENTA:
GABRIEL R. ALVARADO NATALI

TUTOR PRINCIPAL:
DR. ALBERTO CONSTANTE LÓPEZ
FFyL-UNAM

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR:
DR. CRESCENCIANO GRAVE TIRADO
FFyL-UNAM
DRA. ZENIA YÉBENES ESCARDÓ
UAM-CUAJIMALPA. PROGRAMA DE MAESTRÍA Y
DOCTORADO EN FILOSOFÍA



MÉXICO, D.F. ABRIL 2013





Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

No odio Occidente, todo lo más lo desprecio con toda mi alma. Sólo sé que, tal como somos, apestamos a egoísmo, masoquismo y muerte. Hemos creado un sistema en el cual ya no se puede vivir; y lo que es más, seguimos exportándolo.

M. Houellebecq.

Habéis perdido la fe en todo lo grande; por eso, por eso debéis desaparecer si esa fe no vuelve como un cometa de lejanos cielos.

F. Hölderlin.

La salvación por el asombro.

R. Juarroz.

Índice.

Introducción..... I

Primera parte: Mundo y existencia.

I

1. El sentido de la cultura.....	1
2. Preguntar por lo humano.....	8
3. Liberar el fondo.....	15
4. ¿Antropología filosófica?.....	20

II

5. El ente ontológico.....	22
6. El mundo como tal.	
a) <i>La diferencia ontológica</i>	25
b) <i>La gratuidad del mundo</i>	26
7. La facticidad del mundo.....	27
8. La mundanidad y la existencia.....	36
a) <i>Vida y subsistencia</i>	41
b) <i>Primera aproximación al problema de la mundanidad del hombre: vocación ontológica y afirmación del mundo</i>	52
c) <i>Conclusión. Despejamiento de las preguntas clave</i>	59
9. ¿Qué quiere decir “percatarse”? El temple de ánimo: asombro y maravillamiento.....	60
a) <i>El temple de ánimo como condición de posibilidad de la existencia</i>	64
b) <i>El temple del asombro como maravillamiento</i>	69
c) <i>Asombro y misterio</i>	76
d) <i>Conclusión. Wittgenstein y Heidegger: dos pensadores del asombro</i>	87

10. El presenciar como mundanidad de la existencia.	
a) <i>La celebración como telos de la cultura</i>	97
b) <i>La significación existencial del cuerpo</i>	104
c) <i>El reconocimiento de sí en la experiencia celebratoria del mundo</i>	111
11. El encantamiento del mundo como experiencia de lo divino.....	114

III

12. La escucha de la vocación ontológica en el temple de la angustia.....	140
13. Cultura y experiencia sublime. La <i>sublimación</i> como el “movimiento” esencial de la existencia.....	149
a) <i>La transformación esencial del temple de ánimo: de la angustia al maravillamiento</i>	150
b) <i>La sublimación como realización de la existencia</i>	156
c) <i>Sostenerse en la verdad como el “cultivo” de lo humano</i>	172
14. La caída en la no-verdad y el desencantamiento <i>del mundo</i>	178
a) <i>Preparación de la cuestión: el tedio por el mundo como trasfondo de la acedia medieval</i>	183
b) <i>El despertar del tedio profundo como desencantamiento del mundo</i>	188
c) <i>La experiencia del des-engaño como reencantamiento del mundo</i>	198
15. Cultura, época e interpretación histórica.....	201

Segunda parte: Esbozo para una comprensión crítica de la cultura moderna.

16. Planteamiento del problema.....	205
17. Naturaleza creada, naturaleza caída.....	206
a) <i>El surgimiento de la “vocación” meta-física como fuga mundi</i>	207
b) <i>La espera del eschaton supramundano como versión judeo-cristiana de la fuga mundi</i>	208

c) <i>El hastío cósmico como trasfondo experiencial de la espera escatológica.</i>	214
18. Modernidad y secularización.....	219
a) <i>La “secularización” como categoría genealógica de la Época Moderna....</i>	220
b) <i>El triunfo del homo activus y la nueva meta de la cultura occidental.....</i>	221
c) <i>El trasfondo experiencial de la meta-física moderna como prolongación del “principio gnóstico”</i>	227
19. El espíritu secularizado y la cultura del confort.....	230
a) <i>Política y secularización.....</i>	231
b) <i>Saber y secularización.....</i>	236
c) <i>Confort y secularización.....</i>	240
20. Conclusión.....	242
Epílogo.....	244
Conclusiones.....	245
Bibliografía.....	248

Introducción.

Hemos perdido el cosmos.

D.H. Lawrence.

En diálogo con Daisaku Ikeda, pensador budista japonés, Arnold J. Toynbee defendía en las postrimerías del pasado siglo una interpretación de la historia occidental indudablemente afín a la desarrollada, *mutatis mutandis*, por dos filósofos judíos del siglo XX, ambos alumnos de Heidegger: Karl Löwith y Hans Jonas –interpretación íntimamente emparentada, además, con los lineamientos histórico-hermenéuticos desplegados en mi tesis de maestría, así como con la comprensión de las dos grandes transformaciones culturales de la historia de Europa esbozadas, de nueva cuenta, en la segunda parte de la presente indagación. Toynbee reconoce dos importantes revoluciones o “rupturas” en “la continuidad cultural” de la tradición europea: primero, y marcando el inicio de la “civilización occidental” *strictu sensu*, el advenimiento y el triunfo de la religión cristiana en el siglo IV, misma que suplantó a las religiones y filosofías propias de “la anterior civilización grecorromana”; segundo, la declinación del Cristianismo desde mediados del siglo XVII, con la difusión acelerada –a lo largo de todo el orbe– de “las instituciones, ideas e ideales occidentales modernos”. Para el estudioso inglés, la primera ruptura significa fundamentalmente el ocaso del “panteísmo”, es decir, el término de una visión que –imperante no sólo en India y en Asia oriental, sino también en las culturas del “extremo occidental del mundo y en América”– experimenta “el

universo y todo cuanto hay en él, incluso el hombre y la naturaleza no humana”, como *divinos: eo ipso*, como poseedores de “una santidad y una dignidad que frenaba el impulso humano de satisfacer la codicia violentando la naturaleza no humana” (p. 315). Con la concepción hebrea de un Dios trascendente al mundo, único y omnipotente, se establece desde entonces, sugiere Toynbee, una fractura inédita entre el ser humano y la naturaleza, escisión que no hace sino acentuarse con el advenimiento de la segunda ruptura, esto es, con el declive de la religión cristiana y la pronta hegemonía cultural del “racionalismo” moderno; se trata de una interpretación que comprende a los hombres, en último término, como “propietarios absolutos” del universo, “dueños” exclusivos de todas las cosas, con “derecho de explotar la naturaleza no humana” ilimitadamente (*Escoge la vida*; p. 317). Advirtiéndolo sobre la nueva amenaza histórica que representa “el ambiente artificial que el hombre creó mediante la aplicación de la ciencia a la técnica a fin de satisfacer su codicia” (*Ibid*; p. 313), Toynbee concluye su exposición con las siguientes palabras, señalando la conveniencia de un “retorno al panteísmo”: “Debemos volver urgentemente a estabilizar la relación entre el hombre y naturaleza no humana, relación trastornada por la revolución industrial. Una anterior revolución religiosa, producida en el extremo occidental del viejo mundo, preparó el camino para que se produjera después la revolución técnica y económica. Esa revolución religiosa fue la sustitución del panteísmo. Es menester que recobremos el respeto y la consideración por la dignidad de la naturaleza no humana. Necesitamos lo que podría llamarse una religión conveniente para ayudarnos a dar este paso. Llamo religión conveniente a una religión que enseñe el respeto por la dignidad y santidad de toda la naturaleza. Llamo religión desacertada a aquella que da licencia al hombre para que se entregue a satisfacer su codicia a expensas de la naturaleza no humana. Opino que la religión que debemos abrazar ahora es el panteísmo, tal como está ejemplificado en el sintoísmo, y que la religión que debemos rechazar es el

monoteísmo judaico y la fe (no teísta poscristiana) en el progreso científico, que heredó del cristianismo la creencia de que la humanidad está moralmente autorizada a explotar el resto del universo para satisfacer su codicia” (*Ibid*; p. 317-8).

Ahora bien, aún admitiendo que el diagnóstico del historiador británico sea acertado, es menester preguntar si semejante *retorno* –o sea, si una “revolución cultural” que traiga consigo la recuperación del “respeto por la dignidad y santidad de toda la naturaleza”– puede ser simplemente el resultado conveniente de una decisión deliberada tomada por la comunidad de los hombres. En efecto, una revolución cultural de semejante profundidad representaría una transformación general de la existencia: una modificación de ese modo de ser-en-el-mundo que ha venido definiendo al hombre occidental desde hace por lo menos cuatro centurias. ¿Puede una modificación tan radical entenderse como el mero *producto* de la voluntad autónoma del Sujeto?; ¿o más bien lo que sucede es que, como sostiene Patocka desde la fenomenología, nosotros no disponemos en modo alguno de los presupuestos sobre los que descansa nuestra forma de vida, “sino que, al contrario, estos presupuestos disponen de nuestro vivir”? (*El movimiento de la existencia humana*; p. 268). En cualquier caso, considero que lo realmente indispensable es volver a pensar hasta el fondo la relación esencial entre el hombre y la “naturaleza” toda: la original *copertenencia* entre el hombre y el mundo, para dar con las verdaderas condiciones de una transformación tan decisiva. Buscando hacer frente a este desafío, la siguiente investigación aspira a ser una fundamentación fenomenológico-existencial de la eclosión y el devenir de la “civilización occidental”, fundamentación regida por la exigencia de repensar –con Heidegger y Wittgenstein– el sentido de la “cultura” en general, no a la manera moderna, desde la autodeterminación del Sujeto, sino desde el acontecimiento de la

manifestación y el encubrimiento del Ser *mismo*: se trata de ver en la experiencia ontológica, posible originariamente en virtud del temple de ánimo, el trasfondo insoslayable del hombre mismo y de toda conformación cultural históricamente dada. De acuerdo con esto, la investigación ha procurado tener presente, en todo momento, la esclarecedora advertencia del filósofo de Messkirch: “...cualquier análisis del hombre y de su posición dentro de lo ente, por aguda e inteligente que sea, sigue careciendo siempre de reflexión y lo único que provoca es la apariencia de una meditación, mientras se abstenga de pensar el lugar donde reside la esencia del hombre y de experimentarlo en la verdad del ser” (*Caminos de bosque*; p. 201).

La primera parte del trabajo, *Mundo y existencia*, se halla avocada a elucidar el sentido de la “cultura”, teniendo a la vista la experiencia ontológica posible desde el temple de ánimo, como la condición fundamental de la misma. El núcleo de esta sección, representado por el problema de la relación esencial entre el asombro y la angustia en *la unidad de la experiencia sublime* (Parágrafo 13), debe mucho –ya se verá– no solamente a cierta vertiente del pensamiento romántico, sino ante todo a la mirada festiva de los griegos: de esos griegos que “eran cultos en el sentido más profundo, más inculto de la palabra” (Márai, S: *La mujer justa*; p. 138). La sección concluye con la tematización del *taedium vitae* como “caída” y extrañamiento ante el mundo, cuestión que sienta las bases exegético-existenciales para el *Esbozo* de la segunda parte, la cual se orienta a interpretar, sobre lo despejado anteriormente y siguiendo los lineamientos ya desplegados en mi tesis de maestría, el sentido propio de “lo occidental” –señaladamente el significado de esa “otra vuelta de tuerca” que la revolución cultural del siglo XVII trajo consigo, dando comienzo a la época moderna.

Finalmente, quisiera mencionar un punto problemático que, con seguridad, no

pasará inadvertido al atento lector de estas páginas: la indagación en torno al sentido de la cultura que en ellas se ofrece –pese a estar respaldada, *prima facie*, por el pensamiento de Heidegger y el de Wittgenstein– apenas y toca tangencialmente la cuestión fundamental del lenguaje (Parágrafos 3 y 11); ¿es admisible, a fin de cuentas, una omisión semejante? En verdad, la dirección y el asunto mismo de este trabajo demandan, a todas luces, una tematización mucho más honda y generosa de la esencia del lenguaje; ocurre, no obstante, que dicha cuestión –por su amplitud y complejidad intrínsecas– requeriría la extensión de una investigación aparte, para resultar apenas suficiente. Hago explícito desde ahora mi deseo de desarrollar, en un trabajo ulterior, semejante problemática –completando con esto, a la postre, el camino de pensamiento recorrido en esta tesis y en la precedente.

Nota bene: la información bibliográfica completa de todos los libros citados se encuentra, al final, en la Bibliografía.

Primera parte:

Mundo y existencia

Seamos humanos.

L. Wittgenstein

1. El sentido de la cultura

En un libro que aborda problemas en torno a la llamada “Filosofía de la ciencia”, el autor pone en boca de uno de los interlocutores (la obra está escrita a manera de diálogo) una afirmación que podría resumir perfectamente, no sólo el parecer de muchos científicos, sino el sentido de una opinión generalizada en el ambiente de la sociedad actual. Significativamente, el interventor que la formula representa al pragmatista en el contexto de la discusión. Aduce: *“Siendo los seres que somos, asignamos un gran valor a la capacidad de controlar, predecir y manipular nuestro entorno. Sin duda hay diversas historias evolutivas posibles para narrar por qué tenemos estos valores, pero ese asunto no es ahora de nuestra incumbencia. Dado que tenemos esos valores, por las razones que sean, buscamos la manera de promover nuestros objetivos, es decir, de encontrar explicaciones del mundo que sean generalmente fiables, rápidamente aplicables y capaces de anticipar experiencias futuras...”*¹ Nadie puede dudar que nuestra cultura concede una gran

¹ Laudan, Larry: *La ciencia y el relativismo*; p.123.

importancia a la capacidad de controlar, predecir y manipular el entorno; de hecho, la promoción de dicha capacidad ha pasado a ser desde hace tiempo –a través de la consolidación de la comprensión tecno-científica– *lo más importante de todo*. La impresión general es que en ella reside la clave de nuestro destino como humanidad. Una prueba convincente de semejante estimación es que “racionalidad” y “capacidad de control” han llegado a convertirse, sorprendentemente, en expresiones sinónimas. ¿Existe realmente, al interior de nuestra atmósfera cultural, una significación viva y vinculante de “razón” (excluyo aquí las acepciones que sobreviven a guisa de “antiguallas” filosóficas, carentes ya del poder para engendrar una forma de vida) y que no se identifique, al fin de cuentas, con el sentido de la razón instrumental? La pertinencia de esta pregunta revela la situación en la que nos encontramos.

La respuesta común ante el triunfo de tal orientación suele consistir – cuando no en la vulgar veneración (que tanto detestaba Wittgenstein) por “los éxitos de la ciencia” y “las maravillas de la inteligencia humana” – en una sumisión muda e irreflexiva. Incluso es frecuente que el hombre de ciencia, de quien podríamos esperar una vocación más crítica, dé por supuesto el valor imponderable de la capacidad para manipular el entorno, absteniéndose de preguntar por la génesis histórica de dicha apreciación (su “historia evolutiva”) y por el lugar *legítimo* que ha de ostentar esa aptitud dentro del plexo de la cultura. Lo que al científico le compete es “promover sus objetivos”, engrasando, ajustando y perfeccionando su instrumental teórico y metodológico; la cuestión que interroga por la legitimidad de esos objetivos, o por la historia que condujo a su establecimiento en cuanto metas señeras del quehacer humano, eso no es de su incumbencia.

Así las cosas, ¿qué compete, que incumbe al filósofo cuando éste no reduce el pensamiento, traicionándolo, a alguna modalidad de epistemología científica? Le compete no abstenerse: preguntar, preguntar *hasta el fondo*. ¿Es lícita la pretensión de erigir el desarrollo de la capacidad instrumental como finalidad y sentido de la cultura? Y antes, ¿cuál es el sentido de la cultura?; ¿acaso la cultura tiene “sentido”? Y lo más relevante, ¿qué significa “cultura”? En lugar de acudir despavoridos a alguna teoría consagrada, o de sumergirnos en la profusión conceptual de disciplinas “idóneas” (*vr.gr.* la antropología, sociología, historiografía, psicología, etnología, etc) atengámonos de inicio a la modestia de lo que la palabra misma nos dice, para hacer frente a la radicalidad de estas cuestiones. “Cultura” procede del latín *cultus*, participio pasivo del verbo *colere*, “cuidar”, “cultivar”; en primer término quiere decir “cultivo” en la acepción agrícola. De acuerdo con su etimología, hemos de empezar por comprender la “cultura” menos como un producto que como un ejercicio: su esencia reside en una “praxis” que consiste en “cuidar”, en “cultivar”. Cuidar y cultivar ¿qué cosa? Esto es, ¿hacia dónde apunta el cuidado de la cultura? Con esto tocamos el asunto de su “sentido”. Porque está claro que el sentido, la *dirección* de la cultura, ha de venirle precisamente de lo cuidado y cultivado por ella. Así pues, ¿qué cultiva la cultura?

Correspondiendo a una antigua tradición (la cual se remonta por lo menos al significado griego de *paideia*), **la cultura es el cultivo de lo humano**: el *telos* de la “empresa” cultural es el cumplimiento de lo humano como tal. Podría resumirse la totalidad de su sentido apelando a la exhortación pindárica: “¡Llega a ser lo que eres!”. Se trata de que el hombre llegue a ser – en verdad – *humano*, y de que se mantenga así: acorde a su esencia. Que tal cosa exija el esfuerzo y la continuidad de un “ejercicio”, y que además ese

“ejercicio” valga, acaso, como la tarea fundamental del hombre, puede resultar desconcertante a primera vista. “Somos lo que somos y punto”. Sin embargo, el hombre no es lo que es sin el arduo esfuerzo de mantenerse humano: realizándose y al mismo tiempo reconociéndose, una y otra vez. Esta necesidad de avistarse a sí mismo, esta exigencia de saber de sí representa, bien pensada, la obligación ética por excelencia: aquella que nos hace ser lo que somos. Inseparable de la advertencia pindárica, resuena la vieja sentencia oracular, memorablemente acogida por el espíritu socrático: “¡Conócete a ti mismo!”. Podríamos decir, con Heidegger, que al ente humano “en su ser *le va su ser*”; o también que él *es en cada caso su posibilidad*: sólo puede ser lo que es “empuñando” esa posibilidad, en cada caso, como posibilidad *propia*. Así, es constitutivamente *cura*, “cuidado”. Hay que ver en dicha constitución el fundamento más profundo de la cultura.

Ahora bien, el ejercicio de la cultura, el cultivo de lo humano con vistas a su realización, lleva implícito un peligro siempre latente: la posibilidad de la incuria. En efecto, el hombre puede perderse a sí mismo, puede desconocerse, olvidarse a sí mismo y traicionar su esencia. El mayor peligro que enfrenta el hombre no reside, como fácilmente se cree, en todo aquello que amenaza seriamente su conservación material; el mayor peligro para el hombre no procede de “afuera”, por así decirlo; consiste en la posibilidad, abierta a cada instante, de devenir *inhumano* – y de trabajar con ello en su propia destrucción. Tal descuido es la condición primordial de la “barbarie” bien entendida. En verdad, el ejercicio de la cultura es *también*, por necesidad, la lucha permanente contra toda forma de barbarie. (Ante el desconocimiento, ante el olvido, la “praxis” cultural ha de reiterar, una y

otra vez, la exhortación de las viejas sentencias: ¡conócete a ti mismo!, ¡llega a ser lo que eres!)

Si partimos del sentido de la cultura aquí esclarecido, hay algo que ha de ser patente en el orden de estas consideraciones: una determinada cultura histórica tiene siempre por fondo una cierta comprensión de lo humano, comprensión en la que se apoya y a la que justamente despliega en el ejercicio de su “praxis”; el supuesto de toda cultura resulta ser, entonces, esa interpretación de lo humano que la funda, condiciona y dirige a lo largo de su historia. Atendiendo, por ejemplo, al ámbito de la cultura contemporánea, donde la visión tecno-científica de las cosas detenta una hegemonía indudable, algo nos sale al paso que había sido soslayado. La importancia que ha adquirido la capacidad de control con respecto al entorno está lejos de ser accidental. Responde a una transformación histórica muy amplia y de enormes consecuencias: cuando menos desde las postrimerías del Medioevo, dicha aptitud se ha ido identificando, de modo cada vez más acusado, con el significado de la razón misma e *ipso facto* – he aquí lo relevante – con la esencia del hombre como tal. Para describir el extremo de la situación actual, es lícito recordar lo que Horkheimer ya apuntó hace más de cincuenta años: *“la representación de que la razón, el más alto de los dones espirituales del hombre, sólo tiene que habérselas con instrumentos, es más, que ella misma no es sino un instrumento, es hoy expresado más claramente y aceptado de modo más general que nunca”*². Es cierto, vivimos inmersos en una concepción que asumió desde hace tiempo –a través del auge de la perspectiva tecno-científica– que el sentido de la cultura, el fomento de lo humano, pasa por la ampliación ilimitada de nuestro margen de maniobra con respecto al entorno; empero,

² Horkheimer, M: *Crítica de la razón instrumental*; 125.

tal hecho descansa sobre un trasfondo hermenéutico más original: la estimación anterior de que lo propiamente humano consiste, en última instancia, en esa extraordinaria aptitud para apoderarse de la naturaleza y hacer uso de ella de acuerdo a fines de aseguramiento y expansión. De que esta interpretación no se halla simplemente oculta en el subsuelo de nuestras ideas, sino que más bien domina la atmósfera de la opinión general, es indicio indiscutible el triunfo de ese “darwinismo popular” que también Horkheimer denunciara, y que se encuentra –hoy por hoy– más vivo que nunca. En la concepción del hombre como una especie de supermono cuya perfecta adaptabilidad al medio significa lo mismo que “*ser capaz de enfrentarse a él con éxito y dominar las fuerzas que le rodean*”, el pensador alemán descubre con tino al “*arrogante entendimiento práctico que deja implacablemente a un lado todo lo `espiritual inútil` y abandona toda concepción de la naturaleza en la que se valora a ésta como algo más que un mero estímulo para la conducta humana*”³.

La visión tecno-científica de las cosas, y por lo tanto también nuestra mirada en la medida en que se halla bajo su influjo irresistible, descansan sobre el fondo de una determinada comprensión del ser humano: aquella que sitúa su especificidad en la capacidad inusitada de dominio y apoderamiento. Desde el momento en que la Modernidad representa el establecimiento de una cultura científico-tecnológica, podemos decir que dicho fondo es el presupuesto general de la cultura moderna. Como tal, esta interpretación de lo humano se anticipa siempre a cualquier reflexión, imponiéndose con la evidencia tranquilizadora de lo comprensible suyo. Ni siquiera el “rigor” del científico se encuentra libre de semejante proceder: abocado a “promover sus objetivos”, el hombre de ciencia no se preocupa

³ *Ibid*; p.141.

por probar o justificar presupuesto alguno. De hecho, *ningún* presupuesto de la ciencia puede ser justificado científicamente, esto es, explicado, demostrado o verificado; sucede –más bien– que toda justificación científica se apoya ya siempre sobre eso mismo que se ha de probar o justificar. Dicho de otra manera, cualquier prueba o justificación científicas ocurren al interior del marco de referencia de la ciencia, pero el marco de referencia mismo no es susceptible de prueba o justificación⁴. Se trata de un asunto elemental: el fondo hermenéutico de una comprensión es *en principio* injustificable; de otro modo no sería *el fondo*. De ahí que la investigación científica sea incapaz de poner en cuestión, tematizándola, la interpretación del ser humano que le sirve de base, es decir, sea impotente para preguntar *realmente* por la esencia del hombre. Una pregunta es científica cuando puede obtener una respuesta científica, o sea, una respuesta susceptible de obtenerse a través de la metodología propia de la ciencia. Pero preguntar realmente es preguntar *hasta el fondo*, y el fondo resulta ser aquello que la metodología científica no alcanza ni puede alcanzar. (El fondo no es nunca un fenómeno *explicable*, ni una proposición *demostrable*, y mucho menos una ley *verificable*). Objetar, por ejemplo, que la antropología sí interroga por la esencia del hombre, no sirve de nada; la antropología, en la medida en que se asume como disciplina científica, pretende aplicar en su indagación del fenómeno una metodología que ya presupone la interpretación moderna de lo humano, interpretación que no es susceptible de convertirse, a su vez, en objeto de la metodología en cuestión.

⁴ Cf. Wittgenstein, L: *Sobre la certeza*; p. 15c; ver el comentario de Ray Monk al pensamiento 94 de dicha obra, en *Wittgenstein*; p. 514-15.

Hay que repetirlo: si el fondo es en principio injustificable, entonces preguntar realmente por lo humano no tiene sentido para la investigación científica: ésta se ocupa precisamente de justificar, de explicar y demostrar. No ocurre lo mismo en relación con la filosofía. La tarea de ésta, a diferencia del quehacer científico, no consiste en explicar, demostrar o verificar, sino en llegar hasta el fondo y mostrar ese fondo; o, como observa Heidegger, en *poner en libertad un fondo* ⁵. Al filosofar no sólo le es posible preguntar realmente por lo humano: le es indispensable. La filosofía no puede ni debe abstenerse: ha de preguntar. ¿Qué es el hombre? ¿Qué es este ente que soy yo mismo?

2. Preguntar por lo humano.

Si el sentido de la cultura – entendido como el cultivo de lo humano – descansa sobre el fondo de una experiencia del hombre en cuanto tal, entonces la pregunta por lo humano ha de valer como *la pregunta fundamental* de la cultura. La ciencia no puede plantearse de verdad esa pregunta: la cuestión compete a la filosofía. Y, ciertamente, fue la filosofía la que “liberó” por vez primera esa interpretación del hombre que se encuentra en la base de la orientación científica. Admitir *vr.gr.* que Bacon y Descartes constituyen los “padres” de la Modernidad, no significa otra cosa: ambos sacaron a la luz, en su obra, un fondo inédito con respecto a la tradición medieval, estableciendo los cimientos de una nueva dirección cultural y, con ello, de una nueva forma de vida. En este sentido, ellos son los *fundadores* de nuestra época: cada uno preguntó, a su manera, por lo humano –y respondió alumbrando ese fondo epocal. (Es pues la filosofía la

⁵ Heidegger, M: *El ser y el tiempo*; p.17.

que *abre* el horizonte; la ciencia se limita a moverse al interior de un ámbito previamente abierto).

No obstante, acordar que la filosofía moderna, al contrario que la ciencia, realmente plantea la pregunta por lo humano, no implica decir que tal pregunta haya sido respondida de una vez, haciendo prescindible todo intento de reiterar su planteamiento. La ciencia puede prescindir, no la filosofía. Y lo esencial es entrar en el movimiento del preguntar filosófico. ¿De qué sirve constatar lo que dijeron ciertos filósofos, si no comienzo por preguntar *yo* mismo de verdad?; ¿cómo garantizar que lo que resultó válido para ellos ha de ser válido *también* para mí? El recuento erudito de las opiniones filosóficas nada tiene que ver con la filosofía. Es preciso entrar en la pregunta. Es preciso el coraje de abrir los propios ojos y mirar: ¿qué es esto que soy yo mismo? Las preguntas filosóficas no son transferibles, nadie puede preguntar por mí. Habrá filosofía mientras alguien se atreva a preguntar de verdad. Y lo esencial es que la filosofía no perezca del todo. Así que es necesario detenerse; hay que retroceder y volver a cuestionar: ¿qué quiere decir, a fin de cuentas, preguntar *realmente*?; esto es, ¿cuáles son las condiciones del preguntar filosófico?

Preguntar realmente es preguntar *hasta el fondo*. A diferencia de la ciencia, no presuponer ese fondo, soslayándolo, sino llegar hasta él y alumbrarlo: ponerlo en libertad. Es preciso sobre todo no anticiparse a la pregunta con una respuesta que ya se tiene allí, cómodamente a la mano. Esto sucede únicamente cuando aquello de que se pregunta deviene “problemático” para aquél que ha interrogado. La enigmaticidad inherente a lo preguntado es condición indispensable del preguntar. Sólo entonces la cuestión deja de ser aparente y se convierte en necesidad: la pregunta acontece, se abre paso

hasta nosotros y nos aferra, nos mantiene cautivos; la vida entera queda en suspenso al interior de la cuestión; en efecto, lo que ella poner en juego no es nada intrascendente; por el contrario, lo que está en juego en la pregunta filosófica es nuestro ser: somos nosotros mismos. Puede decirse con Rilke: preguntar realmente es no precipitarse, es *vivir la pregunta*.

¿Pero no es acaso todo preguntar un buscar? Y como ya señalara Platón, ¿no ocurre que todo buscar presupone la presencia de un cierto saber sobre lo buscado? Porque de otro modo, ¿cómo podría reconocer eso buscado en el momento de encontrarlo? Condición de posibilidad para tal reconocimiento es un saber *previo* sobre el objeto de mi búsqueda. “*Como un buscar que es, ha menester el preguntar de una dirección previa que le venga de lo buscado*”⁶. En verdad el saber no comienza con la respuesta, empieza ya con la pregunta misma. La pregunta constituye, por cierto, un inicio absoluto del saber. Esto vale para el preguntar filosófico. La filosofía busca el fondo y se dirige hacia el fondo. Entraña por tanto un vislumbre del fondo como aquello que le viene dado, y que hace posible el propio preguntar. Es más, el *acontecimiento* de la pregunta filosófica es justo el destellar inicial de un fondo que nos reclama y nos incita a su búsqueda. Naturalmente, la objeción de que con ello la filosofía se condena a una circularidad viciosa resulta improcedente. Hay *circulus in probando* cuando lo que se pretende es llevar a cabo una demostración fundamentativa. La aspiración filosófica es muy diferente. Para liberar un fondo –observa Heidegger– es preciso no salirse del círculo, sino entrar verdaderamente en él mediante un salto, y la puerta de acceso resulta ser, precisamente, la pregunta filosófica. Hay algo indudable: el fondo –lo que viene dado, lo siempre ya ahí– representa lo presupuesto tanto para la ciencia como para

⁶ Heidegger, M: *Ibid*; p.14.

la filosofía. Pero una y otra *presuponen* el fondo de maneras distintas. La ciencia lo presupone en el sentido de que es para ella lo siempre soslayado y en principio inalcanzable; la filosofía, en cambio, presupone el fondo como el asunto mismo de su preguntar (y por lo tanto de su búsqueda). La ciencia lo presupone, soslayándolo, no sólo en sus preguntas, sino ante todo en sus respuestas; en el preguntar filosófico el fondo ya está presente, sí, pero justo como aquello que ha sido vislumbrado y a lo que es necesario esclarecer; aquí, responder la pregunta significa: ir al fondo para alumbrarlo, para traerlo al lenguaje.

Preguntar realmente es vivir la pregunta, hallarse afectado por la enigmaticidad del destellar de un fondo que nos reclama e impele a su búsqueda. En cuanto injustificable, el fondo posee esa inmediatez inherente a la evidencia. Empleo esta palabra en la acepción hermenéutica, no empirista ni racionalista: lo “evidente” no es lo demostrado, ni tampoco el mero dato empírico, sino aquello “*que se hace valer a sí mismo como algo preferente en el marco de lo posible*”⁷. Lo que se hace valer a sí mismo se presenta como lo *querido*, como lo más digno de estima, efectuando una restricción en el ámbito de las posibilidades. Lo evidente se hace sentir como vocación: lo preferente, lo estimable, lo digno de atención y de cuidado nos alcanzan en un llamamiento, en una solicitud que compromete la totalidad de la existencia. De ahí también su carácter normativo (o ético, diría Wittgenstein). Abocada al fondo, la patencia de la respuesta filosófica se identifica, por fuerza, con esta clase de evidencia. El filosofar no es un mero raciocinar, constituye un ejercicio eminentemente existencial – y también *meditativo*. En términos heideggerianos, la “meditación” (*Besinnung*) indica un entrar en el sentido (*Sinn*), esto es, un

⁷ Gadamer, H.G: *Verdad y método*; p. 579.

“comprometerse en la dirección de un camino”⁸. La evidencia filosófica nada tiene que ver con la certeza; se cumple en el “ser ganados” por un sentido que nos sale al encuentro, y en el vivir bajo el imperio de su sollicitación. Podemos entender la evidencia del fondo – de donde parte y a la que vuelve todo preguntar si es de verdad un indagar filosófico – apelando a la polisemia que entraña el significado de “reconocimiento”. “Reconocer” puede significar: volver a conocer, tomar conciencia, percatarse de algo; estimar, valorar, apreciar algo en su justo valor; aceptar, asumir, admitir una obligación, una exigencia. *Reconocer* es co-responder a algo o a alguien en todas estas acepciones. Hemos de pensar desde esta riqueza semántica lo propio de la patencia filosófica: **la evidencia del fondo es el acaecer, es el despertar de un reconocimiento.**

Si preguntar realmente es ir al encuentro de lo que se hace valer a sí mismo, ¿qué importancia tiene entonces atender a la voz de los filósofos (sean modernos o no) cuando me resisto a apreciar, a reconocer con mis propios ojos lo más digno de estima; cuando carezco de oído para el rumor del fondo que me viene dado desde la singularidad de mí mismo, como *este* hombre que soy? He aquí la dificultad: nadie puede preguntar por mí – y mucho menos responder. Por eso la pregunta filosófica ha de ser reiterada, revivida por completo en cada caso. Aquí no existe “avance” ni “acumulación”. En cierto sentido, cada hombre que pregunta filosóficamente lo hace por vez primera, y la filosofía recomienza por entero a través de ese preguntar. Esto habla de la historicidad esencial de la filosofía. Las preguntas filosóficas son históricas al igual que las respuestas. En cada tiempo, cada humanidad enfrenta el desafío de volver a habitarlas. Y es que el fondo mismo es histórico: cambia de una época a otra en la

⁸ Cf. Heidegger, M: *Conceptos fundamentales*; p. 36 (*)

medida en que no es ajeno a la historicidad. Un cambio semejante tuvo lugar con la eclosión de la Modernidad. Ésta trajo consigo la instauración de un nuevo fondo e, *ipso facto*, la apertura de un nuevo horizonte de comprensión. Una transformación hermenéutica de esta naturaleza no responde simplemente a una decisión deliberada por parte de los hombres, como si estos pudieran decidir y fijar por sí mismos lo que es preciso creer e instaurar como verdad. El ser humano nunca es libre de esta manera; él no *dis-pone* del fondo: lo que viene dado, lo siempre ya ahí, *se anticipa* a toda posición y decisión deliberadas: “*afirma su validez y nos gana para sí incluso, por así decirlo, antes de que uno se haya vuelto a sí mismo y haya podido examinar la pretensión de sentido que le sale al paso. {...} y cuando queremos saber lo que tenemos que creer, nos encontramos con que hemos llegado demasiado tarde*”⁹. Al fondo no lo ponemos nosotros, lo encontramos y nos encuentra al interior de un reconocimiento.

Pero una transformación hermenéutica global tampoco responde a cierta necesidad inflexible y susceptible de ser desentrañada, a una “lógica” perfectamente inteligible que condiciona el paso de una comprensión a otra. No podemos trazar con certidumbre un plan para la Historia Universal; ningún “encadenamiento determinista” (sea dialéctico o meramente causal) puede dar cuenta de su acaecer, de lo imprevisible de su *juego*. Hay que admitir la presencia de un “salto” en todo cambio de horizonte o marco de referencia; hay que aceptar la presencia, al decir de M. Gauchet, de un “sin por qué”: existe una indeterminación irreductible en lo más profundo de la historia. El salto siempre tiene algo de sorprendente; se asemeja al

⁹ Gadamer, H.G: *op.cit*; p. 585.

advenimiento repentino de una nueva claridad: a la nueva luz que así aparece, todo lo que está siendo se descubre otra vez de manera distinta¹⁰.

El fondo cambia, es histórico: “*¡Entonces no existe ninguna verdad absoluta! ¡Por cierto! Ha llegado el tiempo de que nos acostumbremos, esto es , que tengamos muy claro que por lo pronto somos humanos y nos dioses. Esto no quiere decir que no exista absolutamente ninguna verdad {...} Lo que es verdadero para nosotros en este sentido de la verdad, basta por completo para colmar la vida de un hombre. Una verdad no deviene menos verdad cuando ella no rige para todos. Un hombre singular puede estar en una verdad para la cual los otros no están maduros ni son capaces de ella.*”¹¹ Esto se aplica, por supuesto, a la “verdad” sobre la mismidad del hombre, condicionando a la cultura en su irreductible historicidad. Bacon y Descartes *reconocieron* una “verdad” sobre lo humano que, en cierto sentido, inauguró el dominio cultural de la Modernidad. La cuestión es indagar si esta verdad sigue valiendo, como tal, *para nosotros*. Entiendo que la capacidad de manipular el entorno es una posibilidad *notable* del ser humano – y que así se ha mostrado en la historia a lo largo de los últimos siglos. Lo relevante, no obstante, es *reconocer* si tal posibilidad resulta también para nosotros una posibilidad *esencial* (propia), o si, al contrario, no representa más bien un desvío de lo humano: un olvido de su esencia. Lo digno de consideración es, en otras palabras, si aquello que la cultura moderna ha tenido hasta ahora por fondo, debe seguir valiendo como fondo también para nosotros. Urge, pues, volver a interrogar, reiterar la pregunta por la esencia del hombre y despejar, mediante esa pregunta, el genuino sentido de la cultura. De acuerdo a lo aclarado sobre el interrogar

¹⁰ Cf. Gauchet, M: *El desencantamiento del mundo*; p. 24-5.

¹¹ Heidegger, M: *Lógica. Lecciones de M. Heidegger*; p. p.37.

filosófico, ha de tenerse en cuenta la admirable admonición rilkeana, a guisa de “principio metodológico” que la filosofía puede y debe acatar. Me advierte el poeta: *no podría producir un destrozo más violento que mirando afuera y esperando de fuera una respuesta a preguntas a las que sólo puede contestar, acaso, el más íntimo sentir en la hora más silenciosa*¹². La respuesta a la pregunta por lo humano sólo me ha de ser dada en un “íntimo sentir”. ¿Qué significa esto? Significa que el fondo únicamente se torna “evidente” a la luz de un experimentar señalado: un experimentar en el que lo humano *se cumple*, esto es, donde **lo humano se realiza y al mismo tiempo se reconoce como tal**. En la inmediatez de un tal “saber” ha de residir, en última instancia, *la experiencia fundamental de la cultura*.

3. Liberar el fondo.

Se trata, no de explicar, sino de alumbrar el fondo llevándolo al lenguaje: mostrándolo en la palabra. Esto significa dar la palabra a esa experiencia fundamental que consiste en el reconocimiento de la mismidad humana, del ser propio del hombre. Aquí, dar voz a la experiencia no constituye algo secundario o meramente accidental, como si la articulación lingüística fuera un “poner en palabras” lo ya dado con plenitud y de antemano en el experimentar señalado. Por el contrario, es la experiencia misma la que *requiere ser dicha*. “Plasmarla en el lenguaje – escribe Paul Ricoeur con lucidez hermenéutica – *no es convertirla en otra cosa, sino lograr que, al expresarla y desarrollarla, llegue a ser ella misma*”¹³ El decir no es algo

¹² Rilke, R.M: *Cartas a un joven poeta*; p, 27. Imposible no invocar también las palabras de Heidegger: “aquí cada uno está entregado a sus propias raíces”. *Conceptos fundamentales*; p. 43.

¹³ Ricoeur, P: *Del texto a la acción*; p. 55.

exterior al reconocimiento, sino que forma parte de él. Corresponder a la sollicitación del fondo resulta inseparable del esfuerzo de decirlo, de darle cuerpo expresivo. La exigencia del decir filosófico no es una necesidad ni un capricho: brota del propio fondo y coloca al ser humano ante un desafío, en la encrucijada primordial de la existencia.

Y es que, contrariando una frecuente opinión, lo que reclama ser mostrado en el decir filosófico – lo siempre ya ahí – es también lo más cercano, lo más próximo; empero, lo más próximo es, además, lo más difícil de captar: *justo lo más cercano es también lo más silencioso*. De entre todo lo decible, el fondo es, sin duda, lo más importante de decir – y es también lo más indecible de todo. Impelida por la necesidad, impedida por la dificultad, la palabra filosófica lleva en su origen la marca de un destino paradójico. De ahí su elemental precariedad frente a otras formas del lenguaje; de ahí también su dignidad.

Conforme a lo despejado más arriba, no resultará inopinada la distancia que es preciso admitir entre el decir filosófico y el discurso de la ciencia. Este último hace bien en callarse sobre todo aquello que rebasa sus propios criterios de inteligibilidad lingüística. Pero esto no entraña, de ninguna manera, que dichos criterios abarquen y limiten toda dimensión significativa. De hecho, el espacio de la significación lingüística es mucho más amplio que el campo semántico de la comprensión científica; es más, podemos aseverar que los asuntos de mayor importancia para el hombre caen precisamente fuera de sus fronteras restrictivas.¹⁴ La filosofía no puede ni debe circunscribirse en ellas, colocándose bajo la férula de un prurito de

¹⁴ Como es sabido, el mismo Wittgenstein se vio obligado a modificar su concepción inicial en torno a la diferencia entre *decir* y *mostrar*, yendo más allá del programa del *Tractatus*, hacia una ampliación del horizonte de la significación lingüística. Esta es la tarea que se propone llevar a cabo en las *Investigaciones filosóficas*.

rigor mal entendido. Si rigor es *profundidad*, la filosofía ha de ser más rigurosa que la ciencia. Abocada al fondo, debe elucidar los presupuestos de la ciencia misma, lo cual exige un decir diferente de aquél que representan los enunciados científicos *strictu sensu*. En efecto: las condiciones de posibilidad del discurso científico no pueden ser expresadas a través del discurso científico. He aquí una cuestión que el autor del *Tractatus logico-philosophicus* vio con claridad¹⁵. La ciencia está obligada a pasar de largo frente a sus propios fundamentos. (Únicamente así puede constituir la más efectiva ejecutora de la “razón”: nunca se detiene a interrogar por el significado de la *racionalidad* misma). Su pretendida solidez, su proclamada seguridad – esa “superioridad” con la que fácilmente se corona y que parece legitimar una aspiración totalitaria – dependen, en realidad, de un olvido que la filosofía debe tener presente, si no quiere soslayar su propia naturaleza: “*Siempre se olvida de nuevo el ir al fundamento. No se pone el signo de interrogación lo bastante profundo*”.¹⁶

Liberar el fondo, alumbrarlo en la palabra, es responder a una necesidad *expresiva* que emerge del propio fondo. Al hacer a éste manifiesto, la filosofía descubre lo que habitualmente pasa inadvertido en virtud de su proximidad. *Conócete a ti mismo*: el camino que tal sentencia nos invita a recorrer, conduce a una cercanía paradójica. El “más acá” absoluto se pierde de vista, para la mirada habitual, a la manera de lo lejano inalcanzable. Así, la experiencia radical que la filosofía está llamada a articular, abre un horizonte semántico que se mantiene no dicho en el habla cotidiana, y en los discursos especializados (*vr.gr.* el de la ciencia). En su esfuerzo por estructurar tal horizonte, y correspondiendo a la necesidad expresiva que le

¹⁵ Cf. Wittgenstein, L: *Tractatus logico-philosophicus*, 4.111; *Diario filosófico*, 3.11.14.

¹⁶ Wittgenstein, L: *Observaciones*; p. 112.

es inherente, el decir filosófico parte ciertamente de significados ya establecidos, pero sólo para trastocarlos a través de su inclusión en nuevos contextos discursivos, realizando, con ello, posibilidades inéditas de significación. Este poder trasgresor y a un tiempo transformador que la filosofía ejerce sobre el lenguaje, esta “acción metafórica” – la formulación es de Ladrière – inescindible en absoluto de su intención significativa, nos recuerda algo esencial: en última instancia, una lengua no es nunca un conjunto acabado; por el contrario, es siempre un sistema abierto de posibilidades expresivas, susceptible de renovación y de transmutación incesantes. ¿Y cómo entender, si no, la irrecusable historicidad del significado?¹⁷

Por esta facultad de transgredir y transformar la normatividad semántica del habla cotidiana y de contextos discursivos ya instituidos (incluyendo, naturalmente, al mismo discurso filosófico sancionado por una tradición, cuando éste no corresponde a la necesidad expresiva que determina la vida de un pensamiento), el decir de la filosofía goza de una libertad que muchas veces quisiera condicionarse bajo la exigencia de “rigor”. En verdad, comienza faltándose al rigor cuando no se pregunta sobre cuál puede ser el propio de la filosofía. Porque éste nada tiene que ver, por ejemplo, con la exactitud matemática, y mucho menos con la eficaz precisión de la experimentación científica. A todas luces, la mera corrección lógica tampoco puede valer como respuesta satisfactoria a semejante pregunta. ¿En qué consiste, pues, el rigor de la filosofía? Si evocamos ahora la gran diversidad de estilos y formas de expresión que caracteriza las obras de los grandes pensadores, la cuestión no puede tornarse más desconcertante. Aventuro,

¹⁷ Cf. Ladrière, J: *La articulación del sentido*; p. 406. Coseriu, E: *Sincronía, diacronía e historia. El problema del cambio lingüístico*; p. 272 y ss.

pese a todo, esta respuesta: el rigor filosófico consiste en *la fidelidad al fondo*, con vistas a mostrar ese fondo. Sin embargo, es precisamente tal fidelidad la que arroja al decir filosófico, una y otra vez, hacia una constante creatividad lingüística. Como tenaz recreadora de la significación, como antigua vivificadora del árbol del lenguaje, es lícito afirmar: la obra filosófica es obra *poética*.¹⁸

*

Conócete a ti mismo. Pero el “lugar” al que nos llevará esta sentencia, ya lo veremos, se encuentra más acá, no solamente del ámbito de la conceptualización científica, sino del completo horizonte hermenéutico abierto e imperante desde la Modernidad: *he aquí el presupuesto capital de la presente investigación*. Se tratará, en lo que sigue, de esclarecer un experimentar que se anuncia como el más originario, en relación con aquél que conforma la posición de la racionalidad moderna: **hay que liberar un fondo que aparezca, justamente, como el tras-fondo olvidado de dicha racionalidad**. Con este fin, es necesario trastocar inveteradas acepciones que una larga historia ha podido convertir en “gestos” automáticos del pensamiento; abandonar el *confort* de lo comprensible y siempre ya comprendido para ir hasta el fondo: remontarse –mediante un salto– a la experiencia fundamental. En esta tarea, mi reflexión ha encontrado un apoyo decisivo en ciertos representantes notables de la filosofía del siglo XX: me refiero a algunos filósofos de la llamada Escuela de Francfort; me refiero además, y primordialmente, a Heidegger y a Wittgenstein. No obstante, el trabajo no pretende valer, en modo alguno, como una exposición *sobre* estos pensadores; quisiera, sí, tomarme el riesgo

¹⁸ Lo cual no equivale a decir, obviamente, que la obra filosófica *es poesía*. Aludo aquí a lo poético partiendo del sentido etimológico general derivado de *poiein*: hacer, crear.

de pensar *con* ellos. Al fin y al cabo, la mayor aportación que una obra filosófica puede ofrendar, jamás sobrepasa aquello que el pensador del *Tractatus* pedía para sus propios escritos: “Yo debo ser sólo el espejo en el que mi lector vea su propio pensamiento con todas sus deformaciones y con esta ayuda pueda corregirlas”.¹⁹

4. ¿Antropología filosófica?

La interrogación filosófica por la mismidad del hombre remite a una experiencia fundamental de lo humano que se halla, con necesidad, más acá de la antropología entendida como disciplina científica. ¿Cabría hablar, por tanto, de una antropología *filosófica*?

Si liberamos el significado de lo “antropológico” del prurito cientificista que inveteradamente lo dirige y restringe, y comprendemos a la antropología como el esfuerzo incesante por llevar al lenguaje (*logos*) el fenómeno de lo humano, empeño que brota históricamente del acontecimiento de un preguntar radical, entonces hay que aducir con Sloterdijk: “la antropología *debe ser filosófica*” ²⁰. Dicha antropología será, además, *fenomenológica*, por cuanto reclama para sí, como su alfa y omega, un sentido ampliado de “experiencia” que, lejos de conformarse con los criterios del mero *empirismo* (en los que por cierto alienta, desde su origen, un interés pragmático), no teme extender la mirada a la desconcertante enigmaticidad del fenómeno, captado en su integridad. Aquí, la remisión a la experiencia nada tiene que ver con esa búsqueda de posibles garantías cognitivas que un “fundamento observacional” ha de ofrecer. Al contrario, lanzándonos a la

¹⁹ Wittgenstein, L: *Observaciones*; p. 41.

²⁰ Sloterdijk, P: *Extrañamiento del mundo*; p. 39.

escucha *del más íntimo sentir*, tal remisión nos exige confiarnos a esas “iluminaciones terribles” que, en palabras también de Sloterdijk, “sobrevienen sólo de manera episódica”, haciéndonos patente – con excepcional lucidez - lo extraordinario del asunto en cuestión.²¹

Finalmente, dicha antropología ha de ser *hermenéutica*; en efecto, asumiendo a profundidad la historicidad irrecusable de todo preguntar y responder filosóficos – esto es, en última instancia: de todo experimentar humano – no pretende fijar de una vez y para siempre la “esencia eterna” del hombre; interroga, sí, por la *verdad* de lo humano, mas no olvida que la pregunta y la respuesta, si son auténticas, parten de una existencia histórica concreta; delimitan un posible horizonte histórico de comprensión; es decir: *son, de principio a fin, interpretación.*²²

²¹ *Ibid*: p.29. La ampliación del dominio de “la experiencia” más allá del ámbito de lo sensorial, llevada a cabo por la fenomenología desde Husserl (piénsese en el significado de “lo categorial” y de “la intuición genérica”), encuentra su culminación en el descubrimiento heideggeriano de la *Stimmung*, del temple de ánimo, como fondo experiencial de todo “sentir” y “percibir”. Ya desde el comienzo, la presente indagación tiene a la vista al fenómeno humano precisamente a la luz de dicho fondo; cf. Patocka, J: *Introducción a la fenomenología*; p- 11-20, 149 y ss.

²² Conuerdo con lo que afirma Manuel Cruz comentando a Jaspers: “...la verdad filosófica alcanza su sentido cuando es la verdad de la existencia de quien la profesa y la propone al mundo, cuando es *veraz*, en suma”. Cf. Wittgenstein, L: *Conferencia sobre ética*; p.21 n. 18.

II

De entre todos los entes, el hombre es el único que, siendo interpelado por la voz del ser, experimenta la maravilla de maravillas: que lo ente es.

M. Heidegger.

5. El ente ontológico.

La cultura es el cuidado que busca el cumplimiento, *la afirmación* de lo humano. Hay afirmación ahí donde el hombre se topa, se encuentra consigo mismo y asiente a su ser. La cultura se funda sobre este asentimiento gozoso. Perdido entre las cosas del mundo, el hombre da consigo, se sabe, *se reconoce*: he aquí la experiencia fundamental de la cultura. Pero ¿en qué consiste semejante experiencia?, ¿cómo *describir* lo que en ella se ofrece? Esta es la cuestión: esclarecer *el modo* propiamente humano de ser en el mundo *a través* de una experiencia señalada.

Ahora bien, en la formulación anterior ya se vislumbra una brecha, una vía de acceso a lo que nos importa: me refiero a la expresión “ser en el mundo”. Como es sabido, Heidegger la emplea en *El ser y el tiempo* para apuntar, precisamente, a la peculiaridad del ente humano como *existente*. Por supuesto, es lícito afirmar que, de cierta manera, todos los entes (humanos o no) *son* en el mundo: se encuentran ahí, *dentro* del mundo, siendo lo que son. Sin embargo, el filósofo explicita que la expresión “ser en el mundo”,

aplicada al hombre, ha de entenderse de forma distinta, no extensiva al resto de lo que es. El “ser en”, constitutivo de la expresión, no mienta aquí “nada semejante al ‘ser ante los ojos juntas’ cosas que vienen a estar delante dentro del mundo”; el “en” debe interpretarse, más bien, como “habitar en”, “detenerse en”, “ser familiar de”; esto en concordancia con el sentido de la preposición alemana *bei*, la cual es vertida al castellano, en la traducción de José Gaos, como “cabe”. Así, ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-Sein*), en cuanto expresión estructural referida al hombre, significa tanto como ser-cabe-el-mundo: detenerse en él, estar familiarizado con él.²³ Retomando lo anterior, podemos decir que el modo específicamente humano de ser en el mundo no consiste meramente en *estar ahí* dentro del mundo, como el resto de los entes, sino en ser relativamente al mundo: familiarizado con el mundo en cuanto tal. A diferencia de las meras cosas, al hombre el mundo *le resulta familiar*. (*Strictu sensu*, tal es la acepción existencial, en Heidegger, de la estructura “ser-en-el-mundo”, acepción que tendré en consideración a lo largo de estas páginas).

¿Cómo entender, empero, esta peculiar familiaridad con el mundo exclusiva del ente humano? Imposible adjudicar a un ente inanimado (a una piedra *vr. gr.*) alguna “familiaridad” con algo, sea esto lo que sea. Otra cosa sucede, sin lugar a dudas, con respecto a los seres vivos, animados. Por ejemplo, puede afirmarse que un animal se halla “familiarizado” con los entes que percibe diariamente en su espacio circundante. No obstante, a diferencia del hombre (anticipando aquí un punto que no encontrará su explicación cabal sino hasta el Parágrafo octavo), el animal se relaciona en general con los entes –le sean habituales o no– únicamente en el sentido restringido de que éstos constituyen medios u obstáculos para su subsistencia y preservación.

²³ Heidegger, M: *El ser y el Tiempo*; p. 66 y ss.

Sólo de acuerdo a esta orientación biológica general es capaz de “percibirlos”: le son “familiares” o extraños, atractivos o indiferentes, imprescindibles o del todo inaparentes. Además, y justamente en razón de tal limitación, estando dentro del mundo, el animal en todo caso “percibe” a su manera los entes, las cosas del mundo, pero nunca el mundo como tal. Enteramente ciego para el mundo, el animal no es, estrictamente hablando, un ser-en-el-mundo.

¿Qué pasa con el hombre? En primer término, éste no se limita a vincularse con las cosas regido por el apremio imperioso de subsistir. Los entes se descubren a sus ojos como algo más que medios u obstáculos de subsistencia. Y es que, en segundo término, el hombre no únicamente se vincula perceptualmente con las cosas del mundo, sino que, ante todo, *se percata de que hay mundo*: se encuentra abierto al mundo como tal. Precisamente en virtud de este ser relativamente al mundo, esto es, en virtud de su familiaridad con él, el ser humano se vincula *también* con los entes de una manera inaccesible al modo de ser dentro del mundo inherente al animal. **En verdad, al ente humano no le basta subsistir para ser: ha de existir.** Siguiendo a Heidegger, existir designa aquí ese extraordinario estar abierto, ese prodigioso hallarse expuesto al mundo. Mientras el animal subsiste, lo característico, lo esencial de la condición humana es la ex-sistencia.

Buscamos dar con la experiencia en la que el hombre se reconoce humano, topa consigo y se afirma como tal. Lo despejado hasta el momento nos abre un camino para tal indagación: si el hombre es el ente existente, ocurre que la experiencia de su peculiar familiaridad con el mundo deber otorgarnos la clave del asunto en cuestión. Solamente el ente humano *se percata* de que

hay mundo: es esta la experiencia que es preciso elucidar. Pero ¿cómo hay que entender esto?, ¿qué significa semejante “percatarse”? Si me piden que me “percate” de este o de aquel ente dentro del mundo – de esta silla, de esta mesa – la cosa parece clara y sé, cuando menos, a qué atenerme. Mas, ¿en qué consiste la experiencia de “percatarse” *del mundo*?; ¿cómo y cuándo se da algo semejante? Obviamente, el mundo mismo, si tiene que ser *algo*, no puede ser nunca un ente dentro del mundo. ¿Qué significa, pues, “el mundo”, del que presuntamente se percata el ente humano desde su más íntima humanidad?

6. El mundo como tal.

a) *La diferencia ontológica.* Existir: ser-en-el-mundo, ser abierto al mundo. ¿Pero “el mundo”, realmente, qué es? “El mundo”, a todas luces, no puede identificarse con ningún ente ni con ninguna clase de entes (ni siquiera con “el ente supremo”); y es que cualquier ente resulta necesariamente intramundano: *supone* ya al mundo como aquello en cuyo interior acontece y está siendo. *Todos los entes son dentro del mundo, mas el mundo no es ente alguno.* ¿Qué veo cuando veo “el mundo”?

La experiencia del mundo, señala Heidegger, nos revela *lo ente en su totalidad*. Naturalmente, lo que aquí se indica no puede significar que el contenido de la experiencia del mundo constituya la suma efectiva de todos los entes, porque la totalidad efectiva, simultánea de los entes, aún cuando la supongamos finita, no puede ser el contenido de ninguna experiencia humana. Lo que llamamos “el mundo” no es ningún ente, pero tampoco la suma de todos los entes; rebasa, en general, cualquier instancia óptica: es lo

no-ente en absoluto. De ahí que cuando la mirada se aferra a lo intramundano, a las cosas del mundo, no admitiendo como “real” sino al ente efectivo, esto es, al ente dominable y calculable, el mundo en cuanto tal llegue a ser *nada*. Si se vislumbra de súbito, se presenta justo así, de modo inquietante: como *nada*.

b) *La gratuidad del mundo*. Todo ente es dentro del mundo, pero el mundo no es ente alguno. En comprender cabalmente esta *diferencia* reside la posibilidad de esclarecer el significado del “mundo”, como contenido de la buscada experiencia fundamental. De acuerdo con esto, el mundo constituye el presupuesto del ente, el necesario supuesto para toda instancia óptica o entitativa. Siendo lo *suppositus* con respecto al ente, el mundo significa, literalmente, lo “puesto debajo”: es el fondo o fundamento de lo ente en general. Percatarse de que *hay* mundo querrá decir, por tanto, remitirse al fundamento de todo lo que es.

Ahora bien, la remisión al fundamento parece valer como eso hacia lo que exhorta, tácitamente, la vieja sentencia: *Nihil est sine ratione*, “nada es sin fundamento”, “nada es sin por qué”. La fundamentación incesante e incondicional del ente (ese constante inquirir por causas y condiciones ellas misma ópticas), representa la experiencia que propiamente responde a semejante exhortación. ¿Será este el experimentar que buscamos? De ninguna manera. Wittgenstein escribe: “Los seres humanos que continuamente preguntan ‘¿por qué?’, son como los turistas que, con el *Baedeker* en la mano, leen la historia del edificio que tienen enfrente y ello

mismo les impide *verlo*".²⁴ De igual manera, la fundamentación incondicional, respondiendo a la exhortación, es *ipso facto* ciega para el fondo al que remite la experiencia de lo que llamamos "mundo". ¿Nada es sin fundamento? Ciertamente, ningún ente es sin por qué. Sucede, empero, que la fundamentación incondicional (óptica) del ente no se limita a dar esto por sentado; asume, de una vez y para siempre, que el ente *lo es todo*, borrando la diferencia que es preciso no soslayar. ¿Y el mundo? Como lo no-ente en absoluto, todavía nos habla, secretamente, bajo el *nihil* de la vieja sentencia.

Nihil est sine ratione. En rigor, esto significa: todo ente, en cuanto ente, tiene un porqué; pero también la sentencia sugiere, juntamente con ello: *nihil*, "nada", lo no-ente, *est sine ratione*. Es decir, lo no-ente, el mundo, es sin por qué: el fondo de todas las cosas al que la experiencia fundamental remite, es un fondo sin fondo, un fondo *abismal*. Percatarse de que hay mundo exigirá, entonces, abandonar el círculo del ente fundamenteable para experimentar una gratuidad radical, una gratuidad donde toda fundamentación acaba, donde se acallan todos los porqués. Evocando a Silesio, decimos que el mundo *florece*: acontece en un puro abrirse desde sí mismo, sin razón. El mundo *se da*. *Largitio fundum non habet*: y "el dar no tiene fondo".

7. La facticidad del mundo.

El mundo: nada y abismo. Ambas indicaciones, aunque imprescindibles, son exclusivamente negativas. Recordando la diferencia ontológica, nos

²⁴ Wittgenstein, L: *Observaciones*; p. 78.

empujan a encarar lo no-ente. Sí, el mundo *no es* lo ente. Con esto, no obstante, aún estamos lejos de lo más importante: de elucidar lo que el mundo *es*. Y pese a todo, demorarnos en la diferencia sigue siendo, en el fondo, nuestra única luz.

Percatarse del mundo, asumiendo la alteridad ente éste y el ente, ¿demandará un distanciamiento de la pluralidad de las cosas, un separarse de ellas mirando *más allá*, hacia “otra parte”? En este sentido, ¿constituye el mundo una realidad *trascendente*?; ¿es la buscada experiencia una experiencia meta-física? No, en modo alguno. Es más, algo apuntado más arriba ya nos obliga a suscribir esta respuesta. Se trata de la esbozada distinción entre existir y subsistir. Aducíamos que el animal, dominado por el apremio de las necesidades biológicas, no “percibe” los entes más que como medios u obstáculos de subsistencia. Encerrado en sí mismo, las cosas sólo le “aparecen” en función de sus necesidades vitales. Amarrado a la apetencia y a su fuerza centrípeta, incapaz de ver más allá de sí, el animal vive siempre *como centro* del ente, dominado por la urgencia de su conservación. El hombre, en cambio, aunque en virtud de su animalidad también padece los apremios de la vida, tiene la posibilidad, en cuanto humano, de vincularse con las cosas del mundo de una manera inaccesible al mero animal. Ahora bien, si las cosas del mundo se le descubren de un modo diverso, esto se debe a que el ente humano, hallándose *dentro* del mundo, es además un ser-en-el-mundo, un ser *cabe* el mundo; goza, pues, de esa peculiar familiaridad con el mundo que lo convierte en existente. La experiencia del mundo, entonces, no nos separa, no nos distancia de los entes; al contrario, nos lanza precisamente hacia el ente, abriéndonos a una experiencia del mismo inalcanzable para los seres no existentes. Hay que

preguntar: si no como medios u obstáculos, ¿cómo se nos descubren las cosas desde la experiencia del mundo como tal?

El hombre, en virtud de su mundanidad (entiendo por “mundanidad” el modo propio y peculiar de un ente de ser *dentro* del mundo), puede dirigirse a las cosas y descubrirlas en su *facticidad*, esto es, en la inmediatez de su puro estar-ahí, siendo lo que son, sucediendo como suceden. Yendo más allá de sí, trascendiendo la apetencia, el ser humano puede, en palabras de Heidegger, “dejarle a lo que se presenta su estar presente y no añadir nada más”.²⁵ Para una comprensión obsesionada con la utilidad y el provecho, ver las cosas en su facticidad significa percibir *lo baldío*, lo esencialmente inútil que despunta en todas ellas; gracias a su mundanidad, al hombre se le concede ver todas las cosas “en su sencillez irremediable”: como *siendo*.²⁶ (Luego, por su ser-en-el-mundo, al ente humano no le corresponde sin más el modo óptico de ser dentro del mundo que consiste en la facticidad, en el mero estar-ahí: un ser dentro del mundo sin percatarse del mundo. Esto simplemente nos recuerda que el ente humano, en rigor, no es nunca una mera *cosa*. Contrapuesta a la estructura “ser-en-el-mundo”, la expresión “estar-ahí” mienta, a partir de ahora, la mundanidad inherente al ente no existente en general).

Haciendo eco de otro hallazgo heideggeriano, el “ahí” (*Da*) – tornando posible toda distinción óptica entre “aquí” y “allá” - nombra al mundo mismo como el *lugar* único dentro del cual emerge y se mantiene todo lo

²⁵ Heidegger, M: *Hitos*; p.159, n. 21b. Como es sabido, Heidegger interpreta la “facticidad” (*Faktizität*) como el existencial que consiste en el “estado de yecto” del *Dasein*. El empleo que hago aquí del término nada tiene que ver con esta acepción. Su significación, en el contexto entero del trabajo, ya está presente en mi tesis de maestría (cf. *El mito de la modernidad*, p. 16-7), y es en todo caso de resonancia wittgensteiniana. (Cf. López de Santa María Delgado, P: *Introducción a Wittgenstein*; p. 88): se refiere a “las cosas tal como son” (*Diario filosófico*: 1.8.16).

²⁶ Pessoa, F: *El regreso de los dioses*; p. 170.

que es. En conformidad con ello, descubrir las cosas en su facticidad, en su puro *estar-ahí*, es verlas en el *ahí*, esto es, verlas dentro del mundo o bien, apelando a una sugerencia de Wittgenstein, verlas *con* el mundo. El filósofo austriaco se refiere a esta captación del ente como ver la cosa *sub specie aeternitatis* (sin duda pensando en un pasaje de Schopenhauer que alude a Spinoza); esta visión – apunta – consiste en una captación de la cosa “de tal modo que tiene a la totalidad del mundo como fondo”.²⁷

Una vez más se vuelve visible, siguiendo el orden de estas consideraciones, que el percatarse del mundo no conlleva un distanciarse del ente, trascendiéndolo metafísicamente, hacia “otra realidad”; el trascender implicado en la experiencia del mundo no nos lleva *fuera* del ente; sobrepasando la atracción centrípeta de la apetencia animal, nos conduce justo hacia el ente en cuanto ente, patente en su facticidad. En este sentido, manteniendo fidelidad a su esencia como ex-sistente, el ser humano no puede ponerse nunca como centro del ente sino que resulta, en principio, “excéntrico”: es “en virtud de su más íntima esencia por lo que el hombre se ve arrojado fuera de sí mismo y más allá de sí mismo y no puede ser en absoluto propiedad de sí mismo”.²⁸ ¿Arrojado a dónde o hacia dónde? Al mundo, naturalmente. Y por ello también a las cosas en su irremediable sencillez. El hombre, el ente ontológico, es también sin remedio el animal *excéntrico*.

Percatarse del mundo comporta, siempre y conjuntamente, el descubrimiento de las cosas *del* mundo; abrirse al mundo conlleva, siempre y conjuntamente, hacer también la experiencia de la facticidad del mundo.

²⁷ Cf. Wittgenstein, L: *Diario filosófico*; 7.10.16. Monk, R: *Ludwig Wittgenstein*; p. 145. Cf. Schopenhauer, A: *El mundo como voluntad y representación*, parágrafo 34.

²⁸ Heidegger, M: *Introducción a la filosofía*; p. 26.

La diferencia ontológica no es metafísica, con ella no se rubrica el *chorismos* entre los fenómenos y el ser. Sin embargo, tampoco por esto es menos diferencia: todo lo presente es ahí, dentro del mundo, mas el *ahí*, el mundo mismo, no puede ser ente alguno: es esto lo que hay que pensar. El mundo como *ahí*, dijimos poco antes, es el *lugar* único de todos los entes. “Lugar es aquello por lo que viene determinada la interna posibilidad de algo”.²⁹ Así, el *ahí* es el fondo posibilitante de todos los entes, la condición de posibilidad última de su aparecer; como manifestación básica, representa el *Urphänomen* para la mirada fenomenológica: es el “fenómeno primigenio” en sentido goetheano. Siendo lo primigenio, el *ahí* – ese *lugar* al que llamamos “mundo” – no puede identificarse con ninguna puntual ubicación óptica; rebasando cualquier “aquí” y “allá”, ha de comprenderse, más bien, como la *amplitud* misma, como el ámbito abierto que posibilita todo “aquí” y allá”. El mundo se nos revela ahora como un espacio abierto: *como horizonte*. Constituye *die Offenbarkeit von Seiendem*, “la apertura de lo que es”: **la apertura del ser.**

Sucede con las grandes metáforas de la filosofía (¡y qué sería de la filosofía sin sus grandes metáforas!), lo que ocurre con toda expresión a fuerza de repetirla: acaban por convertirse en fórmulas archisabidas, en tecnicismos vacíos que circulan de boca en boca, carentes ya de su originaria fuerza significativa. “La apertura del ser”. Es difícil considerar hoy esta metáfora heideggeriana como algo más que una ficha académica; con esto nos hacemos sordos para lo que en ella se nos regala. *La apertura del ser*: lo esencial a lo que esta expresión nos conmina, consiste en que dejemos de buscar al “ser” como un *objeto* y – descubriéndonos en la amplitud de lo abierto – logremos experienciarlo precisamente como *apertura*.

²⁹ *Ibid*; p. 168.

Remontándose a esta experiencia, el “percatarse del mundo” querrá decir: vislumbrar la amplitud, captar al ser del ente en *lo abierto y abismal*, como el libre horizonte que alberga y reúne todo lo que es, incluyendo al ente humano en su peculiar mundanidad. Hablar de “lo abierto” (*das Offene*) nos advierte, además, algo importante: el mundo no resulta un gran recipiente, un continente cerrado. El mundo es lo inmenso. El hombre no se encuentra en él como *el anillo en su estuche*. Apelando otra vez al poder de la metáfora, Sloterdijk señala que el hombre se halla en el mundo de otro modo: como “el salto *en el vacío*”, como “la flecha *en el azar*”.³⁰

En 1916, también al joven Wittgenstein – a través de la irrupción de una de las más memorables iluminaciones terribles que el pensamiento del siglo XX haya podido constatar – el mundo se le descubre como espacio y horizonte. “Sí, mi trabajo se ha extendido de los fundamentos de la lógica a la esencia del mundo”, escribe.³¹ ¿Qué quiere decir “mundo” en este contexto? “El mundo” no designa aquí ningún hecho (*Tatsache*), pero tampoco ya *la totalidad de los hechos* en el sentido de “todo lo que es el caso”. Aunque con esta última acepción de “mundo” comienza el *Tractatus lógico-philosophicus*, resulta claro que durante el decurso de la obra va despuntando otra significación más originaria. De acuerdo con ella, el mundo sobrepasa también la totalidad de los hechos: significa lo no “fáctico”, lo meta-fáctico en absoluto. De ahí que no pueda *decirse* (en conformidad con la limitación que se impone con el criterio del lenguaje descriptivo), sino tan sólo *mostrarse*. Todos los hechos son en el mundo (son intramundanos, podríamos acotar), pero el mundo mismo no es hecho

³⁰ Sloterdijk, P: *op. cit.* P. 148. Cf. Heidegger, M: *Parménides*; p. 192. Sobre el mundo como “apertura del ser” y el ser mismo como *apertura* cf. Heidegger, M: *Cartas sobre el humanismo*, en *Hitos*; p. 286, 273; *Aclaraciones sobre la poesía de Hölderlin*; p. 55 y ss. Patocka, J: *Introducción a la fenomenología*, p. 257, 269-70, 276; *El movimiento de la existencia*, p. 274.

³¹ Wittgenstein, L: *Diario filosófico*; 2.8.16

alguno. ¿Qué es, pues, el mundo? Wittgenstein lo comprende como el “espacio lógico” o “espacio de juego”, en el sentido de un espacio de posibilidades: es el ámbito en cuyo interior se inscriben todos los posibles estados de cosas (*Sachverhalt*), algunos de los cuales se dan o “son el caso” (justo aquellos que son hechos o conforman hechos). Luego, el mundo como espacio lógico engloba, no solamente la totalidad de los hechos, sino – en absoluto – la totalidad de lo posible. Al mundo así comprendido lo denomina Wittgenstein “la realidad” (*die Wirklichkeit*, cf. 2.063), caracterizándolo, metafóricamente, como el entero “campo visual” (5.633, 6.4311), esto es, como el horizonte que incluye todo lo posible, sea el caso o no.³²

“El sentir el mundo como un todo limitado es lo místico”, escribe el pensador austriaco (6.45). Captar al mundo de esta manera es la clave de la visión *sub specie aeternitatis*. ¿Qué quiere decir ver este *todo*? Por supuesto, ver o sentir el todo no significa describir cada uno de los hechos del mundo, formando así el cuerpo completo de las proposiciones verdaderas; esto representa la meta de la ciencia natural (4.11), la cual pretende describir *cómo* es el mundo. Pero lo místico “no consiste en *cómo* es el mundo, sino en *que sea*” (6.44). Por otro lado, en el percatarse de que *hay* mundo no sólo entran en consideración la pluralidad de los hechos, sino “la realidad” en su conjunto, a saber: el campo visual que engloba la diversidad total de lo posible. Ahora bien, precisamente *sintiendo*, captando el mundo como horizonte o campo de visión, abarcamos la multiplicidad de lo posible desde aquello que la abraza y reúne en una totalidad. Estrictamente hablando, solamente hay totalidad donde hay unidad. El

³² “Esta imagen del mundo se opondría a la que ofrece el atomismo: la del mundo dividido en hechos”. Cf. *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer*; p. 47 (n. 5). Sobre los dos sentidos de “mundo” en el contexto del *Tractatus*, cf. López de Santa María, P: *op. cit*; p. 26-7

mundo, lo posibilitante, es también *lo reuniente*: es la unidad de la multiplicidad, unidad que – abarcando y delimitando la diversidad posible – hace justo factible la experiencia de *su totalidad*. También desde el pensamiento de Heidegger el ser representa la unidad de lo ente: constituye el “espacio abierto” dentro del cual surge y aparece lo ente como tal– todo ente *posible*, no únicamente el ente *presente*, sino el ente que ha sido y el ente que ha de ser. *Die Offenbarkeit von Seindem* designa, en esta dirección, *la unidad que unifica*. “Ella permite que aparezca la unión de todo lo real en su reunificación”.³³ La experiencia de la unidad del ser comporta, por lo mismo, la experiencia de *lo ente en su totalidad*.

Pero, ¿por qué se refiere Wittgenstein a un todo *limitado*? No es preciso ir muy lejos para dar con la respuesta. El carácter limitado del todo de ninguna manera nos indica que el mundo, como espacio lógico, suponga algo fuera de él, una posibilidad o un ámbito extramundanos. El mundo en cuanto horizonte lo incluye todo. Cualquier límite, cualquier frontera, aparecen en su interior: “Así, mientras tiene sentido para mí preguntar por lo que está a la derecha de un objeto que veo, no tiene sentido para mí preguntar por lo que está a la derecha de mi campo visual mismo. En este sentido no hay fin a mi campo visual; carece de fronteras”.³⁴ El propio filósofo lo remarca explícitamente (cf. *Tractatus*: 6.431,5.61). Otra vez caemos en la cuenta de que el horizonte del mundo es siempre abierto; en efecto, no debe ser pensado como un gran recipiente; continuamente sus fronteras se desplazan, sobrepasando toda instancia fáctica: los límites del mundo están siempre más allá. No hay, pues, lo extramundano para Wittgenstein. El horizonte del mundo constituye, *eo ipso*, lo irrebasable en

³³ Heidegger, M: *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*; p. 67.

³⁴ Mounce, H.O: *Introducción al Tractatus de Wittgenstein*: p. 116. Cf. también López de Santa María Delgado, P: *op.cit*; p. 56-7.

absoluto. El todo es limitado en otra dirección. No porque exista algo externo a él – de esta forma no sería el todo; es limitado porque su multiplicidad se encuentra necesariamente de-limitada dentro del “espacio” que la abarca y unifica. La unidad de la multiplicidad es siempre de-limitante: delimita a lo diverso permitiéndole ser una totalidad, un todo *strictu sensu*. (No hay, en verdad, un todo *ilimitado*). Refiriéndose al mundo como un todo limitado, Wittgenstein tiene a la vista la unidad de lo múltiple como *campo* de visión, como horizonte. (Derivado del griego *horizon*, “separar, limitar, definir”, la palabra “horizonte” procede de *horos*: “límite”).

Tanto en Heidegger como en Wittgenstein, la apelación al “todo” desde la experiencia del mundo remite –podemos concluir– a **la *visión fundamental de la unidad de lo que es***. A todas luces, en ninguno de ambos pensadores la experiencia de esta re-unión en la unidad de-limitante del mundo se da como mera igualación, como cancelación de lo múltiple en su diversidad. La unidad es reuniente, sí, pero también es el fondo posibilitante de lo diverso mismo en cuanto tal. La unidad es *comunidad*; se parece a la luz: reúne *distinguiendo*. Posibilitando cada cosa en lo que propiamente es, el mundo permite el despliegue de lo presente en su prodigiosa exhuberancia. De ahí que la experiencia del mundo sea, para el ente existente, la condición que le permite descubrir las cosas en su facticidad: siendo lo que son, sucediendo como suceden; lo cual también significa: *en su diversidad irreductible*.

Concluyendo, en virtud de la experiencia del mundo como apertura del ser, el hombre se hace *capax universi*, capaz de ponerse en relación con la totalidad del ente y, rebasando la limitación del animal, descubrir las cosas

en la inmediatez de su puro estar-ahí. (El hombre puede, de esta manera, *dejar ser* a lo presente tal como es, en su *sencillez irremediable*). Para Heidegger, esto quiere decir propiamente *des-cubrir* las cosas: “dispensarles el desocultamiento”. Pensando la verdad desde la significación antigua de *aletheia*, el filósofo interpreta este “estar descubierto” (del ente) como la *verdad* de lo ente en tanto tal.³⁵ Siguiendo esta orientación, podemos afirmar que el hombre, al experimentar las cosas en su fáctico estar-ahí, a saber, al verlas desde la apertura del mundo, las *capta verdaderamente*: las capta *en su verdad*. Ante todo, se trata de ver al ente *con* el mundo, de ver “el ente en el ser” o – según la formulación wittgensteiniana – de verlo *sub specie aeternitatis*: “La cosa vista *sub specie aeternitatis* es la cosa vista con el entero espacio *lógico*”; es decir, “con el mundo entero como trasfondo”.³⁶ En ello consiste la captación de la facticidad hasta aquí elucidada. Ahora bien, con esto se nos revela algo esencial: el “estado de descubierto” inherente a lo presente intramundano supone ya siempre el des-ocultamiento, la apertura del mundo en la que reside su íntima posibilidad. La verdad de lo ente descansa “en la verdad *qua* desocultamiento del *Da* o ahí”.³⁷ El desocultamiento del mundo ha de valer, entonces, como la verdad en el sentido más primigenio: *la verdad es la apertura de lo que es*. Así, en tanto que existente, el hombre es *en* la verdad originariamente: se encuentra abierto a ella y abocado a ella desde lo más íntimo de su humanidad.

8. La mundanidad de la existencia.

³⁵ Cf. Heidegger, M: *Introducción a la filosofía*; p. 189-90.

³⁶ Wittgenstein, L: *Diario filosófico*; 7.10.16. Heidegger, M: *¿Qué es la filosofía?*; p. 44.

³⁷ Heidegger, M: *Introducción a la filosofía*; p. 168.

El hombre es *humano* desde el momento en que experimenta la facticidad del mundo: que el ente es. El acontecimiento de esta experiencia (ontológica) constituye su eclosión, el salto de la antropogénesis. A esto se refiere Josef Pieper, celebrando la genuina riqueza del hombre: su “riqueza más importante y propia es aquella con la que, por así decirlo, paga el ser-hombre, y consiste en el hecho de que el hombre puede descubrir lo que es, el ser mismo, las cosas mismas, no sólo como útiles o perjudiciales, utilizables o no-utilizables, sino como *entes*; la dignidad del hombre consiste en que percibiendo y conociendo, se hace <<*capax universi*>>, capaz de convenir con todo lo que es”.³⁸ Pensar la posibilidad de semejante *riqueza* significa, entonces, vislumbrar la posibilidad *primera*: aquella que hace posible el entero ámbito de las posibilidades humanas. Por eso, señalar, sacar a la luz tal posibilidad, representa el asunto primordial para una indagación filosófica sobre la mismidad del hombre.

Así, podemos afirmar (en un sentido aún por aclarar): en la experiencia ontológica lo humano “se realiza”, distinguiéndose cualitativamente de lo animal. Pero, ¿en qué medida dicha experiencia comporta también un topar consigo mismo y afirmarse: *un reconocimiento de sí?*

Para acercarnos a una respuesta, debemos descartar en primer término la inveterada idea, según la cual, el hombre se toparía consigo a través de una especie de viraje reflexivo, que lo aparta de las cosas del mundo y lo conduce hacia “su interior”, como si la mismidad humana consistiera en una suerte de recinto secreto y separado de todo. *Ab exterioribus ad interiora*, “de lo exterior a lo interior”: ahí donde se piensa al hombre como ex-sistente, esta exigencia no puede trazarnos sino un falso camino; tanto

³⁸ Pieper, J: *El ocio y la vida intelectual*; p. 199.

en la versión agustiniana, como en su reinterpretación moderna (cartesiana), el significado de tal exigencia presupone un abismo entre hombre y mundo del que la experiencia ontológica, en su originariedad, nada sabe. Desde esta perspectiva, tenía razón Goethe en su enfática desconfianza de la “interioridad”: “Confieso que desde siempre la gran y resonante tarea *conócete a ti mismo* me ha resultado sospechosa, algo así como una astucia de sacerdotes secretamente aliados que confunden al hombre con exigencias inalcanzables y quieren desviarlo desde su actividad en el mundo exterior hacia una falsa contemplación interior. *El hombre sólo se conoce a sí mismo en tanto conoce el mundo*, que sólo percibe en sí, y él sólo se percibe en él”.³⁹

En efecto, el ser humano da – en verdad – consigo mismo, ahí donde cae en la cuenta de sí mismo como existente. Pero existir significa ser-relativamente-al-mundo, ser abierto al mundo en cuanto tal. La condición de existir resulta, pues, ex-tática desde su esencia: consiste en un permanente “ser-fuera” (es, en cierto sentido, pura *exterioridad*). De ahí que el hombre sepa de sí, se reconozca, no cuando se aparta del mundo hacia un presunto “interior”, sino cuando, al contrario, cae en la cuenta de su esencial *pertenencia* al mundo; cuando vislumbra y afirma su peculiar *mundanidad*. Por supuesto, tal experiencia únicamente es posible sobre la base de la experiencia de lo abierto: *el reconocimiento de sí se nos revela inseparable de la experiencia ontológica*, sobre la que precisamente se funda.

Asumida en profundidad, esta posición entraña algo importante. En polémica con una añeja tradición, implica que el ser humano sabe de sí, se

³⁹ Goethe, J. W: “Importante progreso...”, en *Goethe y la ciencia*; p. 180. El subrayado es mío.

reconoce, justo ahí donde se le vuelve patente su radical *heteronomía* con respecto al mundo: donde avista y afirma su peculiar mundanidad. Quisiera comprender desde dicha heteronomía la significación genuina de la finitud de la existencia. De acuerdo con esto, el hombre no resultaría finito por la mera duración limitada de su vivir. (Una existencia de duración ilimitada no sería, por ello, menos finita). Su finitud reside en otra parte. El ser humano es finito porque no constituye, literalmente, un ser ab-soluto, un ser desligado, separado de todo. La “finitud” mienta, a partir de aquí, el extático “ser-relativamente-a” propio del existir. Finitud quiere decir: ser-en-el-mundo.

Ahora bien, si el hombre sólo se reconoce “en tanto que conoce el mundo” – es decir, si el percatarse del mundo es condición de posibilidad, en el hombre, no solamente de descubrir el ente que él no es, sino también, y ante todo, de vislumbrar el ente que él mismo es – vemos al fin hacia dónde nos conduce “la gran y resonante tarea” del *conócete a ti mismo*. No hacia la interioridad del alma cristiana; tampoco hacia la *substantia* del sujeto cartesiano. La antigua exhortación nos lanza, ineluctablemente, hacia la experiencia de lo abierto – en cuanto suelo sobre el cual se funda todo saber de sí. *Conócete a ti mismo*: corresponder con fidelidad a esta sentencia de ninguna manera nos empuja hacia el “desvío” que rechazaba Goethe; por el contrario, nos exige *el reconocimiento del mundo como experiencia fundamental*. Y es que, ciertamente, toda cultura presupone una comprensión de lo humano como fondo esencial; pero **toda comprensión de lo humano presupone al mundo como fondo abismal**. A la postre, este y no otro es “el tras-fondo olvidado” que, desde la mirada de la presente indagación, es indispensable *liberar*; cf. *supra*, p. 19.

Sin embargo, ¿cómo comprender este vislumbrarse a sí mismo del ente humano en su peculiar mundanidad? Podríamos pensar que la mundanidad se nos hace patente siempre que nos descubrimos a nosotros mismos como una cosa entre las cosas; cuando nos vemos, como *desde el cielo sereno*, en nuestro fáctico estar-ahí. La posibilidad de tal experiencia reside en poder captar el propio cuerpo desde el horizonte del mundo, e implica – *eo ipso* – la patencia de la mundanidad. Mas no de la mundanidad de mi ser como existente, sino de la mundanidad inherente a esta cosa que es mi cuerpo en su fáctico estar-ahí. Pero el hombre, ser cabe el mundo, no es nunca una mera cosa. Esto lo formula Wittgenstein, en el lenguaje del *Tractatus*, afirmando que *el sujeto no pertenece al mundo* (5. 632). El filósofo quiere decir que el hombre, en su más profunda naturaleza, no forma parte del mundo a la manera de los hechos y, por tanto, no puede verse a sí mismo si “ver” significa la captación de hechos.⁴⁰ En todo caso, el ser humano ha de “pertenecer” al mundo de *otro* modo.

Hay que descartar entonces, y en segundo lugar, que el buscado reconocimiento de sí (sobre la base de la peculiar mundanidad de la existencia), consista en descubrir el propio cuerpo en su mero estar-ahí, como una cosa entre las cosas. Empero, la reflexión anterior ha traído a la luz un aspecto todavía soslayado. Un hombre nunca es *sólo* una cosa, sí, pero *es también* una cosa, ¡y una cosa viviente!, en la medida en que “tiene” cuerpo y puede, por ello, descubrirse *como* cuerpo desde el horizonte del mundo. Dicho en otros términos: el hombre existe, sí, pero también subsiste, y participa con ello de la animalidad. ¿Qué quiere decir, en este contexto, “tener” cuerpo?; ¿cómo se manifiesta en el ente humano la dimensión *orgánica*?; ¿qué relación hay, en el hombre, entre subsistencia y

⁴⁰ Cf. López de Santa María Delgado, P: *op.cit*; p. 70-1.

existencia?; ¿cómo entender, en fin, *la animalidad* del hombre? El camino de la indagación nos obliga a dar un paso atrás: es preciso abordar primero estas cuestiones, antes de proseguir el esclarecimiento iniciado en torno a la mundanidad de la existencia.

a) *Vida y subsistencia*. Hablamos de la corporalidad del hombre, de ese “tener” cuerpo, en el sentido de que el ser humano, además de existir, es también un ser vivo, una cosa viviente; esto es, el ser humano se manifiesta también como *organismo*. Llamamos “organismo” a aquello que tiene órganos. “Órgano” procede del griego *organon*, palabra cuya amplitud semántica casi parece corresponderse con el entero campo de “lo útil” (*to chresimon*): de lo que, en general, es “medio para” o “sirve para” – aunque prioritariamente designa al instrumento y al miembro corporal. La analogía entre el órgano, en ésta última acepción, y el utensilio, se encuentra ya explicitada por Aristóteles (cf. *Acerca del alma*:412b10 y ss.); la semejanza es conspicua: tanto el órgano como el instrumento poseen la conformación óptica de ser “algo para algo”, o sea: el carácter de lo útil los determina a ambos de manera esencial.

No obstante, también es claro que el órgano y el instrumento difieren entre sí en más de un respecto. La diferencia fundamental radica en la manera como el órgano *pertenece* al cuerpo: forma parte de él, está *incorporado* a él; el instrumento, en cambio, es posterior al cuerpo y se halla en principio separado de la organización corporal. Precisamente por ello, el modo como el cuerpo genera desde sí mismo sus propios órganos difiere notablemente de la manera como, en general, se producen o construyen instrumentos. El cuerpo, ciertamente, genera sus órganos – sin necesidad de disponer de otra cosa – en la medida en que posee capacidades intrínsecas. El ser

capacitado es el fundamento del tener órganos del organismo. ⁴¹ No son pues los órganos los que tienen capacidades (en última instancia, quien está capacitado es el organismo como tal) sino que son las capacidades las que tienen (y generan) sus respectivos órganos. Por eso decimos que el órgano sirve a la capacidad: las alas sirven para *poder* volar, el estómago para *poder* digerir, la mano para *ser capaz* de aferrar, etc. Pero si el órgano sirve a la capacidad, la capacidad se despliega siempre en una determinada actividad: volar, digerir, aferrar. Toda capacidad propia de un organismo representa un “ser capaz” de alguna actividad, y es justo en la realización de dicha actividad donde el órgano, finalmente, presenta su servicio.

Aceptando que el órgano sirve a la capacidad, ¿las distintas capacidades de un cuerpo, desplegándose en actividades, ¿son, a su vez, “para algo”?, ¿se hallan *al servicio de algo*? La respuesta es sencilla; todas sirven al organismo: todas están al servicio *de la conservación de la vida* del organismo – y no sólo del organismo como individuo, sino, a través de él, al servicio de la vida de la especie a la que éste pertenece. El cuerpo se autoconstituye orgánicamente – se dijo – partiendo de capacidades intrínsecas; ahora hay que entender que las distintas capacidades de un ente vivo se derivan, en el fondo, de una misma y única *capacidad*: del *poder* de la vida para autoperpetuarse (generándose, regulándose y renovándose por sí misma). Empero, esta capacidad de conservarse, de autoperpetuarse, nos remite por último a algo más primordial: al **impulso de conservación** como rasgo inseparable de la esencia de la vida. Más arriba llamé *apetencia* a este impulso vital, concepto que ahora presento como la noción clave para comprender la significación del organismo.

⁴¹ Sobre este punto insiste Heidegger una y otra vez; cf. *Los conceptos fundamentales de la metafísica*; p. 269 y ss.

Órganos, capacidades y actividades: todos ellos, en cuanto constitutivos del ente vivo, presuponen la apetencia; y conforman juntos una sola esfera: el ámbito de lo “orgánico”, como la instancia primaria de *lo-útil-para-la-vida*.

Naturalmente, tampoco los órganos sensoriales escapan a esta determinación: los denominados *sentidos* – desde las “respuestas al estímulo” de los organismos unicelulares hasta las más altas formas de “percepción” animal – se encuentran por completo al servicio de la vida y de su conservación. Cada organismo está capacitado, a su manera, para “sentir”, esto es, para reaccionar a un conjunto limitado de condiciones exteriores relacionadas con su subsistencia; de ahí que, propiamente, ninguno “perciba” *las cosas* del mundo, sino que sólo reciba signos o señales prefijados de antemano según su aparato sensorial – y que resultan portadores de un valor biológico de supervivencia. Este recorte selectivo del entorno, restringido por la apetencia (y “su fuerza centrípeta”) a lo-útil-para-la-vida, encierra al ente vivo en un determinado medio circundante, es decir, en un delimitado círculo “perceptual” del cual, obviamente, no puede salir. De acuerdo con ello, observa Heidegger siguiendo a von Uexküll: “el organismo adapta *a sí* en cada caso un medio circundante determinado”⁴²; ocurre que, por lo mismo, el ente vivo no tiene *mundo strictu sensu*, sino que (en su restringido *estar referido* al entorno) es necesariamente “pobre de mundo”.

Y algo semejante a este condicionamiento vital de la “percepción” orgánica, puede afirmarse de esas otras dos afecciones fundamentales, vinculadas con la sensibilidad (especialmente con el sentido del tacto y, en menor grado, con el gusto y el olfato): me refiero a las sensaciones de placer y displacer.

⁴² Cf. Heidegger, M: *Ibid*; p.319. Sobre la influencia de J. von Uexküll en el pensamiento del filósofo alemán, cf. Agamben, G: *Lo abierto*, p. 96 y ss.

Efectivamente, el placer y el dolor poseen también una función orgánica precisa: advierten al ente vivo acerca del carácter favorable o nocivo de las condiciones en las que se encuentra (y en el momento mismo en que éstas entran en contacto con su organización corporal). Mientras el placer “tranquiliza instintivamente al ser vivo confirmándole que trabaja en ese momento por su propia conservación (o la de su especie en el caso del placer sexual)”, el dolor “le advierte de los peligros que planean sobre su vida”, haciéndole reaccionar en consecuencia.⁴³ Podemos entender la peculiar movilidad (o in-quietud) que caracteriza a los organismos superiores –señaladamente a aquellos con capacidad de locomoción– como directamente motivada por el deseo de placer y el rechazo del dolor; y, retomando a Aristóteles, definir el apetito que inquieta incesantemente a la vida animal en estos términos: el apetito (*epithymia*) “no es sino el deseo (*orexis*) de lo placentero” (cf. *Sobre el alma*: 1146). Buscar y huir son las dos direcciones básicas de la movilidad animal, ambas posibles únicamente sobre el fondo primitivo de la apetencia: del impulso de conservación inherente a toda vida.

Ahora bien, decimos que el ser humano es también – aunque no sólo – un organismo. ¿Cómo comprender esto? Sucede que el ente humano participa, sí, del fenómeno de la vida y posee, subsecuentemente, una conformación “orgánica” *; no obstante, a diferencia de lo que ocurre con respecto a la situación vital de los demás organismos, la condición humana no se agota en el mero vivir, sino que ya siempre se encuentra referida hacia otra cosa.

⁴³ Hulin, M: *La mística salvaje*; p. 56.

* Conforme a lo despejado más arriba, “lo orgánico” mienta el ámbito primario de lo-útil-para-la-vida, integrado por los órganos, capacidades y actividades del organismo. “Conformación orgánica” es aquella propia del ente vivo, y regida por lo que sirve a su conservación.

Y es que la vida no representa para el hombre un fin en sí mismo; a éste no le basta subsistir para *ser*: ha de existir. A la verdad, la subsistencia es valiosa, en él, únicamente como condición o “concausa” de la existencia (cf. Aristóteles: *Protréptico*; B42). Esta cuestión se hace perceptible cuando pensamos en la significación *privativa* que lo orgánico detenta, desde antiguo, en el contexto de la condición humana. La instancia primaria de lo útil-para-la-vida aparece, en el conjunto de la experiencia del hombre, como la esfera de lo necesario, o bien, de *la necesidad*. Pero la necesidad se contrapone a la libertad. (Ser libre demanda, en primer término, verse *libre* de ella). Así, una existencia sometida por entero al yugo de las necesidades vitales sería una existencia infrahumana (de hecho, indigna de ser *vivida*), una existencia mutilada, *privada* de su posibilidad esencial (cf. Aristóteles: *Ética eudemia*: 1215b15 y ss). Es más, habría que concluir: no sería en absoluto una existencia. Porque el ser humano, el ente ex-sistente, percatándose del mundo, esto es, siendo relativamente a lo abierto, ha sobrepasado *ya siempre* el círculo de las necesidades biológicas, de lo útil-para-la-vida, y ya no puede ser nunca un mero animal: condenado a existir, el hombre está condenado, también, a la libertad.

Pero –se dijo– la vida es condición o concausa de la existencia: ésta no se puede dar sin aquella. Privado de su vida, un hombre tampoco ex-siste. Mas es justo la posibilidad de existir lo que torna preciosa a la vida para el hombre. Ciertamente, al igual que el animal, éste se afana por perpetuarse; sin embargo, la finalidad de tal esfuerzo no se agota en el objetivo de prolongar la vida. He aquí la diferencia central que distingue al organismo humano de cualquier otro organismo: en él la “conservación” (tanto del individuo como de la especie) no es más que un *medio* para otra cosa.

Afanándose bajo el apremio de la necesidad, el hombre realiza actividades emparentadas con la conducta animal, actividades que pueden englobarse en esa actividad única que Hannah Arendt caracterizó magistralmente – interpretando un pasaje de Locke– como “la labor de nuestro cuerpo”. *Labor* es, en general, toda actividad orientada a “conservar intacto el proceso de la vida y a mantener su regeneración”.⁴⁴ Abarca, por tanto, desde los procesos orgánicos más elementales (aquellos que el hombre comparte con el animal – *vr. gr.* el metabolismo), hasta las más complejas actividades humanas dirigidas a perpetuar el proceso biológico. Según Arendt, el esfuerzo de la actividad laborante implica, por sí mismo, un giro restrictivo con respecto a la amplitud de la experiencia humana; abocado a la satisfacción de las necesidades vitales, comporta una concentración total en la vida del cuerpo, y “nada arroja a uno de manera más radical del mundo que la exclusiva concentración en la vida del cuerpo”. Luego: “la propia actividad laborante, concentrándose exclusivamente en la vida y en su mantenimiento, se olvida del mundo hasta el extremo de la no-mundanía”.⁴⁵ Bajo la fuerza de la apetencia, el ser humano se asemeja aquí al animal: se ve forzado a “adaptar” el entorno a sus propias necesidades, en lugar de abrirse él mismo a la inmensidad de lo que es. Justo en virtud de este parentesco con lo animal, Arendt puede comprender al hombre, en cuanto mero laborante, como un *animal laborans*. Quisiera vincular estos pasajes con otro no menos brillante de Pierre Hadot. Escribe el estudioso francés: “La condición humana es así. Para vivir el hombre debe <<humanizar>> el mundo, es decir, transformarlo tanto por medio de su actividad como de su percepción en un conjunto de <<cosas>> útiles

⁴⁴ Cf. Arendt, H: *La condición humana*; p. 115.

⁴⁵ Cf. Arendt, H: *Ibid*; p. 130 y ss. Sobre la significación precisa que la filósofa alemana otorga a la noción de “mundo”, significación que difiere – en mucho – de la aquí esclarecida, cf. *Ibid*; p. 73.

para la vida...” Con esto, añade, ya no ve *la Abertura*: “ya no ve el mundo en tanto que mundo”.⁴⁶ Bajo el poder de la apetencia, el hombre se ve obligado a dejar de ver las cosas en su verdad – en su facticidad: en su inmediato estar ahí, siendo lo que son – para estimarlas, de acuerdo a sus necesidades vitales, solamente como medios de subsistencia.

Hay dos razones esenciales que no nos permiten identificar, sin más, este *obscurecimiento* del mundo y de su facticidad – que la labor humana trae consigo – con la *Benommenheit*, con el “perturbamiento” propio del animal “pobre de mundo” – retomando la terminología heideggeriana. En primer lugar, el adaptar *a sí* que conlleva la labor posee el carácter necesario de una *reducción* privativa de la experiencia humana en su originariedad. Si afirmamos que la experiencia humana, bajo el apremio de la necesidad, puede *obscurecer* el descubrimiento de las cosas, al punto de convertir a éstas en un conjunto de medios para la vida, suponemos de antemano *otra* posibilidad para el hombre, la posibilidad de una experiencia de las cosas más originaria: la de su facticidad. Esto no sucede en el caso del *adaptar a sí* propio del animal. La “no-mundanidad” de éste, su *perturbamiento*, “no es algún estado que acompañe al animal y en el que en ocasiones caiga, tampoco un estado en el que esté sólo que de modo permanente, sino que es la interna posibilidad del propio ser animal”.⁴⁷ Para el hombre, el *obscurecimiento* del mundo que conlleva la labor significa la *suspensión* forzosa de su posibilidad más propia, la de existir; para el animal, en cambio, “la pobreza de mundo” del *perturbamiento* es la realización, la cumplida manifestación de su propia *mundanidad*, inherente a su ser *como* animal.

⁴⁶ Hadot, P: *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*; p. 293.

⁴⁷ Heidegger, M: *Ibid*; p. 292.

En segundo lugar, cuando adapta *a sí* mismo el entorno al procurarse lo necesario para la vida, el ser humano lo hace con vistas a la libertad, esto es: con vistas a liberarse *de* la necesidad misma precisamente a través de su satisfacción. Libertad es, ante todo, libertad *para* el mundo, para entregarse al mundo. Pero cuanto más fuertes son los apremios de la vida, cuanto más intensamente se deja sentir ella en los rigores de la necesidad, tanto más “está encerrado (el hombre) en lo privado de su propio cuerpo, atrapado en el cumplimiento de necesidades”⁴⁸, y tanto más remota resulta la posibilidad de llevar a cabo esa entrega en la que la existencia se realiza. Para el hambriento, el mundo se reduce al alimento que le falta. La intensidad con que la vida se deja sentir al organismo en el esfuerzo, el placer y el dolor, “es tan grande y su fuerza tan elemental – razona Hannah Arendt – que siempre que prevalece [...] oscurece la restante realidad del mundo”.⁴⁹ Entonces, el hombre ha de procurarse lo necesario no sólo para *no morir* (en la medida en que la vida es digna de vivirse), sino para librarse del yugo de las necesidades orgánicas y alcanzar esa *tranquilidad* corporal que siempre nos depara la necesidad satisfecha. Hacia esa tranquilidad apunta la labor – y en esa tranquilidad termina. Más allá de esto empieza otra cosa: “el reino de la libertad” en la patencia de lo abierto, en el mirar *el mundo en tanto que mundo*.

Abocado a subsistir *para* existir, el hombre absorbido en la actividad laboral pone a las cosas del mundo al servicio de la vida, arrebatándoles – por decirlo así – su *dignidad* de cosas; estrechado su sentido a lo que sirve para vivir, las cosas *desaparecen* (quedando encubierto su estar-ahí) a través de esa transformación reductiva que las convierte en medios de

⁴⁸ Arendt, H: *op.cit*; p. 134.

⁴⁹ *Ibid*; p. 136.

subsistencia. El conjunto de tales medios representa, después de la instancia orgánica, el otro ámbito constitutivo de lo útil-para-la-vida. En primer lugar, los medios *de consumo*, esto es, aquellos que participan de modo esencial en los procesos metabólicos del organismo; en segundo lugar, los instrumentos o medios *de uso*, a los que podemos dividir, siguiendo a Aristóteles, en instrumentos de acción o de producción⁵⁰; finalmente, los recursos o medios explotables, o sea, la llamada “materia bruta” (los árboles que esperan ser cortados en los bosques, el mineral que va a ser extraído en las minas, etc). Particular interés antropológico revisten estos dos últimos tipos de medios de subsistencia. Hay que tener en cuenta que, si bien todos los organismos necesitan y se procuran sustancias alimenticias, solamente el ser humano fabrica herramientas y dispone, además, de entes “naturales” (ellos mismos no producidos) como *materiales* útiles para llevar a cabo dicha producción. Es más: lo *instrumental*, entendido aquí en la acepción restringida de lo concerniente a los dos últimos tipos de medios, es del todo ajeno a la mayoría de los organismos. Y lo mismo hay que afirmar, *ipso facto*, de la actividad hacedora de instrumentos o *producción*. Todos los vivientes laboran, sí (despliegan en distintas actividades las capacidades de su organismo, sirviéndose de sus propios órganos), pero la mayoría, estrictamente, no *produce* nada.⁵¹ (*Nota bene*: A todas luces, existe un sentido de lo instrumental que no pertenece a la esfera de lo-útil-para-la-vida. No únicamente la génesis de la obra artística exige el empleo de instrumentos; el establecimiento de lo que hoy denominamos *confort* tampoco puede prescindir de ellos – en la forma de *tecnología*. Pero la elucidación de estas

⁵⁰ Cf. Aristóteles: *Política*; 1254a

⁵¹ Sobre la posición, en biología, según la cual los animales, aunque no fabrican herramientas, sí son capaces de *usarlas*, cf. Woltereck, H: *La vida inverosímil*; p. 193.

orientaciones ha de tener su lugar en distintos momentos – más avanzados – de la presente investigación).

Si el conjunto de instrumentos utilizados por el hombre para facilitar la labor y conservar su vida, ha podido ser interpretado como una extensión de la instancia orgánica, es decir, como la prolongación y potenciación de los órganos del cuerpo (y fundamentalmente de la mano), ⁵² hay que pensar, mejor, que el entero plexo de medios de subsistencia significa, en general, la reducción de la facticidad del mundo a la particularidad del propio organismo transido de apetencia o, en palabras de Arendt, a “lo privado del propio cuerpo”. Aquí, lo privado recupera su significación *privativa*, de gran relevancia para el planteamiento de la filósofa alemana: lo privado del cuerpo se contrapone a *lo común*, a lo digno de ser visto y oído públicamente, al interior de un mismo “espacio de aparición” ya instituido.⁵³ Pero, remontándonos hacia el pensamiento del maestro – en dirección a ese suelo presocrático que nutre constantemente la mirada de Heidegger - ¿qué puede ser “lo común” (*to xynon*, cf. Heráclito: fr. B2), el *espacio de aparición* por excelencia, sino el ser mismo: el horizonte de lo abierto donde se muestra y reúne todo lo que es? De ahí lo atinado de la indagación biológica de von Uexküll: cada organismo “construye” su medio ambiente particular (privado) de acuerdo a su conformación orgánica – mas esto ocurre, justamente, en la medida en que lo común, el mundo mismo, le resulta al organismo totalmente inaccesible. Incluso el ser humano, transido

⁵² “En el fondo del desarrollo de los instrumentos y las máquinas está el intento de modificar el medio ambiente de tal manera que refuerce y sostenga el organismo humano: el esfuerzo es o bien aumentar la potencia de un organismo por otra parte desarmado, o fabricar fuera del cuerpo un conjunto de condiciones más favorables destinadas a mantener su equilibrio y asegurar su supervivencia. En lugar de una adaptación fisiológica al frío, como el crecimiento de los pelos o el hábito de la hibernación, se produce una adaptación ambiental, como la que se hizo posible con el uso de vestidos o la construcción de abrigos”. Mumford, L: *Técnica y civilización*; p. 27. Véase, además, Brun, J: *La mano y el espíritu*; p. 57; 212-3.

⁵³ Arendt, H: *op.cit*; 78, 225 y ss.

de apetencia, se ciega para lo abierto y abismal; absorbido en la labor, experimenta una suspensión obligada de su más peculiar posibilidad: literalmente, no ve más allá de su cuerpo y del apremio de sus necesidades vitales. Referido en apariencia a las cosas del mundo, permanece verdaderamente “atrapado en lo privado”: encerrado en lo particular de su propia corporeidad.

En consonancia con el esfuerzo emprendido por Hannah Arendt para recuperar la significación genuina de la terminología política, a partir de su origen semántico en el contexto helénico, podemos caracterizar como *económica* a la esfera completa de lo-útil-para-la-vida, con sus dos instancias ahora despejadas: la orgánica por un lado, y aquella que engloba los medios de subsistencia –de consumo e instrumentales – por otro. (Como es sabido, *oekonomia*– de *oikos*, casa –mentaba para los antiguos griegos una dimensión de la existencia dominada por “lo útil y necesario” y restringida al círculo doméstico-privado, dimensión claramente diferenciada de la esfera pública o común.⁵⁴) Así comprendida, la esfera económica designa ese aspecto de la condición humana dirigido a la conservación vital, ámbito que no se extiende más allá de lo que compete al arco que inicia con las necesidades orgánicas y concluye con su satisfacción. (La medida y el límite de lo económico es, pues, la necesidad misma). Dicha esfera, aunque condición de la experiencia del hombre considerada en su integridad, no forma parte constitutiva de la experiencia del mundo en la que el ex–sistente “se realiza”. Por eso hay que pensar en lo económico como una condición *previa* (aunque indispensable) de la cultura; esto es, en

⁵⁴ Acerca del sentido privativo de lo económico en el contexto griego, cf. el Libro primero de la *Política* de Aristóteles, así como las importantes observaciones que, sobre la base de este texto, realiza H. Arendt. En torno a la noción general de la economía fundada en la idea de la subsistencia, cf. Sombart, W: *El burgués*, p. 20 y ss. Finley, M.I: *La economía de la antigüedad*; p.43 y ss.

el fondo: como una condición *pre-cultural* (siguiendo la misma dirección en la que Arendt alude a lo económico como una instancia *pre-política* para los griegos).

Si sobre el suelo de la necesidad satisfecha se levanta el *prodigio* de lo humano, como algo otro con respecto al mero afán de vivir, ¿en qué consiste tal “prodigio”? Es preciso retornar, ahora, a la cuestión capital de esta indagación; es preciso poner bajo la mira, de nueva cuenta, el asunto esencial: la experiencia de existir.

b) Primera aproximación al problema de la mundanidad del hombre: vocación ontológica y afirmación del mundo. Resumiendo lo esclarecido en el apartado precedente, podemos afirmar que “tener” cuerpo quiere decir, en primer término (aunque no únicamente, como veremos), padecer los apremios de la vida: ser-transido-de-apetencia-y-obligado-a-subsistir. Esta experiencia, que el hombre comparte a su modo con el resto de los organismo, difiere totalmente del descubrimiento del propio cuerpo en su fáctico estar-ahí, experiencia exclusiva de la comprensión humana. (La razón es conspicua: el descubrimiento del cuerpo es sólo posible desde el horizonte del mundo, con la experiencia de lo abierto; siendo “pobre de mundo”, cualquier organismo no humano se halla, en principio, transido de apetencia; pero también se encuentra clausurado, sin remedio, para captar su propia facticidad). No obstante, tal captación difiere, a su vez, de la experiencia humana fundamental del reconocimiento de sí: del caer cabalmente en la cuenta de sí mismo como existente. El hombre, ser-en-el-mundo, no es primordialmente un organismo, una cosa viviente. La facticidad no constituye su peculiar mundanidad: su manera propia de ser

dentro del mundo y de pertenecer a él. Hay que reiterar la pregunta, ¿en qué consiste, al fin, la mundanidad de la existencia?

El hombre cae en la cuenta de su mundanidad cuando experimenta su finitud: su radical heteronomía con respecto al mundo. Podemos pensar la heteronomía como una cierta *dependencia*, haciendo eco de Schleiermacher, pero también de Wittgenstein (cf. *Diario filosófico*, 8.7.16). En verdad, la heteronomía se nos hizo manifiesta, ya con claridad, en un pasaje de Heidegger más arriba citado. Aducía el filósofo: es “en virtud de su más íntima esencia por lo que el hombre se ve arrojado fuera de sí mismo y más allá de sí mismo y no puede ser en absoluto propiedad de sí mismo”. El ser humano no es propiedad de sí mismo, no es dueño de sí: pertenece y *se debe* al mundo (“se debe”, en el sentido de una correspondencia *debida*, como cuando decimos que el amigo *se debe* al amigo). Semejante pertenencia se *anuncia*, se deja sentir primero en *lo íntimo*, bajo la forma de una solicitud imperativa, de una exigencia: la de *tener* que abrirse al mundo en tanto que mundo. En sentido eminente, *abrirse* entraña un “movimiento” requerido, un *deber-ir-hacia-el-mundo* respondiendo a su llamado. Porque “quien” llama es lo abierto, el mundo mismo. *Abrirse* es corresponder al requerimiento del mundo que voca desde lo íntimo. (La dimensión de lo íntimo, a diferencia de lo privado, no me hunde en la particularidad del cuerpo; al contrario, es el ámbito de la existencia donde lo común *se hace oír*. “La vocación viene *de* mí y sin embargo *sobre* mí – observa también Heidegger.⁵⁵ El “sobre mí” indica, ya, un sobrepasar lo privado; implica un-llegar-a-mí-yendo-más-allá-de-mí. Mientras lo privado excluye lo común, lo íntimo lo acoge y lo resguarda: atender a la vocación de

⁵⁵ Heidegger, M: *El ser y el tiempo*; p. 299.

lo abierto me devuelve a lo común, como a lo más profundo de mí). Por eso, escuchar y responder al llamamiento demanda un viraje, una *disposición* imposible para el mero organismo. No se trata de disponer del mundo de acuerdo a necesidades vitales; por el contrario, se trata de disponerse *para* el mundo, de *ponerse* al servicio del mundo; se trata, en cierto sentido, de convertirse uno mismo en *organon* del mundo. Por supuesto, tal disposición resulta absurda a los ojos de la vida. Con el extático “ser-relativamente-a”, concluye la esfera de la utilidad económica y empieza el ejercicio de la cultura *strictu sensu*; esto es, inicia el cultivo de lo inútil: de aquello que no hacemos por necesidad sino por pura *elección*.⁵⁶ Ante el apremio de vivir, la cultura es un derroche, un dispendio inadmisibles – o, según Bataille, un *gasto glorioso*.

Existir quiere decir, primero, disponerse para lo abierto en la escucha de su reclamo. No siendo propiedad de sí mismo, el ser humano se dispone para el mundo en la medida en que *se debe* al mundo y le pertenece. ¿Cómo entender este “disponerse”? Disponerse significa: estar dispuesto a *darse*, a entregarse. Porque el hombre ha de otorgarse a lo abierto. La exigencia de abrirse sólo se cumple como ofrenda, como don de sí. **La experiencia de existir se realiza sólo así: como donación gozosa.** Y en este darse, en este ofrendarse, encuentra también la libertad su plena significación. Negativamente, la libertad es libertad *de* la necesidad. Pero resulta más que eso: libertad es libertad *para* lo abierto que reclama. Con el ser-en-el-mundo comienza también *lo ético*: el dominio de la libertad. (Me refiero aquí a “lo ético” en la acepción wittgensteiniana: *lo ético* designa la relación esencial que tiene el hombre – en su más profunda

⁵⁶ Cf. Aristóteles: “Protréptico”, en *Fragmentos*; p. 179. Bataille, G: *La parte maldita*; p. 121. La elección no es “pura”, en el sentido de que proceda de la autonomía del sujeto; es “pura” porque no está regida por la apetencia: no mira a la satisfacción de ninguna necesidad vital.

naturaleza – con el mundo, relación que determina un sentido absoluto para el bien y para el mal). Desde esta perspectiva, hay verdaderamente un imperativo categórico: la exigencia de existir; o sea, según la formulación de Sloterdijk, de “perseverar en el éxtasis incómodo” y “estar presente abocado hacia el mundo”.⁵⁷ La culminación de este “estar presente” se puede decir en dos palabras: *dejar-ser*. Libertad es dejar ser: es “querer cada una de las cosas tal como son” – sentencia Epicteto; o, como razona Wittgenstein, es renunciar a querer influir sobre los acontecimientos y limitarse a aceptar. Abrirse, donarse a lo abierto no consiste en otra cosa. Libertad es la aceptación de la verdad de lo que es. En su manifestación plena, **la libertad es la afirmación gozosa de la verdad del mundo.**⁵⁸

A *un santo decir sí*, hacia esto nos conmina el llamado de lo abierto. El hombre, ser cabe el mundo, *debe* decir sí, “sí al universo entero y a cada una de sus partes, a cada uno de sus acontecimientos, aún si esa parte o ese hecho parecen penosos o repugnantes”.⁵⁹ Afirmando la verdad del mundo (asintiendo al mundo mismo como apertura de lo que es), el hombre afirma con ello la totalidad de las cosas en su facticidad, en su inmediato estar-ahí. Pero quien afirma de tal suerte *lo presente*, afirma también lo ausente: lo pasado (*ya-no-ahí*) y lo futuro (*aún-no-ahí*)*. Y es que el mundo, lo

⁵⁷ Cf. Sloterdijk, P: *op.cit*; p. 149, 271. Sobre el significado de lo ético en Wittgenstein, cf. López de Santa María Delgado, P: *op.cit*; p. 82 y ss.

⁵⁸ Cf. Epicteto: *Disertaciones*; I, 12, 7-17. En torno al sentido de “la libertad ética” en Wittgenstein, cf. López de Santa María Delgado, P: *op.cit*; p. 84. Heidegger, M: “La libertad se nos revela ahora como un dejar ser a lo ente”; cf. *Hitos*; p. 159.

⁵⁹ Hadot, P: *¿Qué es la filosofía antigua?*; p. 243.

* Sólo en virtud del descubrimiento de la facticidad, es decir, del descubrimiento de lo presente, puede el hombre remitirse también a lo ausente. En efecto, lo ausente (no-ahí) permanece esencialmente referido a lo presente: significa lo-ya-no-*presente*, o bien, lo-aún-no-*presente*. Por eso es lícito afirmar que lo ausente está *también* presente (a su manera). Sin la experiencia de la facticidad, “lo ausente” no tiene ningún sentido. Para el animal no puede *haber* tampoco lo ausente, ya que él no puede, en principio, referirse a lo presente, a lo que está *ahí*. (Cf. Heidegger, M: *Los conceptos fundamentales de la metafísica*; p. 293 y ss.)

posibilitante, constituye además lo reuniente: la unidad de lo ente en su totalidad – no únicamente del ente presente, sino de todo ente *posible*; por eso, “vivir en el presente” – de cara a lo que está siendo aceptándolo tal como es – involucra la aceptación conjunta del horizonte total del tiempo: de todo lo que ha sido, es y ha de ser. Decir sí al mundo comporta, siempre, el asentimiento total de las cosas ausentes y presentes en su inextricable acontecer. Podemos concluir, retomando con Nietzsche la afirmación estoica de la *heimarmene*: “la fórmula que expresa la grandeza en el hombre es *amor fati*”.⁶⁰

Naturalmente, esta **afirmación infinita** entraña, además, el asentimiento gozoso del estar-ahí del propio cuerpo sometido al devenir: al surgimiento y a la destrucción de todas las cosas. Ocurre que, a diferencia de los demás vivientes, el hombre no es sólo mortal, sino que *sabe* que ha nacido (en tanto organismo) y que por ende ha de morir – es, con ello, *mortal* en grado sumo. Mientras el resto de los vivientes huyen del dolor, solamente el hombre sabe de la muerte y le rehúye. Y es que a tal saber accede el ente humano sobre el fondo de la experiencia ontológica: a través del descubrimiento del propio cuerpo, en el horizonte del mundo, como una

⁶⁰ Cf. Nietzsche, F: *Ecce homo*; p.54. *Así habló Zaratustra*; p. 428. En este sentido, sentencia Marco Aurelio: “¿Te ha acontecido algo? Está bien. Todo lo que te sucede estaba determinado por el conjunto desde el principio y estaba tramado”; *Meditaciones*: IV, 26. Pese a su notable afinidad con la filosofía estoica, el pensamiento de Wittgenstein difiere de la misma en lo que respecta a la idea del determinismo universal. Para el autor del *Tractatus* (más cerca aquí de Epicuro), los hechos son contingentes e independientes entre sí, y no hay nexos causales de los que podamos inferir que una situación dada produce necesariamente otra. Lo que significa que todo lo que ocurre podría no ocurrir y viceversa. (Cf. *Tractatus*; 1.21). Sin embargo, la aceptación incondicional del mundo como espacio lógico, inherente para él a la experiencia ética, conduce al pensador austriaco hacia el mismo resultado: a la aceptación de todo lo que *puede ser*, sea el caso o no (y se haya dado, ya, en el pasado, o vaya a darse efectivamente en el futuro). Así, Wittgenstein podría afirmar lo mismo que Marco Aurelio: “Conmigo casa todo lo que casa bien contigo, mundo”; *op.cit.*; III, 23. Sobre la relación, en Heidegger, entre lo presente, *lo ausente* y la apertura del ser como “el horizonte temporal originariamente unificante”, cf. *Caminos de bosque*; p. 311 y ss; *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, p. 188 y ss.

cosa entre las cosas.⁶¹ “El cuerpo humano, mi cuerpo sobre todo – sostiene Wittgenstein – es una parte del mundo entre otras partes del mundo, entre animales, plantas, piedras, etc. Quien hace suyo esto, no conferirá a su cuerpo o al cuerpo humano un lugar privilegiado en el mundo. Considerará hombres y animales, con toda ingenuidad, como cosas similares e interrelacionadas” (cf. *Diario filosófico*, 2.9.16). Luego, considerará que el propio cuerpo – como parte del mundo sometida al devenir – ha llegado a ser en un momento y estará llamado, en otro, a desaparecer. (Y con ello *mi* existencia, en la medida en que se encuentra condicionada por la vida de mi cuerpo – y dependiente de ella para darse). En la experiencia ontológica de la afirmación total, esta situación inevitable de la condición humana se torna patente, sí, y a cabalidad; pero resulta también asumida, por vez primera, en un único gozo. Puede entonces el hombre aprender a morir: “a quien está dotado de un espíritu sublime (*dianoia megaloprepeia*), que contempla todos los tiempos y todos los seres, ¿crees tú que pueda parecerle gran cosa la vida humana? – Imposible, dijo. – Un hombre de esta condición, por tanto, no podrá estimar la muerte como algo terrible”. (Platón: *Rep.* 486 a-b). Hadot comenta estas palabras memorables, remitiéndose a una vivencia reiterada en el contexto de la tradición clásica. Escribe: alcanzar “una visión cósmica”, “abrazar la totalidad de la realidad en una visión universal, permite vencer el temor a la muerte”.⁶²

⁶¹ El propio cuerpo es aquél al que denomino *mío*; y llamo *mío* al cuerpo cuya subsistencia condiciona mi existencia, haciéndome sentir los apremios de la vida. Mi cuerpo, en su particularidad, determina mi ser-en-el-mundo como el ser de *este* hombre, con estas circunstancias fácticas. Mi “identidad psíquica” es, pues, inseparable de mi identidad corporal.

⁶² Hadot, P: *op. cit*; p. 81. Al igual que sucede con respecto al rechazo de la idea del determinismo universal, en la comprensión de la muerte Wittgenstein se halla más cerca del epicureísmo que del estoicismo. El famoso pensamiento de Epicuro presente en la *Carta a Meneceo* resuena en las palabras del aforismo 6.4311. No obstante, todo redundo, otra vez, en lo mismo: en dejar de temerle a la muerte, o – como lo afirma Javier Sádaba: “Todo estriba en que la muerte no nos muerda” (*Lenguaje, magia y metafísica. El otro Wittgenstein*; p. 25).

La *megaloprepeia* que mienta Platón en el fragmento citado, aparece vinculada, dentro de la ética aristotélica, con la *eleutheriotes*, con la excelencia propia del hombre *libre* (la *liberalitas* latina), cualidad relacionada con la riqueza, pero sobre todo con la capacidad de *dar*, de *gastar*. La *megaloprepeia* sería la liberalidad perfecta, abocada a los grandes gastos públicos en el contexto festivo. En última instancia, sería la capacidad de prodigarse, no a los hombres, sino a los dioses (cf. *Ética nicomaquea*: 1122 a, 20 y ss). Por eso, puede tener también en el texto platónico una significación tan relevante: no ya *ética* (según la acepción peripatética) sino propiamente *teorética*. En la generosidad perfecta el hombre se entrega al cosmos, se eleva a la totalidad de lo que es, dejando atrás todo interés mezquino, toda “humana” particularidad. (El mismo Aristóteles relaciona explícitamente, en la *Ética Eudemia*, la *theoría* con la *therapeia*: con “el tributo ritual brindado a la divinidad”)⁶³. En esta perspectiva, es obvio su parentesco con la *megalopsychia*, con la amplitud o grandeza del alma, aquella que vuelve al ser humano capaz de abrirse a “las grandes cosas” (*ta megala*), sobrepasando lo estrecho e insignificante.

Esta breve digresión debe advertirnos, por el momento, dos cosas: primero, la cercanía que ha existido, desde antiguo, entre libertad y donación; segundo, el hecho de que la libertad, así comprendida, se encuentra emparentada, a su vez, con la *celebración*. Acaso ha sido Bataille el que, partiendo de los estudios de Mauss y Caillois, ha dejado ver este punto con mayor insistencia (piénsese en la intimidad entre las nociones de *fiesta*, *gasto inútil* y *soberanía*). Sin embargo, quisiera remitirme aquí al hermoso ensayo de Josef Pieper sobre el ocio. En este trabajo, el autor no duda en definir la esencia de la celebración, del *levantar festivamente el corazón*,

⁶³ Cf. Vegetti, M: *La ética de los antiguos*; p. 258. Aristóteles: *Ética Eudemia*; 1249b17 y ss.

como “la forma más elevada de afirmación” del todo. Y señala, apelando a Kerényi: “<<Celebrar una fiesta>> quiere decir vivir de un modo patente, no cotidiano, ratificándola, la aceptación del sentido fundamental del universo y la conformidad con él, la inclusión en él”.⁶⁴ La esencia de la celebración es, entonces, la afirmación gozosa de la verdad del mundo, afirmación por la que el hombre llega *a convenir con todo lo que es*. Ahora se nos revela justo esto: buscando el significado de la libertad apuntábamos, ya desde el comienzo, al sentido de la celebración, aunque inadvertidamente. En él se recogen y armonizan las tres nociones capitales que han ido apareciendo en el decurso de la reflexión: donación, libertad y afirmación gozosa. De ahí que podamos concluir: sólo en la celebración el hombre corresponde a la solicitud de lo abierto, y realiza su existir. En ella tiene lugar, a cabalidad, esa experiencia fundamental a la que llamé, más arriba, el *reconocimiento* del mundo (englobando en esta expresión los diferentes sentidos, ya mencionados, del verbo “reconocer”; cf. *supra*; p.12). Y es en ella donde –además– puede encontrarse la buscada experiencia del reconocimiento de sí (como vislumbre y afirmación de lo humano y manifestación cumplida de la mundanidad de la existencia).

c) Conclusión. Despejamiento de las preguntas clave. Antes de seguir adelante a la luz de este planteamiento, empero, es preciso detenerse y preguntar. Donación, afirmación gozosa, celebración. ¿Hemos de comprender estas experiencias –que en realidad remiten a una y la misma “vivencia”– como una forma de *percatarse* del mundo? Ciertamente; pero, claro está, no se trata aquí de una forma cualquiera, sino del percatarse por

⁶⁴ Cf. Pieper, J: “Ocio y culto”, en *El ocio y la vida intelectual*; p. 48.

excelencia, del percatarse del mundo *kat´exochen*. ¿Hay, pues, *otras* formas esenciales de percatarse? Por otro lado, si la existencia se realiza en la libertad que es celebración, ¿cómo pensar a la existencia *no-realizada*?, ¿se dará algo semejante? Y si no se da, ¿cómo puede tener la vocación un carácter de *exigencia*? Y aún antes, ¿qué puede querer decir, en general, “percatarse”, cuando el percatarse por antonomasia acontece como afirmación *gozosa* y celebración?, ¿qué clase de *conocimiento* está aquí implicado?, ¿puede ser, de hecho, un conocimiento? Bajo la urgencia de estas cuestiones es necesario repensar lo anterior y encontrar –desde ahí– el camino adecuado para lo que sigue.

9. ¿Qué quiere decir “percatarse”? El temple de ánimo: asombro y maravillamiento.

El ser humano responde a la vocación de existir mediante la afirmación gozosa de la verdad del mundo. Lo *humano* en el hombre consiste, al fin de cuentas, en esta relación esencial con la verdad: con el descubrimiento de lo que es. Esto quiere decir que el ente existente *se debe* a la verdad desde lo más íntimo de su naturaleza. Alcanzando su cumplimiento, la mentada “familiaridad” humana con el mundo no significa otra cosa: el *amor* o la *amistad* para con la verdad como apertura del ser. (Pienso en el *amor fati* y pienso en aquella “amistad” única que destaca Aristóteles al comienzo de la *Ética a Nicómaco*, la cual vuelve a resonar en las palabras de la famosa sentencia: *Amicus Plato, sed magis amica veritas*; cf. *Ética nicomaquea*, 1096 a15). En el fondo, y buscando elucidar el sentido de “percatarse”, es la experiencia misma de la verdad lo que aquí se pone en juego.

¿Qué tipo de conocimiento interviene cuando hablamos de “percatarse del mundo”? Si reducimos la significación del conocimiento a la conceptualización y experimentación científicas, habría que afirmar, naturalmente, que aquí no se trata de conocimiento alguno. La experiencia de percatarse del mundo se encuentra necesariamente *más acá* de la cognición científica y de su peculiar metodología. Pero esto – bien pensado – lejos de excluir a dicha experiencia de la esfera del saber en cuanto tal, debería advertirnos sobre los estrechos límites que restringen el modo de cognición propio de la ciencia, límites que lo sitúan, de antemano, como una forma secundaria y en todo caso derivada. (Hay ciencia, tal y como la entendemos hoy, desde hace escasos cuatrocientos años; la experiencia que buscamos evocar, en cambio, resulta tan originaria como lo humano mismo). Frente al conocimiento científico, el percatarse del mundo ha de constituirse como un “conocimiento” anterior y más fundamental; de hecho, debe representar para el hombre la *lucidez primera*. ¿Cómo caracterizar, sin embargo, semejante lucidez?

En el curso del siglo XX, acaso ningún otro pensador ha iluminado esta cuestión con mayor honestidad – y con más rotunda sencillez – que Wittgenstein. Como es sabido, el *Tractatus lógico-philosophicus* consiste, *prima facie*, en una obra sobre filosofía de la lógica encaminada a definir, desde el interior, el dominio de lo decible, a partir de una concepción del *funcionamiento* del lenguaje inspirada en la metodología científica (particularmente en la física de Herz y Boltzmann). No obstante, el establecimiento de una teoría definitiva de la lógica tenía, a los ojos del autor, el carácter de un medio para una meta superior: la delimitación rigurosa del ámbito de *lo indecible*. He aquí el asunto capital, el principal problema del *Tractatus*. En efecto, lo que a Wittgenstein prioritariamente le

interesa es destacar la relevancia de aquello que resulta inexpresable a través del lenguaje *descriptivo* (único lenguaje *posible* en el contexto de la obra). La finalidad última de la empresa es, pues, alcanzar “lo místico” (*das Mystische*); es decir: lograr ver el mundo *de manera correcta* (cf. 6.522; 6.54) ¿Qué significa esto? Lo místico, ver correctamente al mundo, significa verlo *sub specie aeterni*; o bien: “sentir (*das Gefühl*) el mundo como un todo limitado” (6.45).

Sin duda, el empleo por parte del filósofo de una significación semánticamente tan problemática: “lo místico” (expresión usada para indicar, además, el meollo de su pensamiento), ha dado pie previsiblemente a no pocas confusiones, en especial ahí donde “lo místico” se asocia con la experiencia de una entidad trascendente (supramundana), siguiendo cierta acepción de la palabra que hunde sus raíces en el influjo de la tradición platónica tardía sobre la conformación de la teología cristiana. Es preciso no olvidarlo: con “lo místico” Wittgenstein no se refiere a la vivencia de ningún ente trascendente o ultramundano; alude, por el contrario, a la visión del mundo mismo en su inmediatez, patente *hic et nunc*. No se trata de vislumbrar un más allá; “la realidad” (*die Wirklichkeit*) que se manifiesta al filósofo constituye, podríamos decir, el *más acá* absoluto. (Que semejante experiencia de ningún modo resulte ajena, empero, a otra vertiente del misticismo, es cosa que no puedo discutir aquí. Baste citar a Raimon Panikkar, para quien la mística consiste en *una experiencia integral de la realidad*, esto es, en “una epifanía real del Todo”; o a Michel Hulin, quien

comprende la vivencia mística como la develación del “*mundo* en toda la intensidad de su presencia”⁶⁵).

Volviendo a la cuestión que nos ocupa: lo imprescindible para el autor del *Tractatus* es llegar a sentir el mundo como un todo limitado. El camino (“la escalera” del aforismo 6. 54) desemboca en un *sentir*. ¿Cómo hay que interpretar esto? En la *Conferencia sobre ética* de 1929 el filósofo nos ofrece una respuesta. Sorprendentemente, a lo largo de este trabajo la ética recupera a todas luces su sentido antiguo o clásico, y esto en más de un respecto. En primer término, el autor comienza definiendo a la ética como la investigación general sobre lo bueno. Y añade: “En lugar de decir que la ética es la investigación sobre lo bueno, podría haber dicho que la ética es la investigación sobre lo valioso o lo que realmente importa, o podríamos haber dicho que la ética es la investigación acerca del significado de la vida, o de aquello que hace que la vida merezca vivirse, o la manera correcta de vivir”.⁶⁶ La ética es, pues, la investigación sobre la *vida buena*. Ahora bien, ya desde el *Diario filosófico* el pensador austriaco identificaba la vida buena con la vida feliz (cf. 30.7.16); y ambas, a su vez, aparecían inseparablemente vinculadas con lo místico (7.10.16; 8.7.16; 13.8.16). El problema fundamental de la ética así entendida no apunta a la relación entre los sujetos, sino a la relación esencial entre **el sujeto y el mundo**. De ahí que pueda decir el autor: “la buena vida es el mundo visto *sub specie aeternitatis*” (7.10-16), y la vida feliz es “la vida del conocimiento” (13.8.16).

⁶⁵ Hulin, M: *La mística salvaje*; p. 48. Panikkar, R: *De la mística*; p. 95. El pensador español, para quien la mística es, efectivamente, “una apertura (consciente) a la realidad total” (*ibid*; p. 180), entiende la orientación ultramundana de cierto misticismo como una distorsión de la experiencia original, distorsión que surge de la influencia gnóstica (tanto del gnosticismo oriental como del occidental); cf. *op.cit.* p. 114-5, 119, 122, 149, 194.

⁶⁶ Wittgenstein, L: *Diarios. Conferencias*; p. 516.

Así, la vida *ética* (buena y feliz) – afirma López de Santa María Delgado – “es fundamentalmente contemplación”.⁶⁷

Pero hay más: “Ética y estética son uno” (24.7.16; *Tractatus*, 6.421). En esta aserción – con la que se resucita *velis nolis* otro de los presupuestos de la ética antigua: la equivalencia entre lo bueno y lo bello – Wittgenstein tiene presente la experiencia puramente contemplativa (desligada de toda utilidad) en la que para Schopenhauer consiste la intuición de la belleza; pero, con un gesto análogo al de Nietzsche, convierte a dicha experiencia en la culminación misma de la vida: en la realización del existir. Obviamente, no se trata aquí de la intuición de la idea (en cuanto representación objetiva de la voluntad), sino de captar la facticidad, de “sentir” las cosas *con* el mundo como un “milagro estético”. “El milagro estético es la existencia del mundo. Que exista lo que existe” (20.10.16). Todo redonda otra vez en lo místico: en la lucidez de un cierto *sentir* por el que nos percatamos del mundo.

a) *El temple de ánimo como condición de posibilidad de la existencia.* Para esclarecer la peculiaridad de este *sentir*, en el cual la finalidad de la existencia halla cumplimiento (haciendo visible *el significado de la vida o de aquello que hace que la vida merezca vivirse*), Wittgenstein apela a “una experiencia particular” a la que considera “la experiencia *par excellence*” del bien absoluto. “Creo que la mejor forma de describirla es decir que cuando la tengo *me asombro (I wonder) de la existencia del mundo*”.⁶⁸ Para él,

⁶⁷ López de Santa María Delgado, P: *op.cit*; p. 82. Lo propio del “sujeto” de la ética es la *voluntad*, pero la voluntad en un sentido que no sólo tiene poco que ver con la autonomía moderna, sino que incluso se opone a ella enfáticamente. “La voluntad es una toma de posición del sujeto frente al mundo” (4.11.16). Lo decisivo, éticamente hablando, reside – para el pensador – en la afirmación o bien en la negación del mundo como totalidad.

⁶⁸ Wittgenstein, L: *ibid*, p. 519.

responder al imperativo ético, a la exigencia de existir, consistirá, pues, en llegar a asombrarse; el percatarse por antonomasia se daría justo en el asombro (*Erstaunen*). Mas el asombro, ¿qué es? No meramente una sensación, sino una “vivencia” afectiva: una emoción o un sentimiento. Sin embargo, solemos comprender emociones y sentimientos como estados subjetivos, estados psíquicos o *interiores* que se proyectan sobre las cosas y que las “colorean” de una u otra manera. Pero el asombro es mucho más. Hay que decir, con propiedad: *el asombro es un temple de ánimo*. Leo Spitzer ha mostrado que la expresión castellana “temple de ánimo” remite a un experimentar que se remonta al origen mismo de la mirada griega, y que atraviesa – además – toda la historia de la cultura occidental. (Dentro del corro de las lenguas modernas, la voz alemana *Stimmung* es la que mejor traduce el sentido original de tal experiencia). Cuando hablamos de “temple” – palabra derivada de *temperare*: mezclar diferentes elementos en conformidad con una medida, de ahí su relación con “armonía”, cf. el griego *eykrasía* – implicamos ciertamente el despertar de una disposición afectiva, pero (al igual que en *Stimmung*) denotamos asimismo el acontecimiento de “una comprensión objetiva del mundo”, “en la que hombre y naturaleza están integrados”.⁶⁹ De este modo, el temple de ánimo apunta hacia una determinada correspondencia o *afinación* “objetivas” del hombre para con el mundo (piénsese en el instrumento bien o mal *temperado*) que nada tiene que ver con la fugacidad y subjetividad de las emociones como estados psíquicos.

Apoyándose en Heidegger y en O. F. Bellnow, Lars Svendsen resalta tres características principales que distinguen a la experiencia del temple de ánimo con respecto a la mera emoción: (1) el temple de ánimo no se deja

⁶⁹ Spitzer, L: *Ideas clásica y cristiana de la armonía del mundo*; p. 15-16.

reducir al esquema interior-exterior; (2) no tiene un objeto intencional sino que afecta a la totalidad de los objetos, es decir, al mundo; (3) es condición de posibilidad de la percepción de toda cosa individual y, en general, de toda forma de conocimiento entitativo.⁷⁰ Veamos lo anterior con más detalle.

(1) El temple de ánimo no puede comprenderse como un estado *interior*, sencillamente porque él es aquello que primero abre para nosotros el horizonte del mundo, horizonte dentro del cual ha de establecerse cualquier posible diferenciación óptica entre lo interior y lo exterior. La instauración de tal dicotomía presupone la apertura del mundo e, *ipso facto*, supone también el temple por el que el ser humano queda expuesto a lo abierto originariamente. Hay que pensar al temple, más bien, como esencialmente constitutivo de la excentricidad de la ex-sistencia: del humano “ser-extático” o “ser-fuera”. De ahí que pueda afirmar Heidegger: “El estado de ánimo emotivo (*Stimmung*) no está dentro del hombre. Es el hombre quien está en el estado de ánimo emotivo, y por ello puesto en medio del ser que él nos abre y cierra. [...] Precisamente aquello que denominamos tan gustosamente como lo <<interior >> es *externo*, y nosotros mismos estamos fuera precisamente gracias a su virtualidad”.⁷¹ Tampoco el joven Wittgenstein puede interpretar la experiencia del asombro como un mero hecho psíquico. Representando un *sentir* que acontece al “sujeto” de la ética y no al sujeto empírico, el asombro ha de poseer necesariamente un carácter *metafáctico*: ha de situarse, no en el mundo, sino en “los límites del mundo”. (Cf. *Diario filosófico*: 2.8.16; *Tractatus*: 5.632).

⁷⁰ Svendsen, L: *Filosofía del tedio*; p. 140 y ss.

⁷¹ Heidegger, M: *Lógica*; p. 99-101.

(2) Siendo aquello que primordialmente hace que el mundo se nos muestre como totalidad, el temple de ánimo no se despierta propiamente ante la particularidad de ninguna instancia óptica o entitativa; al contrario, podemos afirmar que es la manera primordial como el mundo nos afecta *en tanto que mundo*. “Los estados de ánimo emotivos nos ponen en medio de la totalidad de lo que es. Ellos nos abren el recinto (*Umkreis*) de lo que es. [...] En virtud del estado de ánimo emotivo nosotros quedamos expuestos en lo que es. Nosotros no somos nunca algo separado, sino que estamos siempre y cada vez en un estado de ánimo emotivo, y es éste quien nos mantiene en el ser que con ello se abre”.⁷² Sobre tal característica repara también Wittgenstein, rememorando su experiencia del asombro. La experiencia a la que él se remonta en la *Conferencia* no equivale a la mera sorpresa que se produce porque algo, *un hecho* cualquiera, sea como es y no de otro modo. (En este sentido, me sorprende ante un evento inesperado, infrecuente o insólito). El asombro no se despierta ante *cómo sea* el mundo, sino ante *que el mundo sea*. (Cf. *Tractatus*, 6. 432); no se produce, pues, debido a ninguna instancia “fáctica” particular, sino en virtud de la totalidad de lo presente: frente a la facticidad misma del mundo como tal (ante el *estar-ahí* de las cosas, sucediendo como suceden, sea cual sea su manera de acontecer). *Que exista lo que existe* “sea cual sea su apariencia”, he aquí lo auténticamente asombroso. Por supuesto, desde el temple del asombro todo lo que ocurre es visto, para Wittgenstein, *sub specie aeternitatis*, es decir, “desde afuera. De un modo tal, que tiene el mundo entero como trasfondo” (cf. *Diario filosófico*: 7.10.16). Jan Patocka ha subrayado con maestría este rasgo propio del temple de ánimo en general, hablando elocuentemente del temple que nos ocupa: “¿No resulta extraño

⁷²

Idem.

este asombrarse? Materialmente, el mundo sigue siendo exactamente el mismo de antes, sigue habiendo las mismas cosas, el mismo ámbito que las circunda, las mismas sillas y mesas, las mismas personas y las mismas estrellas. Y sin embargo, hay algo que ha cambiado *completamente*. No hay ninguna cosa *nueva* que haya aparecido, ninguna nueva realidad, pero se me ha aparecido algo que no es ninguna *cosa*, ninguna realidad: el hecho de que todo esto es. Este <<es>> no es ninguna cosa”.⁷³

(3) Si lo que posibilita la existencia, el ser relativamente al mundo, es originariamente el temple de ánimo, entonces sólo en virtud de éste es posible captar las cosas particulares en su fáctico estar-*ahí*. En concordancia con esto, escribe Bollnow: “La afección (*Stimmung*) es lo original y solamente en su marco y determinado por ella, se produce la percepción de toda cosa individual”.⁷⁴ En cuanto condición de posibilidad de la existencia misma, el temple de ánimo ha de valer, efectivamente, como la *lucidez primera* y, *eo ipso*, como la condición de posibilidad para cualquier tipo de conocimiento entitativo (también para el de la ciencia, naturalmente).

La conclusión de lo hasta aquí despejado resulta inevitable: ex-sistir, esto es, **percatarse de la verdad del mundo**, significa fundamentalmente **encontrarse en un temple de ánimo**. Ello entraña, a su vez, lo siguiente: el ente ex-istente se encuentra “siempre y cada vez” en un temple determinado; el temple puede cambiar, puede verse reemplazado por otro; pero es imposible abandonar toda disposición afectiva, cualquiera que sea ésta. Así, lo *humano* en el hombre sería, justamente, este hallarse condenado a resonar con lo abierto, este verse afectado sin remedio por el

⁷³ Patocka, J: *Libertad y sacrificio*; p. 254-5.

⁷⁴ Cf. Svendsen, L: *op.cit*; p. 143.

mundo en cuanto tal. Lo que ahora vuelve a emerger con claridad es, pues, la finitud: la radical heteronomía del hombre con respecto al ser. Como remarca Spitzer, la interpretación de lo humano que aquí se pone en juego nos devuelve, con necesidad, a una comprensión muy anterior a la consolidación histórica del *Sujeto* moderno. Se trata de la visión del hombre como *organon* o instrumento de la totalidad, del mundo mismo. No es otro el significado que se encuentra presente en las etimologías de “temple” y *Stimmung* por igual: ambas implican la capacidad de *resonar* con el todo y de *afinarse* en consonancia con él. Desde esta perspectiva, el ser humano no puede constituir un *fundamentum inconcusum*; resultaría, más bien, un *medium percussum*: “Existencialidad en lugar de substancialidad; resonancia en lugar de autonomía; percusión en lugar de fundamento”.⁷⁵ En suma, finitud radical en lugar de absoluto.

b) *El temple del asombro como maravillamiento*. La experiencia ontológica acontece a través del temple de ánimo: es en él donde *la realidad*, “lo inexpresable” para el lenguaje descriptivo, “se muestra” (*zeigt sich, appear*). El asombro, empero, no es un temple cualquiera: es aquel donde *la vida buena* se realiza, deparando al ser humano la experiencia del mundo *par excellence*. ¿Pero cómo nos aparece la totalidad de lo que es desde el asombro, en cuanto percatare *kat´exochen*? Wittgenstein responde a esta cuestión mencionando que el asombro “es la experiencia de ver el mundo como un milagro”, como una maravilla.⁷⁶ Asombrarse quiere decir, pues, *maravillarse*. La palabra castellana en la que mejor destella tal sentido es,

⁷⁵ Sloterdijk, P: *op. cit*; p. 303. Heidegger ya lo dijo: “la comprensión del temple de ánimo exige al cabo de nosotros un cambio de la concepción fundamental del hombre”; *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, p. 116.

⁷⁶ Wittgenstein, L: *ibid*; p. 522.

sin duda alguna, “admiración”. (Procede del latín *admirari*; de *ad*, “hacia” y *mirari* - de donde derivan además “mirada”, “milagro” y “maravilla”: “maravillarse”, “ver con maravilla”; de *mirus*, “maravilloso”, “maravilla”; del indoeuropeo *smei-ro-*, “que hace sonreír”). Admirarse o maravillarse ante la *realidad* sería, pues, la más alta perspectiva para el hombre – y la meta secreta de todas las proposiciones del *Tractatus*: equivaldría a “ver el mundo correctamente” (*sieht er die Welt richtig*).

Lo primero que hay que notar – en tal identificación del asombro con la admiración o el maravillamiento – es que aquí se trata, en todo caso, de una experiencia *gozosa*. Me parece que la pluma de Pessoa, bajo la “inspiración” de Alberto Caeiro (¡ese gran pagano del pasado siglo!), ha logrado cantar con plenitud la singular intensidad de semejante fruición:

La asombrosa realidad de las cosas

Es mi descubrimiento cotidiano.

Cada cosa es como es,

Y es difícil explicar a alguien cuánto me alegra eso

Y cuánto me basta.

Basta existir para ser completo. ⁷⁷

¿De qué se alegra el poeta? Extrañamente, de todo y de nada. El gozo no proviene de *una cosa*, sino de la totalidad de lo presente: de la facticidad

⁷⁷ Pessoa, F: *Poemas completos de Alberto Caeiro*; p. 144-5. “Ser, nada más. Y basta. / Es la absoluta dicha” –escribe también Jorge Guillén. cf. *Cántico*, p. 17.

del mundo. Por eso la dificultad de explicarlo (o la imposibilidad de *decirlo*, acotaría el autor del *Tractatus*). De hecho, la fruición ante lo presente, ante el simple estar-ahí de las cosas inherente al maravillamiento, es un tema que recorre desde los griegos toda la poesía europea, bajo la forma simbólica del resonar con la armonía del mundo. La experiencia del ser como una armonía debe su origen, por supuesto, a la mirada helénica. La voz griega *harmonia* no deriva, paradójicamente, de la esfera acústica, sino de la táctil y visual: significa “reunión” o “ensamble” (y parece proceder del lenguaje del artesano). Su transposición al ámbito ontológico parte, justamente, de este núcleo semántico: la *harmonia* acabará designando el *hen kai pan*, el Uno y Todo – la aparición *conjunta* de todos los entes en el recinto del ser. (“La experiencia de la armonía es una experiencia primordial irreductible a la unidad y a la multiplicidad. Para percibir la armonía la pura unidad no sirve, la mera diversidad no basta”. Se trata, pues, de la experiencia de la totalidad *strictu sensu*. Cf. Panikkar, R: *op.cit*; p.90). Pero ya antiguamente encontró también la palabra su peculiar acepción acústica o musical, que la emparenta con *symphonia*; de esta forma, *harmonia* designa la reunión o el ensamble perfecto y deleitoso de diversos sonidos. Desde entonces, la experiencia ontológica de convenir con el *uni-versum* pudo ser comprendida, simbólicamente, como el *afinarse* y resonar gozoso con la gran música del mundo. No es otro el sentido que se halla a la base de la *temperantia* y *consonantia* latinas (así como de “temple” y, claro está, de *Stimmung*).⁷⁸

Ahora bien, ocurre que el maravillamiento – como experiencia del bien absoluto –no sólo implica para Wittgenstein una experiencia gozosa del

⁷⁸ Cf. Spitzer, L: *op.cit*; capítulos I y IV. Sobre la etimología de *harmonia*, cf. Rowell, L: *Introducción a la filosofía de la música*; p. 49 y ss.

mundo; representa, en verdad, el más alto gozo: la felicidad misma. Este punto se ilumina también con un lugar de la *Conferencia*: inmediatamente después de la aserción sobre el asombro, el autor menciona otra “vivencia” señalada, con miras a esclarecer el sentido del bien. “Me refiero a aquel estado anímico en el que nos sentimos inclinados a decir <<estoy seguro, pase lo que pase nada puede dañarme>>”. Como indica Pierre Hadot, asombrarse y sentirse *absolutamente* seguro son experiencias que “están profundamente ligadas, en la medida en que ambas suponen una postura de desinterés y de indiferencia con respecto a los objetos concretos del mundo”.⁷⁹ ¿Cómo podría alguien sentir que nada puede dañarlo, *pase lo que pase*? Ciertamente, podemos aseverar que un ente vivo “se siente seguro” cuando se siente provisionalmente protegido de todo evento que pueda perjudicar o destruir su organismo. Así, el mero animal *se asegura* (movido por la apetencia) huyendo del dolor y perpetuando el placer; mientras que el hombre – sabedor de su mortalidad – se asegura propiamente rehuendo la muerte bajo el impulso primordial de subsistir. Sentirse absolutamente seguro sería, entonces, o bien algo imposible, o bien algo tristemente ilusorio para el ente humano: exigiría poseer la certidumbre de la invulnerabilidad absoluta del propio cuerpo.

Sin disputa, no es esta la seguridad a la que se refiere Wittgenstein. La seguridad presente en la vida buena es aquella que surge cuando, percatándonos de la *realidad* con maravilla, vemos las cosas “desde afuera”, teniendo al mundo entero como trasfondo. La exégesis de Hadot, según la cual el ver “desde afuera” puede ser interpretado como un ver “desde lo alto”, encuentra una confirmación precisa en otro pasaje del filósofo austriaco, en este caso perteneciente a las *Observaciones*: quien ve *sub*

⁷⁹ Wittgenstein, L: *Diarios. Conferencias*: p. 519. Hadot, P: *Wittgenstein y los límites del lenguaje*, p. 27-8.

specie aeternitatis “vuela sobre el mundo y lo deja tal cual es – contemplándolo desde arriba, en el vuelo”.⁸⁰ La relevancia de tales palabras no únicamente radica en que, con ellas, Wittgenstein se sitúa dentro de la gran tradición filosófica y poética del “mirar desde lo alto” – tan certeramente rastreada por Hadot a lo largo de su investigación acerca de *la visión cósmica*; reside, además, en que ellas nos aclaran algo crucial sobre la peculiar *seguridad* que el asombro trae consigo: quien se maravilla *deja al mundo tal como es*.

En efecto, aquel que se admira abarca la amplitud de la *realidad*; contemplando desde arriba, como en el vuelo, abraza admirativamente todo lo que puede darse dentro del horizonte irrebasable del mundo, sea el caso o no – y se halla dado en el pasado o vaya darse en el porvenir; *abraza*, pues, la totalidad del devenir: dice sí al acontecer de todas las cosas, suceda lo que suceda. Tal afirmación infinita involucra, por lo mismo, la aceptación gozosa del acaecer del propio cuerpo, en su emergencia y destrucción: “Quien es feliz no debe sentir temor. Ni siquiera ante la muerte” (*Diario filosófico*: 8-7-16). La seguridad inherente al maravillamiento no consiste, luego, en sentirse materialmente protegido frente a la contingencia; descansa, por el contrario, en el peculiar *sosiego* que sobreviene cuando se experimenta, desde el temple de ánimo, una aceptación incondicional de los acontecimientos (resulten estos favorables o no para la conservación del propio organismo). “No pretendas que los sucesos sucedan como quieres, sino quiere los sucesos como suceden y vivirás sereno”. Difícil encontrar un aforismo en mejor concordancia con la ética de Wittgenstein.⁸¹

⁸⁰ Wittgenstein, L: *ibid*; p. 567. Hadot, P: *ibid*; p. 25.

⁸¹ Cf. Epicteto: *Manual*; capítulo 8.

Quien se admira de que el mundo sea, acepta con ello cómo es el mundo, sea como sea: entonces lo ve *desde arriba*, “y lo deja tal como es”. A diferencia del escrutinio científico, interesado en describir cómo es el mundo con vistas a intervenir sobre los hechos, la mirada admirativa *dejar ser*, alcanzando “lo más alto” (*das Höhere*; cf. *Tractatus*: 6.432). Esta disposición que sobreviene cuando se experimenta la *realidad* desde el temple del asombro –disposición que puede entenderse como una entera “independencia” o “indiferencia” con respecto a los hechos– consiste para el filósofo en un abandono: en una “entrega” (*ergeben*) absoluta a “las manos del destino” (cf. *Diarios secretos*: 25.1.15; 4.11.14). La noción de “destino” (*Schicksal*) no comporta, aquí, la certidumbre de una regularidad necesaria en el modo como suceden las cosas, tal y como sanciona el pensamiento estoico (cf. Epicteto: *Fragmentos*, VIII); para Wittgenstein, toda regularidad fáctica es meramente accidental (*Tractatus*:6.3), lo cual significa que los hechos podrían darse de manera por completo diferente a como se han dado hasta ahora (*ibid*: 5.634); en cambio, el “destino” sí tiene para él el sentido de lo incontrolable, de lo que ocurre con independencia de nuestros deseos y que no podemos (ni no debemos pretender) evitar (*Diario filosófico*: 8.7.16; *Tractatus*: 6.373; 6.374). De ahí su contraposición con la ley científica: “El destino está en contraposición a la ley natural. Se quiere averiguar y utilizar la ley natural, no el destino” (*Observaciones diversas. Cultura y valor*: 354). La noción de “ley” científica –en cuanto instrumento descriptivo del mundo (*Tractatus*: 6.341)– nació de una concepción utilitarista de las cosas, de una consideración que aspira a descubrir regularidades fácticas con el fin de utilizarlas para nuestros propósitos. La noción de “destino”, al contrario, es hija del asombro. A Wittgenstein no le pasó inadvertido: el escrutinio científico no se contenta con describir los

hechos – o cómo sea el mundo – sino que aspira en principio a manipularlos. Nada más lejano a la experiencia fundamental del maravillamiento. Contra el lugar común que emparenta fraternalmente la ciencia y el asombro, sentencia con razón el pensador austriaco: “Para asombrarse, el hombre – y quizá los pueblos – debe despertar. La ciencia es un medio para adormecerlo de nuevo”.⁸² (Hay que tenerlo a la vista: si resulta lícito sostener que el pensamiento wittgensteiniano es, de un cabo a otro, crítica del lenguaje, con igual derecho es pertinente decir: su filosofía es, por entero, crítica de la conceptualización y el lenguaje de la ciencia).

“La admiración es una entrega feliz” –ha escrito Kierkegaard con justeza. Podemos acotar: quien se admira no se resiste, *se rinde* ante el mundo, ante lo abierto y abismal. En el temple del asombro sobreviene esa “subordinación al significado del Todo” de la que habla Spitzer (refiriéndose al afinarse o temperarse para la gran armonía).⁸³ Wittgenstein halló en tal subordinación el secreto de la peculiar tranquilidad inherente a la vida feliz: “Para vivir feliz tengo que estar en concordancia con el mundo. Y a esto se le llama <ser feliz>” (*Diario filosófico*: 8.7.16); encontró en ella, además, la clave de la libertad. *Freiheit und Ruhe*, “libertad y tranquilidad”, son para él inseparables (cf. *Diarios secretos*: 12.12.14; 20.2.15). Sólo una ignorancia supina con respecto a la tradición europea – o esa triste miopía que acompaña con facilidad a la mirada moderna – puede dar pie al frecuente desconcierto (que llega incluso al escándalo) ante la antigua relación entre la libertad y la obediencia del mundo. La historia de la libertad no comienza, por supuesto, con la emancipación del Sujeto y la emergencia de la voluntad autónoma. (Por el contrario, concluye con ella). Lo ha señalado

⁸² Wittgenstein, L: *Observaciones diversas. Cultura y valor*: 28.

⁸³ Spitzer, L: *op.cit*; p. 100. Kierkegaard, S: *La enfermedad mortal*; p. 130.

Sloterdijk certeramente: en dicha historia, la acepción más significativa, por su antigüedad y continuidad a lo largo de la tradición “en latitudes occidentales”, sigue siendo aquella que recupera Wittgenstein al inicio del siglo XX: la libertad como “un ejercicio de obediencia frente a lo inevitable e inalterable”.⁸⁴

Pero únicamente el que se subordina al Todo es capaz, asimismo, de “vivir en el presente” (*Diarios secretos*: 12.12.14; *Tractatus*: 6.4311): no lamenta lo que ha sido ni teme lo que ha de ser; el gozo que experimenta entonces no descansa en ninguna circunstancia fáctica, sino en “lo permanente”, en el horizonte del mundo. Así, vivir en el presente exige abarcar, como “desde una atalaya”, todos los acontecimientos: implica el aceptar gozosamente la totalidad del devenir. Siguiendo un camino diferente, más próximo a la experiencia de la *heimarmene* estoica, Nietzsche desemboca en el mismo *amor fati*, en la misma exultante afirmación infinita: “Admitamos que dijéramos sí a uno solo y único instante, habríamos dicho sí no solamente a nosotros mismos, sino a toda la existencia. Ya que no hay nada aislado, ni en nosotros mismos, ni en las cosas. E incluso si la felicidad ha hecho vibrar y resonar nuestra alma como una cuerda musical una sola vez, todas las eternidades eran necesarias para crear las condiciones de aquél único Acontecimiento, y toda la eternidad ha sido aprobada, redimida, justificada, aceptada, en aquél instante único en que hemos dicho sí”.⁸⁵ Este y no otro es, también, el poder redentor del maravillamiento.

⁸⁴ Sloterdijk, P: *Extrañamiento del mundo*; p. 125.

⁸⁵ Cf. el fragmento de 1886 citado por Hadot: *No te olvides de vivir*; p. 136. *Mutatis mutandis*, el propio Wittgenstein podría exclamar: “Mi fórmula para expresar la grandeza del hombre es *amor fati*; el no querer nada distinto, ni en el pasado, ni en el futuro, ni por toda la eternidad. No sólo soportar lo necesario y menos aún disimularlo – todo idealismo es mendacidad frente a lo necesario – sino *amarlo*”. Nietzsche, F: *Ecce homo*; p. 54. Cf. Séneca: *Epístolas morales a Lucilio*, 101, 9. Sobre la *heimarmene* estoica cf. Vegetti, M: *op.cit*; p. 317-19.

c) *Asombro y misterio*. “La interna orientación del asombro obtiene su cumplimiento en el sentido del misterio”.⁸⁶ *Prima facie*, pareciera no muy difícil dar con la verdad de esta aseveración. En efecto, solemos entender lo *mirum* – lo maravilloso o milagroso – simplemente como lo extraño, como aquello que no se conoce y no se explica; es decir, como algo “misterioso”. Tal interpretación, empero, no puede sino errar groseramente, ahí donde (i) confunde *lo extraño* con lo inaudito o descomunal, y (ii) piensa *lo inexplicable* como lo no sabido y aún desconocido. Que lo *mirum*, lo realmente asombroso, no ha de identificarse con la cosa inusitada, es un punto que a esta altura del trabajo debe haber quedado claro, considerando los señalamientos precedentes. Una vez más resultará oportuno apelar a las palabras de J. Pieper a través de un pasaje, cuya significación, en modo alguno se opondría a la posición del propio Wittgenstein: “Quien necesita de lo desusado para caer en el asombro, demuestra precisamente con ello que ha perdido la capacidad de responder adecuadamente a lo admirable del ser”.⁸⁷ *Strictu sensu*, lo *mirum* no es “lo desusado”, lo insólito o extraordinario, sino lo más común y cotidiano – aunque, paradójicamente, no deje de ser con ello también *lo más extraño*.

Mayor dificultad comporta el segundo punto, esto es: que “el misterio” inherente a lo *mirum* no deba interpretarse de manera tal, que se convierta a lo asombroso en lo meramente no sabido, ya se entienda a esto como lo *aún* no conocido, o como lo incognoscible en absoluto. La dificultad radica en que, partiendo de Aristóteles (cf. *Metafísica*: 982b 10-20), una añeja tradición filosófica ha podido comprender la relación entre asombro y misterio de acuerdo justamente con esta dirección. El asombro dependería

⁸⁶ Pieper, J: *op.cit*; p. 132-3.

⁸⁷ Pieper, J: *op. cit*; p. 129.

entonces de la precariedad, de la parcialidad de nuestro saber: un hipotético ente capaz de omnisciencia (Dios, *vr.gr.*), ¿no podría ya admirarse! Semejante concepción nada tiene que ver con la caracterización del maravillamiento hasta aquí elucidada. ¿Cómo entender, pues, el sentido del misterio – si es que el misterio resulta, en verdad, esencialmente inseparable de la patencia de lo maravilloso?

En el contexto del *Tractatus*, Wittgenstein no habla en ningún momento de “misterio” (*das Geheimnis*), aunque sí se refiere a dos formas destacables de *lo desconocido*; éstas aparecen bajo la mención de “los problemas (*die Probleme*) de la ciencia natural”, por un lado; y “el Enigma (*das Rätsel*) de la vida”, por otro (cf. 6.4312).

Los problemas de la ciencia no son sino las preguntas científicas que no han encontrado todavía su adecuada respuesta. Para el pensador, se trata de las únicas preguntas *con sentido*, legítimamente formulables; y esto porque limitan su indagación a la esfera de lo fáctico: preguntan, en general, ¿cómo es el mundo?; es decir, interrogan acerca de *cómo* suceden los hechos. Lo desconocido posee, de esta manera, el carácter de *lo problemático*, y lo problemático no constituye otra cosa que el hecho todavía inexplicado. Ahora bien, explicar un hecho equivale a vincularlo con una determinada regularidad fáctica, y dicha vinculación sólo es posible agrupándolo o conectándolo con otros hechos: tal es básicamente el proceso que tiene lugar ahí donde se afirma que un fenómeno cualquiera, antes desconocido, ha logrado comprenderse bajo una “ley científica”. (Como anticipábamos más arriba, Wittgenstein considera una especie de “espejismo” el creer que la existencia de “leyes naturales” implique la presencia de nexos *necesarios* en la forma como suceden los hechos. Una conexión necesaria no puede

más que ser una conexión *lógica*. Las “leyes” de la ciencia, en cambio, en cuanto instrumentos descriptivos del mundo, sirven para informarnos sobre ciertas regularidades fácticas, y éstas son siempre contingentes. Luego, una ley científica no nos dice cómo *tienen* que ocurrir las cosas; en todo caso nos informa sobre cómo han sucedido hasta ahora: no nos proporciona más que “un resumen de lo que hemos encontrado que es así”. ⁸⁸⁾

¿Habría alguna relación, alguna afinidad posible entre lo desconocido, entendido ahora como lo problemático para la ciencia, y la experiencia de lo maravilloso? Como resultará previsible, el filósofo contesta con un *no* categórico. Tal asunto es brillantemente zanjado en la *Conferencia sobre ética*. Ahí, buscando esclarecer la experiencia del bien absoluto, el autor observa lo siguiente: “...todos sabemos lo que en la vida cotidiana podría denominarse un milagro. Evidentemente, es un acontecimiento de tal naturaleza que nunca hemos visto nada parecido a él. Supongan que este acontecimiento ha tenido lugar. Piensen en el caso de que a uno de ustedes le crezca una cabeza de león y empiece a rugir. Ciertamente esto sería una de las cosas más extraordinarias que soy capaz de imaginar. Tan pronto como nos hubiéramos repuesto de la sorpresa, lo que yo sugeriría sería buscar a un médico e investigar científicamente el caso y, si no fuere porque ello le produciría sufrimiento, le haría practicar una vivisección. ¿Dónde estaría entonces el milagro? Está claro que, en el momento en que miráramos las cosas así, todo lo milagroso habría desaparecido; a menos que entendamos por este término simplemente un hecho que todavía no ha sido explicado por la ciencia, cosa que a su vez significa que no hemos conseguido agrupar este hecho junto con otros en un sistema científico. Esto muestra que es absurdo decir que la ciencia ha probado que no hay

⁸⁸ Cf. Mounce, H.O: *op, cit*; p. 99.

milagros. La verdad es que *el modo científico de ver un hecho no es el verlo como un milagro*. Pueden ustedes imaginar el hecho que quieran y éste no será en sí milagroso en el sentido absoluto del término”.⁸⁹

En primer lugar, hay que decir que *el modo científico de ver* las cosas es irremediabilmente ciego para *lo milagroso*, “en el sentido absoluto del término”, sencillamente porque, en principio, sólo se preocupa por describir *cómo* es el mundo, pasando de largo ante “lo más alto”, frente a lo *mirum strictu sensu*: ante que el mundo *es*. (Desde la perspectiva “correcta”, ver un hecho como *un milagro* en términos absolutos únicamente puede significar: captarlo *sub specie aeternitatis*, esto es, verlo *con* el mundo, con el entero espacio lógico como trasfondo – y, *eo ipso*, no como siendo de este o aquél modo, sino precisamente en tanto que *siendo*). En segundo lugar, la ciencia ni siquiera es capaz de vérselas con “lo milagroso” en la acepción trivial o “cotidiana” (con lo insólito, descomunal, y por lo tanto incomprendible) debido a que, desde su punto de vista, cualquier evento desconocido, por más extraño que sea, es en principio *explicable*: apto para ser integrado, tarde o temprano, a “un sistema científico”; siempre susceptible, en palabras de Heidegger, de ser “incorporado en el círculo del proceder explicativo”. De hecho, la miopía de la ciencia puede llegar tan lejos – enfatiza Wittgenstein – que su manera de ver las cosas hace con frecuencia que parezca “como si *todo* estuviera explicado” (cf. *Tractatus*: 6. 372; Heidegger, M: *Parménides*; p. 83).

¿Qué ocurre con la otra forma de *lo desconocido*?, ¿qué pasa con el enigma? En cierto sentido, un enigma es para Wittgenstein también “un problema”, pero se trata de un problema que posee un rango radicalmente distinto al de

⁸⁹ Wittgenstein, L: *Conferencia sobre ética*; p.41-2. El subrayado es mío.

los llamados “problemas de la ciencia”. A diferencia de éstos, un enigma no nos remite a la cuestión general sobre *¿cómo es el mundo?*; su solución no reside en el descubrimiento del modo como suceden los hechos. Toparse con un enigma involucra, por ello, saberse inmerso en un “problema” para cuya solución *“los hechos no bastan”*. El pensador es tajante a este respecto: el Enigma de la vida podría seguir perfectamente irresuelto, aún cuando todas las *posibles* preguntas científicas hubieran obtenido su adecuada respuesta (*Diario filosófico: 25.5.15; Tractatus: 6. 52*).

Pero hay más. Aunque un enigma pueda formularse a través de una pregunta (a semejanza de los problemas científicos), sucede que la pregunta *enigmática* será siempre una cuestión “sin sentido” (*Unsinn*): incapaz de cumplir con las condiciones generales del lenguaje significativo planteadas por el *Tractatus*. (Es lícito compendiar dichas condiciones de la siguiente manera: una expresión es significativa (i) cuando constituye una proposición *elemental*, o sea, cuando es una proposición que relaciona de cierta manera determinados nombres (signos simples), *figurando* o representando con ello una posible configuración de objetos, es decir, un posible estado de cosas en el espacio lógico; (ii) cuando constituye una proposición *compleja*, o sea, cuando es una *función* de proposiciones del tipo anterior, obtenida de éstas por la aplicación de la operación fundamental $N(\xi)$ – siendo reducible por lo mismo, mediante análisis lógico, al conjunto de proposiciones elementales de las cuales es función). Una pregunta tiene sentido (y es propiamente formulable), si y sólo si su respuesta también lo tiene; esto es, si su respuesta resulta expresable a través de una proposición de los tipos (i) o (ii). Empero, como veremos, la solución al Enigma de la vida no sólo no se refiere al descubrimiento de algún hecho (de algo que sea el caso): ni siquiera se refiere a algún *posible*

estado de cosas particular en el espacio lógico. De ahí que no pueda ser *dicha*, que no pueda formularse en una expresión con sentido. Pero si “una respuesta no puede expresarse, tampoco cabe expresar la pregunta” (*Tractatus*: 6.5). Por eso, bajo las condiciones del lenguaje descriptivo propio de la ciencia, *el Enigma no existe (idem)*. “Porque sólo puede existir duda donde existe una pregunta, una pregunta sólo donde existe una respuesta, y ésta, sólo donde algo *puede ser dicho*”. (*Ibid*, 6.51). No obstante, “arremetiendo” contra los límites del lenguaje, Wittgenstein ciertamente plantea a lo largo de su obra preguntas enigmáticas; más aún, considera a tales cuestiones como las únicas realmente relevantes.⁹⁰ No es otra la fuente de la que deriva, a mi juicio, la fuerza imponderable de su pensamiento: en el siglo XX, Wittgenstein es – al igual que Heidegger – *un maestro del enigma*.

Si no hacia el ámbito de “lo que es el caso”, ¿hacia dónde apunta la pregunta enigmática?; ¿en qué consiste lo desconocido, concebido ahora como *lo enigmático* mismo?; ¿cuál es, a fin de cuentas, la solución del enigma para el filósofo austriaco? Éste enuncia, a través de diversas cuestiones “absurdas” (*unsinning*), el Enigma de la vida: “¿cuál es el sentido del mundo?”; “¿cuál es el significado de la vida?”; o bien, “¿qué es lo bueno en términos absolutos?”. A esta clase de problemas se remite todavía poco antes de morir: “Los problemas vitales son insolubles en la superficie, sólo se los puede solucionar en la profundidad. En las dimensiones de la superficie son insolubles” (cf. *Observaciones diversas. Cultura y valor*: N° 419; en *Diarios. Conferencias*: p. 635). Es de suponer que la ciencia natural, abocada exclusivamente a lo “fáctico”, se queda en la superficie

⁹⁰ En 1949 continuaba sosteniéndolo: “En el fondo, la solución de los problemas científicos me es indiferente; pero no la de los otros problemas”. Cf. *Observaciones diversas. Cultura y valor*: N° 460; en *Diarios. Conferencias*: p. 640-1.

precisamente: *no pone el signo de interrogación lo bastante profundo*. ¿En qué consiste, entonces, la *dimensión* de “la profundidad”? Ya en el *Tractatus*, tal dimensión aparece mencionada como el ámbito de “lo más alto”, región a la que se accede cuando, yendo más allá de los hechos, se consigue ver con claridad que lo decisivo, lo verdaderamente importante, no radica en *cómo* sea el mundo, sino en que el mundo *sea*. Lo más alto se hace patente, así, en un *sentir* “inexpresable”: en la experiencia de lo místico. Es en este nivel donde el Enigma de la vida encuentra, para el filósofo, su genuina solución. ¿Cómo interpretar esto?

Resolver semejante “problema”, aduce el joven Wittgenstein, exige realizar “la finalidad de la existencia”; mas “satisface la finalidad de la existencia quien no necesita de finalidad alguna fuera de la vida misma. Esto es, quien está satisfecho”. (*Diario filosófico*: 6. 7.16). Esta misma convicción la expresará, mucho tiempo después, con estas palabras: “Satisfacción con tu destino tendría que ser el primer mandamiento de la sabiduría” (*Movimientos del pensar. Diarios*: 18.3.37). Obviamente, la “satisfacción” de la que aquí se habla no puede consistir en alcanzar una completa saciedad de todos los deseos; al contrario, apunta en todo caso a una transformación radical de los deseos mismos, partiendo justamente de su restricción (“el no desear parece ser, en cierto sentido, lo único bueno”, se atreve a concluir el pensador; *Diario filosófico*: 21.7.16). La satisfacción en la que la existencia se realiza, aquella donde encuentra el enigma su genuina solución, equivale más bien al *contento*: a esa tranquilidad que surge del ánimo cuando, hallándome en perfecta “concordancia con el mundo”, quiero todas las cosas *tal y como son*. Así entendida, esta satisfacción resulta idéntica a la experiencia wittgensteiniana de la felicidad: a la aceptación incondicional de “la realidad” desde el temple gozoso del

maravillamiento. La auténtica respuesta al enigma en sus diferentes versiones no es otra que ésta: la experiencia del asombro. Luego, asombrarse no implica una parcialidad del saber para el pensador austriaco; entraña justo lo contrario: la patencia, la cumplida manifestación de lo sabido – esto, lo sabido, cuanto más patente, también más asombroso. La admiración no encierra, pues, una carencia; representa una culminación. Para el que ve con maravilla, ocurre que lo desconocido, lo cuestionado por la pregunta enigmática, es decir, *lo enigmático* mismo en cuanto tal – “la realidad” o el mundo – se revela y se muestra por entero: se manifiesta a plenitud. Si el temple puede pensarse como la lucidez *primera*, entonces la admiración ha de valer como la *suprema* lucidez. Desde esta perspectiva quisiera comprender el maravillamiento (en el sentido de la realización de “la finalidad de la existencia”) como el cumplimiento de la vocación del ente humano; desde esta perspectiva quisiera interpretar, además, las memorables palabras de Goethe: “A lo más alto a lo que el ser humano puede aspirar es a la maravilla. Cuando el fenómeno primigenio (*Urphänomen*) nos maravilla, nos deja satisfechos. No podemos permitirnos una experiencia que vaya más allá de ésta, y es fútil tratar de encontrarla”.⁹¹

Si el asombro es la respuesta a la pregunta enigmática, si es lucidez y patencia de “lo más alto”, ¿dónde queda entonces el misterio? ¿Acaso la resolución del enigma implica la disolución del misterio mismo?, ¿o son enigma y misterio, más bien, dos cosas distintas? Inútil buscar en el *Tractatus* una orientación explícita para estas cuestiones: ocurre sencillamente que el sentido del “misterio” no fue tematizado por Wittgenstein en el contexto de la obra. Sin embargo, hablando sobre “lo

⁹¹ Cf. *Conversaciones con Eckermann*; 18.2.1829 (en *Goethe y la ciencia*: p. 192).

místico”, señalando a “un ámbito más allá de los hechos”, el autor abre una brecha, despeja un fondo desde el cual el significado propio del misterio puede, con derecho, volver a resonar.

Comenzamos aludiendo al parentesco entre lo extraño y lo misterioso. Lo *mirum*, lo maravillosos o milagroso – se dijo – es siempre algo extraño, y lo en verdad extraño es algo “misterioso”. Bien entendida, esta consideración sigue siendo válida todavía. Es cierto que un hecho inusitado puede juzgarse extraño; pero ningún hecho, ningún efectivo estado de cosas, por más descomunal que sea, puede superar en extrañeza a lo asombroso propiamente dicho; y es que lo asombroso, lo *mirum strictu sensu* manifiesto en lo místico, constituye lo meta-fáctico en absoluto: lo que “se muestra” en lo místico no es nada efectivo, nada que pueda valer, ni siquiera, como un posible estado de cosas; lo que se muestra en lo místico es “la realidad”, el mundo en tanto que mundo, el espacio abierto que abarca y reúne la totalidad de lo posible (e, *ipso facto*, también de lo efectivo). Lo milagroso se manifiesta, entonces, en la visión de la unidad del ser: la unidad de todo lo que es y puede ser *en* el espacio lógico. Así comprendido, lo *mirum* no es meramente lo extraño, sino lo más extraño absolutamente. Heidegger se refiere a esto cuando habla del ser como lo único e incomparable. El ser representa “lo único” (*das Einzige*), observa, porque mientras que cualquier ente es equivalente a otro ente, el ser no tiene igual: constituye lo no-ente en términos absolutos. Por eso, pensado desde la exclusiva uniformidad y commensurabilidad de lo ente, el ser aparece como “la nada”; por el contrario, pensado en su “unicidad” propia, el ser se devela de otro modo: como lo abierto y abismal.

Ahora es visible lo que destella en esta radical extrañeza inherente a lo *mirum*: la *diferencia ontológica*. Vislumbrando tal diferencia, podemos concluir: lo asombroso propiamente dicho no resulta extraño por ser una *cosa* infrecuente (un hecho o un ente dados), resulta extraño por no ser *ninguna cosa absolutamente*. Lo asombroso es, de tal manera, *das ganz Andere*, “lo totalmente Otro” (para emplear una expresión ya consagrada). Y, en esta su diferencia, es decir, en esta su alteridad irreductible, lo asombroso se manifiesta, se muestra *como misterio* precisamente.

Asombrarse querrá decir, entonces: *un gozoso percatarse del misterio del ser*; mas no en el sentido de que se repare en el ser como en algo desconocido, en algo que se mantiene siempre inaccesible e ignoto para nosotros. El misterio, por el contrario, representa justo la revelación cumplida del ser mismo en su unicidad, en su alteridad y extrañeza propias, como aquello que se resiste a todo embate que pretenda equipararlo y reducirlo a lo ente, borrando *su* diferencia. Heidegger habla también sobre este punto, cuando observa que el ocultamiento pertenece a la esencia del ser: “El ser se substraer sin más a todo intento de concebirlo desde el ente. Así, al decir que el ser se substraer sin más, estamos diciendo ya con ello de nuevo algo sobre el ser mismo. Al ser mismo pertenece en propiedad esta esencia; a saber: substraerse a toda explicación desde el ente. Substrayéndose se retira de la determinabilidad, de la revelabilidad. Al hurtarse de la revelabilidad, él mismo se oculta. El ocultarse pertenece al ser mismo. Para reconocer esto tenemos que decir: el ser mismo <<es >> ocultación”.⁹² Desde esta perspectiva, el misterio del ser no constituye un “problema”, no es una *cuestión* resoluble ni tampoco irresoluble: algo que

⁹²

Sobre el sentido del “misterio” para el pensador alemán, cf. también *Hitos*: p. 164 y ss.

Heidegger, M: *Conceptos fundamentales*; p. 97.

sea necesario resolver, pero tampoco nada que deba permanecer irresuelto. Ciertamente, podemos pretender que todo es en principio explicable – o, más aún, que todo ha sido ya explicado de una vez. Esto, sin embargo, no quiere decir haber disipado el misterio; quiere decir simplemente haberlo perdido de vista, dándole la espalda: significa quedar ciegos para el mundo, para lo abierto y abismal. (Literalmente, *disipar* el misterio implicaría algo tan poco conveniente como la total aniquilación, la cancelación de “la realidad” en cuanto tal). Por otra parte, quien se admira no quiere develar, no aspira a resolver nada; maravillarse es ofrendarse, es entregarse a “la realidad”; es mantenerse fiel a su *profundidad*: un abismarse gozoso en el misterio, en lo heterogéneo del ser *mismo*, asumiendo con lucidez la diferencia ontológica.

d) Conclusión. Wittgenstein y Heidegger: dos pensadores del asombro. “Si no hubiera sido por Cambridge y por Russell [...] es casi seguro que no se hubiera oído nada de Wittgenstein”.⁹³ Semejante opinión (en modo alguno descabellada, por cierto) alude a una de las mayores ironías en la historia de la filosofía del siglo XX: es muy probable que sin la honda impresión que causara en Bertrand Russell su notable talento para la lógica simbólica, Wittgenstein seguiría siendo un completo desconocido. Lo irónico del caso es que éste apareciera en la escena filosófica inglesa, justamente como el nuevo paladín de una orientación del pensamiento por la que sentía, en el fondo, un desprecio no disimulado y cada vez más ostensible. Por otro lado, es en torno a esta circunstancia donde hay que buscar, asimismo, el origen de esa incomprensión sistemática a la que fue sometida su obra desde el

⁹³ Cf. Warren Bartley III, W: *Wittgenstein*; p. 143.

comienzo, y que sigue velando, como una especie de bruma pertinaz, lo más valioso de ella. Con todo, existe una figura destacable que supo prestar oídos desde época temprana al verdadero talante filosófico del pensador austriaco (paradójicamente, no se trató de un “profesional” de la filosofía): Paul Engelmann. En uno de sus “Recuerdos”, el amigo de juventud resume brillantemente la intención fundamental del *Tractatus*, emparentando intelectualmente a su autor con Karl Kraus y Adolf Loos. En dicha obra – escribe – se quiere ante todo “reivindicar la diferencia perdida y vuelta incomprensible entre lo superior y lo inferior”; se trata de un “esfuerzo por separar y dividir correctamente”. Lo atinado de esta interpretación adquiere mayor relieve, cuando tenemos presente una de las frases favoritas de Wittgenstein, convertida en lema de su obra posterior: “Os enseñaré a distinguir” (*El rey Lear*: acto I, escena IV).⁹⁴ Ateniéndonos al significado del *Tractatus*, ¿en qué consistirá “la diferencia”?, ¿cuál será la distinción esencial que resulta indispensable vindicar a través del conato filosófico?

Wittgenstein responde con claridad a la anterior interrogante, en una carta de 1919 dirigida a Bertrand Russell. Ahí, acusa al académico inglés de no haber captado realmente la “afirmación principal, de la que toda la cuestión de las proposiciones lógicas no es más que un corolario”. (Primera fisura en una relación intelectual que concluirá, como es sabido, en estrepitosa ruptura). La afirmación principal a la que se refiere el autor no es otra que ésta: el establecimiento de la diferencia entre lo que puede expresarse (*gesagt*) por las proposiciones, y lo que no puede ser expresado por ellas, sino tan sólo “mostrado” (*gezeigt*); “creo que éste es el problema cardinal de toda la filosofía”.⁹⁵ Es verdad que Russell no pasó enteramente por alto

⁹⁴ Engelmann, P: *Cartas, encuentros, recuerdos*; p. 179-80. Cf. Monk, *op.cit.*; p. 405.

⁹⁵ Wittgenstein, L: “Cartas a Russell, Keynes y Moore”, en *Diarios. Conferencias*; p. 365.

esta distinción, pero limitó enormemente su alcance filosófico, restringiendo su significado a la estrecha medida de sus propios intereses: efectivamente, no vio en ella sino un intento bastante ingenioso por dar solución a la aporía lógica que entonces lo desvelaba (la Paradoja de la clase de todas las clases que no son miembros de sí mismas), sin apelar a “la Teoría de los tipos” por él elaborada – y esto dentro del proyecto general de una fundamentación lógica de la matemática. (Si Russell hubiera acertado en su estimación del *Tractatus*, deberíamos recordar a Wittgenstein como a un técnico muy dotado para el *aparato* lógico, no como a uno de los mayores filósofos del siglo pasado. Afortunadamente, Russell se equivocó). Por supuesto, de la distinción en cuestión sí se sigue, a guisa de “corolario”, una crítica a la “Teoría de los tipos”, junto con una respuesta alternativa al problema que dicha teoría pretendía solucionar (cf. *Tractatus*: 3.331-3.333); empero, la relevancia filosófica de la diferencia entre *decir* y *mostrar* va mucho más allá: reside en haber rescatado del olvido, con vigor y sencillez incomparables, la preeminencia de la experiencia ontológica (de *lo místico*, la experiencia del mundo en tanto que mundo), frente al auge avasallador de la mirada y el discurso propios de la razón moderna, y de su cristalización histórica más inequívoca – la comprensión científica.

Una vez más, Engelmann da en el blanco, aludiendo al genuino trasfondo de la distinción wittgensteiniana entre *decir* y *mostrar*: “Consiste en la distinción, a pesar de todo irrefutable, entre lo más alto, que existe, y la expresión problemática de lo más alto, cuyo problematismo fundamental se señala en él [en el *Tractatus*]”.⁹⁶ En otros términos: la distinción se orientaría a delimitar rigurosamente los alcances del lenguaje descriptivo (lenguaje concebido por el autor, *ut supra*, bajo el modelo del discurso

⁹⁶ Engelmann, P: *op. cit.*; p. 150.

propio de la ciencia) frente a lo más importante: la experiencia *inexpresable* de lo que sólo *se muestra*; esto es, frente a lo místico. Hemos encontrado que Wittgenstein comprende también esta distancia, la que hay entre lo místico y el lenguaje descriptivo, como la diferencia que separa a dos *modos de ver*, o a dos formas características de dirigirse al mundo: la manera científica, que se limita a la constatación de los hechos, a la investigación de *cómo* es el mundo; y la manera que podríamos denominar “mística”, aquella que consiste en la captación sobrecogedora de que el mundo *es* (captación reiteradamente designada por el filósofo, siguiendo la formulación spinoziana, como la visión *sub specie aeternitatis*). Pues bien, reivindicar esta última manera de ver o *sentir* el mundo (se trataría de la manera “correcta”), resaltando su preeminencia ante la primera: tal sería el propósito fundamental, la *raison d’être* misma del *Tractatus*; tal es, además, el fondo tantas veces soslayado, el asunto cardinal que Russell – y con él una larga lista de estudiosos – nunca pudo comprender.

Seguramente hay pocos pasajes que resulten tan elocuentes, en lo que respecta a la significación ontológica sobre la que descansa, a la postre, la relevancia de la diferencia entre decir y mostrar, como el aforismo 5.552: “La <<experiencia>> que necesitamos para entender la lógica no es la de que algo está de esta o aquella manera, sino la de que *algo* es; pero precisamente esto *no* es *ninguna* experiencia. La lógica es previa a cualquier experiencia – de que algo es *así*. Es previa al *cómo*, no al *qué*”. Todo el sentido del pasaje gira en torno a la división entre la experiencia de que algo es *así* y la “experiencia” de que algo *es*. Por una parte, experimentar que algo es *así* implica tener la experiencia de que un hecho cualquiera es de esta o de aquella manera; significa, en general, aprehender *cómo* es o *cómo* se comporta algún hecho, algún fenómeno intramundano. Tal aprehensión

es la base, “el fundamento observacional” de la experimentación científica – así como una condición para el lenguaje fáctico-descriptivo que a ésta, por necesidad metodológica, le es sin discusión inherente. Podemos llamarla “experiencia de hechos” o “experiencia fáctica”. No es otro el tipo de experiencia en el que se apoya la indagación sistemática sobre *cómo* es el mundo. ¿Qué ocurre con la “experiencia” de que algo *es*? El filósofo establece que de esta aprehensión depende la comprensión de “la lógica”. Semejante afirmación debería ponernos sobre aviso con respecto a un asunto capital: la muy peculiar acepción que “lo lógico” adquiere dentro del pensamiento wittgensteiniano, acepción que lo divorcia – sin remedio – de aquel nuevo “positivismo” defendido por el Círculo de Viena. ¿Qué significa, pues, “lo lógico” para el pensador austriaco?

“Lo lógico” nombra para Wittgenstein, en primera instancia, un *espacio*: el horizonte que abarca la totalidad de lo posible y, por lo mismo, la totalidad de lo *decible* – es, pues, el horizonte del sentido (*Sinn*), teniendo en cuenta el paralelismo inmanente de forma o estructura que existe, para el autor, entre el lenguaje y el mundo; horizonte al que él denomina, precisamente, “el espacio lógico”, pero también “la realidad” o “el mundo”. (No deja de ser desconcertante que la noción wittgensteiniana de “mundo” continúe interpretándose, ante todo, como indicativa de “la totalidad de los hechos” – y no como equivalente de “la realidad”, del espacio lógico *al completo* – cuando no parece muy difícil entrever que la mayor parte de los aforismos del *Tractatus* relativos al “mundo” se tornan por entero incomprensibles, por no decir incoherentes, si los leemos únicamente a la luz de dicha acepción; empezando por el fundamental aforismo 5.6: “Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo”). Así, comprender “lo lógico” demandará para el filósofo algo más radical que un mero ejercitarse en

abstracciones: exige advertir “la realidad”, la unidad de lo que es; presupone avistar el horizonte irrebasable del mundo. ¿Qué clase de “experiencia” podrá estar en juego aquí? Claramente, no se trata de una experiencia fáctica; “la realidad” o el mundo – condición de posibilidad de todos los hechos (y, en general, de todos los posibles estados de cosas) – no es ello mismo ningún hecho intramundano, nada que sea el caso; no puede equipararse, por lo tanto, con la aprehensión de que algo es *así*. Sin embargo, Wittgenstein sí relaciona la comprensión de la lógica con la “experiencia” de que algo es. ¿Cómo hay que entender esto?

En verdad, la respuesta está más cerca de lo previsto. Para el pensador austriaco, quien “experimenta” que algo es descubre a ese algo *sub specie aeternitatis*, es decir, ve la cosa *con* el mundo; la capta de tal manera que tiene al entero espacio lógico como trasfondo. Luego, es el propio espacio lógico, “la realidad” al completo, lo que aquí se patentiza, lo que aquí se hace visible junto con la cosa. ¿Qué veo cuando advierto que la cosa es, si – como apuntaba Patocka – *el “es” no es ninguna cosa*? En efecto, el “es” muestra la apertura, el horizonte del mundo. ¿Qué advierto entonces? Advierto a la cosa en su facticidad, en su sencillez está-*ahí*. O, dicho en otras palabras, veo al ente *en* el ser; veo el destellar de lo abierto en la concreción de la cosa. No será inútil insistir sobre la vinculación que Wittgenstein establece entre esta peculiar experiencia, y el sentir inexpresable al que él denomina “lo místico”; y es que, a sabiendas o no, el filósofo se está remontando a un *modo de ver* que posee, a todas luces, un lugar inconfundible en cierta tradición del misticismo. La voz de Raimon Pannikar se erige, otra vez, como una fuente imprescindible para el presente trabajo: “La experiencia mística <<viendo>> la flor <<ve>> (toda) la realidad, aunque no <<vea>> todas sus partes – nos hace <<caminar en

la belleza>>, según una expresión de la lengua hopi. Se pasa de la intelección de la *pars pro toto* a la intuición del *totum in parte* aunque, en rigor, la metáfora espacial (*pars*) aplicada a la realidad es más bien desorientadora. La flor que el místico <<ve>> es (toda) la realidad – *en la flor*”. Y, coronando lo anterior, el pensador catalán concluye: “la experiencia mística ve lo concreto encarnando lo universal, como una epifanía real del Todo”.⁹⁷ Según señalábamos, la experiencia de Wittgenstein –al igual que la de Pannikar– se remonta hasta un misticismo despojado de cualquier dualismo gnóstico, de toda fractura metafísica entre más acá y más allá; ambos pensadores podrían concordar con la significación de las siguientes palabras, alumbradas por la pluma -siempre luminosa- de Pierre Hadot: “Sin embargo, ¿no es posible descubrir también lo indecible, lo misterioso, lo trascendente, lo Absoluto tal vez, en la riqueza inagotable del momento presente y en la contemplación de la realidad más concreta, más banal, más cotidiana, más humilde, más inmediata, y no es posible presentir ahí la Presencia siempre presente? <<Suprime todas las cosas>>, decía Plotino. Sin embargo, estableciendo una vivaz contradicción, ¿no será preciso decir también: <<Acoge todas las cosas>>?”⁹⁸

Ahora bien, gracias a lo elucidado en la *Conferencia sobre ética*, sabemos en qué consiste para Wittgenstein la experiencia mística pensada como “la intuición del *totum in parte*”: consiste en el asombro, en el maravillamiento que nos depara el vislumbre repentino de que algo es. No se trata de la sorpresa que experimento cuando veo que algo tiene tal o cual apariencia

⁹⁷ Pannikar, R: *op.cit.*; p. 70, 95. “En este sentido –ha escrito también Sloterdijk– es correcta la tesis de que la mística es la forma más intensa de <<realismo>>”. *Extrañamiento del mundo*, p. 198.

⁹⁸ Hadot, P: *Plotino o la simplicidad de la mirada*; p. 200. Recuérdense asimismo los versos de W. Blake: “Ver el mundo en un grano de arena / Y el cielo en una flor silvestre, / Tener el infinito en la palma de la mano/ Y la eternidad en una hora”.

(insólita o inesperada); se trata del asombro *absoluto* que me despierta una cosa por su puro estar-*ahí*, “sea cual sea su apariencia”. Por paradójico que resulte, es esta la “experiencia” necesaria para comprender “la lógica” en sentido wittgensteiniano. Lo que prioritariamente interesa no es la capacidad de inferir diestramente; lo verdaderamente decisivo radica en otra parte: en la experiencia ontológica desde el temple gozoso del maravillamiento. Naturalmente, ésta no constituye una experiencia en un sentido ordinario. No representa la aprehensión de un hecho cualquiera, ni tampoco puede concebirse – ella misma – a la manera de un hecho *psíquico* de cierto tipo, esto es, como una clase de afección propia de un sujeto *empírico*. Es más, ubicada “más allá de los hechos”, la “experiencia” ontológica no constituye estrictamente hablando *ninguna* experiencia, si nos atenemos al criterio del lenguaje descriptivo; *eo ipso*, tampoco puede decirse a través de este lenguaje en una expresión con sentido –lo cual significa, en el contexto del *Tractatus*, que no puede decirse en absoluto. Precisamente con estas perplejidades termina el autor la *Conferencia sobre ética*: manifestando la imposibilidad ineluctable de expresar lo más importante, así como reconociendo “la tendencia del espíritu humano” a no dejar de intentar expresarlo.

(Más adelante, Wittgenstein llevará a cabo una profunda autocrítica sobre este punto, transformando su perspectiva inicial acerca de los límites de lo que puede decirse. Abandonando el discurso fáctico-descriptivo de la ciencia como modelo para pensar el carácter general del lenguaje –y partiendo de una nueva concepción que lo acercará a la hermenéutica y a la semántica histórica– establecerá la necesidad de ampliar considerablemente el ámbito de lo decible, esto es, el horizonte de la significación lingüística; no obstante, el esfuerzo filosófico de fondo seguirá

siendo el mismo que aquél que animó su primera obra en la segunda década del pasado siglo: revelar los límites del discurso de la razón moderna – específicamente del discurso de la ciencia– interpretándolo ahora como un *determinado* “juego del lenguaje”, entre otras maneras *posibles* de ver y de decir).⁹⁹

A finales de 1929, y en un intento por hacer manifiesta su discrepancia con respecto a la posición del Círculo de Viena, el autor del *Tractatus* afirmó que era capaz de imaginar “lo que Heidegger entendía por ser”. A lo que añadió: “Piense, por ejemplo, en el asombro de que algo exista [*das Erstaunen, dass etwas existiert*]. El asombro no se puede expresar en forma de pregunta, ni tampoco hay respuesta para él. Cualquier cosa que podamos decir debe, a priori, considerarse solamente como sinsentido. A pesar de todo, arremetemos contra los límites del lenguaje”.¹⁰⁰ *El asombro de que algo exista*: hablando sobre esto, el filósofo ciertamente dirige su mirada hacia el núcleo experiencial que sostiene, en esencia, lo que Heidegger entiende por *ser*. Tampoco se equivoca Hannah Arendt cuando sitúa al asombro como la experiencia fundamental, como el alfa y omega para el pensamiento del maestro alemán. No es difícil olvidar, debido en parte a la enormidad de su obra, que todo pende para Heidegger de esta “modesta” cuestión: recuperar “la capacidad de asombrarse ante lo simple”;

⁹⁹ Es interesante constatar que en esta segunda etapa, el filósofo en ningún momento critica su concepción anterior sobre “lo místico” (y sobre lo ético – estético – religioso); de hecho, apenas y vuelve a hablar sobre el tema. Sin embargo, las pocas veces que torna a referirse al asunto, lo hace para confirmar sus opiniones iniciales. ¿Hasta qué punto será “lo místico” un puente, un hilo secreto que reúne al “segundo Wittgenstein” con el primero – tal y como lo sugiere López de Santa María Delgado? Imposible pretender responder aquí a esta cuestión; aunque el asunto, por supuesto, merecería ser pensado. Cf. López de Santa María Delgado, P: *op. cit.*; p. 124-5, nota 2. Sobre el sentido de la transformación en la comprensión wittgensteiniana del lenguaje, cf. Fann, K.T: *El concepto de filosofía en Wittgenstein*, p. 76 y ss; Monk, R: *Ludwig Wittgenstein*, p. 313 y ss. Hadot, P: *Wittgenstein y los límites del lenguaje*, p. 81 y ss; López de Santa María Delgado, P: *op. cit.*; p. 99 y ss; Vide, V: *Los lenguajes de Dios*; p. 39 y ss.

¹⁰⁰ Cf. Wittgenstein, L: *Conferencia sobre ética*; p. 45-6.

es decir, volver a experimentar “la maravilla de las maravillas: *que lo ente es*”, satisfaciendo así “la suprema exigencia que sólo afecta a la esencia del hombre”.¹⁰¹ *¿Cómo lograr pensar el ser?* – pregunta el autor de *El ser y el tiempo* en una lección impartida durante el semestre de invierno de 1942-1943. Porque “pensar el ser es lo más simple, pero lo más simple es para nosotros lo más difícil”. Pensar el ser acontece en “un despertar que ve repentinamente que el ente <<es>>” (“de repente veo con claridad, como si se tratara de un fogonazo” – observa también Wittgenstein). He aquí lo decisivo: “El despertar para esto que <<es>>; sobre todo, el permanecer despierto para este <<es>> de un ente y vigilar el despejamiento del ente, eso constituye la esencia del pensar esencial. [...] A esta no mediatizada e inmediata irrupción esencial del ser en el ente, el cual al mismo tiempo *sólo así aparece como ente*, corresponde por parte del hombre un comportamiento que no retorna de repente ya como ente, sino que piensa el ser”.¹⁰²

Asombrarse ante lo simple: maravillarse de que el ente *es*. ¿Qué beneficios podría arrojar semejante “vivencia”? ¿Qué soluciones concretas podría aportar al hombre de hoy? Tal vez lo realmente “asombroso” nos parezca más bien otra cosa: que dos de los más grandes filósofos del siglo XX se preocupen seriamente por esas nimiedades, habiendo tanto que ver y tanto que decir en el complejo trajín de la sociedad globalizada. O tal vez lo que ocurre verdaderamente es que el hombre *de hoy* se ha ensordecido, se ha empobrecido tanto inmerso en su complejo trajín, que no posee ni el más mínimo recuerdo de lo que la *filosofía* significa, ni entiende la vocación *humana* de volver, de retornar a “lo simple” una y otra vez. Por eso, quizá lo

¹⁰¹ Cf. Heidegger, M: *Conferencias y artículos*, p. 226; *Hitos*, p. 254; Arendt, H: *Martin Heidegger cumple ochenta años* (1969), en *Sobre Heidegger. Cinco voces judías*, p. 120 y ss.

¹⁰² Cf. Heidegger, M: *Parménides*, p. 192-3. Las cursivas son mías

conveniente sea empezar recordando el comienzo, rememorando lo que significa que la filosofía deba su origen al asombro, según sentenció Platón hace más de dos mil años. El sentido del asombro al que remite el fundador de la Academia no puede identificarse con el *thaumazein* peripatético que aparece en *Metafísica* 982b, 10-20. Así lo ratifica I. Düring: en Platón “el *thaumazein* tiene un tono afectivo y un poco del *thauma idesthai*, contemplar una maravilla. [...] Teeteto no se asombra de que las cosas tomen su forma, sino de que en general algo exista”.¹⁰³

10. El presenciar como mundanidad de la existencia.

Considerado como un ser-transido-de-apetencia-y-obligado-a-subsistir, esto es, considerado como un mero *animal laborans*, el ser humano se absorbe en actividades que suponen una *adaptación* reductiva del entorno de acuerdo a necesidades vitales. Sin embargo, su condición no se agota en esta determinación biológica: el ente humano no es exclusiva ni principalmente un organismo, una entidad viviente, sino que se encuentra ya siempre abocado hacia *la verdad* del mundo en tanto que mundo, desde lo íntimo de su naturaleza. ¿En qué consiste esta “dimensión de lo íntimo” más arriba mencionada –y enfáticamente contrapuesta a lo privado del propio cuerpo transido de apetencia? Apenas a esta altura es posible responder semejante cuestión. Lo íntimo del hombre consiste precisamente en el temple de ánimo, en la capacidad de resonar con el mundo y de afinarse en concordancia con él; el temple es justo lo que hace posible “el prodigio” de lo humano, el salto de la antropogénesis por sobre lo meramente orgánico y animal. En otras palabras: con el despertar de la disposición afectiva se pone un límite, en el hombre, a la esfera económica

¹⁰³ Cf. Düring, I: *Aristóteles*, p. 184. Es verdad que el *thaumazein* también aparece en Aristóteles con un sentido más afín al platónico, cf. *Ética nicomaquea*: 1122b 15-19; 1141b7; 1177a25.

de la necesidad vital, de lo-útil-para-la-vida, inaugurándose el ámbito originario de lo humano *strictu sensu*: “el reino de la libertad”; con ello, subsistir deja de ser la orientación primordial para el ente que somos, en favor de algo radicalmente distinto: el-ser-para-la-verdad-del-mundo como la determinación esencial de la existencia.

a) *La celebración como telos de la cultura.* Si “libertad” es –negativamente– libertad *de* la necesidad, “libertad” quiere decir –ante todo y positivamente– libertad *para* la verdad del mundo desde el despertar del temple de ánimo como lucidez *primera*. Así comprendida, la libertad encontraría su manifestación cumplida en esa expresión del reconocimiento a la que llamé “el percatarse por antonomasia”, o sea, en la afirmación infinita de “la realidad” desde el asombro como *suprema* lucidez. Ahora bien, tal experiencia constituye una auténtica **celebración** de la verdad del mundo – según anticipábamos, ya, al final del Parágrafo 8. “Celebrar” querrá decir, siguiendo esta dirección: *convenir gozosamente con la totalidad del ente desde la afirmación admirativa del ser*. Pensada de tal guisa, la celebración es *to ergon tou anthropou*, la genuina “*actividad del hombre*” por la que interroga Aristóteles al comienzo de la *Ética nicomaquea* (1097, 25); significa el cumplimiento de la exhortación pindárica –¡llega a ser lo que eres! En efecto, sólo en la celebración del mundo el ente humano se vuelve por entero acorde a su esencia, afirmando lo que es; sólo en la celebración alcanza, pues, su mismidad. El pleno reconocimiento de sí no demandará, entonces, la retirada hacia un presunto “interior”; al contrario, únicamente acontece en la más alta experiencia ontológica: en el reconocimiento celebratorio del mundo en tanto que

mundo. Esto presupone, empero, que el hombre se *alcanza* a sí mismo, llega a ser sí mismo conforme a su más propia posibilidad, solamente ahí donde es capaz de abrazar lo-totalmente-Otro: donde es capaz de entregarse a lo abierto y abismal. De ninguna manera “la identidad” humana excluye la alteridad; por el contrario, ella se cumple justamente en esta esencial remisión hacia lo Otro. A la postre, la mentada heteronomía de la existencia halla, en este punto, su más profunda significación.

Con lo dicho, resultará patente que la celebración del mundo, como *telos* de la cultura, representa una *praxis* por completo diferente a la actividad de la labor del cuerpo abocada a la subsistencia. Estimada exclusivamente desde la esfera económica de lo-útil-para-la-vida, la celebración aparece como un derroche inútil, como un gasto carente de sentido. Y es que *celebrar*, convenir con los entes desde la afirmación del ser, constituye en principio una *praxis* no-necesaria, enteramente gratuita y por ello mismo libre, en la que se despliega –sin embargo– la posibilidad más eminente del ser-en-el-mundo. Podemos concebir a dicha posibilidad como *un presenciar admirativo*, es decir, como un descubrimiento de las cosas cuyo rasgo esencial consiste en *dejar ser* la facticidad desde el temple gozoso del maravillamiento. Liberado de la apetencia y de su “fuerza centrípeta”, el presenciar admirativo no convierte sin más al ente en *organon*, en medio de subsistencia, sino que lo descubre *en su verdad*, en su fáctico estar-*ahí*; no se dirige hacia el ente con vistas a disponer de él conforme a necesidades, sino que marcha a su encuentro –al decir otra vez de Caeiro– “para mirarlo y estar de acuerdo”.¹⁰⁴ Esta señalada relación con la facticidad, desde la cual el ente aparece en cuanto ente sobre la base de la experiencia admirativa, implica la más perfecta expresión de aquella *familiaridad* con lo abierto

¹⁰⁴ Pessoa, F: *Poemas completos de Alberto Caeiro*; p.68.

inherente al ente existente; además, representa la finalidad última de la labor misma –y de la *suspensión* obligada del ser cabe el mundo, con miras a lograr esa tranquilidad corporal que siempre trae consigo la necesidad satisfecha; y es que la vida no es un fin en sí mismo para el ser humano: el hombre vive *para* ex-istir; esto es, labora para celebrar, para presenciar admirativamente.

¿En qué residirá la mundanidad de la existencia a la luz de estas consideraciones? Podríamos afirmar que la manera propiamente humana de ser dentro del mundo y de pertenecer a él consiste en un “estar presente”. No obstante, también los entes no existentes están presentes a su modo dentro del mundo en su fáctico estar-ahí. Ciertamente, el hombre está presente, pero no sólo según el modo de la facticidad; para él, “estar presente” significa *presenciar*. *La mundanidad de la existencia consiste justo en esto: en presenciar*. Al presenciar, al descubrir el ente *en* el ser, el hombre no dispone de las cosas del mundo de acuerdo a necesidades vitales; más bien es él el que se dispone *para* el mundo; más aún: en el fondo es el mundo *mismo* el que dispone del hombre para su aparición, para su propia manifestación. Así, al presenciar, el hombre pertenece al mundo –mas no a la manera de una cosa *presente*– sino como *organon* resonante y *medium* de su aparición. **El mundo mismo se manifiesta en el hombre**: semejante comprensión ya estaba presupuesta más arriba, con el esclarecimiento de las nociones fundamentales de temple de ánimo y de *Stimmung*. Si el pensar es lo distintivo del ser humano, *pensar* significa presenciar; mas *presenciar*, a su vez, quiere decir resonar. Sloterdijk lo vuelve a señalar con bastante claridad: “El pensamiento está *en* el sujeto como el sonido en el violín: en virtud de una relación de vibración. Los hombres son, en tanto que piensan, como instrumentos de música para

representaciones que significan el mundo. Cuando el <<instrumento>> repara en sí mismo, le resulta evidente: no soy un *fundamentum inconcussum*, sino un *medium percussum*".¹⁰⁵ Si el hombre pertenece al ser como *su instrumentum* resonante (y si las diferentes maneras de resonar con "la realidad" establecen las diversas posibilidades fundamentales del ser-en-el-mundo), entonces hay que comprender al maravillamiento, desde la perspectiva de esta indagación, como la más perfecta *consonancia* entre el hombre y el ser, ponderando al presenciar admirativo, *eo ipso*, como el cumplimiento cabal de la mundanidad de la existencia.

También el joven Wittgenstein insiste sobre este asunto capital: que el ente humano, en su más profunda naturaleza, no forma parte del mundo a la manera de *una cosa entre las cosas*. El "sujeto" (*Subjekt*) al que acaece *lo místico*, el sentir "la realidad" como un todo limitado (*sujeto* al que el pensador denomina, con poca fortuna bajo el influjo de la terminología de Schopenhauer, "sujeto metafísico" o "sujeto volente"), no puede identificarse con el *yo* empírico ni con "el alma" de la psicología, y mucho menos con el cuerpo. Todos estos fenómenos pertenecen o forman parte del mundo, en el sentido de que son reductibles a hechos; pero "el sujeto" al que acaece *lo místico* no pertenece al mundo de este modo: no aparece en el mundo como un hecho, "sino que es más bien un límite del mundo". (*Tractatus*: 5.632). ¿Cómo interpretar esto? Inmediatamente, Wittgenstein ofrece una clave para entender la cuestión: la situación entre el "sujeto metafísico" y "la realidad" es "algo completamente semejante al caso del ojo y del campo visual" (5.633). Esta comparación iluminadora aclara dos aspectos cruciales: primero, "el sujeto metafísico" no aparece como un hecho intramundano porque –al igual que ocurre con el ojo– siendo capaz

¹⁰⁵ Sloterdijk, P: *Extrañamiento del mundo*; p. 302-3.

de ver todo lo que sucede en su “campo visual”, esto es, en el horizonte del mundo, no puede en absoluto verse a sí mismo de este modo, o “inferir” su propia presencia a partir de lo que ve; segundo, para “el sujeto metafísico” no hay nada afuera o más allá del ámbito de “la realidad”, en la misma medida en que lo que avista el ojo jamás sobrepasa su campo de visión. Luego, “nuestro campo visual carece de límites” (6.4311): el horizonte del mundo resulta, pues, irrebasable; es *la medida* absoluta de la visión del “sujeto” (por ello mismo es *lo inmenso*, lo inconmensurable). *Ipsa facto*, tampoco puede la lógica “traspasar los límites del mundo”; no puede decir: “en el mundo hay esto y eso, pero no aquello” (Cf. 5.61).

En conclusión, el *Subjekt* al que acaece lo místico no es “metafísico” en el sentido de que, hallándose *fuera* de “la realidad”, constituya una suerte de sustancia supramundana, sino en virtud de que posee un carácter radicalmente meta-*fáctico*: a diferencia del *yo* empírico, no pertenece al mundo como lo hacen los hechos. Y es que el *yo* empírico representa para Wittgenstein el *ego* que “piensa”, que *figura* los hechos –en general, los posibles estados de cosas– mediante proposiciones: se trata del “yo” que constata *cómo* es el mundo; pero, para que esto sea posible, él mismo debe constituir una configuración compleja de elementos psíquicos, es decir, él mismo debe ser un hecho entre los hechos del mundo. “El sujeto metafísico”, en cambio, siendo aquél al que acontece la visión *sub specie aeternitatis*, estrictamente no se ocupa de los hechos, ni pretende describirlos: *siente* el espacio lógico, el horizonte completo de “la realidad”, y capta todas las cosas *con* y desde dicho horizonte. Así, ve el mundo desde “la perspectiva correcta”, o sea, lo descubre “como un todo limitado”; para que esto pueda ocurrir, él ha de verlo desde el límite, porque “sólo desde el

límite puede alcanzar a ver el mundo en su totalidad”¹⁰⁶; en otros términos, no considera las cosas según la forma acostumbrada, “desde su punto medio” –como lo hace necesariamente el *yo* empírico– sino que las capta “desde afuera” o “desde arriba”, teniendo al entero espacio lógico como trasfondo (Cf. *Diario filosófico*: 7·10·16). López de Santa María Delgado subraya que, aunque el pensador lo califique de “volente” siguiendo la terminología schopenhaueriana, “el sujeto metafísico” (el cual resulta ser también *el sujeto* de la ética) propiamente no quiere nada: “se limita a ver” según un modo “puramente receptivo”, y de acuerdo con “una actitud de admiración hacia el mundo”;¹⁰⁷ justo por eso –habría que añadir– *lo deja tal cual es*.

Sobre esta diferencia entre “el sujeto metafísico” y el ego empírico se funda, asimismo, la corrección wittgensteiniana del solipsismo, temática relevante por cuanto esclarece el carácter del “sujeto” como límite del mundo. Cuando el solipsista afirma que “el mundo es *mi* mundo”, está significando con ello que no hay nada real además de su “yo”; en verdad, pretende encoger “la realidad” hasta hacerla coincidir con su *ego* empírico, lo cual resulta a todas luces una pretensión absurda: el *ego* al que remite el “mi” de la aserción es, en este caso, un hecho del mundo, una mera parte de “la realidad”. ¿Pero qué pasa si comprendo la expresión refiriéndola al “sujeto metafísico”? Aquí no se estaría reduciendo “la realidad” a un *yo* particular; al contrario, parece que el *ego* empírico debe *ampliarse* hasta coincidir con la totalidad del mundo. Ahora bien, sucede que en dicha ampliación, el *yo* empírico se esfuma, desaparece sin remedio con su particular contenido psíquico, quedando únicamente la pura y simple *remisión* al mundo como un todo.

¹⁰⁶ López de Santa María Delgado, P: *op. cit.*; p. 82.

¹⁰⁷ *Ibid*; p. 83, 91.

De ahí que apunte Wittgenstein: “Aquí se ve que el solipsismo, apurado hasta el final de forma estricta, coincide con el puro realismo. El yo del solipsismo se contrae hasta un punto sin extensión y queda la realidad coordinada con él” (*Tractatus*: 5.64). Al respecto, comenta López de Santa María Delgado: “la verdad mostrable del solipsismo se convierte así en la verdad tautológica del realismo: que el mundo es mi mundo significa en último término que el mundo es el mundo”¹⁰⁸ Paradójicamente, el filósofo desembocaría en un “solipsismo sin sujeto”.

Lo importante de esta conclusión radica en que nos permite advertir hasta qué punto, atendiendo a la semántica de la tradición filosófica, “el sujeto metafísico” wittgensteiniano no es metafísico, ni representa un “sujeto” *strictu sensu*. No es meta-físico por cuanto, aunque no pertenece al mundo a la manera de los hechos, esto no lo transforma a los ojos del pensador en una entidad extramundana ab-soluta, independiente del mundo; no es tampoco un auténtico *sujeto*, en la medida en que no subyace “a la realidad” como su *fundamentum*, al contrario, presupone a “la realidad” como condición de posibilidad de su ser, es decir, de su puro y simple *estar coordinado* con ella. (Si hay un *sub-jectum* en el pensamiento del *Tractatus* éste es, sin discusión, “la realidad”, el mundo mismo: aquello que nos “viene dado”, y con respecto a lo cual “somos dependientes”; cf. *Diario filosófico*: 8·7·16). Desde su más profunda naturaleza, el ente humano constituye – también para Wittgenstein– un ser-relativamente-al-ser; como el ojo en su horizonte, la más alta *vida* del hombre, “la vida del conocimiento” mencionada en el *Diario filosófico* (13·8·16), estaría abocada a una sola tarea: la de “ver”, la de presenciar admirativamente.

¹⁰⁸ *Ibid*; p. 66.

b) *La significación existencial del cuerpo*. No según el modo de una cosa entre las cosas; determinada desde *lo íntimo*, la mundanidad de la existencia consiste en presenciar. A esto alude Heidegger en el pasaje siguiente: “Lo que de nosotros es visible desde fuera, el *cuerpo*, es en el hombre lo propiamente asible y sólido. Así, parece ser que el cuerpo es el fundamento en que descansa el hombre, en oposición a la volatilidad del ser expuesto a los estados de ánimo (*die Stimmung*). Pero nosotros sólo *estamos* (*stehen*) mediante un estado de ánimo emotivo que nos sostiene, nos cuida o nos amenaza al suelo. Solamente un pensar equivocado que tiene lo <<asible>> con las manos por lo que es puede vérselas aquí con dificultades. Este afirmar el ser-llevado y conducido por los estados de ánimo emotivos no disuelve el cuerpo, porque sólo la articulación del cuerpo en el estado de ánimo emotivo nos entrega lo liberador o lo apremiante”.¹⁰⁹ El temple de ánimo –y no el cuerpo– es el verdadero *fundamento en el que descansa* el ente humano. Por otro lado, ¿cómo entender esa “articulación del cuerpo” desde la *Stimmung*? ¿En qué sentido el temple de ánimo *articula* el cuerpo humano? Se hace indispensable ahora, bajo el apremio de esta pregunta, considerar con más amplitud la significación de la corporalidad del hombre, sobre la base del presenciar como mundanidad de la existencia.

Hasta el momento se han despejado dos maneras fundamentales de experimentar el cuerpo: i) la forma *inmediata* o desde el interior, en la cual el cuerpo *se vive* como organismo; (ii) la forma *mediata* o “desde fuera” (de acuerdo a la formulación de Heidegger), en la cual se avista el propio cuerpo

¹⁰⁹ Heidegger, M: *Lógica*; p. 101.

como un ente más en el horizonte del mundo, o sea, se lo descubre como una cosa entre las cosas sobre el fondo de la experiencia ontológica. Esta última manera de experimentar la corporalidad hace patente al hombre, además, su propia mortalidad: a diferencia de lo que ocurre con respecto al resto de los vivientes, el ser humano sabe que su organismo forma parte de la facticidad del mundo y que se halla sometido, por ende, al surgimiento y a la destrucción que acompañan a todo lo presente; de esta guisa –se dijo– resulta *mortal* en grado sumo. (Cf. Parágrafo 8). Con semejante “conciencia”, la misma actividad orgánica del ente humano, y con ella la labor o actividad *económica* en general, es decir, toda actividad orientada hacia la subsistencia, a lo-útil-para-la-vida, adquiere una significación inédita. Únicamente para el hombre laborar entraña algo más que buscar alivio a la penuria de las necesidades; implica un esfuerzo sostenido y “consciente” por no morir, una lucha encarnizada –y perdida de antemano– contra la posibilidad insoslayable de la muerte.

Recogiendo los sentidos que nos develan ambas formas de aprehender la corporalidad, es lícito ampliar lo desplegado más arriba y concluir: para el ente existente, “tener cuerpo” significa ser-mortal-transido-de-apetencia-y-obligado-a-subsistir.¹¹⁰ Pues bien, ¿se agota con esta determinación la condición corporal del hombre? Por supuesto que no; si este fuera el caso,

¹¹⁰ “Ser mortal” no solamente en cuanto ser destinado a morir, sino precisamente en cuanto *sabedor* de la muerte misma. Es obvio que la cuestión de la muerte está planteada aquí con un sentido estrictamente *orgánico*, en correspondencia con la perspectiva desde la cual se ha tematizado el fenómeno de *la vida*: la muerte es entendida simplemente como la conclusión del ciclo biológico. El concepto propiamente “existencial” de relación y confrontación con la muerte desarrollado por Heidegger (y vinculado con los fenómenos de “la conciencia” y de “la culpa”) ilumina una instancia más profunda: no la del mero “finar”, sino la de la *finitud* constitutiva del *Dasein* como ser-en-el-mundo, como ser-relativamente-al-ser. El *problema* de la muerte en ésta última acepción es algo por completo diferente al que trae consigo el hecho de la finalización de las funciones vitales, al punto de que la prolongación de la vida *ad indefinitum* no reportaría, en este caso, ninguna solución. Algo de ello entrevió también Wittgenstein: “Pues ¿se resuelve algún enigma porque yo viva eternamente? ¿No es quizá esa vida eterna tan enigmática como la presente?” (*Tractatus*: 6.4312).

toda la actividad del cuerpo humano se reduciría a la labor; con ello, toda *praxis* corporal apuntaría, sin más, a la subsistencia. No obstante, lo que sucede es muy diferente: la presencia de lo íntimo en el hombre pone ya siempre en juego la corporalidad humana, *liberándola*, esto es, abriéndole un sinnúmero de posibilidades que nada tienen que ver con la conservación biológica. El cuerpo humano, en tanto que *humano*, rebasa la pura condición orgánica, es mucho más que un mero organismo: determinada por la mundanidad de la existencia, *articulada* desde el temple de ánimo, la corporalidad se encuentra ya siempre al servicio del presenciar. Empezando por la actividad de los llamados “órganos” de los sentidos. Sólo desde la miopía de un cierto cientificismo puede interpretarse el ver y el oír humanos como la traducción, en *sensaciones*, de determinados estímulos “físicos” con un valor biológico de supervivencia. Y es que el hombre no se las ve, originariamente, con un conjunto de sensaciones, sino con el ente en cuanto ente. Heidegger lo establece con precisión fenomenológica: “Cuando se nos aparecen las cosas nunca percibimos en primer lugar y propiamente dicho un cúmulo de sensaciones, tal como pretende este concepto, por ejemplo, una suma de sonidos y ruidos, [...]. *Las cosas están mucho más próximas de nosotros que cualquier sensación*. En nuestra casa oímos el ruido de un portazo pero nunca meras sensaciones acústicas o puros ruidos. Para oír un ruido puro tenemos que hacer oídos sordos a las cosas, apartar de ellas nuestro oído, es decir, escuchar de manera abstracta”. No se trata aquí de sensaciones; *sintiendo* lo abierto desde la *Stimmung* –resonando con ello– el hombre *ve y escucha* a los entes *en el ser*; contra el poder de la apetencia, sobrepasando el imperio de lo-útil-para-la-vida, se nos descubre entonces la “sencillez irremediable”: la preeminencia de *lo baldío* que destella, por doquier, en todas las cosas. Así, la experiencia ontológica “articula todos los

sentidos humanos” en una dirección que los aleja, para siempre, de la mera “percepción” orgánica –inseparablemente unida al impulso de conservación en el caso de los demás vivientes.¹¹¹

Dentro de las innumerables formas como la mundanidad de la existencia *pone en juego* a la corporalidad humana hacia actividades que trascienden la esfera de la labor, la llamada “producción artística” detenta un lugar prominente. Efectivamente, el cuerpo participa en una *praxis* que se encuentra dirigida a la producción de algo que no constituye un *bien* económico (“la obra” no es un medio de consumo ni tampoco instrumental); *eo ipso*, la propia actividad productiva, y los elementos útiles que participan en ella (herramientas y materiales), no pueden estimarse ni comprenderse bajo el estrecho parámetro de lo-útil-para-la-vida. Podemos hablar aquí de *trabajo*, en cuanto *praxis* diferenciada de la labor –aunque es verdad que la palabra se ha ido cargando, históricamente, de un significado bastante inconveniente para lo que queremos nombrar: cualquier actividad *productiva* dirigida a la generación de algo inútil desde la perspectiva “económica”. Ahora bien, si la producción artística es “trabajo” en esta acepción, esto depende obviamente del *rango* peculiar de la obra de arte como producto humano. ¿En qué consistirá, pues, la peculiaridad de la obra artística?

Siempre que se pretende atisbar el fondo experiencial sobre el que se levanta la crítica wittgensteiniana al modo de ver científico, se hace imprescindible no dejar de lado la esfera del arte –de la poesía y de la música señaladamente– como fuente principal de su inspiración. Frente a

¹¹¹ Heidegger, M: *Caminos de bosque*; p. 16; 315. (El subrayado es mío). Sobre la relación entre la *Stimmung* y “el contacto sensorial” en el pensamiento del filósofo alemán, Cf. Patocka, J: *Introducción a la fenomenología*; p. 173-4.

una perspectiva encaminada a la mera descripción de los hechos, el pensador austríaco encuentra en “lo estético” en general *otro* modo de ver: una forma distinta y privilegiada de descubrir el mundo. Con la concisión que lo caracteriza, el filósofo registra hacia 1930 una reflexión sobre el sentido del arte en extremo sugerente (reflexión nacida a raíz de un comentario hecho por su amigo Engelmann). Deberíamos maravillarnos – observa– al contemplar cualquier episodio trivial de la vida de un hombre (sea la vida de otro o la nuestra propia). “Pero esto lo vemos todos los días y no nos impresiona lo más mínimo. Sí, pero no lo vemos en *la perspectiva*”. Habría que captar cada circunstancia como formando parte de “una obra de arte de Dios, y como tal es, desde luego, digna de admiración, cualquier vida y todo. Pero sólo el artista puede presentar lo individual de tal manera que nos parezca una obra de arte”. ¿Y qué ocurre cuando algo nos aparece, justamente, como una obra artística? El filósofo responde: “Por así decirlo, la obra de arte nos obliga a adoptar *la perspectiva correcta*, pero sin el arte el objeto es un trozo de naturaleza como cualquier otro...” La peculiaridad invaluable de lo artístico no es otra que ésta: *nos obliga* a “apresar el mundo *sub specie aeterni*”, a *sentirlo* como un todo limitado desde el temple del asombro. El arte, pues, nos *muestra* la maravilla. Hay, además, otra manera de *apresar* el mundo así –concluye Wittgenstein: se trata del “camino del pensamiento”.¹¹²

Si asumimos que la obra artística, despertando el asombro, nos muestra el mundo, hace patente “la realidad”, la unidad de lo que es; si en ella “se abre a su manera el ser de lo ente” (según sostiene Heidegger desde una comprensión sorprendentemente afin)¹¹³, entonces es posible vislumbrar

¹¹² Wittgenstein, P: *Observaciones diversas. Cultura y valor. Diarios. Conferencias*; p. 566-7, 617.

¹¹³ Cf. Heidegger, M: *Caminos de bosque*; p. 32 y ss.

hasta qué punto la obra es *inútil*: no sirve a la conservación de la vida, a la mera subsistencia, sino que *está al servicio* de la manifestación del ser *mismo* y, por ello, al servicio de la realización del existir, en cuanto ella participa, obligándonos a adoptar “la perspectiva correcta”, en el acontecimiento de la celebración, esto es, en el acontecimiento de la más alta experiencia ontológica. Lo extraordinario de la obra artística resultaría, pues, de su carácter *celebratorio*: de su estar al servicio de la celebración del mundo en tanto que mundo. Por supuesto, la obra es un producto humano; pero la esencia cumplida de lo humano es la manifestación del ser *mismo* patente en el más alto gozo, en el maravillamiento. Podemos decir que –a través de su trabajo, desde su actividad “creadora”– el artista consigue manifestar, consigue celebrar el ser en la obra; no obstante, en el fondo es el ser *mismo* el que así se revela, posibilitando *ab initio* la propia actividad productiva, y afinando asimismo, en consonancia consigo, lo íntimo del espectador en la experiencia “estética”. El verdadero artista no es nunca un *autor*; él es también un *instrumentum* del mundo, un *medium* para su aparición: “podemos caracterizar el crear –apunta Heidegger– como ese dejar que algo emerja convirtiéndose en algo traído delante, producido. El llegar a ser obra de la obra es una manera de devenir y acontecer de la verdad”¹¹⁴. Y también la actividad corporal, junto con todos los útiles que intervienen en el proceso de la producción, son puestos en juego originariamente por el advenimiento irresistible de semejante *acontecer*. De este modo, la corporalidad adquiere un significado único, propiamente *existencial*. Empero, jamás el cuerpo humano alcanza una significación existencial más plena, que ahí donde su actividad productiva se convierte ella misma en *praxis* celebratoria: ahí donde el cuerpo mismo se transfigura

¹¹⁴ *Ibid*; p. 51.

en obra de arte. Dentro del conjunto de las llamadas “artes escénicas”, la danza encarna, más que ninguna otra, la realización de este prodigio. Aquí, el cuerpo no está llamado a intervenir en la fabricación de algo revelador y distinto de sí (algo “traído delante”); sucede que él mismo se erige, conmovido inmediatamente desde lo íntimo, en obra reveladora del mundo. Es más, el ser humano que danza no solamente nos induce a celebrar, a adoptar la perspectiva correcta, sino que él mismo celebra, el mismo resuena gozosamente con el mundo, haciendo eclosionar dicha consonancia en un extraordinario dinamismo corporal. Concebida de esta forma, la danza nos aparece como uno de los ejemplos más flagrantes de “la articulación del cuerpo” a partir de la *Stimmung*; se nos descubre, además, como una expresión primordial de la celebración misma, en cuanto cumplimiento cabal de la mundanidad de la existencia. En los movimientos de la danza, “carentes de significado utilitario inmediato” –observa Patocka– “se manifiesta y consuma la grandiosa integración del hombre [...] con la totalidad” (cf. *Libertad y sacrificio*; p.306).

c) El reconocimiento de sí en la experiencia celebratoria del mundo. Con la consideración del sentido existencial del cuerpo, en tanto que cuerpo humano, se completa la presente indagación sobre la mundanidad del hombre: ésta se muestra en la capacidad de presenciar –de descubrir al ente en el ser– e involucra la liberación del cuerpo, *articulado* desde el temple de ánimo, para un sinnúmero de actividades que sobrepasan en principio a la esfera de la labor, haciendo posible lo singular de nuestro comportamiento como seres corpóreos. Ser capaz de presenciar quiere decir, fundamentalmente, ser capaz de resonar desde lo íntimo con lo abierto y

abismal. Tal capacidad no constituye una posibilidad humana entre otras, sino que representa *la* posibilidad de lo humano mismo en cuanto tal: la esencia del hombre no consiste en otra cosa. De ahí que el toparse consigo, el caer en la cuenta de sí –correspondiendo a la antigua exhortación, “conócete a ti mismo”– exige el reconocimiento del propio ser como un ser-para-la-verdad-del-mundo, es decir, demanda el asumirse como *instrumentum* resonante del mundo, condición que fundamenta al propio presenciar; en otras palabras, caer en la cuenta de sí implica el reconocimiento de la heteronomía radical de la existencia; entraña, en última instancia, **aceptar a cabalidad la propia finitud constitutiva**. ¿Dónde podríamos hallar una experiencia semejante? La respuesta está a la vista: en el maravillamiento, en la afirmación celebratoria de “la realidad”. Aquí, en consonancia con el ser, el ente humano se entrega, se rinde con gozo a lo-totalmente-Otro, asumiendo al mismo tiempo y por entero su propia heteronomía, *recibiéndola* gozosamente también. La afirmación de sí resulta, pues, inseparable de la afirmación del mundo como *afirmación infinita*; **ésta nos devuelve a nosotros mismos en la irradiación de una sola aceptación ilimitada**. A la luz de tal experiencia, el ente humano *se deja ser*, y puede dejar ser asimismo a la facticidad del mundo; *eo ipso*, acepta el fáctico estar-*ahí* del propio cuerpo mortal, transido de apetencia. Así, *todo lo ente* –el hombre, pero también las cosas– aparece según su esencia: consigue ser lo que es reunido en el recinto del ser, como al interior de una vasta armonía. He aquí la experiencia culminante del “cultivo” de lo humano; he aquí el buscado *telos* de la cultura.

Ahora bien, ¿no se hace depender –con el presente planteamiento– “el proceso de humanización” de algo tan extraordinario, tan fugaz, tan infrecuente y a la vez incontrolable, como el genuino asombro?

Naturalmente, el asombro representa una experiencia *rara*, extra-ordinaria; pero esto en lugar de valer como una objeción, debería simplemente recordarnos que la expresión plena de lo humano también lo es. La posición contraria –aquella que llevada a su extremo pretende desentrañar la naturaleza del hombre, sirviéndose de las “leyes de la estadística”– forma parte de ese lamentable “abaratamiento” del ser humano que, en opinión de Sloterdijk, salta a la vista para cualquier europeo atento: *la línea descendente que primero marca el paso de Dios a hombre y luego de hombre a mamarracho*. “Sin una filosofía que abarque al hombre en su altura –o en su exaltación– quedamos condenados a ser espectadores gorriones de la humanidad, lo que quiere decir ser antropólogos en el sentido peyorativo en el que Heidegger ha usado la palabra. Por eso, la antropología debe ser filosófica o, de otro modo, obstinarse en ser vulgar, es decir, nula respecto a los temas nobles y eminentes”.¹¹⁵

Aún así, ¿es lícito supeditar “el proceso de humanización” a una experiencia que, como todo *pathos*, no podemos controlar, no podemos predecir ni producir a voluntad, sino que más bien nos sobrecoge de súbito?; ¿no ha de ser el hombre, acaso, dueño y señor de sí mismo? Pero ha llegado el momento de empezar a recordar que la cultura no es ninguna “industria”, que el ser humano no se puede producir y reproducir a sí mismo a la manera de un artículo de consumo. Lo que se encuentra a la base de esta segunda objeción es, a la postre, el imperio de una comprensión que interpreta al ente humano como un *sujeto* autónomo, ab-soluto, *sujeto* que explica y valora a todas las cosas a partir de sí mismo y para sí mismo (en realidad, ésta y no otra es la interpretación que subyace a la antropología “en el sentido peyorativo”, es decir, a la antropología como disciplina científica;

¹¹⁵ Sloterdijk, P: *Extrañamiento del mundo*; p. 34, 48.

(Cf. Heidegger, M: *Caminos de bosque*, p.91; 108). Ciertamente, ningún *pathos* puede entenderse partiendo de la autodeterminación del Sujeto; el *pathos* es menos un hacer que un *padecer*: es un sentirse arrastrado y poseído. Si el hombre se realiza en el maravillamiento –esto es, si accede *en verdad* a las cosas y a sí mismo a través de dicho temple –entonces hay que admitir que eso no sucede sin el derrumbamiento de su presunta autonomía: “sin la dislocación del sujeto en una excepcional situación iluminada”¹¹⁶. ¿Hay que hablar, pues, de *irracionalismo*? De ningún modo. El irracionalismo es solamente la contracara de cierta noción de “racionalidad” que ha dejado de ser válida, desde el momento en que se comprende al hombre como ente existente. *Más acá* de racionalismos e irracionalismos, es preciso mirar fenomenológicamente y preguntar: ¿cuáles son las condiciones originarias que permiten *darse* cumplidamente al fenómeno humano de acuerdo a su esencia? Como lo vio Heidegger, semejante cuestión, planteada a profundidad, nos obliga a traspasar la restringida esfera de la autosuficiencia del Sujeto; el hombre pertenece al ser, lo cual entraña que únicamente se alcance y se muestre a sí mismo en el acontecimiento de la manifestación del ser *mismo*, acontecimiento que, en cuanto tal, lo arrastra y lo posee *ab initio* desde lo íntimo de su naturaleza. Así de excepcional, así de extraordinaria se nos revela, pensada en profundidad, la constitución esencial del ente humano.¹¹⁷

11. El encantamiento del mundo como experiencia de lo divino.

¹¹⁶ Sloterdijk, P: *Extrañamiento del mundo*; p. 127.

¹¹⁷ Sobre el descubrimiento –a partir de Heidegger– del “campo fenomenológico” como un ámbito que necesariamente rebasa la esfera de la subjetividad, Cf. Patocka, J: *Introducción a la fenomenología*; p. 101-2; 125-37.

“El asombro es el estado de ánimo (*Stimmung*) desde el cual los filósofos griegos accedieron a la correspondencia con el ser del ente”. El *thaumazein*, el maravillarse de que algo es, representa la *arche* de la filosofía, no sólo en el sentido de que esta procede de dicho *pathos*, sino también en cuanto el *thaumazein* es aquello que la *domina sin cesar*: “El asombro sostiene y domina la filosofía desde el principio hasta el final”¹¹⁸. De acuerdo con esto, ¿debemos entender que el *thaumazein*, el maravillamiento *filosófico*, constituye la primera y fundamental expresión histórica en la que los griegos alcanzaron lo más alto, el cumplimiento de lo humano? La importancia central que la filosofía llegó a adquirir en el contexto greco-latino resulta indiscutible, y esto tiene que ver con la significación que la propia filosofía antigua se atribuyó a sí misma desde el comienzo: no sólo la de valer como una disciplina encaminada a desentrañar abstrusos problemas del pensamiento, sino la de ser un *modo de vida* capaz de encarnar la suprema realización de la existencia. Empero, la emergencia del maravillamiento filosófico es algo relativamente tardío en la historia de los griegos; de hecho, su aparición únicamente resulta comprensible desde el suelo fecundo de una experiencia anterior y más originaria. Platón nos ofrece un índice de ello, ahí donde sugiere que el asombro es también el engendrador de la palabra. El filósofo hace de Iris, mensajera de los dioses, la hija de Taumante (“personificación” del *thauma*), relacionando etimológicamente su nombre con *eirein*, sinónimo de *legein* (cf. *Teeteto*: 155d; *Cratilo*: 398d, 408b). Por supuesto, si el asombro es el “padre del lenguaje”, entonces tiene que ser algo más primigenio que la filosofía misma: ha de haber estado ya despierto antes del surgimiento de ésta. Ahora bien, ocurre justamente que en tal genealogía prefabricada se oye

¹¹⁸ Heidegger, M: *Qué es la filosofía*; p.59,61.

todavía el eco de eso que antecedió al “discurso” filosófico: ¡se escucha el decir del mito auténtico!

Píndaro en su *Himno a Zeus* (poema lamentablemente perdido, aunque su contenido se conoce parcialmente), narra cómo se originó el lenguaje a partir del nacimiento de las Musas. Cuando Zeus terminó de ordenar el mundo, preguntó al resto de los dioses, que miraban “con mudo asombro” la belleza del cosmos, si aún le faltaba algo a éste para llegar a ser perfecto. Sí, respondieron los dioses: falta una voz para manifestar y glorificar su maravilla. Así nacieron las Musas –y con ellas la palabra. Como Walter Otto ha podido exponer con profundidad, en tal mito reverbera la original experiencia griega del lenguaje. Éste no es concebido como un mero instrumento de comunicación interhumana para la transmisión de “vivencias”; su esencia pertenece a la esencia del mundo mismo en cuanto que el propio mundo requiere, para su consumación, el ser manifestado en la palabra: “la esencia del ser no está concluida hasta tanto no haya una lengua que la enuncie. El ser y su magnificencia deben ser pronunciados...” Luego, la palabra surgió para celebrar el mundo (“celebrar”, entre otras acepciones, quiere decir también manifestar”); su carácter, tal y como los helenos lo sintieron desde siempre, es eminentemente celebratorio: “Ha entrado en el mundo con la misión de anunciar y alabar el misterio del ser”¹¹⁹. De ahí la relación fundamental que es preciso suponer entre el lenguaje y el hombre. Si el mundo no se revela sin palabra, entonces el ente humano –como *organon* resonante al servicio de la manifestación del ser– tampoco puede darse sin ella. Al igual que el temple de ánimo, el lenguaje ha de determinar al hombre *ontológicamente*, es decir, ha de significar en él

¹¹⁹ Otto, W: *Las Musas*; p. 30, 86.

algo constitutivo de su esencia (y no una mera posibilidad existencial junto a otras)¹²⁰.

Pero, en lugar de contarnos el origen del lenguaje en general, ¿acaso no es ante todo el surgimiento de la poesía y el canto lo que el mito nos narra? Ciertamente; es más, este mito nos habla del origen de la mitología misma, la cual antes de ser relato escrito, fue canto vivo compartido en comunidad. Aunque, bien pensado, semejante hecho no representa en el fondo ninguna objeción; al contrario, nos indica lo realmente relevante. Porque lo que no hay que perder de vista es justo esto, tan ajeno y desconcertante para nosotros: que los griegos experimentaron la *genuina* esencia del lenguaje, a través de la poesía y del canto, precisamente como palabra celebratoria. He aquí lo destacable. Incluso el habla cotidiana no se vio privada, en su caso, de una extraordinaria *musicalidad*. Para ellos –según sentencia Estrabón– “hablar y cantar eran la misma cosa”¹²¹. Si resulta lícito comprender la existencia helena como “una vida en el mito”, de la misma forma será legítimo representárnosla como *una vida en el canto*, haciendo justicia de tal guisa a su desconcertante peculiaridad. Todavía Platón, al final de la memorable digresión sobre la *scholè* que figura en el *Teeteto*, pudo referirse de este modo a lo distintivo del hombre “libre”, cumplidamente *cultivado*: es aquel que sabe “dar a sus palabras la armonía que es preciso para entonar un himno a la verdadera vida de los dioses y de los hombres bienaventurados” (175e-176a). Como lo señala el mito –y el propio Platón lo reconoce en el *Fedro*– semejante florecimiento de la palabra humana proviene del *encantamiento* de las Musas, cuya “voz inspirada, llena de

¹²⁰ Sobre el esclarecimiento filosófico de esta comprensión *ontológica* del “lenguaje”, cf. Heidegger, M: *El ser y el tiempo*, p. 179 y ss; *De camino al habla*, p. 143 y ss. Sobre la experiencia griega de la palabra, además del trabajo de Otto sobre las Musas, cf. Heidegger, M: *Parménides*; p. 80, 88-9, 90-2, 144-5, 148, 164-5.

¹²¹ Cf. Grimsley, R. *La filosofía de Rousseau*; p. 170.

secretos, que precede al habla armoniosa de los hombres, pertenece a la misma naturaleza de las cosas”, y demanda ser escuchada. Así, a través de la Musa, se hace patente al ser humano lo maravilloso: **el encantador esplendor del mundo mismo, transfigurado en voz.** “De ese modo nos reencontramos, pues, con la experiencia propia, con el primigenio pensamiento griego de la Musa, la que manifiesta y hace pleno el ser de las cosas en tonos, y también del elegido, que es un escuchante del tonar (sonar) divino, y que tiene que seguirlo en el canto con su voz humana”¹²². Y sin embargo, ¿acaso no están los grandes cantos y poemas de los griegos abocados a celebrar, como bien lo formulara Platón, *la vida de los dioses y de los hombres bienaventurados?*; si el mito fue canto, ¿no fue ante todo un canto sobre *lo divino?*; ¿por qué interpretar entonces a la palabra celebratoria de los griegos como algo originado en la experiencia del mundo, y al mismo tiempo referido al mundo, al “ser de las cosas”?; ¿cuál es, en suma, la relación entre mundo y divinidad, establecida desde el núcleo religioso de la experiencia helénica?

Pues bien, sucede que para los griegos los dioses no se encontraban fuera del mundo; ni siquiera estaban en el mundo: ellos mismos *eran* el mundo; tal cosa es lo que hay que vislumbrar. En efecto, lo que se dió a la existencia helena en la *teo-fanía*, “no es una esencialidad completamente irreconocible e irrepresentable, que se limita a conmovir el alma que ha vuelto la espalda al mundo, sino el mundo mismo en forma divina, como plenitud de formas divinas”. *Theos* nunca designó a un Señor absoluto, cuya voluntad

¹²² Otto, W: *op. cit.*; p.69, 82. Es importante tener en cuenta que, si bien Platón expulsó a los poetas homéricos de su República, de ninguna manera expulsa a la poesía misma: su reforma “no tiene por fin eliminar los mitos y la poesía, sino liberarlos y purificarlos”; de hecho, el pensador se asume tácitamente como el nuevo y verdadero poeta de la divinidad. Esto se vincula con la sugerencia presente en el *Fedro* de que la filosofía tiene sus Musas (259d). Cf. Reale, G: *Platón*; 159, 165.

legisladora fuera también creadora de todo lo que es; el término representa una expresión de admiración o estupor ante el advenimiento epifánico de algo, y se usó, además, con un sentido predicativo. Pero lo que así aparecía y sobrecogía a los griegos no era ante todo ninguna *cosa*, ni –en general– ningún ente; ellos lo sintieron como el acontecimiento de “un resplandor feliz” que brilla por doquier, a través de todo y en todo. Hölderlin, aquel que “despertó el mundo de los dioses griegos” (Gadamer *dixit*), fue el primero de los modernos en rememorar esta experiencia:

Esto único sé yo:

no eres mortal,

pues mucho puede un sabio o

uno de los amigos que miran fielmente aclarar, mas
cuando

aparece un dios, en el cielo y en la tierra y en el mar

viene claridad que todo lo renueva¹²³.

El esplendor, la *Klarheit* que así acontece –alumbrando, reuniendo y renovando la totalidad de lo que es– no constituye algo enviado por el dios y diferente de él; es el dios *mismo* manifiesto por doquier; es el encenderse

¹²³ Hölderlin, F: *Fiesta de la Paz*; p. 71. Otto, W: *Dioniso*; p. 32. Gadamer, G.H: *Mito y razón*; p. 39. Sobre la significación original de *theos*, cf. Otto, W: *Los dioses de Grecia*, p. 175; Kerényi, K: *La religión antigua*, p. 155 y ss; *Eleusis*, p. 54-5; Burkert, W: *Religión griega*, p. 360-2; Calasso, R: *La literatura y los dioses*, p. 13-4.

repentino del brillo puro del ser, cuyo súbito resplandor hizo exclamar a los antiguos helenos: *¡theos!* Hölderlin canta asimismo el destellar de lo divino como el gozoso despertar de *die Natur*, remontándose con ello a la primitiva experiencia de la *physis*. *Die Natur* es también *claridad*; es *el fuego del cielo* “que da a toda apariencia su carácter abierto y a todo lo que aparece la capacidad de ser percibido. La llama fulge y al arder enciende todo lo que surge para que aparezca. Así pues, en cuanto <<luz>> que aclara y arde, el fuego es *lo abierto* que ya esta presente previamente en todo lo que dentro de lo abierto sale fuera y se va. La *physis* es lo que está presente en todo”.¹²⁴ En cuanto *physis*, lo divino en sentido griego no es un Señor soberano, una *personalidad* absoluta más allá del mundo; tampoco es simplemente una cosa de la naturaleza, es decir, un ente natural; *theos* nombra el acontecimiento del *ahí*, nombra la manifestación maravillosa del mundo: de lo abierto y abismal hecho visible, como brillo y esplendor, a través de una experiencia estremecedora.

Siguiendo los pasos del poeta alemán, es este aspecto capital de la religión antigua, su “contenido ontológico”, lo que Walter Otto vuelve reiteradamente a descubrirnos en su obra: la capacidad griega de captar lo divino en el esplendor del mundo; no de un mundo exigido, soñado o esperado con fervor, sino de *este* mundo, “el mundo donde hemos nacido, del que formamos parte, en el que nos encontramos implicados por nuestros sentidos y al que debemos, espiritualmente, toda plenitud y vivacidad”. Desde esta perspectiva, “la más fiel imagen de la realidad es al mismo

¹²⁴ Cf. Heidegger, M: *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*; p. 63. Sobre la interpretación heideggeriana del sentido griego de lo divino, como la experiencia del “clarear” o del destellar del brillo del ser en los entes – interpretación desarrollada a partir de 1929 bajo el influjo de la obra de W. Otto y, principalmente, del redescubrimiento de la poesía de Hölderlin– Cf. *Parménides*: p. 80, 129-152, 138-9, 171, 182, 189-90. Sobre la recuperación de la experiencia religiosa de los griegos por parte de Hölderlin, Cf. mi tesis de maestría: *El mito de la modernidad*; p. 54-7.

tiempo el testimonio más vivo de la existencia de los dioses”. A los helenos – escribe– “no les fue anunciada la grandeza magestuosa de un Creador del mundo, de un Legislador, de un Salvador sino de lo que es y que, tal como es, signifique alegría o dolor para el hombre, atestigua la presencia de lo divino y de su bienaventurada majestad”. “La deidad en la cual se cree no es ninguna ilimitada señora de la naturaleza que se revela en lo más elevado, al anunciar lo más contradictorio. Ella es lo sagrado de la naturaleza misma y una, con su reino en todo experimentable [...]. De ella se presenta lo más sencillo y habitual como lo asombroso y estremecedor...” La pluralidad de los dioses representa para Otto –al igual que para su discípulo Karl Kerényi– la diversidad de *las Formas* en las que el ser, el mundo en tanto que mundo, se abrió a la mirada de los antiguos griegos, porque “siempre es *el universo en su totalidad* lo que abre cada uno de los dioses”. “En su relación con el universo –observa Kerényi– las figuras de los dioses son aspectos del mundo; aunque por sí mismas son una Totalidad, <<mundos>> que, a la vez, tienen sus aspectos: aspectos contradictorios, precisamente por reunir dentro de su estructura tantas contradicciones en equilibrio”. De ahí que la pluralidad de dioses, inherente al *politeísmo pagano*, de ninguna manera presuponga el desconocimiento de “la unidad de lo divino”; el griego la reconoce en la unidad del mundo mismo, y la nombra de tres modos diferentes: *Zeus, theoi*, o simplemente *theos*.¹²⁵ Pero si el dios “jamás es un ente aislado, sino el *ser del mundo en su totalidad*”, el llamado *antropomorfismo* heleno necesita ser reinterpretado. En verdad, no se trata de una absurda humanización de Dios, sino de la expresión

¹²⁵ Cf. Otto, W: *Los dioses de Grecia*, 30, 184, 224; *Teofanía*, 40, 100; Kerényi, K: *Introducción a la esencia de la mitología*, p. 131. Sobre la vinculación esencial entre unidad y pluralidad de lo divino en la religión griega, cf. Otto, W: *Los dioses de Grecia*, p. 55, 175, 177; *Teofanía*, p. 45-6; Kerényi, K: *En el laberinto*, 131; Calasso, R: *Las bodas de Cadmo y Harmonía*, 285-8.

simbólica –mediante la figura humana– de algo radicalmente no humano: del abrirse repentino del mundo en uno de sus aspectos primordiales.¹²⁶

El mito, la antigua palabra celebratoria de los griegos, nos habla de *theos*, de la aparición del dios; constituye, de hecho, “la epifanía de lo divino en la lengua”; pero precisamente por ello nos habla simbólicamente del *cosmos*, del esplendor de lo que es; siendo “la canción del ser” (Heidegger), el mito únicamente resulta inteligible desde el fondo de la experiencia ontológica: tal y como lo recuerda el poeta en su *Himno a Zeus*, los mitos deben su origen al encantamiento del mundo transfigurado en voz. Por ende, para captar su naturaleza, su espíritu vivo, es preciso situarlos dentro de “la atmósfera” que los vio nacer, esa atmósfera en la que los antiguos pudieron reconocer, subyugados, el poder irresistible de dicho *encantamiento*: aludimos aquí, por supuesto, a la atmósfera única del acontecimiento festivo. Si la pregunta por el sentido griego de lo divino es “la interrogante fundamental”, “la cuestión cuya respuesta quita el velo a la esencia de todos los fenómenos de la cultura griega”, la experiencia antigua de lo festivo – como la más alta ocasión para el encuentro entre el hombre y la divinidad– ha de significar el núcleo secreto, el corazón mismo de la experiencia helénica.¹²⁷

“Una época entiende mal a otra; y una época mezquina entiende mal a todas las demás en su propia y fea manera”.¹²⁸ Estas palabras encuentran una confirmación precisa en el modo como la mirada moderna ha pretendido

¹²⁶ En torno a la reinterpretación del “antropomorfismo” heleno, sobre la base del *genuino* sentido griego de lo divino, cf. Otto, W: *Teofanía*, p. 68-71; Kerényi, K: *La religión antigua*, 29, 46, 67, 147; *Introducción...* p. 69-70; *En el laberinto*, p. 129-33; 136-7; 141-2; Heidegger, M: *Parménides*, p. 80, 141 y ss.

¹²⁷ Cf. Otto, W: *Teofanía*, p. 96; Kerényi, K: *Dionisos*, p. 26; Heidegger, M: *Parménides* p. 164. Sobre la evolución de la comprensión heideggeriana acerca del mito, Cf. Jamme, Ch: *Introducción a la filosofía del mito*, p. 168-70.

¹²⁸ Wittgenstein, L: *Observaciones diversas. Cultura y valor*; aforismo 487.

desentrañar el fenómeno de la religión antigua, sobre todo a partir del nacimiento de la antropología como estudio científico de la cultura, en el marco del imperialismo civilizador decimonónico. La interpretación “antropológica” ha seguido dos vertientes hermenéuticas predominantes: la primera en orden cronológico –y también la más burda indiscutiblemente– ha querido comprender la “primitiva” acción cultural como el resultado de una presunta “mentalidad mágica”, la cual aspiraría a manipular las cosas de la naturaleza en beneficio del hombre, mediante la realización de determinadas acciones simbólicas. Contra semejante posición, misma que convierte el culto antiguo en una pseudo-ciencia, arremete sin piedad el propio Wittgenstein en sus acotaciones sobre la obra de Frazer: “¡Qué estrecha es la vida del espíritu para Frazer! Y consecuentemente: ¡Qué incapacidad para comprender una vida que no sea la de un inglés de su tiempo! Frazer no se puede imaginar un sacerdote que no sea, en el fondo, como un párroco inglés de nuestros días con toda su imbecilidad y mediocridad”. W. Otto la rechaza asimismo, con su acostumbrada lucidez, en un destacado lugar de su *Dionisio*: “El artificial ensamblaje de este sistema tiene la ventaja de su afinidad con la forma de pensar del hombre moderno. [...] también aquí la relación con el mundo se basa fundamentalmente en la voluntad de dominarlo. El teórico moderno prefiere imputar a sus lejanos antepasados los errores más bastos en la elección de sus medios, antes que aceptar la posibilidad de que, al ejecutar con la mayor seriedad estos actos, no partían del presupuesto de alcanzar un objetivo útil. Pues en tal caso debería admitir que su propia inclinación no constituye la medida o rasero con que medir el comportamiento de estirpes primitivas, sino que más bien revela su preocupante estrechez de miras”.¹²⁹

¹²⁹ Otto, W: *Dionisio*; p. 33. Wittgenstein, L: *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer*; p.57. Cf. Monk, R: *op.*

La segunda vertiente –surgida bajo la perspectiva sociológica y, por lo mismo, hegemónica en la antropología francesa desde Durkheim– ve en el antiguo acto ritual la mera configuración y afirmación de un grupo social: su función esencial sería la creación de vínculos de solidaridad e intercomunicación entre sus miembros. Es Roberto Calasso el que ha hecho frente con mayor decisión a esta postura, ubicándola dentro del contexto del proceso moderno de totalización de *lo social*, un proceso a través del cual la sociedad llega a ser “el sujeto que está por encima de todos los sujetos, en aras de cuyo bien se justifica todo”.¹³⁰ En el fondo, ambas interpretaciones tienen por base el antropocentrismo característico de la época moderna, comprensión que de antemano coloca al ser humano como sujeto *emancipado*, sujeto por el cual y para el cual ha de pensarse todo lo demás. Contra la mezquindad de nuestra época, contra las estrecheces de su orientación exegética, vale la pena recordar las siguientes palabras de Schelling, mercedamente célebres, con vistas a esclarecer el sentido de la experiencia griega de lo festivo; nos exhorta el pensador: “No se trata aquí de cómo habríamos de girar, tornear, reducir o empobrecer el fenómeno para poder explicárnoslo a partir de principios que en su día resolvimos no exceder, sino de saber hacia dónde han de expandirse nuestras ideas para llegar a adecuarse al fenómeno”.¹³¹

A la verdad, la participación viva en la atmósfera festiva exigía al heleno, en primer lugar, salir del ámbito privado, del ámbito egoísta y seguro fundado en la necesidad –esto es, salir del círculo “económico” *strictu sensu*– para abrirse a *lo común*, al mundo mismo; trascendiendo el yugo de la apetencia,

cit; p. 291.

¹³⁰ Cf. Calasso, R: *La literatura y los dioses*; p.167; *La ruina de Kasch*; p. 162-3.

¹³¹ Citado por W. Otto, cf. *Dionisio*; p. 41.

sobrepasando la esfera de *Penia*: “de la dura obligación de laborar”¹³², el hombre antiguo se veía entonces arrojado más allá de sí, hacia el esplendor de la presencia del *cosmos*, a un tiempo hermoso y terrible; con ello, la totalidad del ente “de ser algo presente, se convierte en algo más presente todavía”. Contrapuesto, pues, a “la intranquilidad afanosa de lo cotidiano”, en el acontecimiento festivo el griego vivió, con estremecedora intensidad, “el-estar-presente-del-mundo”.¹³³

No se trata aquí de la voluntad de dominar, sino de la exigencia de “abrirse y entregarse a lo Grande”¹³⁴ –a “la realidad” que sostiene y abarca todas las cosas– en un puro presenciar. De esta guisa, puede referirse Kerényi al *saber contemplativo del hombre festivo*, y resumir con estas palabras lo que esencialmente acontecía durante el encantamiento de la fiesta: ésta –señala el estudioso– “significa que la humanidad es capaz de ser contemplativa en periodos de tiempo que retornan según un cierto ritmo y es también capaz de, en este estado, toparse directamente con las realidades superiores en las que reposa toda su existencia. Este encuentro puede también interpretarse como que el mundo se hace transparente para el espíritu y se revela en uno de sus aspectos llenos de sentido...”¹³⁵ Pero el *apex*, la cumbre llena de gozo de semejante presenciar, fue la celebración misma como afirmación infinita, como experiencia admirativa del ser.

En la fiesta la humanidad es, pues, capaz de ser contemplativa *en periodos de tiempo que retornan*. Y es que, por cierto, lo festivo involucró una “vivencia temporal”: la experiencia de *un tiempo transformado*, elevado como presente *sui generis*; comportó la apertura de un ahora dilatado, el

¹³² Cf. Finley, M.I.: *La economía en la antigüedad*; p. 74.

¹³³ Cf. Kerényi, K: *La religión antigua*; p. 48-9, 93.

¹³⁴ Cf. Otto, W: *Dionisio*; p. 33.

¹³⁵ Kerényi, K: *La religión antigua*; p. 49, 77.

nunc stans de un presente arrobador, en el que uno “se eleva a un plano donde todo es <<como en el primer día>>, luminoso, nuevo y primigenio”, *et renovabitur facies terrae*.¹³⁶ Dicha actualidad, en la que todo lo que esta siendo *hic et nunc* se descubre como por vez primera, representaba también “el tiempo ancestral”, en el sentido de que traía consigo el regreso de la presencia divina, del *mito realizado*: “el volver-a-entrar-en-acción de un acontecimiento cuya imagen primordial se sitúa en el pasado, pero que es, por su propia naturaleza, eterno”; “recuerdo y presente –apunta Gadamer– se juntan en una instantaneidad unitaria”. En cuanto con-memoración, la fiesta se vive como un regreso, como un retorno a lo originario: “el tiempo de realización del mito es el tiempo de la fiesta, el día sagrado que retorna en un instante bien determinado, en el instante del mito. Ahora vuelve a hacerse verdadero y contemporáneo todo aquello que pervivía en el recuerdo como un pasado sagrado, como las grandes vivencias de los ancestros. Los dioses están otra vez aquí, como antaño. No como meras apariciones mayésticas que exigen veneración, sino como lo que son: realidades supremas del aquí y el ahora, fenómenos primigenios del movimiento del ser...”¹³⁷ Arrancado de la opacidad inherente al ámbito económico-privado, el hombre griego fue capaz entonces de volver a sí mismo una y otra vez, trabando de nueva cuenta *intimidad* con el mundo en un tiempo extraordinario: fue capaz de experimentar desde lo íntimo –y reiteradamente– el estremecimiento de existir como el retorno incesante a lo común y perdurable. Tal es la importancia incomparable de la fiesta.

Una vía legítima para aproximarse al sentido antiguo de la temporalidad festiva es, a todas luces, el intento por comprender la experiencia de aquello

¹³⁶ Cf. *Ibid*; p. 46. Gadamer, H-G: *Estética y hermenéutica*; p. 215.

¹³⁷ Otto, W: *Hombre y sentido*; p. 64-5. Gadamer, H-G: *Idem*. Kerényi, K: *ibid*; p. 99.

que los helenos llamaron *schole*, y que después los romanos tradujeron por *otium* (voces actualmente despachadas con facilidad, en la acepción superficial de “tiempo libre”). La relación primordial entre el ocio y lo festivo ha sido subrayada con claridad por Josef Pieper: “La fiesta es el origen íntimo y fundamental del ocio” –enfatisa el pensador alemán, bajo la guía de Hölderlin y de Karl Kerényi.¹³⁸ Y es que, aún a simple vista, existe entre ambas cosas una afinidad indudable que parece confirmar su parentesco. En primer lugar –tal y como lo remarca H. Arendt– la *schole* implica para los griegos una consciente abstención de todas las actividades vinculadas con la mera subsistencia, es decir, una abstención general de la labor¹³⁹: de ahí la frecuente endiádis entre los autores clásicos, *schole kai eleutheria*, “ocio y libertad” (vr. gr. Platón: *Teeteto*, 175be). En segundo lugar, si la *schole* demanda trascender la necesidad, lo hace desde el impulso irresistible de ir hacia el mundo, como un *abrirse y entregarse a lo Grande*, transcendencia que desemboca en “la afirmación y aceptación alegre” de la totalidad de lo que es: del universo en su conjunto e, *ipso facto*, del propio ser del hombre.¹⁴⁰ En fin, si los griegos pudieron hacer residir la *arete*, la excelencia de lo humano, en “la capacidad de holgar (*scholazein*) bellamente” (cf. Aristóteles: *Política*, 1337b 30), esto se debe a que experimentaron en el ocio la determinación esencial de la existencia (el-ser-para-la-verdad-del-mundo) como la posibilidad eminente de ser “contemplativos”, de vivir por entero de cara a lo divino en instantes reiterados. Para los helenos, empero, tal posibilidad se abrió y se cumplió por primera vez en el culto: bajo el encantamiento arrobador del mundo en el presente festivo.

¹³⁸ Pieper, J: *El ocio y la vida intelectual*; p. 48.

¹³⁹ Arendt, H: *La condición humana*; p. 162 (n. 84).

¹⁴⁰ Cf. Pieper, J: *Ibid*; p. 43-9.

La diferencia *cualitativa* entre lo privado y lo público dentro del marco griego –esto es, la tajante distinción entre el ámbito económico y la esfera *política* de la libertad– remite justamente a esta peculiar estimación de la *schole*, entendida como la condición misma, no sólo de la virtud en general, sino de toda comunidad *realmente* humana. (No es incidental que Aristóteles, en el último libro de la *Política*, siga ponderando al ocio como *arche*, como “el principio de todas las cosas”; 11337b 30-2) Semejante diferencia, convertida por Arendt en un punto nodal de su reflexión filosófica, nos conduce a la consideración de un asunto capital –asunto que le pasó inadvertido a la propia pensadora alemana, sin duda limitada en la interpretación por los presupuestos generales que sostienen su planteamiento sobre “la vida práctica”. Aludimos a la relación primigenia entre lo político y lo religioso en el contexto helénico. Es un hecho de la historiografía que las actividades festivas dominaron casi por completo el horizonte de la vida pública griega: ahí donde el año “civil” (lunar) coincidía con el año religioso, no solamente se vivía de luna a luna, “sino también de una fiesta a la siguiente”; pero había muchas más de doce fiestas al año, “al punto de que en Atenas se decía que había un único día al año sin fiesta, y que se dedicaban a las fiestas con mayor precisión que a las empresas militares”¹⁴¹ Naturalmente, en esta enorme organización se concedía un lugar preponderante al *gasto improductivo*, en la acepción batailleiana de la expresión: a un portentoso derroche de tiempo y energía destinado –no a la conservación o al consumo– sino a actividades “inútiles”, a actividades que “tienen un fin en sí mismas”.¹⁴² (Otra vez la obra de Aristóteles resulta indicativa de esta situación: en su pensamiento político, el filósofo continúa atribuyendo una relevancia central a la *megaloprepeia*, a la gran liberalidad

¹⁴¹ Cf. Burkert, W: *Religión griega*; 304-7, 342.

¹⁴² Cf. Bataille, G: *La conjuración sagrada*; 113-4.

pública, asumida como virtud *ética* fundamental; *Ética nicomaquea*: 1122 a 20 y ss.) ¿Será preciso entonces, a raíz de estos señalamientos, reconsiderar la pertinencia de una “función social” de lo festivo tal y como lo establece la perspectiva sociológica? No, de ninguna manera, siempre que tal cosa signifique la reducción de lo religioso a mero epifenómeno de “lo social” –y menos aún cuando *lo social* mismo se interpreta burdamente en términos económicos: como el plexo de relaciones y representaciones humanas, producidas en última instancia para satisfacer “necesidades”.

No se trata de pensar a “lo social” como fundamento de lo religioso, sino a lo religioso como el fundamento genuino de *lo social*, en el sentido de que fue el encuentro con lo divino, la co-participación viva en el acontecimiento festivo, lo que determinó para los antiguos la instauración de la comunidad. Y es que, en realidad, la co-participación en *lo común*, en lo abierto – posible desde el temple de ánimo– es aquello que originariamente funda el “ser uno con otro” del ente existente; de hecho, “parece justificado creer que la existencia de cualquier esfera social depende de la participación en las afecciones (*Stimmungen*)”. Los temples de ánimo –observa Heidegger– “son algo que determina de entrada justamente el <<ser uno con otro>>. Parece como que en cada caso haya ya en cierto modo un temple de ánimo, como una atmósfera en la que nos sumergiéramos y por la que luego fuéramos templados”.¹⁴³ Así, entrar en la fiesta, sumergirse en ella, significó precisamente un “templarse”, un *contagiarse* por una misma atmósfera; pero el común elemento atmosférico presente en esta experiencia no presupone otra cosa que la capacidad de compartir con otros una misma afinación, una misma consonancia con lo abierto; sumergirse en la fiesta significó, ante todo, un *vibrar al unísono* con la *harmonía* del mundo: un

¹⁴³ Heidegger, M: *Los conceptos fundamentales de la metafísica*; p. 98. Svendsen, L: *Filosofía del tedio*; p. 144.

resonar conjunto en el que se aliviaban todas las tensiones, se anulaban las diferencias y oposiciones entre los individuos, para que los hombres, devueltos a sí mismos como “iguales” (en tanto que *mortales*), pudieran volver a “estar juntos unos con otros, orientados a lo divino”.¹⁴⁴ No es otro el fundamento religioso de “lo político”, experimentado a la manera griega.

El ser acontece *en* el hombre: dispone del hombre para su aparición, para su propia manifestación. De acuerdo a lo dicho, los antiguos conocieron originariamente este acontecimiento en la experiencia de ser tomados y arrebatados por *lo divino*, por el encantamiento del mundo, bajo el poder subyugante del presente festivo. En esto se fundamenta, también, el hecho de que sea la fiesta el origen incuestionable del arte antiguo (a la postre, del arte occidental en su conjunto), comprendido a la luz de la experiencia ontológica como un acontecer de la verdad: como *el ser mismo traído delante y puesto en obra*. Siguiendo esta dirección –y partiendo de la afinidad primigenia entre “lo festivo y lo bello”– Kerényi interpreta en general a la obra artística griega como el esfuerzo por tornar perdurable esa atmósfera única de la fiesta, en la que *el mundo se hace transparente* de súbito: el intento de “conferir duración al instante festivo”, de “elevar el tiempo festivo a una fiesta intemporal”. Si la relación esencial entre el arte y el culto resulta evidente en lo que se refiere a la producción “plástica” de los helenos (pintura, escultura y arquitectura), cuánto más hay que decir sobre el canto y la danza, artes que, constituyendo algo así como “la materia prima” de todas las ceremonias antiguas, fueron además expresiones inseparables de la *celebración* en sentido estricto: de la gran afirmación del

¹⁴⁴ Burkert, W: *op. cit*; p. 340. Sobre el sentido de la *thysia* o acción sacrificial griega, como reconocimiento de la supremacía de lo divino y, al mismo tiempo, como autoaceptación del propio ser-mortal-transido-de-apetencia, hay que tener en cuenta el mito de la institución del primer sacrificio por parte de Prometeo; cf. Vernant, J-P: *Mito y religión en la Grecia antigua*; p. 55 y ss.

mundo como ápice o culminación de la fiesta –y como realización de lo humano mismo en el *pathos* del maravillamiento.¹⁴⁵

Ahora bien, ¿será lícito suponer una vinculación esencial entre la comprensión griega de lo divino –comprensión inaugurada en lo festivo y manifiesta en el mito– y la posterior experiencia del *thauma*, del maravillamiento filosófico? *Prima facie*, la respuesta a esta pregunta parece que ha de ser negativa: ¿acaso no surgió la filosofía, ya desde sus comienzos arcaicos, precisamente como una crítica a la religión homérica y, en general, a la *presentación* mitológica de lo divino? ¡Cómo poner en duda la existencia de una cesura radical entre el *mythos* y el *logos* filosófico! Pero la principal dificultad reside en comprender con fidelidad el carácter peculiar de dicha ruptura, en lugar de –por ejemplo– querer ver en “el paso del mito al logos” el avance triunfal de una “racionalidad” que, en el fondo, se limita a ser moderna, es decir, *absolutamente* no griega. Como es evidente, el esclarecimiento del asunto en cuestión exigiría cuando menos, por su amplitud y complejidad intrínseca, el desarrollo de un trabajo independiente. De acuerdo con el propósito de esta indagación, lo que se pretende a continuación es mucho más modesto: mostrar que la filosofía antigua, aunque se distancie de la tradición mitológica, esto es, del *modo simbólico-figurativo-de-presentación-del-dios*, siguió sustentada en la misma “vivencia” (festiva) de lo divino, como experiencia del encantamiento del mundo –condición que determina la peculiaridad esencial de la misma, frente a la teología cristiana o la metafísica moderna.

Efectivamente: hay que tener en cuenta, en primer término, que a diferencia de la sofística, la filosofía significó para el hombre antiguo,

¹⁴⁵ Kerényi, K: *La religión antigua*; p. 48, 50. Otto, W: *Dionisos*; p. 27-8.

primordialmente, un modo de ser orientado a lo divino; en segundo término, hay que entender que dicho modo representó, siguiendo la afortunada formulación de Hans Jonas, el reestablecimiento de una auténtica “devoción cósmica”¹⁴⁶, a diferencia de lo que ocurre con respecto a la Gnosis o a la teología judeocristiana. Es posible que sea la obra de Pierre Hadot la que mejor ilustra este último punto; es más, el estudioso francés encuentra en el “encantamiento” de las Musas –cantado por Hesíodo en la *Teogonía* (vv. 22 y ss)– un antecedente, “un esbozo” de lo que será la experiencia central de la filosofía en la Antigüedad: “la visión cósmica”.¹⁴⁷ Se trata de una experiencia en la que el hombre, apartándose de la afanosa cotidianidad y absorbiéndose en el presente –entregado, pues, a la *scholē*– es capaz de ver las cosas como por vez primera, situándolas en la perspectiva de la totalidad, del *Hen kai Pan*, “en el horizonte general de la naturaleza universal”, a partir de “un consentimiento jubiloso en relación con el mundo”, y cayendo en la cuenta, además, de su íntima participación en ese gran “acontecimiento” de la realidad toda. “El mundo es entonces percibido –señala Hadot desde la hondura de una visión que lo convierte en algo más que en un brillante erudito– a manera de <<naturaleza>>, en el sentido etimológico de la expresión, como una *physis*, es decir, como la fuerza por la que crecen, brotan y aparecen las cosas. Nosotros sentimos que somos un momento, un instante de esa fuerza, de ese acontecimiento de suma importancia que nos sobrepasa, que está siempre ante nosotros, siempre más allá de nosotros”.¹⁴⁸ Apoyándose en esta captación de las cosas y del hombre mismo en “perspectiva cósmica”, Hadot interpreta el sentido filosófico de “la visión desde lo alto”, ese *mirar desde arriba* “inspirado en

¹⁴⁶ Jonas, H: *La religión gnóstica*; p. 266.

¹⁴⁷ Hadot, P: *¿Qué es la filosofía antigua?*; p. 31-2.

¹⁴⁸ Hadot, P: *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*; p. 296.

el deseo de sumergirse en la totalidad” –*askesis* o “ejercicio” imaginativo del pensamiento, cuya trayectoria él identifica en diversos pasajes: de Platón, Cicerón, Ovidio, Lucrecio, Séneca, Luciano, Filón de Alejandría y Marco Aurelio; pero que asimismo puede reconocerse en la obra de Goethe o en la de Ludwig Wittgenstein¹⁴⁹. Y es justamente sobre la base de “la visión cósmica”, en cuanto *apex theoriae* o experiencia culminante del pensamiento greco-latino, que hay que interpretar también el significado de esa exhortación ética fundamental, válida prácticamente para todas las escuelas clásicas y helenísticas, pero ya determinante *avant la lettre* para el pensamiento arcaico: *vivir de acuerdo con la naturaleza*. Lo que tal sentencia categóricamente reclama, no es otra cosa que “la *adecuación*” del ser humano “a la esencia de la totalidad”;¹⁵⁰ mas dicha adecuación, ¿en qué se funda sino en el asombro, en el *thauma* como “consentimiento jubiloso”, como maravillamiento ante el ser?

“Si queremos definir la religión griega desde el punto de vista de la experiencia dominante en ella –observa Kerényi– podemos llamarla la religión de la contemplación”.¹⁵¹ Como visión y devoción cósmicas, la filosofía, pese a su carácter revolucionario, se mantuvo siempre en el círculo de la *religiosidad* helénica y de su “experiencia dominante” –al punto de que resulta, en verdad, incomprensible sin ella. En última instancia, entre *mythos* y *logos* hay un suelo común: la experiencia de la *celebración*, del reconocimiento maravillado del mundo; si entre *thauma* y *aidos* hay una cesura, existe también entre ambos temples una íntima afinidad (*aidos*: “el

¹⁴⁹ Cf. Hadot, P: *¿Qué es la filosofía antigua?*; p. 225 y ss; *No te olvides de vivir*; p. 56 y ss.

¹⁵⁰ Jonas, H: *Idem*. Además de Hadot, vinculado con W. Otto y Kerényi a través del Círculo Eranos, son tres alumnos de Heidegger los principales pensadores que se han preocupado por vindicar la perspectiva cósmica del pensamiento antiguo en el s. XX: Gadamer, el propio Jonas y K. Löwith.

¹⁵¹ Kerényi, K: *La religión antigua*; p. 84.

admirarse y aquietarse” frente a la pureza de lo divino¹⁵²). Semejante situación de parentesco, visible ya en el origen cultural de algunas voces claves del discurso filosófico (empezando por *theoria*), no pasó inadvertida para los propios pensadores: la analogía entre experiencia filosófica y experiencia festiva está presente en un fragmento sobre Pitágoras (precisamente relativo al origen del nombre “filosofía”; *Cic., Tusc. V, 3, 8-10*), y aparece en pasajes señalados de Aristóteles (*Protréptico: V, 44*), Plutarco (*De la tranquilidad del alma: 477c-e*), Filón (*Special Leg: 44-5*), Epicteto (*Disertaciones: 4, 1, 86-10*) y Pseudo-Longino (*Sobre lo sublime: 35, 2-5*). “La naturaleza –escribe este último– no ha elegido al hombre para un género de vida bajo e innoble, sino que introduciéndonos en la vida y en el universo entero como en un gran festival (*megale panegyris*), para que seamos espectadores de todas sus pruebas y ardientes competidores, hizo nacer en nuestras almas desde un principio un amor invencible por lo que es siempre grande y, en relación con nosotros, divino. [...] si uno pudiera mirar en derredor la vida y ver cuán gran participación tiene en todo lo extraordinario, lo grande y lo bello, sabría, en seguida, para qué hemos nacido”. Sin embargo, no hacen falta estas comparaciones explícitas para percatarse de lo esencial: del *sentimiento*, del talante festivo-celebratorio que anima desde adentro a la palabra filosófica antigua en sus expresiones más memorables; pienso naturalmente en el *Banquete* platónico, pero también en el *Poema* de Parménides, en las *Meditaciones* de Marco Aurelio, o en el libro postrero de la *Ética nicomaquea*. ¿No sigue resonando en estos

¹⁵² Cf. Otto, W: *Las Musas*; p. 13-4. Esto mismo podría decirse con respecto al temple religioso fundamental al que los helenos llamaron *sebas*.

textos, acaso –tal y como lo sugiere Hadot– el eco de la Musa, la *harmonia* olvidada de un viejo encantamiento?¹⁵³

Theodor Haecker ha visto en la disposición antigua a asumir el destino de manera inquebrantable, “el concepto supremo del paganismo occidental” (es decir, el concepto supremo tanto de la mitología como de la filosofía en la Antigüedad).¹⁵⁴ Que dicha disposición no se funda en una mera resignación impotente, es cosa que Nietzsche pudo vislumbrar, quizá por vez primera, con perfecta claridad. Él la comprendió, bajo *el símbolo misterioso* de “lo dionisiaco”, como “la más alta afirmación del mundo” jamás alcanzada sobre la tierra: como *un fatalismo* libre, “alegre y confiado”, nacido de un espíritu que –“inmerso en el todo”– fue capaz de *santificar* “hasta las más terribles y enigmáticas propiedades de la vida”. “El culto pagano –apunta el filósofo desde una posición que hallará en el siglo XX ilustres continuadores (pienso en Pessoa o en D.H. Lawrence)– ¿no es una forma del reconocimiento y afirmación de la vida?... [...] Es aquí donde yo coloco al Dionisos de los griegos: la afirmación religiosa de la vida, de la vida entera, no negada ni desintegrada”.¹⁵⁵ En realidad, lejos de representar esa oscura impotencia que supuestamente acompaña sin remedio a “lo primitivo”, a todo lo inicial –según se obstina en considerar la opinión “civilizada” desde la pretenciosa miopía del hombre moderno– la existencia antigua, inspirada en el espíritu celebratorio de los griegos, continúa encarnando la más alta expresión de lo humano: la más plena realización

¹⁵³ En torno a la relación de lo filosófico con lo festivo cf. Kerényi, K: *La religión antigua*; p. 81-4; Gadamer, H-G: *Verdad y método*; 166-71; Hadot, P: *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*; p. 44-5.

¹⁵⁴ Citado por K. Löwith: *El hombre en el centro de la historia*; p. 145. Sobre el concepto griego de “destino”, y la amplitud de su campo semántico, cf. Julia, V: *La tragedia griega*; p. 56-8.

¹⁵⁵ Nietzsche, F: *La voluntad de poderío*; p. 546-8; *Crepúsculo de los ídolos*; p. 127. Sobre el problema de hasta qué punto puede encontrarse en el *amor fati* nitzscheano una auténtica reivindicación de “la afirmación” ontológica inherente al espíritu griego, cf. Löwith, K: *Historia del mundo y salvación*; p. 261-74; *El hombre en el centro de la historia*; p. 94, 175-6, 295 y ss.

del *telos* de la cultura –por lo menos en lo que se refiere a la historia europea. De ahí la fecundidad inagotable, la permanente actualidad de las creaciones nacidas sobre el suelo helénico. Por otra parte, cabe preguntar: frente al imperio de la barbarie, frente al dominio creciente de la comprensión tecno-científica, ¿podrá sobrevivir el pensamiento filosófico sin una atenta escucha de la palabra antigua? Lo ha aseverado Heidegger: “Grecia sigue siendo el sueño, y todo nuevo arranque del pensamiento vive en ella”.¹⁵⁶

Después del ocaso de la Antigüedad, ¿se perdió por completo la gran afirmación griega para la tradición occidental, con el establecimiento de la escisión entre el hombre y el mundo que –como veremos– trajo consigo la interpretación judeocristiana? A la verdad, “la actitud de la contemplación festiva” (Pieper: *op. cit.* p. 47) permaneció despierta, como orientación disonante, en el subsuelo de la tradición: primero, en la mirada arrobada de ciertos místicos medievales, ahí donde la identidad entre *esse et Deus* vuelve a despuntar momentáneamente (en Eckhart, por ejemplo); después, en algunos destellos poderosos del pensamiento y del arte que –entre 1770 y 1830– sacudieron la *conciencia* moderna, y a los que suele clasificarse bajo el nombre, bastante problemático, de “romanticismo”; finalmente, en la reivindicación nietzscheana del “paganismo”, y en el gran giro filosófico que aconteció en los primeros decenios del siglo XX. Entre las expresiones cimeras de esta última eclosión –además de la profundización fundamental (ontológica) del sentido de “la fenomenología”, llevada a cabo por Martin Heidegger– la peculiar *religiosidad* de Wittgenstein, sustentada en “lo místico”, representa una de las más destacables. “Por así decirlo, la religión es lo más profundo y tranquilo del mar, que sigue tranquilo por alto que las

¹⁵⁶ Heidegger, M: *Estancias*. p. 59.

olas suban” (*Observaciones diversas. Cultura y valor*: aforismo 301). “Lo más profundo” –ya sabemos lo que Wittgenstein designa con estas palabras, formulación para él equivalente, paradójicamente, a la de “lo más elevado”: se trata de la experiencia del bien absoluto, es decir, de la visión *correcta* del mundo (como un todo limitado). Pero esta *visión* constituye justamente una experiencia de Dios, por cuanto Dios y el mundo son lo mismo a los ojos del pensador austriaco (éste nunca pudo asimilar la concepción judeocristiana de “la creación”): “Dios es el modo como todo discurre”; “Dios sería en este sentido sencillamente el destino o, lo que es igual: el mundo” (*Diario filosófico*: 8.7.16, 1.8.16). Si “ética y estética son uno” (*ibid*: 24.7.16), esto se debe a que ambas arraigan en una misma experiencia religiosa: en la experiencia de lo divino como *sentimiento* de “la realidad”, del mundo en tanto que mundo. Desde esta perspectiva hay que leer asimismo la desconcertante afirmación de 1929: “Cuando algo es bueno, también es divino (*göttlich*). Extrañamente así se resume mi ética” (*Observaciones diversas. Cultura y valor*: aforismo 20). Por último, en las acotaciones a la obra de Frazer, Wittgenstein relaciona explícitamente el sentido del acto cultural “primitivo” (característico del “espíritu auroral”) con “el mundo” y con la dimensión de “lo profundo”, llegando a definir al ser humano como “el animal ceremonial”. Poco antes, hacia 1930, el filósofo ya había salido en defensa de la capacidad de asombro propia del “hombre primitivo”, contra las vulgares pretensiones de “progreso”, asumidas tácitamente por Renán. Habría, pues, una posible vinculación entre *lo místico* y lo festivo en el pensamiento de Wittgenstein? Aunque los pasajes en cuestión no sean concluyentes, hay que responder afirmativamente: muy probablemente sí.¹⁵⁷

¹⁵⁷ Cf. *Observaciones a La rama dorada de Frazer*: p. 47, 62, 74; *Observaciones diversas. Cultura y valor*:

* * *

En buena medida, las páginas precedentes involucran una rotunda exaltación de lo antiguo. ¿No se adopta con ello una posición ya insostenible, demasiado “romántica”, demasiado anacrónica como para corresponder con presteza a los requerimientos y desafíos de la “actualidad”? “Tengo mayor afinidad con la verdad, aunque sea de siglos, que con la mentira que camina junto a mí” –ha dicho Adolf Loos desde una tesitura *aristocrática* no muy diferente a la que cultivara Wittgenstein (cf. Engelmann, P: *op. cit.*; p. 178) Aún así, ¿realmente tiene sentido añorar “la contemplación” al inicio del siglo XX? ¿Puede alguien hoy, en los días de la globalización irrefrenable, hablar seriamente del “encantamiento del mundo” sin avergonzarse un poco, sin sentir algún reparo por estar dando muestras de una credulidad tan basta, tan imperdonable? En el fondo, el carácter predecible de estas preguntas nos revela algo importante: Hölderlin tenía razón, *hemos perdido la fe en todo lo grande*. Dos años después de que el poeta dejara caer esta terrible sentencia, hacia 1799, Schleiermacher –quien redescubría entonces a la religión como *la intuición y el sentimiento del Universo*, del Uno-Todo– escribía, contra los “menospreciadores cultivados”, las siguientes palabras exaltadas, colmadas de genuina emoción romántica, mismas que transcribo a continuación, sin una pizca de vergüenza, a manera de epílogo de esta sección: “Que el hombre absorto en la intuición del Universo deba ser para todos vosotros un objeto de estima y

aforismo 28; sobre la religiosidad de Wittgenstein, cf. Engelmann, P: *op. cit.*; p. 123 y ss; López de Santa María Delgado, P: *op. cit.*, p. 87 y ss; Reguera, I: “Cuadernos de guerra”, en *Diarios secretos*: p. 200 y ss. En torno a la relación de Heidegger con la mística, cf. Schürmann, R. y Caputo, J.D: *Heidegger y la mística*.

respeto; que nadie que todavía sea capaz de comprender algo de aquel estado pueda, ante la consideración del mismo, sustraerse a estos sentimientos: he aquí algo que esta por encima de toda duda. Podéis despreciar a todo aquel cuyo espíritu se llena, fácil y completamente, de cosas irrelevantes; pero inútilmente intentaréis menospreciar a quien absorbe en sí lo más grande y se alimenta de él –podéis amar y odiar a cualquiera según que sobre la vía limitada de la actividad y la cultura vaya en vuestra dirección o en la contraria; pero no podréis menos de abrigar el más bello sentimiento de admiración hacia aquél que se encuentra tan por encima de vosotros, como el contemplador del Universo lo está de todos los que no se encuentran en el mismo estado que él–; [...] no le podríais denegar vuestra estima y respeto a aquél cuyos órganos están abiertos al Universo, y que lejos de toda disputa y conflicto, situado por encima de toda aspiración, penetrado por los influjos de dicho Universo y convertido en una sólo cosa con él, si lo consideráis en ese momento precioso de la existencia, refleja sobre vosotros, inalterado, el rayo celeste”.¹⁵⁸

¹⁵⁸ Schleiermacher, F: *Sobre la religión*; p. 153-4. Acerca del pensamiento general de Schleiermacher sobre la religión en cuanto “mística del ser”, cf. Safranski, R: *Romanticismo*; p. 121 y ss. Para la sentencia de Hölderlin, véase *Hiperión*, p. 66.

III

Sólo al precio del vértigo se logra el placer.

J.W. Goethe.

*¿Es que no es el hombre el animal que no puede vivir
con la verdad, pero tampoco sin ella?*

P. Sloterdijk,jf

12. La escucha de la vocación ontológica en el temple de la angustia.

Buscábamos dar con la experiencia fundamental de la cultura –aquélla en la que el ser humano *se cumple*, aquélla en la que se realiza y al mismo tiempo se reconoce como tal. Dicha experiencia consiste en el maravillamiento, en el admirado percatarse de que el ente *es*. Luego, el toparse cabalmente consigo, el reconocimiento de sí, resultará inseparable de la captación maravillada de la facticidad del mundo, es decir, del descubrimiento gozoso de las cosas –de los entes no humanos– a partir de un “contemplar”: de un presenciar admirativo. De acuerdo con esto, la esencia propia del hombre no constituye una *substantia*, un ser independiente en el sentido cartesiano, sino algo siempre relativo, siempre *coordinado* con todo lo que es. Empero, tal y como lo comprendió Wittgenstein (*Tractatus*: 5.64), lo humano así experimentado tampoco puede concebirse a la manera de un “yo”, de un *ego* empírico: semejante a “un punto sin extensión”, el hombre se halla desnudo,

en el fondo de su ser, de cualquier “contenido” psíquico; representa, de hecho, algo “*sin* contenido alguno, a excepción de éste: es eso a lo que aparece lo que aparece”. De ahí que podamos decir sin más: el hombre es “el ente al que aparece el ente”.¹⁵⁹ Aunque, a su vez, si el ente *puede* aparecer, si las cosas tienen –en general– el carácter de *fenómenos*, su mostrarse está también inseparablemente unido al darse del ente humano, del ente existente. En efecto, la intrínseca estructura del fenómeno exige siempre esto, que *algo se aparezca a alguien*. En resumen: “El mostrarse de las cosas está inexorablemente unido al mostrarse de un ente tal como soy yo mismo. Por otra parte, un ser como yo mismo no puede manifestarse sin el manifestarse de las cosas”.¹⁶⁰ Aquí, el hombre no es pensado como *sub-iectum*, como el fundamento del aparecer, porque si bien las cosas no se muestran sin el hombre, tampoco el hombre aparece a sí mismo sin el mostrarse de las cosas. ¿En qué se apoya esta relación recíproca, este mostrarse en conjunto –de las cosas al hombre y del hombre *con* las cosas? ¿Cuál es –en otros términos– el verdadero *sub-iectum*, el genuino fundamento de *todo* aparecer entitativo?

La respuesta a esta pregunta –cuestión cuya radicalidad la convierte, precisamente, en la interrogante capital de la fenomenología– ha sido ya esbozada en los párrafos que anteceden: “el campo fenoménico”, esto es, “el espacio” que hace posible el aparecer de todo lo que aparece, el mostrarse de *todo* lo ente –de las cosas, pero también del hombre; del ente que se aparece, pero a su vez del ente al cual se aparece–, no es otro que el *ahí*, el mundo mismo. No se equivoca Jan Patočka cuando asegura: “La clave de la posibilidad de la fenomenología, del problema del fenómeno en

¹⁵⁹ Cf. Patočka, J.: *El movimiento de la existencia*; p. 129, 275.

¹⁶⁰ Patočka, J.: *Introducción a la fenomenología*; p. 107, 119.

tanto que tal, del problema de cómo las cosas se nos pueden llegar a aparecer, y cómo yo mismo puedo llegar a formar parte del mismo aparecer, es el concepto de *mundo*".¹⁶¹ Así comprendido –pensado como el campo que *hace aparecer*– el mundo constituye “la verdad” en el sentido fenomenológico: representa la apertura, el des-encubrimiento de *lo que es*. ¿De qué manera se muestra lo ente al interior de dicho “campo”? El hombre y las cosas aparecen *en su verdad*, únicamente ahí donde el mundo mismo se hace a su vez manifiesto como “el espacio” y “el lugar” de la comparecencia; todo lo ente aparece *en su ser*, solamente ahí donde el campo de lo que muestra, justamente en este su mostrar, se devela también a sí mismo en cuanto tal. Esto significa que la patencia del mundo es el presupuesto esencial de todo aparecer entitativo; implica que la experiencia óptica siempre presupone la experiencia ontológica. El mundo es entonces el *Urphänomen*: el “fenómeno primigenio” por el que interrogaba Goethe.

Ahora bien, lo que en esta experiencia se revela –permitiendo el mostrarse de las cosas al hombre, y del hombre a sí mismo con las cosas– no puede reducirse a ningún ente (humano o no humano); lo que así se devela resulta, pues, *lo más extraño*, lo-totalmente-Otro; más aún: considerado desde el punto de vista del ente, y en la medida en que no es ningún ente, el ser, lo abierto y abismal, se revela incluso como lo no-ente, es decir, como *la nada*. De esta manera, el rasgo esencial de la experiencia ontológica es el *anonadamiento*: un estar abierto, un estar expuesto a la nada.¹⁶² El hombre, claro está, no “produce” tal experiencia; lo que anonada es el mundo, es el ser mismo en su revelación, en su propia manifestación.

¹⁶¹ *Ibid*; p. 257.

¹⁶² Sobre la experiencia ontológica como anonadamiento, cf. Patocka, J: *El movimiento de la existencia*; p. 271-5. Siguiendo esta dirección, es posible encontrar una cercanía muy sugerente entre el planteamiento de una fenomenología “asubjetiva”, defendida por Patocka, y el planteamiento de los pensadores japoneses de la llamada “Escuela de Kioto”, particularmente el de Nishitani.

También el asombro es un anonadamiento: significa **la plena manifestación del ser en la realización cabal de la existencia**. Lo que acontece en el maravillamiento puede hacerse visible apelando a la magnífica expresión de W. Otto: “Plenitud del mundo y plenitud del hombre aparecen al mismo tiempo”.¹⁶³ Puede hablarse, asimismo, de “lo más alto” o de “lo más profundo” –en cualquier caso se trata de una culminación. En lo que respecta al ser humano, el asombro como *celebración*, como afirmación infinita, significa nada menos que **el encuentro con la verdad**, un encuentro marcado por ese “amor al mundo” que alumbró la mirada de los griegos, pero que también ilumina, en nuestros días, a la visión fenomenológica.¹⁶⁴ Desde esta perspectiva, el asombro no significa otra cosa –en definitiva– que el cumplimiento cabal de la vocación de la existencia.

¿Hemos de admitir, entonces, que se da algo así como una existencia *aún no-realizada*?; ¿cómo sería posible, de otro modo, hablar de “vocación”? Entendida como el llamado o la sollicitación del ser, la vocación de la existencia entraña la exigencia de una entrega, de un esfuerzo requerido: el *deber-ir-hacia-el-mundo* (cf. Parágrafo 8, b). Si el asombro es propiamente el *telos*, la finalidad de tal exigencia, ¿cómo hay que comprender a la existencia *vocada*, a la existencia *puesta en camino*? Y si existir quiere decir, ante todo, el resonar con el mundo, ¿en qué puede consistir la escucha de lo abierto –el *oír* la vocación– sino en una peculiar “resonancia”: en un temple señalado y diferente del asombro?

Pues bien, ocurre que el ser humano *no empieza* por maravillarse. Cuando se despeja el oscurecimiento que la apetencia trae consigo, y el existente –presenciando– se abre a lo más extraño; cuando se muestra entonces *lo*

¹⁶³ Otto, W: *Los dioses de Grecia*; p. 178.

¹⁶⁴ Cf. Safranski, R: *Heidegger y el comenzar*; p. 39 y ss.

baldío, el estar-*ahí* sin más de todas las cosas, desnudas de cualquier sentido utilitario en relación con la conservación de la vida; cuando el ente humano abandona esa somnolencia que le impone la necesidad, y despojado enteramente del interés por la subsistencia, se ve al fin liberado de la empobrecedora reducción “económica” de la facticidad; cuando las estrechas fronteras del medio circundante desaparecen, y las cosas se descubren otra vez desde lo inmenso del mundo, desde el vasto horizonte del *más amplio círculo*, el hombre que se percata de “la verdad”, de lo abierto y abismal, comienza por sentir “miedo”: *se angustia*. El ser no sólo nos maravilla, también nos espanta –y empieza, de hecho, por asustarnos. Hablamos de una experiencia semejante a la del vértigo, parecida a la que conlleva un desfondamiento repentino. Rilke la describe magistralmente con esta comparación: “Quien sin preparación alguna fuese llevado súbitamente desde su cuarto a la cúspide de una montaña sentiría algo semejante, una inseguridad sin igual, lo atemorizaría la sensación de estar a la merced de algo inexpresable, se imaginaría que iba a caer, o a ser lanzado al espacio, o incluso que podía estallar en mil pedazos”.¹⁶⁵ Obviamente, “el miedo” que se siente ante este súbito ahondamiento, significa mucho más que el mero temor suscitado por algo intramundano; al igual que el asombro, la angustia es un temple de ánimo, y comporta por ende un espanto *total*: no la puntual inquietud frente a este o aquel ente determinado, sino “el miedo” que se extiende por doquier, abarcando a lo ente en su conjunto; el “ante qué” de la angustia no es entonces ente alguno, sino el mundo en tanto que mundo. Así, el ser mismo se manifiesta *también* en este peculiar anonadamiento, mas no con *la intimidación*, con la jubilosa familiaridad inherente a la admiración; en la angustia, el ser no se hace

¹⁶⁵ Rilke, R.M: *Cartas a un joven poeta*; p. 53-4. Sobre la experiencia de la angustia como “la retirada del suelo”, cf. Hulin, M. *La mística salvaje*; p. 112.

patente como lo maravilloso, sino precisamente como lo más inhóspito – como *lo terrible*.¹⁶⁶

Tratándose, pues, de una experiencia ontológica, sucede que no hay manera de protegerse, de resguardarse ante lo que nos estremece en la angustia, a diferencia de lo que pasa con respecto a una cosa temible. Si algo dentro del mundo nos resulta amenazador, si algún ente intramundano pone en riesgo nuestra vida, puede haber la posibilidad de protegerse de ello, conjurando el peligro para volver a estar seguros. Pero cuando lo amenazante es el mundo mismo, cuando es “la realidad” toda lo que nos deja inseguros, ¿dónde encontrar un refugio?; ¿de qué sirven paredes y cerrojos, cuando lo inquietante está siempre ahí? Podemos, durante un tiempo, resguardar nuestro organismo de la acción destructora de las cosas, pero ¿cómo guardarnos de lo abismal, de lo terrible *del ser*? “¿Cómo ocultarse de lo que nunca se pone?” –pregunta Heráclito (Fr. B16). *Ante lo angustiante no hay refugio posible*. Empero, por paradójico que parezca, el hombre ha de saber habitar en esta intemperie: justo en la desprotección ha de encontrar su morada.

Retomando lo anterior, hay que decir que la angustia representa un “percatarse” diferente del asombro: un “percatarse” marcado, no por la afirmación gozosa, sino por una especie de miedo, de *aversión* hacia lo abierto. No se trata del mero temor ante algo determinado: todas las cosas son igualmente inquietantes en su facticidad, en su simple estar-*ahí*, para el presenciar angustiado, para el profundo *sentir* del hombre sobrecogido, anonadado en la angustia –también el fáctico estar-*ahí* del propio cuerpo

¹⁶⁶ Sobre el temple de la angustia como la experiencia de la *inhospitalidad* del mundo “en cuanto tal”, cf. Heidegger, M: *El ser y el tiempo*; p. 206-10; Patocka, J: *Introducción a la fenomenología*; p. 155 y ss; Hulin, M: *La mística salvaje*; p. 65, 68, 112, 180.

mortal. Y, sin embargo, el temple que nos ocupa no se agota jamás en esta aversión, en este rechazo ante el mundo. Tal y como lo entrevió Kierkegaard en su exégesis del pecado, la angustia resulta doble, ambivalente en sí misma: implica “una *antipatía simpatética* y una *simpatía antipatética*”.¹⁶⁷ En el desfondamiento de la angustia lo más extraño, lo-totalmente-Otro, no sólo despierta aversión, sino que también nos atrae, nos capta y fascina; el ser se devela, a un tiempo, retrayente y atrayente en este “percatarse”: se muestra terrible, sí, pero a la vez atractivo; ciertamente tremendo, pero a la vez fascinante. La angustia es inconcebible sin esta *tensión*; de ahí su semejanza con el vértigo, con el sentimiento de horror ante la hondura de un abismo que, al mismo tiempo, irremisiblemente nos jala; de ahí, además, su estrecha relación con “lo sagrado” (*sacer*), y su parentesco indudable con ese temple de ánimo que Rudolf Otto llamó “el sentimiento de *lo numinoso*”. La experiencia de la angustia trae consigo, asimismo, la “simpatía” del abismo, la seducción de lo profundo: la atracción irresistible de un fondo pavoroso –del basamento abismal que nos sostiene.¹⁶⁸

Si el “ante qué” de la angustia es, pues, lo más extraño, lo-totalmente-Otro con respecto del ente, entonces lo angustiante es el misterio *del ser*, pero el misterio en la forma velada de *lo enigmático*. Efectivamente, es propio de lo

¹⁶⁷ Kierkegaard, S: *El concepto de la angustia*; p. 60. Naturalmente, la indagación del temple de la angustia llevada a cabo por el filósofo danés (indagación que, partiendo de una perspectiva cristiana, se orienta a realizar una fundamentación “existencial” del pecado), aunque resulta enormemente sugerente en más de un aspecto, se aparta a todas luces de los lineamientos generales de la presente indagación. La mayor proximidad del planteamiento kierkegaardiano con respecto a este trabajo se encuentra, sin discusión, en la tematización de *lo demoniaco*, como la “angustia del bien”; cf. *Ibid*; p. 142 y ss. Sobre el sentido general de la angustia en Kierkegaard, cf. Garrido-Maturano, A: *Sobre el abismo*; p. 19-69.

¹⁶⁸ Tanto Rilke como Kierkegaard comprendieron a la angustia como una especie de “vértigo” (cf. *Cartas a un joven poeta*; p. 43,53; *El concepto de la angustia*; p. 80). En relación con Rudolf Otto, pasa algo parecido a lo que ocurre con Kierkegaard: pese a su cristianismo de inspiración kantiana, y a la adopción, por su parte, de la idea de “evolución” para comprender el fenómeno de lo religioso, hay mucho que aprender de sus descripciones, tan cercanas a la fenomenología, en torno al “sentimiento de lo numinoso” y, en general, en torno al aspecto “irracional” de la religión, fundado en el temple de ánimo; cf. *Lo santo*; p. 14 y ss. Sobre la influencia de Rudolf Otto en el propio Heidegger, cf. Safranski, R: *Heidegger y el comenzar*; p. 27.

enigmático el ser fascinante y al mismo tiempo tremendo (cf. Colli, G: *El nacimiento de la filosofía*; p. 53 y ss). Por eso “el enigma” *strictu sensu*, la pregunta enigmática (cf. Parágrafo 9,c), resulta ser siempre algo inquietante, algo que entraña igualmente el vislumbre de una hondura que nos deja sin suelo: el destellar inicial de un fondo vertiginoso, de un fondo que si bien nos asusta, también nos reclama e incita a su búsqueda. Toda pregunta filosófica es un enigma en este sentido, y resulta angustiante para aquel que la *vive*, para aquel que consigue realmente habitarla –claro, siempre y cuando el quehacer filosófico se mantenga fiel a su origen, y siga comprometido con “lo más alto”: con la realización de la existencia en el *pathos* del asombro.

Anonadando con fascinación y espanto; no de otro modo se aproxima el ente humano, angustiándolo, el encantamiento del mundo, el “esplendor terrible del Ser”.¹⁶⁹ Mas la fascinación que interviene en semejante experiencia (*fascinare*: “hechizar”, “encantar atrayendo”) puede dejarse sentir como un requerimiento: como la imperiosa sollicitación del mundo mismo. Fascinando, el ser “resuena” en la angustia como un llamamiento; cautivando, el mundo se hace *oír*, desde lo íntimo, como “vocación”. Así entendida, la vocación ontológica es la atracción de lo tremendo, del fondo enigmático de la existencia, patente en el angustiado percatarse de que el ente *es*; atracción en la que la verdad abismal comienza por encantar al hombre, *jalándolo*, llevándolo irresistiblemente hacia sí. En la *lucidez* vertiginosa de la angustia, lo tremendo se nos acerca por vez primera, y nos reclama para sí con el poder de lo fascinante, revelándonos de este modo nuestra finitud, nuestra radical heteronomía: el hecho de no ser propiedad ni fundamento de nosotros mismos. El existir, el propio ser del hombre, se

¹⁶⁹ Hulin, M: *La mística salvaje*; p. 109.

devela entonces como una *tarea*, como un cometido que es preciso realizar: el *deber-ir-hacia-el-mundo* respondiendo a su llamado; el *tener* que entregarse, rindiéndose, justo a lo más temible, a lo-totalmente-Otro. A la postre, la tarea de existir se devela como un esfuerzo paradójico: el de morar en lo inhóspito, en la inmensa abertura del *más amplio círculo*. Bajo esta exigencia, el hombre asume su finitud, “el-ser-en-el-mundo-o-en-ninguna-otra-parte”¹⁷⁰, como algo ciertamente abrumador, pero también inevitable; como algo inexorable de lo que no es posible huir. La escucha de la vocación en el temple de la angustia nos remite, pues, a la *gravedad* de la existencia: nos pone ante nosotros mismos como bajo una carga insoportable que, pese a todo, *hay* que soportar; nos coloca bajo un peso enorme que, sin embargo, hay que aguantar –que *llevar* a cabo. Únicamente así, bajo esta exigencia excesiva, da inicio para el hombre “el reino de la libertad”, es decir, el ser-libre-para-la-verdad-del-mundo, traspasando la esfera de la necesidad; aunque, por otro lado, sólo en el más alto gozo encuentra la libertad su cumplimiento, su plena realización; pero esto sólo se da, yendo más allá de la angustia, con el temple del asombro: en la celebración del mundo como afirmación infinita.

¿Hay que reconocer, entonces, una relación esencial entre la angustia y el asombro? Si la lucidez de la angustia nos pone ante la *posibilidad* del cumplimiento de nuestro ser; si nos coloca ante nosotros mismos como ante algo “tras lo cual hay que ir”, algo por lo que hay que “esforzarse”; si nos devela “que somos y *debemos ser*”¹⁷¹, ¿hacia dónde apunta este peculiar *esforzarse* que la vocación ontológica –la atracción del abismo– incesantemente demanda? Apunta hacia “lo más alto”: hacia el

¹⁷⁰ Sloterdijk, P: *Extrañamiento del mundo*; p. 155.

¹⁷¹ Cf. Patocka, J: *Introducción a la fenomenología*; p. 193, 211.

maravillamiento. Angustiándonos, lo terrible nos “llama”, nos *jala* a su intimidad; ¿hacia dónde nos impele?. Precisamente hacia la perfecta consonancia consigo mismo en una aceptación ilimitada, en la experiencia culminante de una suprema lucidez; precisamente hacia el encuentro gozoso con la verdad tremenda desde el *pathos* del asombro.

13. Cultura y experiencia sublime. La *sublimación* como el “movimiento” esencial de la existencia.

Antes que ser un *producto* –un conjunto de pautas y de objetos resultado de la producción intelectual o manual del hombre– la cultura constituye una especie de “ejercicio”: un esfuerzo dirigido al cumplimiento de lo humano en cuanto tal. De hecho, no es otra la significación implicada en el sentido de la antigua *paideia*, voz interpretada por los romanos, partiendo de una metáfora tomada de la agricultura, como *cultura animi*: como “el cultivo del espíritu”.¹⁷² “Espíritu”, empero, no debe entenderse aquí como una suerte de entidad metafísica, determinada ante todo por el rasgo problemático de la inmaterialidad. “El espíritu –escribe Patocka– es más bien una relación con el mundo que vive a partir de la comprensión del todo del mundo...”; o, como también señala Josef Pieper: “tener espíritu, ser espíritu, ser espiritual, todo esto significa: existir en medio de la realidad en su conjunto, a la vista de la totalidad del ser, *vis-á-vis de l'universe*”.¹⁷³ (Es por su índole “espiritual” que el ente humano es mucho más que un organismo, aunque –*ut supra*– tampoco desconozca los apremios de la vida: a diferencia del animal, no se halla encerrado sin remedio en un medio

¹⁷² Cf. Picó, J: *Cultura y modernidad*; p.29-30.

¹⁷³ Patocka, J: *Libertad y sacrificio*; p.44. Pieper, J: *op. cit*; p.110. Heidegger, M: *La pobreza*; p. 99 y ss.

circundante, sino que se encuentra abierto ya, desde siempre, al mundo en tanto que mundo. “Es –según la paradójica formulación de Karl Löwith– un organismo insignificante en la totalidad del universo, y al mismo tiempo *un órgano* para el cual existe mundo”.¹⁷⁴) Así, en último término, ser espiritual no quiere decir otra cosa que ser-en-el-mundo; esto es: ex-istir. La cultura, el cultivo del espíritu con vistas a su cumplimiento, ha de apuntar entonces al “movimiento” esencial de la existencia en el que esta misma se realiza –y llega a reconocerse como tal. El carácter de dicho “movimiento” se nos hace patente, en lo íntimo, a través de la escucha de la vocación ontológica desde el temple de la angustia, vocación que impele al ente existente –más allá del “percatarse” angustiado– hacia “lo más alto”: al temple del maravillamiento como culminación de su ser-relativamente-al-ser; es decir, hacia la admiración como el percatarse del mundo por excelencia. La finalidad de la cultura se nos revela ahora –con bastante claridad– como el cambio fundamental, operado en *lo íntimo* del hombre, con el cumplimiento cabal de la vocación ontológica; o sea, como esa transformación esencial del temple de ánimo, en la que el *pathos* de la angustia da paso al maravillamiento.

a) *La transformación esencial del temple de ánimo: de la angustia al maravillamiento.* Que el “dinamismo” de la cultura involucre, antes que la modificación de las cosas, la transformación del hombre mismo desde lo íntimo, es un punto difícilmente admisible si se parte de los parámetros de la comprensión moderna, la cual no puede dejar de concebir a la transformación cultural como algo determinado, en esencia, por la

¹⁷⁴ Löwith, K: *El hombre en el centro de la historia*; p. 200.

modificación sistemática –y cada vez más acusada– de la facticidad del mundo. Imposible desarrollar, a esta altura del camino, la crítica filosófica de semejante comprensión; no obstante, en correspondencia con lo ya desplegado, baste con decir que lo que en verdad se nos descubre cuando pensamos a la cultura desde una perspectiva más originaria, es completamente diferente a lo sancionado por el dictamen de la época moderna: no que la transformación de lo humano, su “mejoramiento”, exija la modificación masiva de las cosas del mundo, sino que la misma modificación de las cosas a través del *trabajo*, en la medida que resulta indispensable para la auténtica “creación cultural” (piénsese, por ejemplo, en la producción artística), se halla condicionada por “el arrobamiento ante el todo del mundo”,¹⁷⁵ esto es, involucra ya siempre la experiencia de la celebración como su finalidad intrínseca, presuponiendo –por ende– la transformación esencial del hombre desde lo íntimo de su naturaleza como el asunto capital. (Sobre la noción de *trabajo*, y su diferencia con respecto al significado de *labor*, cf. Parágrafo 10,b).

Y es que lo que está en juego en el “movimiento” al que apunta la cultura, es justo *lo íntimo* del ser humano: el temple de ánimo. Hoy, mientras se pretende interpretar el fenómeno de “la inteligencia” tomando como modelo el funcionamiento de una máquina procesadora de datos, es preciso recordar más que nunca la poderosa aserción goetheana: “No busco yo mi salvación en la apatía; el *estremecerse* es lo mejor que tiene el hombre”.¹⁷⁶ El poeta que concibió al asombro como la cumbre de la experiencia, tampoco pasó por alto “el carácter enigmático de la existencia”, ni la importancia del estremecimiento de la angustia ante “lo tremendo” del ser

¹⁷⁵ Cf. Patocka, J: *Libertad y sacrificio*; p. 39.

¹⁷⁶ Goethe, J. W: *Fausto*; II, 6272, p. 260. Las cursivas son mías.

(*das Ungeheuer*). Es más, “Goethe considera que el hombre no es plenamente hombre –nos advierte Pierre Hadot– más que cuando es capaz de asumir totalmente la angustia ante el misterio de la existencia”. Angustia y asombro: es indiscutible que el autor de *Fausto* llegó a encontrar, también, una peculiar vecindad entre ambas formas de estremecimiento. “Ante los fenómenos primordiales –escribe– cuando se nos muestran patentes a nuestros sentidos, nos entra algo así como miedo y hasta angustia. Los hombres sensibles libéranse de ello con el asombro...”¹⁷⁷

Liberarse de la angustia a través del asombro; evidentemente, tal cosa no puede consistir en un mero desechar la angustia haciéndola a un lado; y es que esta *liberación* sólo sobreviene –según reconocía el propio Goethe– cuando la angustia es *asumida totalmente*: el paso al maravillamiento únicamente se da “a partir de un cierto consentimiento otorgado a la angustia en lo más fuerte de su expansión”.¹⁷⁸ Esto nos indica además que la transformación en cuestión tampoco sobreviene gradualmente, con la paulatina desaparición del “percatarse” angustiado, sino que más bien acontece –de súbito– *mediante un salto*. Podemos comprender lo que sucede en este salto, como la repentina liberación de la tensión inherente al vértigo de la angustia, liberación en la que el “miedo” –la aversión hacia lo tremendo *del ser*– desaparece por entero, dando lugar a un puro gozo. Mas suprimida la aversión, también la fascinación *de* la angustia deja de ser tal: se convierte, ya, en maravillamiento. Visto así, el asombro resulta una experiencia paradójica: como el más alto gozo, constituye justamente **un gozo de lo terrible**. Sólo en un gozo semejante puede el hombre rendirse a lo más temido, a lo-totalmente-Otro que lo amenaza por doquier; sólo en

¹⁷⁷ Goethe, J.W: “*Máximas y reflexiones*”, *Obras completas*; T. I, p. 374. Hadot, P: *No te olvides de vivir*; p. 134-5. Sobre la importancia de *das Ungeheuer* en Goethe, cf. Otto, R: *Lo santo*; p. 65-6.

¹⁷⁸ Cf. Hulin, M: *La mística salvaje*; p. 68.

un gozo semejante puede ofrendarse el hombre a lo abierto y abismal –y realizar su existencia.

El cambio fundamental del temple, el salto en el que la angustia da paso al puro gozo del maravillamiento, ciertamente no exige en absoluto la modificación acelerada y sistemática de las cosas del mundo; sin embargo, este cambio únicamente es posible a partir de una transfiguración primordial del *mundo mismo*, transfiguración sobre la que Ludwig Wittgenstein se detuvo a pensar en más de una ocasión. También para el filósofo austriaco –nos recuerda Paul Engelmann– el “ser religioso”, asumido como tarea de la vida, nada tiene que ver con un esfuerzo dirigido hacia la alteración de los hechos dentro del mundo; involucra, sí, el *deber* ineludible de transformar la propia existencia.¹⁷⁹ Pero dicha transformación se orienta hacia *lo místico*: desemboca en un sentirse maravillado ante “la realidad” toda, experiencia que –haciendo posible la aceptación ilimitada de los hechos, de todo lo que *podiera* suceder– el filósofo identifica precisamente con la felicidad. Por otra parte, Wittgenstein externó reiteradamente la convicción de que semejante cambio radical de uno mismo sólo podía ocurrir a través de una superación de “la angustia” en acepción goetheana del término (llegando a afirmar incluso, en polémica con Waismann y Schlick, que no le era incomprensible lo que Heidegger quería decir, cuando se refería al ser-en-el-mundo como el “ante qué” de la angustia).¹⁸⁰ Ahora bien, si el cambio de la existencia que conduce a la felicidad no implica un cambio de los hechos, ¿en qué sentido involucraba para Wittgenstein, no obstante, una modificación del mundo mismo?

¹⁷⁹ Cf. Engelmann, P: *op. cit.*; 126-31.

¹⁸⁰ Sobre la relevancia de la angustia en el pensamiento de Wittgenstein, cf. Monk, R: *op. cit.* p. 63-4, 78, 267.

“El mundo del que es feliz es diferente del de aquel que es infeliz” – sentencia el pensador (*Tractatus*: 6.43). Mas esta diferencia no resulta de alguna alteración “material” operada dentro del mundo, sino que más bien sobreviene cuando el mundo *como un todo* cambia por completo, al transformarse el *sentir* que se tiene hacia él. Estrictamente hablando, “sigue habiendo las mismas cosas, el mismo ámbito que las circunda, las mismas sillas y mesas, las mismas personas y las mismas estrellas” (cf. nota 73); empero, todo es por completo diferente cuando el *presenciar*, el descubrimiento de las cosas *en lo abierto*, deja de ser angustiado y se convierte en admirativo. No hay ninguna cosa *nueva* que haya aparecido, y tampoco falta nada, pero todo se nos descubre de manera distinta: todo nos aparece –podríamos decir– bajo una nueva luz. No se trata, pues, de una modificación “material” operada sobre las cosas, sino de un cambio en *la manera como vemos las cosas*, problema que ocupará un lugar preponderante en la reflexiones ulteriores del pensador austriaco, sobre todo a través de la noción central de *übersichtliche Darstellung*, de “representación sinóptica”.¹⁸¹

Casi al final del *Tractatus*, Wittgenstein sugiere que *lo místico* –entendido como “la perspectiva correcta” propia del hombre feliz– conlleva un cambio en “los límites del mundo”, en el sentido de que “la realidad” *aumenta* como un todo desde semejante modo de ver (*idem*). ¿Está pensando el filósofo en la ampliación de una mirada que deja de ocuparse de los hechos dentro del mundo, para captar al mundo mismo como horizonte o “campo visual”? En cualquier caso, la indicación puede adquirir un significado preciso dentro del contexto de esta indagación: la “ampliación” que trae consigo el salto de la angustia al maravillamiento, es idéntica a la que reporta el tránsito que va

¹⁸¹ Cf. Wittgenstein, L: *Investigaciones filosóficas*; aforismo 122. También Monk, R: *op. cit*; p. 467-8, 482.

desde el vislumbre *inicial* de la verdad, hasta la mostración plena de la misma; idéntica al paso que va desde la escucha de *lo enigmático* –de lo que aterra y a un tiempo cautiva–, hasta la experiencia cumplida de lo abierto, es decir, hasta la intimidad con el misterio *del ser* en virtud de un *ofrendarse* lleno de gozo: en virtud de un abismarse en lo-totalmente-Otro.

Porque, bien pensado, lo que sucede en la transformación fundamental del temple es el propio acaecer de la verdad: el acontecimiento de la manifestación plena del ser mismo, acontecimiento al que pertenece el hombre, *ab initio*, desde lo íntimo de su naturaleza. De ahí que el “movimiento” esencial de la existencia no pueda comprenderse, jamás, como el mero “producto” de una decisión humana; el hombre no se produce a sí mismo: es incapaz de disponer del temple de ánimo a su antojo, incapaz de transformarlo a voluntad. Así lo confirma Wittgenstein: “El hombre no puede convertirse sin más –y como a quien le viene dada la cosa- en un ser feliz” (*Diario filosófico*: 14.7.16). Y es que, hay que reiterarlo, ni siquiera las “creaciones culturales” resultado del trabajo –la obra artística, *verbi gratia*– nacen de la voluntad autónoma del Sujeto entendido como “creador”. Para dar con el fundamento de la cultura como “fenómeno creativo”, es indispensable no perder de vista la finitud del ente existente, su radical heteronomía con respecto del ser. El espíritu humano –observa Walter Otto– “no crea únicamente a partir de sus propias fuerzas, ni siquiera en las circunstancias más favorables, sino que necesita el roce y la inspiración de un fabuloso Otro”; “la eficacia de ese Otro –concluye el estudioso– sea cual sea el talento humano, constituye la parte más importante del proceso creador en su globalidad”.¹⁸² Contra una posición que interpreta a la cultura desde la autonomía del Sujeto, posición para la

¹⁸² Otto, W: *Dioniso*; p. 26.

cual –en última instancia– *cultura* “es lo mismo en esencia que la técnica moderna” (Heidegger), vale la pena tener presente lo que el joven Nietzsche atisbó bajo el influjo de los griegos, intuición intempestiva de la que nos da cuenta Eugen Fink con estas palabras: “La cultura no es sencillamente una obra humana, [...] es el instrumento de un poder sobrehumano, el medio que el fondo del mundo se crea para encontrarse consigo mismo”.¹⁸³

b) *La sublimación como realización de la existencia*. Captado *in statu nascendi* –aprehendido desde su génesis en la transformación fundamental del temple de ánimo– el gozo del maravillamiento se nos ha revelado como un “placer” paradójico: es el gozo de lo terrible. Desde antiguo, la tradición europea ha sabido dar nombre, exaltándolo, a un *sentir* semejante. Me refiero a la experiencia de *lo sublime*. Todavía en el contexto de la reflexión kantiana, dicha experiencia conserva algo de su primitiva relevancia antropológica. En el sentimiento de lo sublime –aduce el pensador alemán– el hombre se reconoce: cae en la cuenta de su propia dignidad ante la magnitud y el poder de la naturaleza. Kant interpreta este “regreso del sujeto a sí mismo”, a partir de la comprensión *dualista* inherente a la metafísica moderna, comprensión para la cual existe una escisión insoslayable entre el ser humano y el “mundo” natural (Cf. *Infra*: Parágrafo 18). También para el filósofo de Königsberg, “ambos mundos, el externo de la naturaleza y el interno de la existencia moral, están unidos en nuestra conciencia, pero de hecho son dos mundos totalmente inconmensurables. Frente al universo que se extiende al infinito, el ser humano *natural* es una nada; en relación consigo mismo en cuanto persona moral, sin embargo, lo

¹⁸³ Fink, E: *La filosofía de Nietzsche*; p. 45. Sobre la crítica heideggeriana al concepto moderno de “cultura” cf. *Parménides*; p.92.

es todo, y el mundo natural no es nada”.¹⁸⁴ Efectivamente, caer en la cuenta de la propia dignidad quiere decir, para Kant, tomar conciencia de uno mismo como voluntad *autónoma*: como sujeto racional práctico en relación con el cual la naturaleza, pese a su magnitud imponente, pese a su potencia avasalladora, constituye “una fuerza sin ningún poder sobre nuestro ser suprasensible”.¹⁸⁵

Una experiencia muy diferente se columbra a través de la concepción antigua. La naturaleza no es aquí solamente un medio *negativo* por el que lo propiamente sublime, las ideas de la razón, resultan incitadas y traídas al ánimo –como algo “enteramente independiente”¹⁸⁶; al contrario, ella equivale a lo sublime mismo: la naturaleza es lo divino, es el ámbito esplendente que, al mismo tiempo, sostiene y sobrepasa al ente humano. Así lo canta ‘Longino’, en las páginas más encendidas de su tratado sobre *to hypsos*. A diferencia de lo que se halla al alcance del hombre, de “lo que es útil o también necesario”, *to hypsos* es *to hyperairon ta anthropina* y *to thaumaston*, o sea, “lo que va más allá de lo humano”, engendrando por ello el supremo asombro; es el universo entero que –habiendo hecho nacer en nosotros “un amor invencible” por su divina grandeza– se devela primordialmente a nuestros ojos en todo lo inmenso y poderoso de sus manifestaciones (cf. 36-6). Mas la grandeza del mundo no sólo se nos descubre a través de la “altura” (*hypsos*), sino también en la “profundidad” (*bathos*); tal y como lo sugiere ‘Longino’, lo sublime “no nace sólo en la dimensión de una altura adquirida, sino que se sitúa en el eje de la

¹⁸⁴ Cf. Löwith, K: *El hombre en el centro de la historia*; p. 173.

¹⁸⁵ Cf. Saint Girons, B: *Lo sublime*; p. 176. Sobre la crítica al presupuesto “dualista” presente en la interpretación de lo sublime expuesta por Kant, cf. Spitzer, L: *op. cit.*; p. 242, nota 18; Sloterdijk, P: *En el mundo interior del capital*; p. 43; Bodei, R: *La forma de lo bello*; p. 115-16.

¹⁸⁶ Cf. Kant, I: *Critica de la facultad de juzgar*; Parágrafo 23, p. 160.

verticalidad, en el que el punto más alto y más bajo se unen”¹⁸⁷. Abarcando por igual, en su inmensidad, lo más alto y lo más profundo, la vastedad sublime no significa otra cosa que lo abierto y abismal; esto es, representa a “lo que domina por sobre todos los objetos y sobre el hombre y que, al mismo tiempo, sostiene todo eso”¹⁸⁸. *To hypsos* es la *physis*, el ser mismo: *ese acontecimiento de suma importancia que nos sobrepasa, que está siempre ante nosotros, siempre más allá de nosotros* (cf. nota 148).

Por otra parte, a la luz de la concepción antigua, el hombre únicamente es *humano* en la medida en que se encuentra abierto a lo sublime así comprendido: *naturalmente* lanzado a lo que lo sobrepasa —a la totalidad de lo que es— en virtud de un impulso irresistible (impulso que incluso puede pretender abandonar “las fronteras del mundo que nos rodea”, según asevera 'Longino' bajo la influencia del platonismo; cf. *op. cit.* 35, 3). “¡Ah, qué despreciable es el hombre si no consigue elevarse por encima de lo humano!” —exclama Séneca, haciendo eco de uno de los pasajes más entrañables de la *Ética nicomaquea* (1177b 27-30; 117a5)¹⁸⁹. Sin una relación viva con lo divino, el hombre no puede estar a la altura de sí mismo. Sólo al levantar la mirada, al “ensanchar el pensamiento hacia el infinito”, hacia “todo el espacio que rodea con su perímetro al cielo y al universo entero”, el ser humano cumple con su función dentro del concierto de las cosas (cf. Séneca, *Epístolas morales*: 94, 56; 102, 21; Ovidio: *Metamorfosis*: I, 84-6). Reconoce entonces su pequeñez, su fragilidad evidente como mero organismo inmerso en el gran Todo; a la vez que se descubre a sí mismo como algo extraordinario: como el *órgano* prodigioso

¹⁸⁷ Saint Girons, B: *op. cit.*; p. 100.

¹⁸⁸ Cf. Heidegger, M: *La pobreza*; p. 103.

¹⁸⁹ Séneca: *Cuestiones naturales*; Pref. 5. Ver el esclarecedor comentario de Löwith a este pasaje, en *op. cit.*: p. 212-13.

para el que existe mundo. Sí, el existente repara en su insignificancia, pero se trata al final de una insignificancia *feliz*. “La naturaleza nos ha dado un carácter curioso y, sabedora de su destreza y de su hermosura, nos ha engendrado como espectadores de tan magníficos espectáculos, pues echaría a perder el disfrute de sí misma (*perditura fructum sui*) si cosas tan grandes, tan radiantes, tan delicadamente trazadas, tan espléndidas y bellas no de una sola forma, las hubiera mostrado a un desierto”. (Séneca: *Sobre el ocio*; 5, 3. Cf. Cicerón: *Sobre la naturaleza de los dioses*; p. II, 14). Luego, el regocijo que experimenta el hombre *contemplando*, presenciando admirativamente la belleza del cosmos, es en verdad el regocijo del universo mismo frente a su propio esplendor. El pasaje hace explícito, de este modo, otro presupuesto capital: la co-pertenencia esencial entre el hombre y el mundo proclamada por los antiguos. A diferencia de lo que ocurre con respecto al pensamiento kantiano, aquí no se ha quebrado todavía “la conexión entre la cosmología y la ética, entre la apoteosis del universo y el ideal de la perfección humana”¹⁹⁰. ¡La plenitud del mundo y la plenitud del hombre acontecen al mismo tiempo!

Si el hombre, ente ontológico, solamente es *humano* en la medida en que se encuentra abierto al gran Todo, es decir, en la medida en que “tiende hacia las alturas y va a dar en el profundo seno de la naturaleza” (Séneca: *Cuestiones naturales*; Pref.7), sucede que el impulso de trascender, de ir más allá de sí —sobrepasando la esfera de lo útil y necesario— nunca se da sin “peligro” ni “riesgo” (cf. 'Longino': *op. cit*, 33, 2-3; 35, 4-5). Y es que lo sublime, lo divino mismo, se presenta *también* como *to deinon*: como “lo tremendo” y “horrible”, “lo espantoso” y a la vez “extraordinario”; es “lo que amedrenta y a la vez nos fascina”— traduce Rudolf Otto, quien no duda un

¹⁹⁰ Cf. Jonas, H: *La religión gnóstica*; p. 265.

instante en identificar a *to deinon* con “lo numinoso”¹⁹¹ (mientras que Heidegger y Karl Reinhardt se deciden por *das Unheimliche* para verter la expresión al alemán). El carácter *deinos* inherente a *to hypsos*— carácter rescatado del olvido, con su particular ambivalencia, gracias a la *Indagación* de Edmund Burke— está presente en el tratado de 'Longino'¹⁹², y pudo encontrar además, a través del texto de Demetrio sobre el estilo, una ampliación semántica que será decisiva para las conclusiones del pensador inglés: como lo angustiante, como lo terrible-cautivante, como “lo que me aferra y, al tiempo, me aterra” (cf. Saint Girons, B: *op. cit.*; p. 44), lo sublime presupone encubrimiento; inseparablemente unido a cierta *obscuritas*, nos ofrece desde siempre un rostro enigmático¹⁹³.

Aunque, sin discusión, es en la Tragedia Ática donde más claramente emerge el rasgo angustiante de *to hypsos*, de lo divino como el poder inaferrable que sostiene y sobrepasa al ente humano. Así, por ejemplo, en el horror y la fascinación que experimenta el hijo de Layo ante lo que se esconde a sus ojos, esto es, ante la verdad enigmática que —sin él saberlo— representa la verdad de su propio destino, y que lo empuja de manera irresistible a emprender la búsqueda de sí mismo. Al final de la obra — señala Karl Reinhardt en su brillante estudio sobre Sófocles— Edipo recibirá el golpe de la verdad tremenda, de *lo insoportable de ver*, con el *pathos* culminante que suele acompañar a toda develación trágica —*pathos*

¹⁹¹ Otto, R: *Lo santo*; p. 64. Cf. además Saint Girons, B: *op. cit.*; p. 96.

¹⁹² En torno a la relación de lo sublime con *to deinon*, cf. Saint Girons, B: *op. cit.*; p. 100-2; Carchia, G: *Retórica de lo sublime*; p. 115.

¹⁹³ Sobre la influencia de la obra de Demetrio en la reflexión Burkeana, cf. Saint Girons, B: *op. cit.*; p. 97; Carchia, G: *op. cit.*; p. 114-5.

en el que culmina, asimismo, la experiencia de *to hypsos*: me refiero, por supuesto, al “goce en lo terrible”.¹⁹⁴

No es en el círculo del pensamiento estoico donde resulta factible encontrar el aspecto angustiante de lo sublime, concebido filosóficamente. En cambio, lo vemos resurgir —por paradójico que parezca— en los jardines de Epicuro. El ser humano, canta Lucrecio, en virtud del “libre vuelo del espíritu” (*animi iactus liber*), hunde su mirada en el “abismo sin fondo”, en “el espacio y el lugar donde toda cosa acontece” (Cf. *De la naturaleza*: I, 958, 956-7), y siente despertar en su ánimo “divino deleite” y “horror” ante la inmensidad de semejante espectáculo (*divina voluptas ac horror*; III, 27-8). Sobre la trascendencia de estos últimos versos, ha escrito Pierre Hadot: “Este pasaje de Lucrecio resulta verdaderamente remarcable. Por una parte demuestra de modo inmejorable que la física proporcionaba verdaderamente una de sus mayores placeres al sabio epicúreo [...]. Por otra, concede un enorme valor a uno de los sentimiento más esenciales de la experiencia humana, el *horror* frente al enigma de la naturaleza”¹⁹⁵. Vivida como el pavor ante *lo profundo*, ante el fondo abismal que subyace a todas las cosas, la experiencia sub-lime, moviéndose en “la dimensión <<vertical>>”, nos remite a esa *otra* etimología: no nos conduce ya hacia “lo alto” o *sub-limen*, sino que ahora nos encamina hacia “lo bajo” o *sub-limo*: a “aquello que esta bajo el fango, que *produce una atracción*

¹⁹⁴ Reinhardt, K: *Sófocles*; p. 181-4.

¹⁹⁵ Hadot, P: *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*; p. 336, nota 80. Esta interpretación —a mi juicio la más legítima— se opone frontalmente a la de Hans Blumenberg, para la cual habría en el epicureísmo un distanciamiento radical con respecto al cosmos, alejamiento que traería consigo el desprecio de la contemplación; cf. Blumenberg, H: *La legitimación de la Edad Moderna*; p. 156-8, 181-2, 210-11, 264-6. Sobre la experiencia de lo *tremendum* en Platón, Plutarco y Pseudo-Demetrio, cf. Otto, R: *Ensayos sobre lo numinoso*; p. 85-7.

irresistible hacia el abismo, recubierto de la banalidad y de la vulgaridad de todo lo que se encuentra en la superficie”.¹⁹⁶

Hay que esperar hasta finales del s. XVIII y principios del s. XIX, para encontrar un retorno de la significación ontológica de *to hypsos* presente en la Antigüedad, especialmente a través de algunas expresiones señeras del movimiento espiritual del Romanticismo. Eso que parece pertinente dicho sobre Wordsworth, resulta igualmente valedero aplicado a Hölderlin, Schleiermacher o a Carl Gustav Carus: para ellos, lo significativo ya no será —como ocurría para Kant— “la afirmación de nuestra superioridad moral ante la naturaleza, sino el sentido de comunión con ella suscitado por lo sublime”¹⁹⁷; la incomparable relevancia de la experiencia en cuestión no residirá, ahora, “en la presentación de los casos en que el ánimo puede hacer para sí mismo sensible la propia sublimidad de su destinación, aun por sobre la naturaleza”, sino en una “vivencia” íntimamente emparentada con esa *forma de realización mística*, tan certeramente descrita por Michel Hulin: “aquella en la que el sujeto tomará conciencia de que en su ipseidad esencial está, por derecho, establecido en el mismo nivel de realidad que esas aguas, esas montañas, ese sol; de que esas cosas no pueden existir separadas de él, como tampoco él separado de ellas, y de que, de este modo, un pacto eterno lo liga a la *physis*. Recuperaría así, en suma, el <<no podemos desengancharnos del mundo>>, de Christian Grabbe, en el que Freud se complacía en ver una de las interpretaciones posibles del sentimiento oceánico”.¹⁹⁸

¹⁹⁶ Cf. Bodei, R: *La forma de lo bello*; p. 108, 114. El subrayado es mío.

¹⁹⁷ Cf. D'Angelo, P: *La estética del romanticismo*; p. 169. Saint Girons, B: *op. cit*; 181-214.

¹⁹⁸ Cf. Kant, I: *Crítica de la facultad de juzgar*; parágrafo 28, p. 175. Hulin, M: *La mística salvaje*; p. 65.

No de otra manera lo comprende Carus, bajo la tutela de Caspar D. Friederich y posteriormente de Goethe. Ahí donde “el espíritu se ensancha”, ahí donde el hombre “se desprende por completo de su relación egoísta con la Naturaleza”, quedando al fin “orientado a lo infinito”, acontece esa “liberación y elevación” por la que el existente se convierte en “una parte que se vuelve consciente de sus relaciones con el resto de la Naturaleza como un todo”, siendo capaz de lograr, desde “lo más profundo y primordial del ánimo”, “una visión pura de la belleza del mundo”; entonces, en “*intimidad* con la Naturaleza”, viéndola “llena de misterio a plena luz del día”, llega a “alcanzar precisamente ese sentimiento inefable con que la misma Naturaleza abraza al ser humano”, reconociendo en sí mismo, *eo ipso*, ese “amor sin límites” que — también para el pintor— determinó esencialmente la percepción antigua de las cosas.¹⁹⁹ Al igual que Schleiermacher, semejante zambullida en el gran Todo —*la desaparición silenciosa en lo inconmensurable*, según lo formula el filósofo romántico— no la experimenta Carus como algo angustiante, amenazador, sino más bien como algo supremamente dichoso: significa la transfiguración del hombre en “un puro recipiente gozoso y sagrado para acoger la luz de lo alto”, modificación que trae consigo “un placer incondicional por los fenómenos del mundo”.²⁰⁰

Goethe, verdadero precursor del despertar romántico frente al encantamiento de la naturaleza, también experimentó lo sublime a través de un sentimiento de comunión gozosa con el universo, sentimiento que se traduce en el movimiento de elevación del alma por encima de sí misma: “Placer, gozo, comunión con las cosas, esto es lo único real, y todo lo que

¹⁹⁹ Carus, C. G: *Cartas y anotaciones sobre la pintura de paisaje*; p. 74, 77, 105, 138-9, 241, 261.

²⁰⁰ Carus, C. G: *op. cit*; p. 152, 207. Schleiermacher, F: *Sobre la religión*; p. 36. Cf. Safranski, R: *Romanticismo*; p. 130.

produce realidad. Todo lo demás no es sino vanidad y decepción”—señala en una carta a Schiller.²⁰¹ Sin embargo, el poeta no dejó de destacar la intervención ineludible del “vértigo” y de la “angustia” en la captación de lo más alto y profundo, esto es, de todo lo originario. *Das Erhabene*, “lo sublime”, es *das Ungeheuer*: “lo tremendo”, “lo enorme” —palabra con la que el autor de *Fausto* tradujo *to deinon* al alemán. En cuanto tal, lo sublime significa lo inconcebible, lo inexplorable; aquello que rebasa en general nuestra capacidad de entendimiento. Mas “tremendo” en ese sentido resulta justamente *das Urphänomen*, “el fenómeno primigenio” cuyo descubrimiento empieza por suscitar nos angustia. En lugar de emprender la huida hacia la seguridad de lo conocido, acomodándonos de nueva cuenta en la fácil superficie de las cosas, lo que corresponde para Goethe es la superación de la angustia mediante el asombro: quien se maravilla trasciende el miedo, goza y queda “satisfecho”; es capaz entonces de entregarse a la adoración del misterio, dejando a lo primigenio “en su eterna calma y grandeza”.²⁰²

La experiencia de lo divino, el clamoroso despertar de *die Natur* celebrado en “Como en un día de fiesta”, únicamente puede otorgarse al hombre — considera asimismo Hölderlin— en virtud de “una relación sublime” (*erhabene Beziehung*), la cual, elevándolo “por encima de la necesidad”, le permite sentir *la maravillosa, omnipresente y poderosa Naturaleza* “entre suaves abrazos” (*in leichtem Umfange*).²⁰³ Heidegger interpreta dicha “relación”, como aquella en la que *das Offene*, “lo Abierto”, relaciona consigo mismo a la esencia del hombre; pensada como lo Abierto, empero,

²⁰¹ Cf. Carta a Schiller del 14 de Junio de 1796. Citada por Hadot: *No te olvides de vivir*: p. 129.

²⁰² Cf. Naydler, J: *Goethe y la ciencia*; p. 183-193; 222-4. Goethe, J. W: *Obras completas*, T. I, p. 975-6. Hadot, P: *No te olvides de vivir*; p. 52, 69-70, 83, 131-35. Otto, R: *Lo santo*; p. 64-6.

²⁰³ Cf. Hölderlin, F: *Antología poética*; p. 187. *Ensayos*; p. 93.

la naturaleza es a la vez el “sagrado caos”, nombrado por el autor de *Hiperión* en la tercera estrofa del poema mencionado. “El caos es lo sagrado mismo” —escribe Heidegger; y lo sagrado así comprendido es *das Entsetzliche*: “lo tremendo”, “lo espantoso”. “Pero su espanto permanece oculto en la dulzura del ligero abrazo” —concluye el pensador.²⁰⁴ Creo que esta frase “enigmática” (el calificativo es de Calasso), puede vincularse muy bien con lo que sugiere el propio Hölderlin a lo largo de la quinta estrofa de “Pan y vino”, sobre la manera paradójica como resulta afectado el hombre por el *acercamiento* del dios: “al principio, la felicidad divina es demasiado clara y cegadora/ y atemoriza al hombre...”

Los celestiales lo toleran hasta donde es posible, luego se aparecen
de verdad, en presencia, y a la felicidad los hombres se acostumbran,
y a la luz, y a contemplar el rostro de los revelados,
de los que antaño dieron nombre al Todo y la Unidad,
y de libre plenitud colmaron los pechos taciturnos,
y fueron los primeros y los únicos en dar satisfacción a los deseos;
pero el hombre es así; cuando el bien se presenta
y es un dios quien lo ofrece, no sabe verlo ni lo reconoce.
Ha de sufrir primero; pero ahora da nombre a lo que ama,
ahora, por eso, las palabras se abren a la vida como flores.²⁰⁵

²⁰⁴ Heidegger, M: *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*; p. 70-1, *La pobreza*; p. 101-5.

²⁰⁵ Hölderlin, F: *Las grandes elegías*; p. 111. Cf. Calasso, R: *La literatura y los dioses*; p. 44-5.

Al principio, siendo apenas vislumbrado, apenas presentido en su lejanía, el esplendor divino da pavor a los mortales; mas cuando se presenta “de verdad”, trabando intimidad con lo humano a través de un ligero abrazo — en la mayor proximidad *posible*— el pavor *desaparece*, y el ánimo de los mortales, satisfecho, resulta por fin colmado de “libre plenitud”; así renace la obra del hombre, el canto del poeta, y “las palabras se abren a la vida como flores”.

Siguiendo el sentido de estas consideraciones, quisiera comprender la relación entre la angustia y el asombro sobre la base de *la unidad* de la experiencia sublime —experiencia de la que formarían parte ambos temple como momentos esenciales— y llamar *sublimación* a la transformación fundamental operada en lo íntimo del hombre, es decir, a ese “movimiento” de *elevación* del ánimo en el que la angustia da paso al maravillamiento mediante un *salto*. La sublimación sería, pues, el alumbramiento del asombro: en tanto liberación de la tensión inherente al vértigo de la angustia —liberación que trae consigo un puro gozo frente a lo terrible— la sublimación constituye el suscitarse repentino de ese *sentimiento inefable* con el que la misma naturaleza afina al ser humano, conduciéndolo a su intimidad —elevándolo a su propia altura, llevándolo a su profundidad.²⁰⁶

Dos puntos es preciso subrayar con respecto a la manera como acontece semejante experiencia. En primer término, no hay que perder de vista que lo sublime mismo es *el origen* y a un tiempo *el resultado* de la sublimación, tal y como lo establece con acierto B. Saint Girons: a la sublimación no la controla, no la “produce” el ente humano, sino que resulta, de súbito, por la propia “operación” de lo sublime en el ánimo —lo sublime <<me sublima>>;

²⁰⁶ Sobre el sentido histórico del término *sublimatio* en la alquimia y en “la sociología de los honores”, cf. Saint Girons, B: *op. cit.*; p. 260-1.

mas “si lo sublime es causa, lo sublime es también efecto, ya que toma conciencia de sí mismo y se desarrolla, precisamente, en el proceso de la sublimación, que [...] se revela así como instrumento de su propio paso”.²⁰⁷ La sublimación es, pues, la de-velación de lo sublime mismo, develación en la que lo abierto y abismal se manifiesta plenamente a sí mismo —y por sí mismo— a través del íntimo sentir del ente humano.

En segundo término, hay que ver igualmente que el “abrazo” con el que el mundo *nos sublima*, con el que nos afina asombrándonos, es siempre “suave”, “ligero” (*leicht*) —según advierte Hölderlin. ¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que el abrazo amoroso del mundo únicamente *se nos da*, a lo largo de la vida, en *instantes*: “en raros momentos de pura incandescencia”, afirma bellamente Calasso; “nos quemaría —escribe Octavio Paz— la vivacidad de uno de esos instantes/ si durase otro instante”.²⁰⁸ Ahora bien, son justo esos instantes de asombro, esos momentos de amor ilimitado, de celebración total —momentos que le permiten al hombre *rendirse*, entregarse al destino en virtud de una aceptación incondicional de *todo*: de todo lo sucedido y de todo lo que *pudiera* suceder (e inclusive de aquello que puede contravenir a la conservación de su vida)— son justo esos momentos, digo, lo más estimable; representan el oro genuino, lo auténticamente precioso de la existencia: ni más no menos, son lo que hace que la vida merezca vivirse. ¿Cabe despreciarlos, renegar mezquinamente de ellos lamentando su *rareza*? *Una vez*, dice Hölderlin, *una vez* basta. Porque *son sólo toques ligeros (leise)*, sí, *pero de fuerza sagrada*.²⁰⁹ ¿Es posible acaso despreciarlos por su radical *precariedad*, por tener

²⁰⁷ Saint Girons, B: *op. cit*; p. 267-8; 276; 278-9; 286-7; 50.

²⁰⁸ Cf. Calasso, R: *La literatura y los dioses*; p. 39. Paz, O: “Cuento de dos jardines”, *Obra poética*; p. 470. Sobre la importancia del instante para la experiencia poética de Octavio Paz, cf. Hirsch, E: “Octavio Paz: En busca de un instante”, en *Homenaje a Octavio Paz*, p. 56 y ss.

²⁰⁹ Cf. Hölderlin, F: “Las Parcas”, *Antología poética*; p. 83. Calasso, R: *La literatura y los dioses*; p. 40.

intrínsecamente el carácter de “regalos”? Ciertamente el hombre puede controlar, puede dominar y producir muchas cosas; pero nunca es el amo ni el autor de lo más valioso, de lo más estimable. Así lo recuerda otra vez Calasso, invocando “la fatal astucia de Prometeo” como el secreto origen de la moderna comprensión tecnocientífica: “La ciencia quiere un único tipo de dones, quiere que sean hechos verificables, controlables, repetibles. Y, en su larga historia, los dioses ocultos en lo ignoto saben que los dones más preciosos no pertenecen a esa categoría; inverificable, incontrolable, irrepetible es fundamentalmente la felicidad”²¹⁰. ¿Es lícito, en fin, rebajar lo precioso, buscando corresponder al vulgar imperio de la cantidad y de la pronta productividad? De ninguna manera. El instante de asombro es algo tan excelso como excelso es lo humano mismo en su realización; y “todo lo excelso —subraya Spinoza en las palabras postreras de su *Ética*— es tan difícil como raro”.

El acaecer de la cultura –interpretada ésta como el “cultivo” y la realización de la existencia en la manifestación del ser— comienza entonces con el vértigo de la angustia y culmina, a través de la sublimación, con el salto del maravillamiento en el instante venturoso; resultando, de este modo, inseparablemente unido a la experiencia sublime. Esta última aserción, sin duda desconcertante para oídos modernos, era algo sobreentendido para los griegos: algo implícito, sin discusión, en la acepción antigua de *paideia*. Tener sentido para *ta megala*, para “las cosas grandes, las indispensables, las que no se pueden sobrevolar”, era el rasgo inconfundible del individuo

²¹⁰ Calasso, R: *La ruina de Kasch*; p. 148.

formado, *cultivado*.²¹¹ Y lo grande, lo realmente indispensable, es para el heleno –obviamente– el esplendor divino, *venerable y terrible* (cf. *Odisea*: VIII,22). Así pudo Platón hablar todavía del hombre libre, educado, como de aquel que es capaz de celebrar con el canto la vida fulgurante de los dioses (*Teeteto*: 176a). Tal cosa nos remite directamente a la celebración, al *apex* lleno de gozo en el que culminaba el tiempo festivo bajo el encantamiento arrobador del mundo. No obstante, tal encantamiento no sólo traía consigo el gozo, también suscitaba el pavor: era lo tremendo-cautivante. “Si la fiesta es la época de la alegría, es también la de la angustia” – ha escrito Roger Caillois. La experiencia festiva, tan colmada de claridad en su altura, resulta aún más impresionante en la medida en que siempre se levanta sobre “un trasfondo sombrío”²¹². La atmósfera encantada de la fiesta, vivida en su totalidad, comprende así la entera unidad de la experiencia sublime: empieza con el despuntar de la angustia, y sólo por sublimación– en virtud de un “sometimiento artístico de lo espantoso”, diría Nietzsche– pueden sus participantes alcanzar el más alto gozo. Podemos evocar, con respecto a esto, el significado de la antigua *Katharsis*, en cuanto “apaciguamiento del terror” y “alivio de lo que angustia”; un alivio que no sobreviene, sin más, suprimiendo el *pathos* de la angustia, sino que precisamente acaece excitándolo: *haciéndolo emerger*.²¹³

Nacida en el aura de la fiesta, y orientada naturalmente a la celebración, la “vivencia estética” de los griegos se encuentra originalmente entreverada con la experiencia de *to hypsos*. Anterior a la distinción que impondrán los modernos, la belleza griega es primordialmente sublime, y en modo alguno

²¹¹ Cf. Sloterdijk, P: *Extrañamiento del mundo*; p. 365. Sobre la relación entre paideia y sublimidad, cf. Saint Girons, B: *op. cit*; p. 27-60. 'Longino': *Sobre lo sublime*; 1.1, 9.1.

²¹² Cf. Kerényi, K: *La religión antigua*; p. 41, 57. Caillois, R: *El hombre y lo sagrado*; p. 104.

²¹³ Cf. Steiner, G: *Antígonas*; p. 61. Saint Girons, B: *op. cit*; p. 263. Carchia, G: *Retórica de lo sublime*; p. 146-7. Aristóteles: *Poética*; 1449b 20-30. Nietzsche, F: *El nacimiento de la tragedia*; p. 79.

ajena –por lo mismo– al estremecimiento del terror. En efecto, lo bello no es *confortable* para los helenos, es tremendo. Semejante sentir lo recupera Rilke para nosotros, reivindicándolo con las palabras inolvidables de la primera “Elegía de Duino”, palabras que bien podrían pertenecer a Hölderlin o al joven Nietzsche: “Pues lo bello no es nada/ más que el comienzo de lo terrible, que todavía apenas soportamos”.²¹⁴ Además, si la belleza *artística* en su más alta expresión, y de acuerdo a su índole celebratoria, tiene el poder de despertar el asombro, es decir, si nos *muestra la maravilla* –según reconocía Wittgenstein– esto únicamente es posible en virtud de que el mundo mismo, de-velándose, *nos sublima* a través de la obra de arte, suscitando en la “vivencia estética” la transformación fundamental del temple de ánimo.

Por otro lado, el salto de la sublimación constituye para Rudolf Otto un momento insoslayable de la “vivencia” mística, tanto de la tradición oriental como occidental. Ocurre, por cierto, que en la experiencia mística de “lo numinoso” sobreviene de igual forma una peculiar superación de “lo horrible”; el elemento *tremendum* se amortigua a favor de lo *fascinans*, hasta que éste da lugar a “lo beatificante”: al “misterio” mismo *vivido*, sentido y percibido “en su realidad positiva y conforme a su íntima cualidad, como algo que proporciona beatitud”, o sea, como algo que concede “una dicha completamente distinta de todo lo pensable y todo lo decible”. También aquí, el “espanto” y el “terror sagrado” (el *horror mysticum*) *preceden* a la “visión” y al “éxtasis”. No de otro modo lo remarca Michel Hulin, coincidiendo con el estudioso alemán de lo religioso: “La angustia es

²¹⁴ Rilke, R. M: *Elegías de Duino*; p. 27. Cf. el comentario de Calasso sobre la proximidad entre “lo tremendo” en Hölderlin y el sentido de los versos rilkeanos arriba citados; *La literatura y los dioses*; p. 44-5. Ver también Lanceros, P: *La herida trágica*; p. 193 y ss.

así la compañía permanente del místico, que, en cualquier caso, no puede acceder al éxtasis más que superándola”²¹⁵.

¿Cabría vincular, *mutatis mutandis*, este aspecto central de la “vivencia” mística, con el sentido que tiene *das Mystische* para el autor del *Tractatus*? Además de sus asertos decisivos sobre la liberación de la angustia como momento crucial de la experiencia religiosa, conocemos el fervor que el pensador profesaba a cierta obrita de Tagore, *El rey del salón obscuro*, trabajo cuyo argumento gira en torno a la zozobra, a la íntima lucha de la reina Sudarshana por llegar a conocer y a adorar (a través del abandono: de una entrega confiada y total) la recóndita belleza de su terrible, enigmático esposo. En el Acto II –mismo que el filósofo tradujo al inglés en colaboración con Smythies, y en que se haría manifiesto (en opinión de Ray Monk) “el ideal religioso del propio Wittgenstein”– tiene lugar un diálogo en el que la reina, presa de intolerable angustia, pregunta a su sirvienta Surangama cómo es que ella ha logrado conquistar una fidelidad tan completa hacia el tenebroso y aterrador monarca. “¡Qué se yo! [...]” –replica Surangama. “¿Y cuándo se obró en ti *ese cambio de sentimiento*? –insiste la reina intrigada. “No te lo podría decir, porque yo misma no lo sé, un día, todo el encono de mi alma quedó derrotado, y mi vida se dobló en humilde resignación, contra el polvo; y entonces *vi que él era tan único en hermosura como en terror*. ¡Yo estaba salvada, libre”. Al final de la obra, la reina termina postrada a los pies del Señor, no diferente a su humilde sierva: a los pies “de mi cruel, de mi terrible, de mi único”²¹⁶

²¹⁵ Hulin, M: *op. cit*; p. 180. Otto, R: *Lo santo*; p. 54, 94, 130. *Ensayos sobre lo numinoso*; p. 47, 85 y ss. En torno al significado del “misterio” en el autor alemán, cf. *Lo santo*; p. 42.

²¹⁶ Tagore, R: *El rey del salón oscuro*; p. 30, 115. El subrayado es mío. Cf. Monk, R: *Wittgenstein*; p. 374-6.

Como Tagore, Edgar Allan Poe tematizó literariamente, y con no menor maestría, el salto *salvador* de la sublimación, en el relato “*Un descenso dentro del <<Malstrom>>*”. Aquí, la embarcación sobre la que viaja el protagonista y narrador de la aventura, resulta atrapada en los mares del norte por un gigantesco remolino, y arrastrada violentamente a su interior. Con “náusea y vértigo”, lleno de “horror” ante la cercanía del abismo, el protagonista se enfrenta a la catástrofe ineluctable. “Puede esto parecer extraño —recuerda el sobreviviente tiempo después, ya revestido por la *apotropeica* incredulidad civilizada—, pero entonces al encontrarnos en las verdaderas fauces de la sima, me sentí más sosegado que cuando no hacía más que acercarme a ella. Habiendo desechado de mí toda esperanza, me sentí liberado de gran parte de aquél terror que se adueñó de mí al principio. Supongo que era la desesperación lo que ponía en tensión mis nervios. Tomará usted acaso esto por una jactancia; pero lo que le digo es la verdad: empecé a pensar qué cosa tan magnífica era morir de aquella manera, y cuán necio era en mí tomar en consideración mi propia vida ante una manifestación tan maravillosa del poder de Dios. Creo que enrojecí de vergüenza cuando cruzó esta idea mi mente. Poco después me sentí poseído de la más ardiente curiosidad relacionada con el remolino mismo. Sentí en realidad *el deseo* de explorar sus profundidades, aunque tuviese para ello que sacrificarme; mi pena mayor era pensar que no podría nunca contar a mis antiguos compañeros los misterios que iba a contemplar”.²¹⁷

c) *Sostenerse en la verdad como el “cultivo” de lo humano.* Si el salto del maravillamiento en el instante venturoso constituye el *telos* de la cultura, es

²¹⁷ Poe, E. A: *La ciencia ficción de Edgar A. Poe*; p. 121-2.

decir, significa la realización de lo humano mismo, y si tal realización a su vez no representa un *producto* del hombre, un mero resultado de su voluntad autónoma, sino que ha de pensarse, más bien, como determinada en esencia por el acontecimiento de la manifestación del ser que, en cuanto tal, nos sobrecoge asombrándonos, nos *afina* sublimándonos desde sí mismo, ¿cómo entender entonces que el sentido cabal de la cultura exija también algo así como un *cuidado*: un peculiar “ejercicio” o “esfuerzo” sostenido, “esfuerzo” que además ha de valer como condición necesaria, aunque no suficiente, de la eclosión del asombro, esto es, de la irrupción de la sublimación misma? Dicho en pocas palabras: si la cultura es “el cultivo de lo humano con vistas a su cumplimiento”, ¿cómo interpretar, pues, la significación precisa de semejante “cultivo”? He aquí la cuestión.

Un pasaje de Wittgenstein nos puede servir, de nuevo, como invaluable punto de partida en pos de una respuesta. Hacia 1937 escribía en su diario el filósofo austriaco: “Si creo poder ver en alguna parte lo importante, la verdad —o poder encontrarla si entro allí, puedo también sentir que debo entrar, suceda lo que me suceda dentro & que no debo, por miedo, rehusar hacerlo. Quizá dentro parezca horrible y quiera uno inmediatamente volver a salir corriendo; pero ¿no debo intentar mantenerme firme?”²¹⁸ No huir, mantenerse firme en la verdad por más horrible que sea ésta —tal es el esfuerzo fundamental que Wittgenstein se está exigiendo aquí, esfuerzo que para él forma parte inseparable de una vida “religiosa”. En realidad, el filósofo está apuntando, con estas escuetas palabras, hacia un deber esencial: hacia el desafío primordial de la existencia.

²¹⁸ Wittgenstein, L: *Diarios. Conferencias*; p. 281-2; 303.

De acuerdo a lo despejado a lo largo de esta investigación, podemos afirmar que el hombre, ente ontológico, *se debe* a la verdad desde lo más íntimo de su naturaleza; pero la verdad, experienciada fenomenológicamente, constituye el *ahí*, la abertura del ser, el vasto horizonte del *más amplio círculo*; la verdad es pues el mundo mismo: lo abierto y abismal que abarca y sostiene a todo lo ente —tanto a hombres como a cosas— permitiéndole aparecer. Así experienciada, **la verdad nunca es *confortable* para el ser humano, es terrible y cautivante —justo por eso puede llevarlo también, en instantes, al más alto gozo.** Luego, desde una perspectiva existencial, mantenerse firme en la verdad quiere decir: no huir, permanecer expuesto ante lo tremendo del ser, soportando lo enigmático de la existencia; o —reiterando la formulación de Sloterdijk —“perseverar en el éxtasis incómodo”.²¹⁹ Patocka lo ha comprendido bien (en páginas cuyo sentido resulta sorprendentemente acorde con el de la octava carta que Rilke dirigió a Franz Kappus, joven poeta), refiriéndose al deber de *vivir en la amplitud*: “La amplitud se encuentra allí donde el hombre va con rostro sereno al encuentro de aquello ante lo que huye nuestra miedosa mediocridad. [...] Si aspiramos a la verdad, entonces no nos está permitido buscar únicamente en las llanuras, ni podemos tampoco dejarnos fascinar por la calma de la armonía cotidiana. Debemos dejar que crezca en nosotros lo inquietante, lo no reconciliado, lo misterioso, aquello ante lo que la vida cotidiana cierra los ojos para pasar al orden del día”. Ante todo, se trata de no “agazaparse” y de “afrontar la existencia”.²²⁰ Es lícito hacer nuestro el parecer de Patocka: sostenerse en la verdad equivale a *vivir en “la amplitud”* —siempre y cuando *la amplitud* signifique en última instancia *lo inmenso*, la abertura del mundo.

²¹⁹ Cf. Sloterdijk, P: *Extrañamiento del mundo*; p. 271.

²²⁰ Patocka, J: *Libertad y sacrificio*; p. 40-3.

Ahora bien, la vida en la amplitud, o sea, el permanecer expuesto ante lo tremendo del ser soportando el peso de lo enigmático, únicamente es posible sobre la base de un mantenerse en la lucidez vertiginosa de la angustia presenciando lo que es: percatándose con fascinación y espanto de lo abierto y abismal. En efecto, el temple de la angustia trae consigo justamente la atracción irresistible del fondo enigmático, el llamamiento de lo profundo que, como vocación ontológica, inaugura por vez primera en el hombre *la escucha* de la verdad. Angustiándose, el ente humano se halla *dispuesto* para lo abierto, se apoya lúcido —por ende— sobre el poder abismal que lo fundamenta; así, se hace cargo de su finitud, de su radical heteronomía: de ese “no podemos desengancharnos del mundo”. Para sostenerse en la verdad, para permanecer de cara a lo tremendo *del ser*, es preciso entonces *dar la bienvenida* a la angustia como temple de ánimo *fundamental*, o modo básico de resonar con el mundo. Es fundamental (en cierto sentido es “la substancia de la vida humana”, se atreve a aseverar Hadot) porque ella constituye —en cuanto momento *inicial* de la experiencia sublime como experiencia ontológica— la condición necesaria, aunque nunca suficiente, del salto de la sublimación como realización de la existencia. Parfraseando a Jean Wahl, podemos concluir: la angustia es realmente *el desfiladero que nos conduce hacia la altura; la puerta estrecha del Paraíso; sí, para conocer lo más alto es preciso haberse angustiado hasta lo más alto.*²²¹ En lo que respecta a la filosofía, perseverar en la verdad nada tendrá que ver —si nos atenemos a este planteamiento— con aferrarse a una doctrina o a un sistema; al contrario, no puede significar

²²¹ Con estas palabras, empero, J. Wahl se está refiriendo al sentido específico de la angustia en el contexto del pensamiento de Kierkegaard, sentimiento que —vivido a profundidad— resultaría para el filósofo danés “el gran provocador” de la esperanza cristiana en la redención. Cf. Garrido-Maturano, A: *Sobre el abismo*; p. 64. Hadot, P: *No te olvides de vivir*; p. 29. Kierkegaard, S: *El concepto de la angustia*; p. 185.

otra cosa que un mantenerse expuesto en esa peculiar intemperie a la que siempre nos arroja el preguntar más radical; esto es, perseverar en la verdad, desde un punto de vista filosófico, ha de exigir asimismo no retroceder hacia lo meramente “problemático”, sino sostenerse en el desfondamiento incómodo del *enigma*, de la pregunta enigmática.

Por supuesto, el ente humano no puede “vivir” ininterrumpidamente de cara a la verdad tremenda, *vis-á-vis de l'univers*. Debido a su conformación orgánica, al fáctico estar-ahí del propio cuerpo mortal transido de apetencia, el hombre experimenta también los apremios de la necesidad, y el consecuente oscurecimiento de la facticidad del mundo. No sólo presenciando pasa el hombre “la vida”; por ejemplo, sucede que la labor —la *ascholia* dirían los griegos— ha de ocupar sin remedio una porción de su tiempo; aunque semejante *neg-otium*, semejante tiempo no-ocioso, únicamente adquiere sentido en la medida en que sirve para sobrepasar la apetencia, para alcanzar una y otra vez esa tranquilidad corporal que siempre resulta de la necesidad satisfecha, tranquilidad que hace posible, de nueva cuenta, el *libre* resonar con lo tremendo *del* ser en la experiencia sublime: la escucha atenta de la llamada inquietante del mundo como vocación de la existencia.²²² Por otra parte, no hay que soslayar que solamente al presenciar lo que es, a la luz de la experiencia ontológica, puede el ser humano descubrir *en verdad* su condición orgánica: avistar su propio cuerpo desde el horizonte del mundo en su fáctico estar-ahí como una cosa entre las cosas, entreverado de manera inextricable con el surgimiento y la destrucción inherente a todas ellas. Expuesto a la amplitud, estremecido de fascinación y espanto ante el estar-ahí de los demás entes, el existente ve asimismo su propio cuerpo en “perspectiva cósmica”,

²²² Cf. Pieper, J: *op. cit*; p. 118-19. Aristóteles: *Ética Nicomaquea*, 1154b 20-30.

estremeciéndose precisamente ante esto también: ante el hecho de “ser” un organismo insignificante en el seno del gran Todo, un organismo que un día vino al mundo, y que algún día —por lo mismo— tendrá que morir.

No huir, permanecer fiel a lo Grande, perseverando en lo inhóspito: morando en la vecindad de lo tremendo *del ser* —he aquí la significación precisa del “cultivo” de lo humano, del “ejercicio” o “esfuerzo” de la cultura. De cara a lo tremendo, así madura la obra del hombre. Y es que, a la verdad, “donde hay peligro/ crece lo que salva”.²²³ Podemos interpretar este *perseverar* apelando al significado de una antigua virtud ya casi olvidada: la *megalopsychia*, la “magnanimidad” o “grandeza del alma”. Ésta consiste en el *atrevimiento* de abrirse y entregarse a lo Grande, a lo sublime mismo, distinguiéndolo *eo ipso* de todo lo banal, de todo lo irrelevante. Me parece que la obra de Sándor Márai, aludiendo reiteradamente a *la verdad de la vida*, nos recuerda como pocas en el siglo XX el sentido y la importancia de dicha virtud. “Cuando el destino se dirige a nosotros con cualquier forma —señala el escritor húngaro en un pasaje destacable—, y nos llama por nuestro nombre, en el fondo de nuestra angustia y de nuestro temor siempre brilla cierta atracción, porque uno no solamente quiere vivir a cualquier precio, sino que *quiere conocer y aceptar la totalidad de su destino, también a cualquier precio*, incluso a costa del peligro y la destrucción”.²²⁴ Y, no obstante, incurriremos en un error imperdonable si pretendiéramos interpretar semejante atrevimiento, semejante “atracción” por conocer y aceptar nada menos que *la totalidad*, como el mero resultado del “poder de la voluntad”. Para comprender a la

²²³ Cf. Hölderlin, F: “Patmos”, *Antología poética*; p. 213.

²²⁴ Márai, S: *El último encuentro*, p. 127. *Confesiones de un burgués*; p. 191. Sobre el significado antiguo de la magnanimidad, cf. Aristóteles: *Ética Nicomaquea*; 1123b y ss; Cicerón: *Del supremo bien y del supremo mal*; I, 15, 49; III, 9, 29; V, 24, 71; Séneca: *De la vida bienaventurada*; 15, 7; Vegetti, M: *La ética de los antiguos*; 314; Löwith, K: *op. cit.*; p. 133; Sloterdijk, P: *Extrañamiento del mundo*; p. 365.

cultura —no ya en clave moderna, desde la autonomía del Sujeto, sino desde el acontecimiento de la manifestación del ser mismo— es preciso por cierto *desacostumbrarse de la voluntad*.²²⁵ Lo decisivo para el cuidado de lo humano, para el magnánimo sostenerse en la proximidad de lo Grande, de lo que aterra y a un tiempo me aferra, no es pues el “poder de la voluntad”, sino el hecho de que el hombre continúe fascinado, el hecho de que siga *poseído*: tenido y sostenido por lo Grande mismo; lo decisivo es que se mantenga despierto, acorde a su esencia en la experiencia sublime, bajo el dominio del auténtico “poder”: bajo el influjo irresistible del encantamiento del mundo. En cualquier caso, el verdadero desafío de la cultura no consiste en “avanzar”, como fácilmente se cree, sino en *no retroceder*, en no emprender la fuga ante lo inhóspito. Tiene razón Rilke: “Tal vez todo lo terrible no sea a fin de cuentas sino lo inerme, lo que está esperando nuestra ayuda”.²²⁶

14. La caída en la no-verdad y el desencantamiento *del mundo*.

Es obvio que el sostenerse en la verdad, pensado como el cuidado del espíritu con vistas a su cumplimiento, involucra siempre la presencia latente de otra posibilidad existencial: la posibilidad de la incuria, la posibilidad de no sostenerse y “salir” de la verdad; esto es, entraña la posibilidad contraria de *caer en la no-verdad*. “Sostenerse”, de hecho, quiere decir también por necesidad: eludir incesantemente semejante caída. Pero ¿qué significa *caer*?; ¿en qué puede consistir esta otra posibilidad, más drástica, de la existencia *no-raealizada*? En primer lugar, caer en la no-

²²⁵ Cf. Heidegger, M: *Serenidad*; p. 38.

²²⁶ Rilke, R. M: *Cartas a un joven poeta*; p. 56.

verdad implica huir ante lo inhóspito; no hacerse cargo ya del peso de lo Grande, de lo-totalmente-Otro. Caer es, pues, emprender un “movimiento” de *fuga* ante la verdad del mundo, “movimiento” en el que el hombre — paradójicamente— deviene *inhumano*: se opone a la tarea de existir, contraviniendo a la finalidad de su propio ser como existente²²⁷; de esta forma, no sólo se aparta de su propio *telos*, sino que incluso reniega de cualquier aspiración o esfuerzo hacia él. Y es que, en segundo lugar, haber caído no conduce únicamente “fuera” de la verdad, sino que significa ante todo estar en relación *polémica* con la verdad misma. Así, caer determina para el ente humano un modo peculiar de ser-relativamente-al-mundo, modo que constituye justamente un paradójico ser-*contra*-el-mundo. ¿Cómo es posible tal cosa?

Pues bien, en cuanto posibilidad contraria al cuidado de lo humano, caer en la no-verdad presupone nada menos que esto: no escuchar ya la vocación ontológica; haberse ensordecido para la llamada inquietante del mundo, al punto de que el “movimiento” de fuga no se conoce como tal, sino que permanece encubierto, distorsionado a los ojos del que se fuga, precisamente bajo el aspecto engañoso de la autorrealización y el cumplimiento; caer en la no-verdad no solamente conlleva la huida ante la verdad, también involucra entonces haber perdido de vista el carácter genuino de dicha huida, la cual resulta asumida como obligación, como tarea *positiva*. Es más, visto desde la no-verdad, evadirse del mundo se presenta al existente como *telos* legítimo: como la auténtica finalidad del ser humano.

²²⁷ No se equivoca Karl Löwith cuando asevera: “La inhumanidad constituye un elemento esencial de las posibilidades del ser humano”. Cf. *El hombre en el centro de la historia*; p. 190.

Mas semejante extravío, a su vez, únicamente puede darse sobre la base de un encubrimiento más profundo: el de *la distorsión del fenómeno originario mismo*. Es decir, aquello que el existente desconoce, aquello que pierde de vista al caer en la no-verdad, es fundamentalmente el mundo *en tanto que mundo*. Implicando tal desfiguración, la no-verdad se encubre además a sí misma, no se muestra como tal. El que ha caído se considera, pues, en “la verdad”: *no sabe que no sabe*. Luego, caer en la no verdad equivale a ser presa de la *apariencia* —y ¿qué sería de la apariencia “si no tuviera también una apariencia de verdad”? Efectivamente, la apariencia — como parecer *ser*— no sólo desfigura el fenómeno, “sino que también se encubre a sí misma en tanto que apariencia, en la medida que se muestra como ser. Puesto que de este modo la apariencia misma se disimula esencialmente con el encubrir y el disimular, decimos con razón: la apariencia engaña”.²²⁸ Engañado, ciego para lo abierto, para la verdad de lo que es, y ciego principalmente para la propia ceguera, el existente puede asumir la fuga ante la inhospitalidad del mundo como el cometido esencial del ente humano: como misión primordial en la que le va la vida.

Todo esto está presente en la experiencia existencial de la caída, la cual ha de interpretarse, por lo mismo, partiendo de “una fenomenología del espíritu falto o apartado del mundo” —según lo deja ver Sloterdijk con bastante claridad.²²⁹ A todas luces, sería desacertado equiparar el encubrimiento del mundo que aquí interviene, con ese señalado *oscurecimiento* que la apetencia trae consigo; porque si bien la tematización de este último asunto debe ser objeto igualmente de una fenomenología del

²²⁸ Cf. Heidegger, M: *Introducción a la Metafísica*; p. 103. En la determinación de esta acepción de “apariencia”, además de las reflexiones heideggerianas, tengo presente el magistral estudio sobre la “apariencia trágica” realizado por Karl Reinhardt —a quien, por lo demás, el autor de *El ser y el tiempo* nombra en la obra citada. Cf. Reinhardt, K: *Sófocles*; p. 148 y ss.

²²⁹ Cf. Sloterdijk, P: *Extrañamiento del mundo*; p. 25, 107, 149.

“estar ausente falto de mundo”, se trata en realidad de un problema enteramente distinto.²³⁰ Equiparar ambas cosas equivaldría a interpretar la caída en la no-verdad como la reducción de las posibilidades existenciales a la mera dimensión orgánica del hombre. Ser-en-la-no-verdad significaría, pues, una reducción total de lo humano a la pura animalidad. Esto, empero, resulta inadmisibile. El hombre se halla condenado a la libertad; justamente por ello, “sólo puede estar por debajo o por encima del animal”.²³¹ Tal cosa quiere decir —de acuerdo a los lineamientos de la presente indagación— que cualquier posibilidad existencial, cualquier modo de ser-en-el-mundo, rebasa *en principio* la dimensión orgánica y, en general, la esfera *económica* de la necesidad, de lo-útil-para-la-vida. Ser-en-la-no-verdad, comprendido como el paradójico ser-contrael-mundo, representa por tanto una modalidad de la libertad misma inherente al ser-espiritual, aunque se trate ciertamente de una modalidad *privativa*. Bien pensado, únicamente un ente ontológico, un ente que “es” originariamente *para* el mundo, un ente que tiene así una relación esencial con la verdad del mundo, puede también pretender evadirse del mundo y afirmarse *contra* el mundo (de la misma manera que sólo puede resultar ciego, a la postre, un ente que originalmente posee la capacidad de *ver*: una piedra nunca es “ciega” *strictu sensu*); el animal —por otro lado— siendo “pobre de mundo”, condicionado en absoluto por la necesidad, no puede ser nunca *contra* el mundo; pero tampoco y mucho menos “es” *para* el mundo en un sentido capital. La diferencia en cuestión ha de hacerse patente, por último, si tenemos en

²³⁰ Además de la actividad de la labor, también la pausa del sueño y el descanso en general son modos de “ausentarse” del mundo fundados en la necesidad y, *eo ipso*, pertenecientes a la esfera *económica*: a la esfera de lo-útil-para-la-vida. De ahí que Aristóteles distinga con claridad entre *anapausis* y *schole*, entre el descanso y el ocio propiamente dicho. Cf. *Política*: 1337b, 28 y ss.

²³¹ Cf. Schelling, F.W.J.: *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*; p. 199. Sobre la interpretación de este pasaje en el contexto del pensamiento schellingniano, Cf. Heidegger, M: *Schelling y la libertad humana*; p. 175-6.

cuenta que el encubrimiento propio de la caída precisamente sobreviene, cuando ya se ha disipado el oscurecimiento suscitado por la apetencia: cuando las necesidades vitales, ya satisfechas, se encuentran como adormecidas, y el ente existente, *libre* al fin para el ser, en lugar de abrirse a él en la experiencia sublime —en lugar de detenerse y presenciar las cosas desde la lucidez de la angustia con vistas a la celebración— cae presa de la apariencia irremisiblemente, emprendiendo así la fuga ante la verdad del mundo.

El señalamiento anterior es índice de algo importante. Caer en la no-verdad involucra dejar de “resonar” desde el temple de la angustia. Y es que, por cierto, el que se angustia no se fuga: se detiene en la proximidad del ser a la escucha de lo enigmático. En cuanto momento inicial de la experiencia sublime, angustiarse significa refrenarse, demorarse cabe lo inhóspito en virtud de un *encantamiento* —de un quedar fascinado. Ahora bien, sabemos que el ser humano, el ente ex-sistente, se encuentra siempre y cada vez en un temple determinado; el temple puede cambiar, puede verse reemplazado por otro, pero es imposible abandonar toda disposición afectiva fundamental (cf. *Parágrafo 9, a*). De este modo, caer en la no-verdad, ser presa de la apariencia, solamente es posible sobre el fondo de una transformación de lo íntimo del hombre, transformación radical en la que el *pathos* de la angustia da paso a otro temple de ánimo. Cuál sea dicho temple, y de qué manera se manifiesta el ser desde su peculiar “resonancia”, es cosa que corresponde indagar a continuación. Sólo esclareciendo este punto podrá tornarse finalmente visible el sentido cabal de la caída en la no-verdad, como asunto capital de “una fenomenología del espíritu apartado del mundo”. No obstante, es lícito anticipar lo siguiente: a diferencia tanto de la angustia como del maravillamiento, el temple que nos ocupa ha de

traer consigo un rechazo absoluto, una *pura aversión* ante la verdad del mundo.

a) *Preparación de la cuestión: el tedio por el mundo como trasfondo de la acedia medieval.* Hay en la tradición europea la identificación de cierta disposición afectiva que parece conllevar algo tan paradójico como la repulsión y el distanciamiento ante el propio *telos*, ante la propia finalidad constitutiva. Me estoy refiriendo a la acedia, *passio* que gozó de una atención considerable en el contexto de la reflexión teológica medieval. Aunque ya mencionada marginalmente por los pensadores griegos, esta “pasión” no llegó a adquirir una significación relevante y bien definida, sino a partir del siglo IV, dentro del círculo del primer monaquismo cristiano de Alejandría. La palabra “acedia” es la versión latinizada del griego *akedia* (de *kedos*: “cuidado”), y quiere decir literalmente “descuido”, “incuria”. Presente en los escritos de Evagrio Póntico, Casiano, Gregorio el Grande y San Buenaventura, entre otros, el tema de la acedia alcanzará su más amplio y profundo tratamiento teológico en la obra del Aquinate: a lo largo de la *quaestio 35* de la *Suma Teológica*.²³² Allí, el filósofo escolástico la comprende como una pasión contraria a la alegría (*gaudio*); se trata de una forma muy peculiar de *tristitia*: una *tristitia de bono divino*, una “tristeza por el bien divino”. La acedia *versa* entonces “sobre lo que es malo en apariencia y bueno en realidad”. Afectado por semejante pasión, el hombre no sólo se entristece por un bien; paradójicamente, se entristece por el bien

²³²

Todas las citas de Santo Tomás están tomadas de *Suma de Teología III*; BAC, Madrid, 2005.

supremo, fuente de todos los bienes. En esta “estructura autocontradictoria” —observa M. Theunissen— reside la mayor aporía para su interpretación.²³³

Siguiendo a la tradición, el Aquinate la identifica con cierto *taedium*; la acedia sería, pues, cierto tedio por Dios mismo —lo cual no hace, obviamente, sino agravar la aporía: ¿cómo es posible sentir tedio por Dios? El tedio constituye una aversión que puede llegar hasta el asco, y que asimismo supone sentir insatisfacción y desprecio hacia aquello que nos lo suscita. La acedia —apunta Tomás— “no es humildad sino ingratitud” porque consiste en “despreciar los bienes recibidos de Dios”, considerándolos “malos o de poco valor”(Art. 1). ¿Pero cómo es posible llegar a despreciar lo más precioso? He aquí el problema. Además, el tedio por lo divino, ese “desmesurado desprecio contra Dios”,²³⁴ lleva al hombre a apartarse de aquello que lo entristece, impulsándolo de esta suerte hacia una fatal huida del bien supremo, lo cual significa nada menos que emprender una *fuga finis*, una “fuga del fin”. H. Blumenberg acota al respecto: “La acedia es una forma de tristeza que se dejaría llevar por la propia pesantez, apartándose así de su propio fin existencial, y hasta de todo esfuerzo o impulso de aspiración hacia el mismo (*fuga finis*)”.²³⁵ De ahí que para Tomás, la pasión de la acedia no sea únicamente un pecado, un obstáculo de peso para la salvación eterna, sino uno de los *vitia capitalia*: origen de otras muchas y graves desviaciones a través de un proceso hasta cierto punto “natural”. A la postre, en su expresión más acendrada, más destructiva para los fines de la salvación —o sea, como pecado mortal— el Aquinate define a la acedia, con todo dramatismo, como *fugam et horrorem*

²³³ Cf. Theunissen, M: *Anteproyectos de Modernidad: antigua melancolía y acedia de la Edad Media*; p.52.

²³⁴ Cf. Svendsen, L: *op. cit*; p. 27.

²³⁵ Blumenberg, H: *La legitimación de la Edad Moderna*; p. 335.

et detestationem boni divini, como “la huida, el horror y la repulsa del bien divino” (Art. 3).

La aporía sigue en pie, ¿cómo es posible sentir tristeza por aquello que tendría que ser el motivo absoluto de la alegría?; ¿cómo es posible despreciar lo más precioso? La acedia ciertamente es una experiencia de Dios, pero una experiencia *negativa*; “es una experiencia de Dios en el modo de la negación”.²³⁶ ¿Cuál puede ser la causa de semejante extravío? Santo Tomás, en concordancia con la tradición cristiana medieval, responde a esta pregunta apoyándose en una teología del pecado: la acedia se fundamenta en la libertad del hombre, el cual se vuelve culpable de una imprudente separación de la fuente de la alegría, separación ocasionada en último término por una interpretación superficial de lo divino. Así, una imprudente superficialidad autoculpable sería la causa de la acedia desde la interpretación tomista. No obstante, a lo largo de su revelador estudio, Theunissen manifiesta con razón que, justo en este punto, la exégesis tomista es incapaz de remontarse al sentido de la experiencia original presente en el primer monaquismo, desfigurando *velis nolis* un elemento crucial de la pasión de la acedia, aspecto no desconocido por la propia mística del periodo escolástico. Se trata de la experiencia del *autorretiramiento* o *autoocultamiento* de Dios, sentido como el fundamento último del paradójico tedio por lo divino: “Santo Tomás no se atreve a llamar por su nombre a la libertad en la que Dios se decide por su ocultamiento... [...] Los santos del desierto, en quienes la acedia estaba grabada a fuego en cuerpo y alma, viviéndola todavía más de cerca, tenían el absoluto sentimiento de estar a la merced de la voluntad de un Dios que se les acercaba o alejaba”; el distanciamiento con respecto a “la fuente de la

²³⁶ Cf. Theunissen, M: *op. cit*; p. 48.

alegría” no se produciría entonces por una imprudencia autoculpable, sino a raíz de “un acontecimiento que sobreviene al afectado”.²³⁷ No la voluntad pecaminosa del hombre: el verdadero suelo sobre el que se asienta la acedia, sería la libertad absoluta de Dios.

Theunissen concluye su reflexión preguntándose en qué medida, pese a todo, “la situación original está presente también en la concepción total de Santo Tomás de Aquino”. Que éste no apele a la atracción por “las alegrías del mundo” para solucionar la contradicción de un estar triste por Dios — aduce el estudioso alemán en esta dirección— es signo indudable de que, a fin de cuentas, el filósofo está desarrollando su concepción “a partir de la escena originaria”. En efecto, si Tomás no atribuye la generación de la acedia a una mera atracción por las alegrías mundanas, ello se debe a que mantiene siempre a la experiencia eremítica del desierto como el fondo sustantivo de su interpretación: y “el eremita ha abandonado este mundo. En su retiro busca únicamente alegría por Dios. Si no la encuentra, este hecho suprime la posibilidad de responsabilizar a su ocupación en las alegrías del mundo”.²³⁸ De tal guisa, la entrega desmesurada a los placeres mundanos sólo puede significar un resultado, “un epílogo” para el filósofo escolástico —una consecuencia de la *fuga finis*, pero en modo alguno el fundamento de la misma.

Ahora bien, ¿no estamos dejando de lado, con este análisis de la acedia, una premisa clave de la experiencia en cuestión, un presupuesto insoslayable, tanto más relevante en la medida en que afecta a “la escena originaria” misma? Los “santos del desierto”, aquellos que vivieron la acedia “en cuerpo y alma”, fueron eremitas y monjes *anacoretas*: individuos que, en número

²³⁷ *Ibid*; p. 55-6.

²³⁸ *Ibid*; p. 57.

creciente, emprendieron “la huida del mundo” con miras en la salvación (*anachoresis*). De hecho, el nacimiento del primer monaquismo como movimiento masivo, es totalmente impensable sin el auge de una inaudita aversión hacia el mundo, o “tendencia desmundanizadora”, que se encuentra a la base de las más diversas expresiones religiosas del final de la Antigüedad.²³⁹ La emergencia de esta aversión cósmica se relaciona, a su vez, con otro acontecimiento de enorme trascendencia: el de la *des-sacralización* o *des-divinización del mundo mismo*, fenómeno que modificó para siempre la orientación dominante de la cultura europea, divorciándola drásticamente de la experiencia existencial grecolatina. Semejante devaluación del universo —el cual es sentido desde entonces como “vaciado de contenido divino”— se halla en el origen de la experiencia cristiana (tanto oriental como occidental), y determina de forma especialmente evidente el surgimiento del primer monaquismo (tan vinculado, por lo demás, con el movimiento de la Gnosis egipcia).²⁴⁰ Así, el sentimiento protocristiano de la autorretirada de Dios, considerado como una manifestación de la absoluta libertad divina —e interpretado por Theunissen como el genuino fundamento de la acedia medieval— presupone en verdad la eclosión de otra experiencia; el evento de una *retirada* anterior y aún más decisiva: “la retirada divina del cosmos”; esto es, la des-divinización radical del mundo acontecida en las postrimerías de la Edad Antigua.²⁴¹

²³⁹ Cf. Jonas, H: *La gnosis y el espíritu de la Antigüedad tardía*; p. 58.

²⁴⁰ Cf. Jonas, H: *La religión gnóstica*; p. 269. Sobre el carácter acósmico del primer monaquismo y su relación con la gnosis, cf. Burton-Christie, D: *La palabra en el desierto*; p. 51 y ss. Sloterdijk, P: *Extrañamiento del mundo*; p. 87 y ss. Dawson, Ch: *Historia de la cultura cristiana*; p. 123 y ss.

²⁴¹ Sobre el carácter general de esta “retirada”, como un *extrañamiento del origen*, cf. mi tesis de maestría: *El mito de la Modernidad*; p. 73-84.

¿Cómo caracterizar, empero, esta mentada aversión, este rechazo hacia el mundo que ahora nos aparece como el trasfondo experiencial de la *fuga mundi* y de la misma acedia monacal? Pues bien, una aversión semejante se encuentra tematizada ya desde el siglo I —en la obra de Séneca— precisamente como una forma de tedio: como *taedium vitae*, tedio por “la vida y el propio mundo”. Aquello que constituye para el filósofo estoico un motivo supremo de admiración, a saber: el movimiento circular del universo, suscita en el ánimo del que lo padece un terrible fastidio, un profundo descontento —“¿Hasta cuándo las mismas cosas?” (cf. Séneca: *Epist.* 24,26; *De tranq. an.* 2,15) Para Séneca, naturalmente, como para toda la tradición imperante en la Antigüedad, sentir tedio por el mundo significa algo aberrante, una incuria escandalosa; equivale nada menos que a despreciar lo divino. Y el “movimiento” que tal sentir desató, la huida del mundo, ¿no aparecía también a los ojos del hombre antiguo como algo monstruoso, como una auténtica *fuga finis*: una fatal separación de la verdadera fuente de la alegría? En realidad, esta cuestión nos ha puesto sobre la pista de aquello por lo que preguntábamos. Y es que el tedio por el mundo, es decir, la disposición afectiva que marca el crepúsculo de la gran devoción cósmica en la historia europea, ¿no representa acaso el temple buscado: ese rechazo absoluto, esa *pura* aversión que, apoderándose del ánimo —transformando pues lo íntimo del hombre— le impide a éste resonar con el ser en la experiencia sublime, dando lugar a la caída, a la huida ante lo inhóspito?

b) *El despertar del tedio profundo como desencantamiento del mundo.* Para Séneca, el *taedium vitae* es una enfermedad del espíritu; consiste en

cierta agitación del ánimo: en una peculiar inquietud que suele asaltar al hombre en los momentos de *scholé*, impidiéndole gozar de aquello que Aristóteles tenía por el “principio” (*arche*) de todas las cosas humanas: un ocio bello, fecundo (cf. *Política: 1337b 31*). Holgar bellamente exige, desde la perspectiva estoica, seguir la vieja máxima: *secundum naturam vivere*, “vivir conforme a la naturaleza”. Séneca ha podido esclarecer, con palabras memorables, lo que tal exigencia significa: “En suma, vivo conforme a la naturaleza si me entrego totalmente a ella, si soy su admirador y su adorador” (cf. *Sobre el ocio: 7-8*). El filósofo está aludiendo aquí a la “entrega” de la *contemplatio*, esa experiencia en la que el ser humano se rinde, maravillado, al estar-ahí sin más de todos los entes. Más una entrega semejante no se da sin *tranquillitas* y sin cierta demora: sin un reposo sosegado, carente de prisas, desde la holgura de un presente dilatado. Es exactamente esta disposición humana lo que el *taedium vitae* expulsa del ánimo, tornando al propio *otium* en algo pesado, detestable; el *taedium* representa así “la agitación del espíritu que no halla reposo en parte alguna, y el padecimiento triste y penoso del propio ocio” (*De Tranq. An: 2, 15*). Al comienzo, el hombre aquejado por esta enfermedad procura cambiar incesantemente las circunstancias y los lugares de su vida, buscando novedad; emprende de esta guisa “un viaje tras otro, y un paisaje reemplaza a otro”; al final, sin embargo, nada de esto le contenta, porque es preciso “cambiar el alma”, no el lugar. El ajetreo renovado constituye, en verdad, un movimiento absurdo; el enfermo está pretendiendo lo imposible: *huir de sí mismo*; y es que lo que realmente le suscita descontento —apunta el estoico citando a Lucrecio— es su propia alma, es su ser mismo. De ahí que el *taedium vitae* pueda dar lugar a cierta *libido moriendi* llegado a su extremo, a un “deseo de morir”. “Esto empujó a algunos a la muerte, porque

mudando muchas veces sus propósitos, recaían en los mismos y no habían dejado lugar para la novedad; entonces empezó a causarles hastío la vida y el propio mundo, y les vino a sus mentes aquella pregunta típica de los placeres marchitos: <<¿Hasta cuándo las mismas cosas?>>” (*Idem; Epist; 28, 1-5*).

Hay que ver, ahondando en lo expuesto por el filósofo de Córdoba, que el aquejado de *taedio vitae* no se aburre propiamente por ninguna instancia óntica, por ninguna cosa o circunstancia particular; no es *esto* o *aquello* lo que despierta su fastidio, lo que intranquiliza su ánimo; de otro modo la mudanza, la variación de cosas y circunstancias, sería camino seguro para disipar el malestar. Pero esto es justo lo que no sucede. El aquejado no encuentra reposo *en ninguna parte*. De ahí el cambio incesante y siempre insatisfactorio; de ahí el permanente descontento que no parece dejar, llegado a su extremo, más que una sola salida —la muerte. ¿De qué se “aburre”, pues, el que padece este hastío, este tedio *profundo*? “Ninguna cosa tiene final —se lamenta el descontento—, sino que todas entrelazadas en círculo se alejan y vuelven; al día lo oculta la noche, a la noche el día, el verano termina con el otoño, al otoño lo persigue el invierno, al cual detiene la primavera; todo pasa para luego volver. No hay nada nuevo, ni contemplo nada nuevo; ello, al fin, me produce náuseas” (*Epist. 24, 26*). Lo que para el estóico, “profundamente impresionado por el orden visible y la belleza del mundo”, constituye la expresión grandiosa y siempre admirable del *logos cósmico*, del “ámbito eterno de la *physis*, el cual es como es y no puede ser de otra manera”²⁴²; o sea, el devenir universal como movimiento circular periódico, “el movimiento giratorio de un mundo que acelera su curso, que durante el día desvela las cosas de la tierra y durante la noche las del cielo”

²⁴² Cf. Löwith, K: *El hombre en el centro de la historia*; p. 133; 185. Ver además Epicteto: *Fragmentos*, VIII.

(*Epist.* 94, 56), *lo continuo y permanente* que se muestra año tras año en la revolución de los cuerpos celestes; en fin, todo el acontecer universal— se convierte en uniformidad vacía, en mera repetición fastidiosa a los ojos del afectado por el tedio profundo. Nada particular suscita su hastío. El aquejado siente náuseas ante la facticidad del mundo: *ante las cosas tal como son*. No esto o aquello —lo ente en su totalidad se revela al descontento como carente de sentido, como “vaciado de contenido divino”. Tal es la desmesura, la magnitud abisal de su insatisfacción.

Si la *paideia* demandaba “aprender a querer cada una de las cosas tal y como son” —según lo subraya Epicteto en las *Disertaciones* (I, XII, 15) —el *taedium vitae* encierra al que lo padece en una ignorancia extrema, en una incuria radical. Que el hombre reniegue muchas veces de la adversidad, que se resista a aceptar hechos o circunstancias *particulares* que contravienen o se oponen a sus deseos, aunque significa para el estoicismo —por supuesto— una propensión condenable, es también hasta cierto punto una desviación humana menos drástica. Pero que el ente existente, dominado por una repulsión ilimitada, reniegue de “un plumazo” del acontecer universal en su conjunto, que no acepte, que no quiera en absoluto la facticidad del mundo: el estar-ahí sin más de *todas* las cosas siendo lo que son y sucediendo como suceden, tiene que representar el colmo del extravío para el pensamiento de la *Stoa*. Pretender ubicar el fundamento de esta aversión en la “monotonía” del cambio universal resulta improcedente. También el filósofo columbra la regularidad del acontecer, el entrelazamiento *en círculo* de todos los fenómenos “que se alejan y vuelven”; él, sin embargo, no se hastía por ello, al contrario, se entrega al devenir natural en silenciosa adoración. Y es que, maravillado, él se percata del mundo en la experiencia de la *contemplatio* siempre “como si lo viera

por vez primera” (*tam quam spectato nouus*).²⁴³ A partir del sosiego de un ocio fecundo, descubre entonces las cosas *en su verdad*: las ve en el esplendor del ser, a un tiempo hermoso y terrible. No hay lugar aquí para el hastío. El *spectator* siente nacer en su ánimo un contento inagotable. Incapaz de reposar, en cambio, el afectado de tedio profundo es también incapaz de presenciar; propiamente *no ve* las cosas, no descubre al ente *en el ser*: pasa siempre de largo ante el esplendor de lo que es. Luego, su mentado descontento, su rotundo no-querer, se fundamenta a la postre en un “no ver”. *El hastiado está “ciego” para el ser. ¿Es posible concebir una “ceguera” semejante?*

En la *Epístola 28* (4), Séneca sugiere que si el sabio consigue reposar, si logra permanecer tranquilo *en todo tiempo y lugar* (cf. *Ibid*: 72, 4), es debido a que siente que su *patria* “es todo el mundo visible”. Por eso no va “de acá para allá” en una huida irrefrenable, sino que sabe estar a donde está, *aquí y ahora*. La condición de la *scholē*, la condición de una demora fecunda —*principio* de todas las cosas humanas según Aristóteles— no es otra que ésta: tener al mundo mismo como “patria”; *sentirlo como morada*. Pues bien, es precisamente esta experiencia lo que el *taedium vitae* expulsa del ánimo. Lo que intranquiliza en verdad al aquejado de tedio profundo no es este o aquel “rincón” del mundo, este o aquel paraje determinado; nada óntico, en suma, sino el *ahí*: el mundo mismo. (Es por eso que el descontento no encuentra descanso en parte alguna; es por eso que se arroja, en último término, a la no-mundanidad de la muerte como a su única, postrar “salida”). Sintiéndose *apátrida en la patria más propia*, enajenado con respecto al poder abismal que lo fundamenta, el hastiado *no*

²⁴³ Cf. Séneca: *Espístolas*; 64, 6. Ver también la interpretación de P. Hadot sobre este punto, en *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*; p. 291-3.

reconoce al ser como morada. La repulsión inherente al *taedium vitae* implica justamente este **extrañamiento**, esta *sensación* “de absoluta no pertenencia”.²⁴⁴ Aquello que es patente en la angustia, en el tedio se ha perdido completamente de vista: el “no podemos desengancharnos del mundo”; es decir, “la positividad inexorable de ser-en-el-mundo-o-en-ninguna-otra-parte”.²⁴⁵

Así experimentado, el tedio profundo constituye estrictamente hablando un temple de ánimo, un modo peculiar de “percatarse”, de “resonar” con el ser.²⁴⁶ No obstante, ocurre que si el extrañamiento del tedio es ciertamente una experiencia ontológica, representa en este caso una experiencia *negativa*: se trata de una experiencia del ser “en el modo de la negación”. El tedio profundo entraña una forma de encubrimiento (*versa* sobre “lo que es malo *en apariencia* y bueno en realidad”); involucra, en efecto, la distorsión o desfiguración del fenómeno originario: éste *se muestra*, sí, en la experiencia del extrañado, pero al mismo tiempo se encubre “tal como es”. Anonadando, lo no-ente se “manifiesta” también en el temple del hastiado, pero aparece solamente *desfigurado*. Hay que preguntar: ¿cómo siente a lo Abierto el aquejado de tedio profundo? El descontento —dijimos— no se siente como “en casa” dentro de la estancia del ser. Sin embargo, no por ello se las ve con lo inhóspito *del* mundo en el sentido de *lo tremendo*, tal y como sucede en el temple de la angustia. El hastiado no se percata de lo inhóspito como de lo Grande o sublime: no lo siente como algo *excesivo*, como un peso enorme al que *debemos* soportar. Para él, podríamos decir, lo insoportable del mundo no consiste en un exceso abrumador, sino en un

²⁴⁴ Cf. Jonas, H: *La religión gnóstica*; p. 187.

²⁴⁵ Cf. Sloterdijk, P: *Extrañamiento del mundo*; 154-5.

²⁴⁶ Sobre el tedio comprendido como experiencia ontológica, cf. Heidegger, M: *¿Qué es metafísica?*, en *Hitos*; p. 98. *Los conceptos fundamentales de la metafísica*; p. 111 y ss. Sartre, J.P: *La náusea*; p. 154-5; 159 También pueden resultar reveladoras las reflexiones de Leopardi en el *Zibaldone*, cf. Svendsen, L: *Filosofía del tedio*; p. 73.

defecto de significación: el mundo le parece inhóspito por “superfluo”, por *insignificante* (cf. *Epist.* 24, 26). Es más, en el anonadamiento del tedio lo no-ente aparece, desfigurado, como mera *falta*, como “nada” que repugna. *Horror vacui*: a esto se reduce la aversión del tedio profundo en cuanto temple de ánimo. Lo abierto y abismal *sentido* como un vacío intolerable, como una “nada” que afecta a todo lo ente y de la que es preciso librarse — he aquí, en pocas palabras, lo propio de la “ceguera” del extrañamiento; lo propio, en fin, de ese desconocimiento del ser que acompaña a la caída, desconocimiento que hay que pensar, por cierto, como una modalidad *privativa* del “percatarse” mismo inherente a la mundanidad de la existencia.²⁴⁷

La raíz de la fuga ante lo inhóspito es, entonces, el horror al vacío que se apodera del ánimo de aquél que ha caído en el extrañamiento del tedio, perdiendo de vista la estancia del ser como morada. Desde el fondo de esta “ceguera”, el ente humano experimenta su finitud, el-ser-en-el-mundo, como defecto o carencia. Ya nada lo contenta: siente, desde lo íntimo, una señalada “inquietud”, una insatisfacción profunda por *ser* aquí y ahora. Superar la carencia, la “falta” que lo atraviesa, apuntando hacia una presunta *completud* —tal es el aspecto engañoso de “la huida ante sí mismo” a los ojos del hombre descontento. En verdad, este impulso a superar la finitud pertenece originariamente al “movimiento” de la fuga ontológica: se funda en la exigencia de rebasar el *ahí*, de trascender lo abierto y abismal sentido como la vacuidad *de fondo*, como la *falta* fundamental que intranquiliza, que arrastra a todo lo ente hacia una misma nulidad. Luego, “la huida ante sí

²⁴⁷ Sobre el tedio como “sentimiento” de *horror vacui* y “carencia de sentido”, cf. Svendsen, L; *Filosofía del tedio*; p. 21; 33 y ss; 66-8.

mismo”, la aspiración a superar el propio ser-en-el-mundo, forma parte esencial del “movimiento” de la fuga, un “movimiento” orientado a sobrepasar al propio mundo, fuente originaria de la insatisfacción. Y es que, desde el extrañamiento del tedio, el ente humano se siente superior al mundo y al mismo tiempo confrontado con él: presa de la apariencia, se afirma *sobre* y *contra* el mundo al pretender sobre-pasarlo.²⁴⁸ El tedio “no es humildad, sino ingratitud” —razonaba el Aquinate refiriéndose a la acedia. Comprendido como temple de ánimo, el tedio implica realmente la mayor desmesura (pura *hybris*, dirían los griegos): **es desprecio del ser**. Sobre la base de esta desmesura, el extrañado encarna asimismo una posibilidad inédita de la libertad —posibilidad igualmente privativa en cuanto se encuentra fundada en la fuga ontológica. ¿Qué significa ser-libre desde el rotundo acosmismo del hastiado? Ser-libre equivale a “desengancharse” del mundo, superando la finitud; equivale a *liberarse* de lo inhóspito, de lo abierto y abismal, alcanzando con ello la satisfacción, la presunta completud reclamada. De este modo, el sobrepasamiento del mundo se presenta, a ojos del extrañado, como vía de realización: como el camino legítimo a la “libertad”.

Ahora bien, la exigencia de sobrepasar el mundo, asumida justamente como realización o plenificación del hombre, es también el fundamento del mentado no-querer: el fundamento del *no-conformarse* con las cosas “tal y como son”. En su facticidad, en su simple estar-ahí, el ente ya no fascina, y mucho menos maravilla, sino que suscita descontento: aparece también como lo carente, lo incompleto, lo defectuoso. No-conformarse, *negar* la facticidad del mundo, se convierte para el hastiado en obligación, en tarea

²⁴⁸ Sobre este punto, cf. las reflexiones de Sloterdijk en torno a la *negatio mundi*, *Extrañamiento del mundo*; p. 223-4.

positiva. Es más, lo que no es realmente sino incuria, “la negación abierta a la normalidad cósmica”²⁴⁹, resulta asumido desde ahora, junto con la aspiración a superar la finitud, como el *esfuerzo* de la cultura, como el genuino “cultivo de lo humano”. Ser presa de la apariencia cayendo en el extrañamiento conduce, pues, a la barbarie. Porque ¿qué quiere decir “barbarie”, sino la forma más peligrosa, más destructiva de la incuria? **La barbarie es un descuido de lo humano que se desconoce como tal.** Sólo bajo la cerrazón de tal descuido, puede “la negación de lo dado” llegar a aparecer, paradójicamente, como un momento crucial del “proceso de humanización”; mientras que, por otra lado, la búsqueda de “lo nuevo”, de lo no-dado (esa avidez que ya Séneca supo relacionar con el *taedium vitae*), puede presentarse como el *motor* indiscutible del des-pliegue antropológico, del enriquecimiento plenificante de la condición humana. Empero, el supuesto enriquecimiento significa, a la verdad, el empobrecimiento y la banalización de la existencia misma, la cual está rehuyendo —sin saberlo— su más propia posibilidad. Semejante despliegue no representa, pues, nada positivo; de hecho, no constituye a la postre sino una *fuga finis*: una fuga del ser. El despliegue no conduce a parte alguna; arrastra al ente humano, en todo caso, hacia un modo privativo de existir: hacia el paradójico ser-en-el-mundo-estando-ausente-falto-de-mundo; y, en último término, puede arrojarlo inclusive a la no-mundanidad absoluta de la muerte, en cuanto posibilidad extrema de la fuga ontológica.

Concluyendo: la barbarie *bien entendida*, esto es, el descuido de lo humano que se desconoce como tal, siendo una posibilidad privativa de la propia cultura, resulta en el fondo puro *nihilismo*: tiene su origen en el tedio profundo como desprecio del ser. Mas, ¿cómo es posible despreciar el ser?;

²⁴⁹ Cf. Sloterdijk, P: *op. cit*; p. 92.

¿cómo es posible llegar a despreciar *lo más precioso*? En otras palabras, ¿qué *origina* la caída en la no-verdad, comprendida ahora como el no poder mantenerse desde lo íntimo en la lucidez vertiginosa de la angustia, cayendo sin remedio en el extrañamiento del tedio profundo? Ha quedado establecido que el no-querer, el no-conformarse del hastiado, se fundamenta en un no-ver: en un *ausentarse* con respecto del ente —en lugar de *presenciar*, de descubrir las cosas a la luz del esplendor del ser. A su vez, tal ausentarse se funda en otra “ceguera”, más primordial: una “ceguera” que equivale a la desfiguración encubridora de lo no-ente, del fenómeno originario mismo, el cual ya no aparece “tal como es”, sino que se muestra a los ojos del extrañado como un *vacío* que repugna, como una “nada” de la que es preciso librarse. La pregunta planteada parece llevarnos, con necesidad, a esta otra interrogante: ¿qué origina la desfiguración encubridora del propio fenómeno originario?

En primer lugar, hay que decir que el origen de esta desfiguración no radica obviamente en “la voluntad” del hombre; la distorsión del fenómeno originario ha de pensarse más bien —siguiendo la formulación de Theunissen— como “un acontecimiento que sobreviene al afectado”. Pero, en segundo lugar, tampoco responde ésta a “la voluntad infinita” de un Dios que *se acerca o se aleja*. **El encubrimiento del ser que interviene en la caída no es en absoluto asunto de *la voluntad*, sino que pertenece al acontecimiento del ser mismo que, en cuanto tal, se “retira” o “autooculta” en la experiencia del extrañamiento.** La desfiguración procede entonces del fenómeno originario mismo, el cual se encubre precisamente en cuanto *originario*, en tanto *campo que hace aparecer*, “disimulando” a la vez dicho encubrimiento bajo la apariencia de *la falta*: el campo originario *parece ser* una “nada”. Con ello, la finitud de la

existencia se siente, desde la no-verdad, como incompletud o carencia; mientras que la facticidad aparece al ser humano como uniformidad vacía, como repetición carente de sentido. La distorsión del fenómeno trae consigo, de esta suerte, una modificación *total*; no un cambio “material” operado dentro del mundo, sino la transfiguración del mundo mismo *como un todo* (cf. *Parágrafo* 13, 4). Podemos comprender esta transfiguración que sobreviene con el tedio profundo, como **el acontecimiento del desencantamiento del mundo** —acontecimiento ontológico en el que el mundo mismo ya no se des-vela al existente, cautivándolo en la angustia, sino que se encubre a sí mismo en cuanto tal. La des-divinización del cosmos, ese evento que marcó el final de la devoción antigua en el contexto de la historia europea, debe interpretarse justamente sobre la base de un desencantamiento semejante.

c) *La experiencia del des-engaño como reencantamiento del mundo.* Constituyendo una modalidad privativa de existir, una modalidad en la que la “resonancia” se convierte en *discordancia*, hay que decir —resumiendo lo anterior— que ser-en-la-no-verdad equivale a caer en el extrañamiento del tedio y emprender el “movimiento” de fuga ante la apertura del mundo, pretendiendo sobre-pasar a éste superando la finitud, la radical heteronomía de la existencia, no-conformándose tampoco con la facticidad, con las cosas “tal y como son”. Así comprendida, la caída en la no-verdad no representa un error pasajero, pero tampoco significa una desviación nacida de la voluntad pecaminosa del hombre; por el contrario, la caída trae consigo un modo de ser-en-el-mundo que tiene su origen en un acontecimiento ontológico: en el acontecimiento del encubrimiento del ser

mismo, el cual se autooculta en su esencia —esto es, se oculta como el campo que hace aparecer— presentándose al ente existente, en el temple del tedio profundo, bajo la apariencia de un vacío que horroriza, de una “nada” que repugna.

Mas si caer no es cuestión de voluntad, tampoco puede serlo en absoluto *salir* del extrañamiento. Salir de la apariencia y volver a la verdad implica un “cambio del alma”, una modificación esencial de la existencia misma; entraña una transformación en virtud de la cual el ente humano ya no huye, no retrocede más ante la verdad del mundo, sino que se refrena, se demora cabe lo inhóspito, aprendiendo a habitar nuevamente en la proximidad de lo Grande. Con ello, el hombre retorna a *lo simple* (a “la ley de la naturaleza” dice Séneca; cf. *Epist.* 25, 4): ya no se pierde, des-plegándose, en pos de “lo nuevo”, sino que cede, **se pliega** ante el ser, reencontrando en “lo mismo de siempre” la genuina riqueza. Tiene lugar entonces una súbita inversión — lo que parecía valioso se derrumba, se muestra vano e insignificante; mientras que lo más despreciado se revela como el fondo prodigioso, como el campo sobreabundante que sustenta a todas las cosas y las hace florecer. Desde semejante experiencia, puede el ser humano soportar la finitud y conformarse otra vez con el destino. Acorde a su esencia, recobra su dignidad: se atreve a lo Grande; *vuelve a ser magnánimo*. Y es que —lo vemos ahora— el atrevimiento del hombre magnánimo es realmente *humildad*. “La fuerza es fidelidad/ el poder acatamiento” —reconoce Octavio Paz plegándose al gran Todo, reconciliándose al fin con el origen: “con lo que me levanta, me sostiene, me deja caer”. Atrevimiento es saber existir —podemos decir también, citando a Jorge Guillén— “En contacto acertado / Con esa realidad que me sostiene, / Me encumbra, / Y a través de

estupendos equilibrios / Me supera, me asombra, se me impone”.²⁵⁰ ¿De qué depende esta transformación, esta restitución de lo humano que nos “saca” del tedio, que pone término al descontento? No de la voluntad —esto es algo que hay que reconocer asimismo con humildad. Depende de que el mundo vuelva a *llamarnos* desde lo íntimo: **vuelva a encantarnos con fascinación y espanto en la “resonancia” de la angustia, permitiéndonos su vecindad.** Sólo abiertos de tal suerte, *dispuestos* otra vez para lo sublime, para lo tremendo-cautivante, podemos ser *encumbrados*: ser llevados, en la celebración, a la más alta *consonancia*, al gozo supremo que nace de *lo simple*, que brota de la verdadera “fuente de la alegría”. Sobre este gozo habla otra vez el poeta —a quien dejamos, cómo no, la última palabra.

Hoy me asomo feliz a la mañana,

Porque la vida corre con la sangre,

Y se me imponen placenteramente,

Mi fatal respirar y un sonreír

Sin causa, porque sí, porque es mi sino

²⁵⁰

Paz, O: “Cuento de dos jardines”; en *Obra poética*; p. 473-4. Guillén, J: *Mientras el aire es nuestro*; p. 43.

15. Cultura, época e interpretación histórica.

Cuando nos referimos a una cultura histórica determinada (y hablamos, *verbi gratia*, de la “cultura griega”, la “cultura medieval”, la “cultura contemporánea”, etc.), nos referimos a una forma colectiva de vivir; a un *modo de vida* compartido y transmitido entre los miembros de una comunidad. La diversidad de aspectos que integran un modo tal de vida —conocimientos y creencias, pautas de conducta, productos artísticos o tecnológicos; en fin, todo aquello que conforma un “sistema cultural”— presupone siempre una cierta comprensión de lo humano, la cual se apoya, a su vez, sobre el fondo de una determinada comprensión del mundo. **En realidad, una cultura histórica particular se funda en una forma común de existir: en un modo compartido de ser-en-el-mundo.** Ahora bien, cualquier forma de ser-en-el-mundo descansa, en último término, sobre un peculiar “percatarse”. En efecto, también la comprensión del mundo que caracteriza a una cultura se halla determinada esencialmente por el trasfondo de una disposición afectiva fundamental. El hombre comprende el mundo de acuerdo a como “se encuentra”: de acuerdo a como *se siente* en él. En este sentido, toda comprensión es *afectiva* —arraiga en la experiencia ontológica de una particular *Stimmung*.²⁵² Luego, una forma común de existir presupone, en todo caso,

²⁵¹ Guillén, G: “Además”; en *Cántico*; p. 123.

²⁵² Sobre la comprensión como determinada por el “encontrarse” (*Befindlichkeit*), cf. Heidegger, M: *El ser y el tiempo*; p. 161-2. Esto no quita que ambas estructuras “existenciales” sean, junto con el “habla” (*Rede*),

compartir una misma “resonancia”; es más, lo originalmente común, lo que propiamente “hace comunidad” *ab initio*, es el **resonar al unísono**, desde lo íntimo, en un mismo temple de ánimo. De ahí que para captar la unidad de un “sistema cultural” históricamente dado, sea preciso remontarse, finalmente, a su *experiencia originaria*; al trasfondo experiencial de un peculiar “percatarse”.

Establecido lo anterior, hay que tener presente que son justo los cambios de dicho trasfondo los que originan esos *giros históricos* de imponderable trascendencia, “muy escasos pero decisivos”, que marcan el paso de una “época” a otra en el contexto de una tradición determinada.²⁵³ Así, un nuevo comienzo, esto es, el surgimiento de “un nuevo espíritu” en la historia de una tradición, significa nada menos que la emergencia y el predominio de un nuevo modo de existir —modo condicionado fundamentalmente por una nueva forma de *sentir* el mundo. Hablar de “época” implica, pues, apuntar a la preponderancia de un cierto temple de ánimo que, como unidad subyacente y “tono de fondo”, condiciona la formación de todo lo demás. Esto no excluye, por supuesto, que una misma época abrigue otras formas de sentir y comprender el mundo; sin embargo, esta pluralidad *disonante* precisamente contrasta con un “tono” dominante: con la hegemonía epocal de una “voz cantante”.²⁵⁴ Que semejantes giros históricos, en cuanto transfiguraciones *del* mundo, no dependen ante todo de la decisión caprichosa o deliberada del hombre, sino que más bien pertenecen al acontecimiento de la manifestación y el encubrimiento del ser *mismo*, es un

irreductibles o de “igual originalidad” para el pensador alemán -perspectiva que, por otro lado, ha de considerarse un presupuesto relevante, aunque no tematizado, del presente trabajo.

²⁵³ Cf. Patocka, J: *Libertad y sacrificio*; p. 324. Para la génesis de la noción de “época”, cf. Blumenberg, H: *La legitimación de la Edad Moderna*; p. 455 y ss.

²⁵⁴ En torno a la pertinencia de referirse a cierto “espíritu” *predominante* como lo definitorio de un horizonte epocal, resultan relevantes las aclaraciones de W. Sombart en *El burgués*; p. 16-9.

punto de vista que ha de resultar previsible a esta altura de la investigación. El hombre no es el arquitecto, el constructor de la historia. “Pues nosotros no disponemos de los presupuestos de nuestra vida, sino que, al contrario, estos presupuestos disponen de nuestro vivir. Nosotros tenemos únicamente la experiencia histórica que nos enseña cómo estos presupuestos se desplazan en cierto sentido, cómo el ser <<se alumbra>> de modo distinto”.²⁵⁵

En relación con esto último, quisiera hacer explícita, para terminar, una cuestión que con seguridad no ha pasado inadvertida al lector de las páginas precedentes: la presente indagación filosófica sobre el sentido de la cultura —centrada en la tematización del asombro, la angustia, y el tedio profundo— resulta completamente impensable sin la consideración crítica de una “experiencia histórica” determinada, a saber, sin la consideración de la experiencia histórica de la tradición europea, y de los distintos modos según los cuales el ser se ha “alumbrado” en ella. *He aquí su alcance, pero también su limitación.* Por otro lado, únicamente como base hermenéutica para interpretar el devenir de dicha historia, puede confirmar su pertinencia la concepción de la cultura así obtenida, y mostrar a la postre todo su valor. Pero, ¿no se estará incurriendo aquí, con esta pretensión, en cierta circularidad? A idéntica objeción tuvo que hacer frente Hans Jonas al querer establecer la presencia de una unidad subyacente que, en calidad de “patrón hipotético”, se hallaría a la base de las múltiples manifestaciones religiosas de la Antigüedad tardía. “Esta es, sin embargo —responde el estudioso—, la naturaleza y el riesgo de la interpretación histórica, que debe guiarse a partir de la impresión inicial del material y sólo se justifica por el resultado, por lo conveniente o plausible de sus proposiciones, y sobre todo

²⁵⁵

Cf. Patocka, J: *El movimiento de la existencia humana*; p. 268. *Introducción a la fenomenología*; p. 272.

por la experiencia progresivamente confirmativa de piezas que encajan al entrar en contacto con el patrón hipotético”.²⁵⁶

Segunda parte:

Esbozo para una comprensión crítica de la cultura moderna.

Aunque no sean religiosas, nuestra ciencia y nuestra técnica tienen un carácter cristiano, están inspiradas por el pío furor de los cruzados y de los conquistadores, hoy en día dirigido no a la conquista de las almas sino a la del cosmos. China concibió la cultura como cultivo de la naturaleza; el Occidente moderno como dominio de ella.

Octavio Paz.

Es imposible aceptar ningún progreso como si la humanidad ya existiese como tal, y por lo tanto pudiese progresar. Antes bien, el progreso sería la generación de la humanidad.

Theodor W. Adorno.

²⁵⁶ Jonas, H: *La religión gnóstica*; p. 59.

16. Planteamiento del problema.

Hacia 1946 Wittgenstein escribía lo siguiente: “Es muy *curioso* que se incline uno a pensar que la civilización —las casas, las calles, los automóviles, etc.— aleja a los hombres de su origen, de lo alto, infinito y demás. Parecerá entonces que el ambiente civilizado, incluso los árboles y las plantas que hay en él, estuviera adecuadamente envuelto en celofán y aislado de todo lo grande y, por así decirlo, de Dios. Lo que se presenta es una imagen curiosa”.²⁵⁷ La civilización vista como un “ambiente” enajenante, como un burdo artificio que aparta a los hombres de su origen; sí, se trata de una imagen “curiosa”, aunque *lo más curioso* para nosotros debería ser otra cosa: el hecho de que uno de los pensadores más lúcidos del siglo XX tuviera precisamente semejante impresión. Wittgenstein se está refiriendo aquí a “la progresiva civilización europea y americana”, la cual parece concluir, bajo el imperio de “la ciencia y la industria” modernas, en el ambiente superficial y mediocre de la actual cultura del *confort* (cf. *ibid*, aforismo 34 y 364). Heidegger padeció también la banalidad opresiva de esta atmósfera, a la que denunció reiteradamente como un existir empobrecido, falto de misterio: “En nuestra existencia falta el *misterio*, y con ello falta el horror interno que todo misterio lleva consigo y que le da a la existencia su magnitud”.²⁵⁸ En verdad, parece que la civilización occidental, con todos sus conocimientos y “avances”, no ha hecho en los últimos siglos sino darle decididamente la espalda a lo sublime, a lo tremendo-cautivante. Que hoy se celebre bajo el nombre de “globalización” esa *unificación* que previó, y que tanto temió Wittgenstein —es decir, la expansión por toda la tierra de tal forma de vida, con la desintegración

²⁵⁷ Wittgenstein, L: *Observaciones diversas*. Cultura y valor; aforismo 281. Sobre la relación de Wittgenstein con la Modernidad, cf. Bouveresse, J: *Wittgenstein. La Modernidad, el progreso y la decadencia*.

²⁵⁸ Heidegger, L: *Los conceptos fundamentales de la metafísica*; p. 209.

paulatina de los otros modos tradicionales de existir— torna aún más apremiante la tarea de pensar a profundidad el sentido genuino de la cultura, y de preguntar desde allí, con Karl Löwith, “¿qué significa <<occidental>>?”.²⁵⁹

17. Naturaleza creada, naturaleza caída.

“En su sentido más originario, una civilización es un giro determinado que se toma respecto de la cuestión de cómo resolver las preguntas de la vida, cómo vivir y por qué vivir, así como sobre el fundamento interno de la vida”.²⁶⁰ Si partimos de esta acepción, es imposible considerar a la tradición europea *al completo* como una *sola* civilización. Efectivamente, resulta inevitable reconocer en su historia una gran cesura epocal, un radical punto de inflexión que nos obliga a distinguir entre dos civilizaciones: me refiero al “giro” civilizatorio que marcó el término de la cultura antigua, y que finalmente desembocó en el triunfo del Cristianismo. Desde esta perspectiva, es necesario acotar el significado preciso de “civilización occidental”. Ésta comprendería propiamente dos grandes unidades culturales, a saber, la cultura cristiana medieval y la cultura tecno-científica de la Modernidad. Que hay entre ambos modos históricos de ser-en-el-mundo cierta unidad de fondo, cierto suelo común que nos permite hablar justamente de una civilización *única*, netamente diferenciada de la civilización grecolatina de la Antigüedad —es cosa que intentaré defender a continuación con el respaldo hermenéutico de tres

²⁵⁹ Cf. Löwith, K: *El hombre en el centro de la historia*; p. 269.

²⁶⁰ Cf. Patocka, J: *Libertad y sacrificio*; p. 108.

voces imprescindibles para el propósito de esta investigación: las de Jonas y Löwith principalmente, y en menor medida la de Marcel Gauchet.²⁶¹

a) *El surgimiento de la “vocación” meta-física como fuga mundi.* La gran cesura presente en la tradición europea se encuentra representada por el final de la devoción cósmica propia de la cultura grecolatina, y el predominio definitivo de la *tendencia desmundanizadora*. Hans Jonas identificó a esta tendencia, en cuanto “principio existencial fundamental”, como el denominador común de las tres más importantes manifestaciones religiosas aparecidas en las postrimerías de la Antigüedad: la Gnosis, el Neoplatonismo y el Cristianismo, designándola en sus dos obras tempranas como “el principio gnóstico” —por ser la Gnosis “el representante más radical e intransigente del nuevo espíritu”.²⁶² El principio gnóstico puede definirse como una nueva manera de *sentir* el cosmos, “una experiencia básica relacionada con la total desaveniencia entre el hombre y el lugar en el que éste se encuentra alojado, el mundo”. El ente humano se siente “extraño” o “extranjero” en medio de lo que es, y asume que su lugar, su verdadera “patria”, ha de hallarse más allá de “este mundo”. Aquello que los pensadores arcaicos llamaron *kosmos* y *physis*, es visto desde ahora como algo *enemigo*: como un “mal”; luego, escapar del mal, liberarse de él, equivale a librarse o ser librado *del mundo*. La emergencia de esta nueva “vocación” meta-física dio lugar, pues, a una significación inédita de la

²⁶¹ La siguiente interpretación de la historia occidental “rechaza tanto la tesis weberiana del *continuum* del <<racionalismo occidental>> (transformada luego por la Escuela de Frankfurt -aunque también por el Husserl de *Krisis*- en la idea de un dominio constante e indiscutido de la <<ilustración>> científica sobre toda la historia de Occidente), como la heideggeriana [...] del *continuum* del nihilismo...”; al contrario, ve en el triunfo de la idea judeo-cristiana de la “salvación” una ruptura insoslayable, una cesura fundamental dentro la historia de la tradición europea. Cf. Marramao, G: *Poder y secularización*; p. 239.

²⁶² Cf. Jonas, H: *La religión gnóstica*; p. 58-60. *La gnosis y el espíritu de la Antigüedad tardía*; p. 61-2.

libertad, una significación fundada en la separación tajante entre lo humano y lo natural: “Por primera vez en la historia, se señala la diferencia ontológica radical entre el hombre y la naturaleza, y la profundamente conmovedora experiencia se expresa en extrañas y sugerentes enseñanzas. Esta grieta entre hombre y naturaleza no volverá a cerrarse nunca, y al defender su oculta pero esencial *otredad*, se convertirá, con sus múltiples variaciones, en un tema permanente comprometido con la búsqueda de la verdad del hombre”²⁶³.

Captado desde el *pathos* de la experiencia antigua, tal tendencia tenía que aparecer como una profanación escandalosa, como una rotunda devaluación de lo divino; y es que el surgimiento de la “vocación” metafísica no únicamente implica la consideración de un mundo “vacío de divinidad”, sino que además presupone que dicho mundo es un poder separador: “una *fuerza alienadora* de Dios”. Sobrepasar el mundo quiere decir, así, alcanzar al *dios* verdadero, concebido desde ahora como entidad trascendente. Siguiendo desarrollos muy diferentes y admitiendo distintos grados de compromiso, este presupuesto se halla presente en la Gnosis, el Cristianismo y el Neoplatonismo. Por otro lado, en lo que respecta a la historia ulterior de la cultura occidental, es lícito afirmar: la “grieta” entre *theos* y *physis* aquí inaugurada, se ha abierto también para siempre.²⁶⁴

b) *La espera del eschaton supramundano como versión judeo-cristiana de la fuga mundi*. La peculiaridad de la comprensión cristiana frente a las otras expresiones religiosas de la Antigüedad tardía, reside en el origen mismo de

²⁶³ Cf. Jonas, H: *La gnosis y el espíritu de la Antigüedad tardía*; p. 270, 188. Gauchet, M: *El desencantamiento del mundo*; p. 110. Puech, H-CH: *En torno a la Gnosis*; p. 254-6.

²⁶⁴ Cf. Jonas, H: *La religión gnóstica*; p. 271. Revisar asimismo mi tesis de maestría, *op. cit.*; p. 73-80.

su formación: nació a partir de una reinterpretación de la tradición apocalíptica judía, sobre la base del nuevo extrañamiento ante el mundo como experiencia fundamental. Pese a la profunda transformación hermenéutica que sufrirá dicha tradición en el proceso de esta recepción, el Cristianismo conservó un elemento central de la religión hebrea: la comprensión de la divinidad como Voluntad absoluta, omnipotente. La auténtica innovación que trajo consigo el triunfo del monoteísmo semita sobre el politeísmo grecolatino, no consistió en el descubrimiento de “la unidad de lo divino” —ésta no fue soslayada por la filosofía antigua ni tampoco por el politeísmo de la religión popular; la verdadera novedad consistió, más bien, en que lo divino dejó de ser visible como “mundo”, y pasó a comprenderse en adelante como Personalidad supramundana, como Voluntad soberana creadora y legisladora.²⁶⁵ Con ello, la naturaleza en su conjunto adquirió el carácter esencial de *ens creatum* para el pensamiento posterior. “Ser natural” quiere decir ser creado por un Dios personal en calidad de causa suprema. El núcleo de la reflexión ontológica durante toda la Edad Media, radica justamente en el establecimiento de esta diferencia: la que separa al Ser creador del ente creado, la que distingue a Dios de la creatura.

Como es sabido, el rasgo esencialmente “histórico” del Cristianismo procede también de la religión hebrea, la cual rompe con la concepción de la temporalidad cíclica inherente a la visión mítica del acontecer divino; éste es comprendido desde el Judaísmo como una *gesta* gloriosa dirigida por una promesa y orientada hacia su cumplimiento. Se inaugura entonces “el sentido de la historia” como una marcha tenaz dirigida hacia el futuro. No el

²⁶⁵ Además de los repetidos señalamientos de Walter Otto, son esclarecedoras también las reflexiones de W. Pannenberg sobre el asunto en cuestión, cf. *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, cap. 5. Ver además Dawson, Ch: *Historia de la cultura cristiana*; p. 51-1, y mi tesis de maestría, *op. cit.*; p. 24-40; 86-93.

presente, el porvenir anunciado se convierte en la dimensión rectora de la temporalidad. Sin embargo, Judaísmo y Cristianismo difieren sustancialmente en su interpretación de la meta a la que apunta el camino de la historia. Mientras el primero entiende siempre el cumplimiento de la promesa como la victoria y el asentamiento floreciente de la comunidad hebrea *en este mundo* (y esto puede decirse inclusive del mesianismo apocalíptico —escatológico— posterior al cautiverio de Babilonia), el segundo reinterpreta la meta de la historia desde la emergente orientación meta-física, realizando un maridaje entre la personificación monoteísta y el rechazo del “más acá”: el cumplimiento de la promesa sólo se dará con la aniquilación de “este mundo” y el comienzo de la eternidad.²⁶⁶

Liberarse de “este mundo” sentido como un mal, ¿cómo es posible vincular tal experiencia, inseparable de la existencia cristiana, con la noción de una naturaleza creada por Dios? El Cristianismo lo consigue, atenuando hasta cierto punto el dualismo de la Gnosis (piénsese en la doctrina de Marción), a través de una reinterpretación de la noción veterotestamentaria de “pecado” (*Génesis*, 2-3): la transgresión del primer hombre no solamente afectó a la humanidad, sino que la sombra de su maldición se extendió a la Creación completa, haciéndola esclava de la corrupción y la caducidad. También la creación ha sido sometida por el mal y expulsada del seno divino, también ella continúa a la espera de ser liberada y participar en la Gloria futura (cf. *Rm*, 8: 18-25; *Col*, 1: 13-20; *Ef*, 1: 3-11). Además, aunque la corrupción de la naturaleza entera sea culpa del hombre, éste no puede sin más, desde la perspectiva cristiana, desandar el camino y recuperar para sí y para el resto de las cosas la perfección original; es precisa la intervención

²⁶⁶ Sobre la diferencia entre el mesianismo hebreo y cristiano, cf. Scholem, G: *Conceptos básicos del judaísmo*; p. 99 y ss. Gauchet, M: *op. cit.* p. 165-6.

gratuita de la Voluntad divina para que tenga lugar el cumplimiento de la transfiguración redentora, el fin de “este mundo” y el inicio de “la beatitud” más allá del tiempo. El creyente vive a la espera de este acontecimiento salvífico, acontecimiento que no se puede anticipar ni mucho menos forzar, en la medida en que depende exclusivamente de la decisión de Dios, *Señor* absoluto de la creación y de la historia. No es otro el sentido del tiempo cristiano, “futurístico” (*futuristisch*) y escatológico.²⁶⁷

En suma, pese a haberse apropiado de la idea de Creación divina, y aún considerando la importancia de la noción de *Encarnación*, el Judeo-cristianismo parte de la experiencia del extrañamiento, participando de la consecuente devaluación metafísica del cosmos predominante al final de la Antigüedad. Los cristianos —observa Ireneo de Lyon— “admiten vivir como extranjeros en este mundo”. Por una parte, hay en su existencia un profundo descontento por lo que es aquí y ahora; por otra, hay una aspiración incesante a superar la *conditio natural* humana —totalmente corrompida, envenenada de raíz por el pecado— para alcanzar “la perfección” de una vez y para siempre en la morada verdadera: en la “patria” *sobre-natural*.²⁶⁸ Desde el triunfo del Cristianismo sobre la experiencia antigua, la *exigencia de salvación* meta-física se convierte en el imperativo fundamental de la cultura. “Con la exigencia de salvación — escribe Sloterdijk— entra en el mundo la posibilidad de la negación del mundo y de la vida, una negación, entiéndase bien, que intenta desprenderse del engaño de la existencia profana. [...] El espíritu en busca de salvación empieza por invalidar <<este mundo>> en su totalidad como

²⁶⁷ Sobre el significado del “tiempo escatológico”, cf. Löwith, K. *Historia del mundo y salvación*; p. 195 y ss.

²⁶⁸ Sobre la condición de “extranjería” en *este mundo* propia del creyente cristiano, cf. Vives, J: *Los padres de la Iglesia*; p. 68, 147, 201, 242-3, 340-1, 400, 420. Sobre el significado de la noción teológica de “Encarnación”, cf. Gauchet, M: *op. cit.*; p. 113.

una falsa premisa. Quien juega con fuego de salvación no es nunca del todo extraño al grandioso intento de dar la espalda a la construcción del mundo y abandonarlo a su ruina...”²⁶⁹ De hecho, la tendencia desmundanizadora inherente al cristianismo no pasó inadvertida a los examinadores paganos de la nueva religión. Tal y como lo reconoce Erik Voegelin, el mayor peligro que encerraba la nueva doctrina a los ojos del paganismo, “era su desdivinización radical y absoluta del mundo”. Celso lo formuló con claridad hacia 180 d. C. en su *Discurso verdadero*.²⁷⁰ En realidad, una acepción meta-física de “salvación” es del todo ajena a la cultura griega arcaica y clásica (la religión órfica, de tanta relevancia para la conformación del platonismo, religión con la que aparece por vez primera una acepción parecida en el horizonte griego, se halla a todas luces en la “frontera de lo propiamente helénico”). Calasso ha descrito con tino inmejorable el sentir genuinamente griego a este respecto: “Para los héroes que combatían por Troya la vida no era algo que pudiera ser salvado [...] No pretendían salvar lo existente, ni salvarse de lo existente. Lo existente no era salvable. La vida: incurable, tenía que aceptarse tal como era, en su malignidad y en su esplendor”.²⁷¹

No obstante, por más penosa que le resulte su condición de extranjería en “este mundo”, por más rigurosa y absorbente que sea para él la exigencia de salvación, el creyente cristiano no puede pretender *salir* de su cautiverio aquí y ahora apelando a sus propias fuerzas (recurriendo, por ejemplo, a alguna “técnica autooperante”); al contrario —en correspondencia con los

²⁶⁹ Sloterdijk, P: *Extrañamiento del mundo*; p. 152.

²⁷⁰ Voegelin, E: *La nueva ciencia de la política*; p. 124-5. Sobre la crítica de Celso al juego-cristianismo, cf. Löwith, K: *El hombre en el centro de la historia*; 362-4.

²⁷¹ Calasso, R: *Las bodas de Cadmo y Harmonia*; p. 246. Friedländer, P: *Platón*; p. 116. Sobre el orfismo y la posición “fronteriza” del propio platonismo en el contexto de la cultura clásica, cf. mi tesis de maestría; p. 47-72. En torno a un sentido no meta-físico de “salvación” en la cultura griega, cf. Kerényi, K: *La religión antigua*; 197 y ss.

presupuestos escatológicos de procedencia judaica que determinan la forma de su espiritualidad— él debe aceptar la insuficiencia de su propia capacidad salvífica, y dejar por entero el advenimiento de la liberación a la soberanía de Dios en una *espera* confiada: tal es la peculiar modalidad de *fuga mundi* que el Judeo-cristianismo trajo consigo, diferenciándose en esto tanto de la Gnosis como del Neoplatonismo. El trasfondo de esta comprensión es, en última instancia, la exaltación de la divinidad como Sujeto incondicionado, Señor de la creación y de la historia, a cuya voluntad el hombre tiene que someterse doblegando su orgullo. De esta suerte, el sobre-pasamiento del mundo en la “beatitud eterna” únicamente puede ser fruto del obrar de Dios. Hasta que éste intervenga “desde afuera” y ponga fin a los tiempos, el cristiano se ve obligado a *estar en el mundo sin ser del mundo*: se ve forzado a aguantar pacientemente su “exilio” como un castigo divino (cf. *La carta a Diogneto*, en Vives, J: *op. cit*; p. 67-8). En cuanto *peregrinus* sobre la tierra, ciertamente él no puede entregarse a un escapismo radical —marchándose con precipitación al “más allá”— sino que ha de permanecer *aquende*, en “este mundo”, pero sin sentir amor alguno hacia la estancia cósmica. Se establece, con ello, una particular distancia *defensiva* con respecto al *ens creatum*, con respecto a las cosas “de acá”: una distancia que confirma, *mutatis mutandis*, la brecha entre “lo interior” y “lo exterior” inaugurada por el platonismo, y cuyo ejemplo paradigmático será, sin ninguna duda, la forma de vida monacal. Se trata de “retirarse” de las cosas intramundanas hacia una **interioridad** abierta a lo trascendente, lo cual quiere decir —en clave cristiana— abierta hacia el futuro en una *espera* obligada: en constante *tensión* hacia el porvenir.²⁷² Que dicha

²⁷² cf. Jonas, H: *La Gnosis y el espíritu de la Antigüedad tardía*; p. 211-18. Gauchet, M: *op. cit*; p. 187-8. Sobre la importancia del monacato para el desarrollo de la unidad de la cultura cristiana medieval, cf. Dawson, Ch: *op. cit*; p. 165-7.

interioridad, en tanto “innovación fundamental introducida por el cristianismo en el pensamiento occidental”, constituye un elemento ajeno a la existencia griega en su orientación predominante, es un asunto sobre el que Pierre Hadot y Walter Otto no han dejado de insistir: “el alma [helena] tiene sólo un rostro hacia afuera, hacia el mundo formado y no hacia adentro, hacia el reino invisible únicamente accesible a ella”. En lo que se refiere a la existencia hebrea, es lícito hacer nuestro el parecer de Gershom Scholem: “Lo que los cristianos tenían por una comprensión más profunda de lo exterior le parecía a los judíos su liquidación, una huida que trataba de zafarse de la obligación de mantener las aspiraciones mesiánicas en sus categorías más reales, preocupándose en cambio de una interioridad pura que nunca ha existido”.²⁷³

c) *El hastío cósmico como trasfondo experiencial de la espera escatológica.* San Agustín, cuya enseñanza llegó a ser rápidamente la doctrina teológica de mayor influencia en el Occidente cristiano, fijó de una vez por todas en su obra, con gran hondura y emoción, el sentido de “la interioridad” como aspecto determinante del nuevo modo de ser-en-el-mundo. Para él, la vida del alma es una búsqueda de Dios que sigue una trayectoria bien precisa: *ab exterioribus ad interiora, ab interioribus ad superiora*; “desde lo exterior hacia lo interior, y desde lo interior hacia lo superior”. Distanciarse de “este mundo”, retirarse de las cosas *de acá* para “entrar” en el alma representa, pues, un requisito *sine qua non* para ascender a lo superior, esto es, para

²⁷³ cf. Otto, W: *Los dioses de Grecia*; p. 180-4. Hadot, P: *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*; p. 271-3. Scholem, G: *op. cit*; p. 100. Marramao, G: *Poder y secularización*; p. 61.

acceder a lo divino trascendente como *telos* de todo el “movimiento”.²⁷⁴ Mas ir desde el alma *ad superiora* significa —también para el de Hipona, por supuesto— permanecer dirigido *ad salutem* en “este mundo”, es decir, significa *esperar* la salvación. Partiendo de la determinación de esta última como el *terminus ad quem* del “movimiento” de la existencia, san Agustín plantea una distinción crucial con la que pretende resolver el viejo problema filosófico del Bien supremo: me refiero a la diferencia jerárquica entre *uti et frui*, entre aquello de lo que se debe usar y aquello de lo que se debe gozar (*Sobre la doctrina cristiana*; I, 20). De acuerdo con el filósofo, *solo Deo fruendum*: solamente de Dios es lícito gozar propiamente (*Ibid*; I, 33); empero, tal *fruitio* no se podrá dar de manera perfecta sino en la “bienaventuranza” —todo lo demás debe ser estimado útil o inútil en relación con este fin, según sirva o no como medio para la salvación. Luego, “este mundo” no es ya un motivo de gozo para el hombre que vive bajo el rigor de un criterio semejante; su justa apreciación depende a la postre de su posible *utilitas*, o sea, de si puede ser —y en qué medida— un instrumento *ad salutem*. La totalidad del *ens creatum* deja de ser para el creyente cristiano algo deleitable en sí mismo, y pasa a convertirse, en el mejor de los casos, en mero medio utilizable con vistas al fin supramundano.²⁷⁵

Esta posición involucró sin remedio el repudio de la antigua *theoria*, “donde van ensambladas las categorías, disociadas luego por el intérprete moderno, de lo teórico y lo estético, como una misma realización de la existencia humana”.²⁷⁶ La inclinación a descubrir con gozo las cosas del mundo pasó

²⁷⁴ cf. Parain, B: *La filosofía medieval en Occidente*; p. 19. Blumenberg, H: *La legitimación de la Edad Moderna*; p. 317. Taylor, Ch: *Fuentes del yo*; p. 143 y ss.

²⁷⁵ cf. Parain, B: *idem*.

²⁷⁶ cf. Blumenberg, H: *op. cit*; p. 345.

entonces a formar parte del catálogo de los vicios bajo el nombre de *curiositas*; ésta consiste para Agustín en una modalidad de *cupiditas* derivada del pecado: se trata de un “deseo” ilegítimo que conduce al ser humano a distraerse de Dios y a descuidar la salvación eterna, extraviándose en el laberinto de la Creación, en “esta selva tan espesa y tan llena de acechanzas y peligros” (*Confesiones*, 35). Nunca como en estas consideraciones se acerca tanto la doctrina agustiniana a la *trasvaloración* negativa del mundo propia de la Gnosis (en contradicción con el esfuerzo paradójico de los apologistas por integrar, hasta cierto punto, la estimación antigua del cosmos a la visión del Cristianismo). El mundo aparece en este contexto como algo peligrosamente *tentador*, casi como un poder que conspira contra el hombre; aparece menos como un instrumento que como un obstáculo para la salvación. Podemos aplicar aquí lo que Sloterdijk concluye de la expresión *Deum-et-animam* presente en los *Soliloquios*, binomio que presta para el pensador alemán “la fórmula ontológica” al tema de la huida cósmica: “el pío interés del filósofo cristiano es, de raíz, evitar que el mundo interfiera entre Dios y el alma”.²⁷⁷

Hay, sin embargo, otro capítulo de la obra agustiniana en el que la tendencia desmundanizadora, la devaluación metafísica en clave cristiana, no solamente se nos revela con singular claridad, sino que también nos deja entrever el *pathos* fundamental, el “tono de fondo” sobre el que arraiga desde el inicio la comprensión del mundo defendida por el Cristianismo. Hemos mencionado que la visión escatológica, interpretando el devenir universal desde la perspectiva de una meta final, produjo en la historia de la tradición europea una drástica ruptura con la concepción clásica del tiempo

²⁷⁷ Sloterdijk, P: *Extrañamiento del mundo*; p. 99. Sobre el afán de saber condenado por san Agustín como *cupiditas*, cf. Blumenberg, H: *op. cit*; p. 309 y ss. En torno al esfuerzo paradójico de los apologistas cristianos y a su inevitable fracaso, cf. Pannenberg, W: *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*; p. 144-9.

propia de la cultura griega y romana, la cual —“basada en la idea de la reversibilidad y del retorno cíclico de los acontecimientos”— conlleva en último término la plena aceptación de la facticidad: implica el inquebrantable asentimiento a lo que es.²⁷⁸ En *La ciudad de Dios*, san Agustín se encargó de impugnar, entre otras cosas, “aquellos circuitos y retornos con los que ellos [los antiguos] piensan que unas mismas revoluciones de los tiempos y de las cosas temporales van dando la vuelta” (L. 12; cap. XIV). El filósofo rechaza con repugnancia tal pensamiento, aduciendo que “estos circuitos y revoluciones que vuelven a lo mismo” y que “traen todo a lo mismo” (*idem*), no pueden representar sino una “variación sin sentido” a los ojos del cristiano, el cual se halla a la espera del advenimiento del *eschaton* como de algo “extraordinario” y totalmente “nuevo”; concebir la repetición sin fin de un mismo orden cósmico inmutable le ha de parecer a éste un pensamiento insoportable, ignorante de la Buena Nueva y enemigo de la salvación. “Incluso si la teoría del retorno fuera aceptada, señala san Agustín, sería para el cristiano una locura impía y repugnante. Pues el marco de dicha teoría excluye la posibilidad de algo del todo nuevo y para siempre decisivo —la revelación única de Dios en Cristo— y, por consiguiente, la futura bienaventuranza del ser humano. Ahora bien, lo que importa al hombre es la condena eterna o la redención. La autorrenovación de la naturaleza en el movimiento natural circular de la generación y la muerte es algo radicalmente distinto del renacimiento espiritual del hombre que ha caído y que cobra nueva vida en Jesucristo”.²⁷⁹ Tener fe en el *Evangelio* significa, por cierto, vivir en la

²⁷⁸ cf. Marramao, G: *Cielo y tierra*; p. 94. De ahí que Löwith haya visto en la rehabilitación nietzscheana de “la idea del eterno retorno” un esfuerzo importante -esfuerzo fallido, pese a todo, a causa del “voluntarismo” inconfundiblemente moderno del filósofo alemán- por recuperar la afirmación gozosa del mundo indudablemente presente en la comprensión arcaica y clásica de la *physis*.

²⁷⁹ cf. Löwith, K: *El hombre en el centro de la historia*; p. 145.

esperanza de que la Voluntad divina puede hacer “cosas nuevas” que jamás han sido hechas; y no se trata aquí únicamente de “lo nuevo” en el sentido de la revocación *parcial* del orden establecido en la naturaleza con la irrupción de los *miracula*; se trata ante todo de esa revocación definitiva de la Creación en su conjunto que tendrá lugar con la destrucción final de “este mundo” y el comienzo de la eternidad. Mientras los impíos “se mueven en círculo” (*idem*) y *son sin esperanza*, los cristianos viven de cara a “lo nuevo”, aguardando la transfiguración sobre-natural del *ens creatum* — junto con la superación de la *conditio* natural humana y la liberación consecuente de su *status defectus* derivado del pecado— en virtud del obrar omnipotente de Dios. La doctrina del retorno, concluye el pensador de Hipona, “es falsa y manifiestamente contraria a la religión y a la verdad (pues, efectivamente, nos promete Dios aquella verdadera felicidad, de cuya seguridad estaremos siempre ciertos, sin que la interrumpa ninguna desdicha), sigamos el camino recto que para nosotros es Jesucristo, y auxiliados de este ínclito caudillo y salvador, enderecemos las sendas de nuestra fe y desviémonos de este *vano y absurdo* círculo de los impíos” (L. 12, cap. XXI). Karl Löwith identificó en estas palabras la señal inequívoca de “la desvalorización del mundo natural” que el Judeo-cristianismo ha instaurado en la tradición europea: el fundamento oculto de la negación agustiniana de la temporalidad circular —la cual implica reconocer a “este mundo” como un cosmos sempiterno, sin comienzo ni fin— no es otro para él que la *negatio mundi* meta-física. De ahí que sea “esencial la decisión originaria entre cristianismo y paganismo”—tal y como lo han mostrado, cada uno a su manera, Nietzsche y Kierkegaard. “Pues, ¿cómo podría conciliarse la antigua teoría de la eternidad del mundo con la fe cristiana en

la creación, el ciclo con el *eschaton* y el reconocimiento pagano del *fatum* con el deber cristiano de la esperanza?”²⁸⁰

El entrelazamiento “en círculo” de todas las cosas; el fáctico acaecer del ente natural, del ente que “pasa para luego volver” (Séneca)—despachado de un plumazo como algo “vano y absurdo”. ¿Cómo describir el trasfondo experiencial de un parecer semejante? Pocas semanas antes de morir, Sören Kierkegaard revelaba en su *Diario íntimo* el verdadero temple del cristiano *realizado*, el “tono de fondo” que debe acompañar al hombre completamente desencantado, “maduro para la eternidad”: en lugar de aferrarse “a esta vida vana”—apunta Kierkegaard— es preciso “alcanzar el grado más alto de hastío vital”.²⁸¹

18. Modernidad y secularización.

Siguiendo la formulación de Hannah Arendt, podemos comprender el gran giro epocal con el que dio comienzo la Edad Moderna como “un súbito e inexplicable eclipse de trascendencia, de creencia en el más allá”.²⁸² Ya F. Schlegel había logrado captar con gran penetración la dirección esencial de dicho viraje: “El deseo revolucionario de realizar el reino de Dios [en la tierra] es el punto elástico de toda cultura progresiva y el comienzo de la historia moderna”. (cf. *Fragmentos del Ateneo*: no. 222). De acuerdo con esto, el fenómeno fundamental que vemos emerger en la historia europea como marcando el término de la Edad Media, es un

²⁸⁰ Löwith, K: *Historia del mundo y salvación*; p. 202. Sobre la estimación negativa de la “esperanza” en la cultura antigua, cf. Löwith, K: *El hombre en el centro de la historia*; p. 140-1.

²⁸¹ Kierkegaard, S: *Diario íntimo* (25 de Septiembre de 1855); p. 450.

²⁸² Arendt, H: *La condición humana*; p. 281.

desplazamiento radical del *telos* de la cultura, una modificación de fondo en el sentido de la finalidad de la existencia para el hombre occidental: la meta supramundana cede el paso a un objetivo “intraterrenal” —la constitución de un *regnum hominis* susceptible de progresiva mejora a lo largo de la historia. En verdad, con el auge de tal “inmanentización” de la meta escatológica, se inauguró en Occidente la hegemonía de un nuevo modo de ser-en-el-mundo, modo que no solamente se aparta de la existencia cristiana medieval, sino que ante todo difiere de la cultura grecolatina cimentada en la devoción cósmica.

a) *La “secularización” como categoría genealógica de la Época Moderna.* Designando en un principio la reducción o expropiación de los dominios y bienes temporales de la Iglesia católica en favor de los príncipes o de las Iglesias nacionales reformadas, la noción de *secularización* terminó por rebasar los confines del derecho canónico y del derecho público, para adquirir a finales del siglo XVIII el rango de categoría genealógica de la Modernidad: pasó a designar, de hecho, el proceso de transformación histórica de la cultura occidental moderna, a partir de sus raíces judeo-cristianas. En correspondencia con esta perspectiva, Karl Löwith ha visto en la *Säkularisation der christlichen Eschatologie* el origen mismo de la nueva época, interpretando a este proceso como la transposición del *eschaton* del plano de la trascendencia al plano de la inmanencia histórica. Tal posición nos exige asumir dos cosas: primero, que el núcleo de la cultura moderna no es sencillamente deducible de premisas cristianas, sino que conlleva un elemento original, realmente innovador con respecto al Cristianismo, elemento que debe ser comprendido —por ende— como el resultado de una

transformación hermenéutica de carácter global; segundo, que existe, pese a lo anterior, cierta unidad de fondo entre el Cristianismo medieval y la cultura moderna: efectivamente, hay un suelo en común entre ambos modos de ser-en-el-mundo, un suelo que si bien los emparenta, al mismo tiempo los aleja rotundamente de la forma de existencia predominante en la Antigüedad. A continuación, me propongo describir los aspectos cruciales de la secularización (entendiendo a ésta con Karl Löwith —en cuanto “eclipse de trascendencia” y viraje hacia *el más acá*— como la transformación hermenéutica global de la que se originó la cultura moderna), para destacar después, en el siguiente apartado, el significado de esa unidad —o suelo común— que nos permite comprender al Cristianismo y a la cultura de la Modernidad, con todas sus diferencias, desde el horizonte histórico de una sola civilización.²⁸³

b) *El triunfo del homo activus y la nueva meta de la cultura occidental*. Lo que determina desde un comienzo la transposición moderna de la escatología —es decir, la conversión de una referencia trascendente en una meta inmanente— es el hecho manifiesto de que, en cierto sentido, el hombre europeo deja de ser *paciente*: ya no puede o ya no quiere simplemente esperar la transfiguración salvífica de “este mundo”, sino que, al contrario, se decide por cambiar en beneficio suyo, mediante la propia acción, una naturaleza cuyo *disfavor* tenía antes que aceptar con resignación como un castigo divino. La superación del *status defectus* inherente a la *conditio humana* natural deja de concebirse como algo enteramente dependiente del obrar de Dios, de su intervención providencial

²⁸³ Sobre la significación de la “secularización” como categoría genética de la Modernidad, y la complejidad de su repercusión en el pensamiento contemporáneo, cf. Marramao, G: *Cielo y tierra*.

extramundana, para ser remitida desde ahora a la actividad del hombre mismo, a su capacidad extraordinaria de modificar sistemáticamente —de acuerdo a sus fines— las cosas intramundanas en su facticidad, en su mero estar-ahí. Con ello, el esquema antitético fundado en la metafísica anterior —esto es, la tajante contraposición entre más-acá/más-allá, terrenal/celestial, mundano/espiritual, temporal/eterno — sufrirá una metamorfosis sorprendente; aunque, bien pensado, la fractura entre hombre y mundo abierta al final de la Edad Antigua en modo alguno resulta cancelada con la aparición del *homo activus* como el representante paradigmático de la nueva cultura; la fractura continúa, pero ha cambiado de signo. La distancia meta-física pierde su carácter defensivo, para adquirir una cualidad inédita, propiamente *ofensiva*: el *homo* se vuelve *activus* en la medida en que su descontento para con “lo dado-inmediato”, para con las cosas “tal y como son”, se traduce en una acometida directa, en un ataque frontal y sistemático dirigido a la transformación efectiva del ente. Como lo subraya Sloterdijk, “la *liaison* entre subjetividad y ofensividad” constituye una condición esencial del nuevo modo de ser-en-el-mundo.²⁸⁴ Podemos captar esta orientación activa y beligerante, totalmente ajena a la metafísica cristiana, considerando también la metamorfosis moderna operada en el sentido del binomio antitético interior/exterior. Con el giro hacia la inmanencia, el abismo entre ambas instancias se mantiene abierto, mas no ya como el motivo fundamental para *resignarse*, para aguantar pasivamente el acaecer natural de las cosas intramundanas en la espera de una intervención divina que ponga “fin a los tiempos”, sino como ocasión para dominar el ente y ajustarlo a los propios fines. De tal guisa, la *interioridad* se “desinhibe”: adopta “una trayectoria expansiva, una

²⁸⁴ Sloterdijk, P: *En el mundo interior del capital*; p. 89 y ss. Blumenberg, H: *op. cit*; p. 173. Gauchet, M: *op. cit*; p. 138.

trayectoria que tiende a la absorción total de “lo exterior” en un “interior” des-plegado, incesantemente *ampliado*.²⁸⁵ Luego, la totalidad del ente no-humano aparece como integralmente “humanizable”, como algo disponible y modificable a voluntad con vistas a alcanzar la “emancipación”, la moderna redención: la superación de la *conditio* natural a través de la apropiación sin límites de la “naturaleza”, del ente no-humano en su conjunto.

El *homo activus* moderno es, entonces, *homo faber* u *homo artifex*: entiende que el cultivo de lo humano, su realización misma, pasa esencialmente por la apropiación transformadora del ente natural. Éste, captado en su mero estar-ahí, carece también de sentido a los ojos del hombre moderno —se le presenta como lo inútil, lo incompleto, lo inacabado. La nueva tarea *demiúrgica* ante la realidad consiste justamente en “la actividad omnitransformadora del trabajo”, la cual llevaría a la “naturaleza” hasta su *consumación*, al someterla a los designios de los hombres.²⁸⁶ La importancia central de “lo nuevo” ciertamente no desaparece, pero cobra obviamente otra significación, sin perder no obstante un ápice de su antigua función redentora, liberadora. “Lo nuevo” es ahora el arte-facto, lo hecho o *producido* por la voluntad del hombre: por su intervención optimizante sobre la estructura íntima de las cosas. Quizá haya sido Giordano Bruno el primero que manifestó, sin sombra de escrúpulos cristianos, la moderna consagración del *homo artifex*. Los dioses que han creado al hombre a su semejanza —afirma el italiano—, lo han dotado del intelecto y las manos, “concediéndole un poder sobre los demás animales, el cual consiste en poder actuar no sólo según la naturaleza y lo

²⁸⁵ cf. Sloterdijk, P: *ibid*; p. 78 y ss. Marramao, G: *Poder y secularización*; p. 62-3. Taylor, Ch: *Fuentes del yo*; cap. 8.

²⁸⁶ cf. Marramao, G: *ibid*; p. 82. Blumenberg, H: *op. cit*; p. 214-5.

ordinario, sino además fuera de las leyes de ella a fin de que (formando o pudiendo formar otras naturalezas, otros cursos, otros órdenes con el ingenio, con esa libertad sin la cual no poseería dicha semejanza) viniera a conservarse dios de la tierra”.²⁸⁷ En modo alguno hay que pensar que la Modernidad ha traído consigo una reivindicación de *lo natural*; bajo el espíritu de la nueva época, la “naturaleza” ha seguido siendo devaluada, ponderada a la luz de un “poder” que la trasciende; lo que ha cambiado es más bien el significado de lo sobre-natural mismo; ya no se trata de la esperada irrupción milagrosa del obrar de un Dios trascendente, distinto y distante del hombre, sino del desarrollo eficaz y sistemático del artificio humano a lo largo de la historia; frente a la inmediatez de “este mundo”, la esfera de lo artificial pasa a convertirse en el *otro mundo* —se erige desde ahora, para la comprensión moderna, como la verdadera morada del hombre: como la auténtica “patria” sobre-natural. Así, el rebasamiento de la “naturaleza” a través de su transformación demiúrgica, junto con la ampliación consecuente de la esfera artificial asumida como la construcción del *regnum hominis*, determinan el nuevo sentido “futurístico” del devenir humano. La marcha tenaz de la historia llegará a identificarse con el proceso paulatino de “emancipación”, de “mejora continua de la existencia material”, en virtud de la organización cada vez más eficiente de las propias fuerzas, y de una adecuada planificación proyectiva de la temporalidad histórica. “Lo que aparece como el camino grande de la felicidad no es ya el cambio de uno mismo, sino la transformación del mundo, la actividad fabril, capaz de aligerar las penas, embellecer la vida, procurar cada vez más satisfacciones materiales”. La *fuga mundi* meta-física adquiere, pues, un

²⁸⁷ Bruno, G: *La expulsión de la bestia triunfante*; p.227. Yates, F: *Giordano Bruno y la tradición hermética*. p. 184-6.

nuevo rostro en el contexto moderno: se presenta como apropiación continua y despliegue acelerado; esto es, aparece como *Progreso*.²⁸⁸

En realidad, lo que vemos operar en la cultura a la base de todas estas modificaciones hermenéuticas es un desplazamiento del sujeto de la acción salvífica: éste *se muda de Dios al hombre*, quien llegará a concebirse finalmente como el genuino Señor de la creación y de la historia.²⁸⁹ Desde la visión cristiana, semejante mutación sólo puede significar una profanación escandalosa —equivale a suprimir la diferencia infinita entre la Voluntad de Dios y la voluntad humana. Sin embargo, este giro constituye en el fondo una radicalización de la vieja *negatio* meta-física con la que el Cristianismo se impuso a la religiosidad antigua: representa a la postre la afirmación *absoluta* del hombre contra el mundo. Mientras la teología cristiana ubicaba todavía al ente humano en el seno de una naturaleza devaluada, corrompida por el pecado, exigiendo de él paciencia y humildad para aguantar la adversidad de tal condición, hasta que la Voluntad de Dios así lo quiera —la meta-física moderna coloca al hombre, desde el inicio, en una posición ab-soluta, de completa autonomía con respecto al mundo; lo sitúa de hecho en el lugar privilegiado del Dios judeo-cristiano en cuanto Señor soberano: *afuera y delante* de la totalidad del ente. El hombre pasa a ser de esta manera el verdadero Sujeto incondicionado, en tanto que la “naturaleza” *se ob-jetualiza*, adquiere presencia y consistencia de *objeto* de confrontación— se halla frente a nosotros como algo exterior e integralmente disponible, mero sustrato material carente de sentido en sí mismo y listo para servir a la producción de “lo nuevo”, o sea, listo para ser

²⁸⁸ cf. Lipovetsky, G: *La felicidad paradójica*; p. 207-8. En torno a la génesis de la noción moderna de “progreso”, cf. Bury, J: *La idea del progreso*.

²⁸⁹ cf. Koselleck, R: *Aceleración, prognosis y secularización*; p. 54, 62-3. Horkheimer, M y Adorno, T: *Dialéctica de la ilustración*; p. 64. Panennberg, W. *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*; p. 216, 232. Voegelin, E: *op. cit*; p. 178-9. Löwith, K: *El hombre en el centro de la historia*; p. 358.

transformado según los designios de la voluntad autónoma del hombre. Es lógico que fuera necesaria la eliminación de la concepción paulina-agustiniana del pecado original, para la conformación de la moderna comprensión del ser humano como Sujeto incondicionado. En efecto, tal concepción no sólo condenaba al hombre a una total incapacidad para superar por su propia acción el *status defectus* inherente a la condición natural, sino que además dotaba a la naturaleza en su conjunto de oscuros y peligrosos poderes, fuerzas incontrolables que el cristiano —si bien logra rehuir replegándose al interior de su ser, de su alma creyente— no podrá nunca vencer por completo en esta vida de exilio, separada de Dios. Por tanto, la elevación del ente humano a Sujeto de la acción salvífica no trajo consigo únicamente el rechazo de su presunta incapacidad redentora; significó asimismo la *neutralización* de una “naturaleza” convertida en *objectum*, en mero material indiferente listo para su explotación con vistas a la producción efectiva de “lo nuevo”. En un ensayo célebre, Max Weber se refirió a dicha neutralización como *die Entzauberung der Welt*, como “el desencantamiento del mundo”, relacionando a este proceso con la secularización en tanto categoría genealógica de la Época Moderna: el “desencantamiento” acontece —apunta el pensador y sociólogo alemán— cuando ya “no existen en torno a nuestra vida poderes ocultos e imprevisibles, sino que, por el contrario, todo puede ser *dominado mediante el cálculo y la previsión*”.²⁹⁰

Pocos episodios de la filosofía resultan tan indicativos del triunfo del *homo activus* moderno en cuanto *homo artifex*, como la revolucionaria interpretación de lo sublime por parte de Kant. Ante la vastedad y el poder

²⁹⁰ Weber, M: *El político y el científico*; p. 200. Marramao, G: *Cielo y tierra*; p. 55 y ss. E torno a la “neutralización” moderna de la naturaleza, cf. Blumenberg, H: *op. cit*; p. 149-50, 163, 135,209, 214-15. Löwith, K. *El hombre en el centro de la historia*; p. 167.

de la naturaleza, el hombre recobra para el filósofo la conciencia de su dignidad en el sentimiento sublime: cae en la cuenta de su autonomía, de su perfecta soberanía con respecto a ella como Sujeto incondicionado (práctico), “el cual puede, tanto como esté en su poder, someter a la naturaleza entera” (cf. *Crítica de la facultad de juzgar*, 84). Remo Bodei ilustra esta última aseveración criticista, resaltando la connotación activa y beligerante de la misma: “Es precisamente ese arrebatado de orgullo, ese desquite moderno del pensamiento y de la humanidad contra la naturaleza toda, lo que suscita el sentimiento de lo sublime. En la medida en que conozco mi insignificancia respecto del mundo, mi grandeza ya no consiste en la adhesión mimética a su orden, sino *en crear otro orden*, en instituir un humano <<reino de los fines>>, difícil, imposible casi, de gobernar. Tomo conciencia de estar fuera de lugar, de mi falta de armonía, de mi condición de no integrado en el cosmos, y, así, vivo mi falta de proporción imaginando un desquite desesperado”.²⁹¹

c) *El trasfondo experiencial de la meta-física moderna como prolongación del “principio gnóstico”*. El viraje hacia la inmanencia propio del espíritu moderno no significó en absoluto la superación de la tendencia desmundanizadora con la que se inaugura la civilización occidental; no representó una superación de la fractura entre el hombre y el mundo abierta al final de la Antigüedad con el auge del “principio gnóstico”; lo que vemos, al contrario, es su perpetuación: en el fondo de la cultura moderna sigue operando el mismo rechazo de “lo dado-inmediato”, de las cosas “tal y como son”; un rechazo que en lugar de incitar al hombre a replegarse ante

²⁹¹ Bodei, R: *La forma de lo bello*; p. 110. Cf. también Arendt, H: *op. cit*; p. 180. Blumenberg, H: *op. cit*; p. 217.

el ente intramundano, lo empuja ahora a obrar sobre él; una aversión que en lugar de ocasionar una distancia defensiva, induce ahora a una *negación activa*. “En virtud de esto —confirma Marcel Gauchet— nos situamos verdaderamente en la prolongación de la inmemorial tradición del rechazo religioso y de sus expresiones más recientes en forma de no aceptación de lo real. Salvo que este rechazo era privativo y aquí es expansivo. Pues la negación de lo que es, el sentimiento realizador de la carencia de las cosas en su estado normal, en el que espontáneamente las recibimos, han sido invertidos al servicio de la realización de un plus de ser terrestre”.²⁹² Es más, podemos afirmar que la meta-física occidental *al completo* (la cristiana y la moderna) se halla cimentada desde siempre en una misma pretensión: la de suprimir la finitud sobrepasando la facticidad del mundo en virtud de un “poder” absoluto, en virtud de una Voluntad soberana pensada como el fundamento de todo lo que es. La diferencia esencial reside únicamente en este punto: en quién se considera como el genuino sujeto de esta Voluntad, si el Señor supramundano, o el hombre mismo en su actuar, en su obrar y proyectar. De ahí que sea lícito interpretar el “inmanentismo” de la nueva época —siguiendo a Luis Villoro— como el establecimiento paradójico de *otra* forma de trascendencia. No una trascendencia hacia lo sobrenatural escatológico, “sino, en este mundo, una recreación y reordenación de la naturaleza. El fin del hombre, aquello que da sentido a su vida, no es dejar cuanto antes este valle de dolor para vivir en la eternidad. Lo que le otorga sentido es, en este lapso fugaz, darle una nueva figura al mundo que lo rodea, creando otro, hecho a su semejanza”. Luego, “formando parte del <<más acá>>, el hombre descubre una forma de trascendencia distinta a la sobrenatural, aunque no tenga que oponerla a

²⁹² Gauchet, M: *op. cit*; p. 141; 114.

ella. Con su arte y con su técnica trata de forjar un mundo propio a partir de la naturaleza, mundo a su imagen, producto de su trabajo”.²⁹³

Pero si esto es así, si la escisión meta-física no resulta cancelada con el advenimiento del espíritu moderno, sino solamente modificada, dando lugar a una nueva forma de trascendencia —una forma ya no pasiva y defensiva, sino activa y beligerante de rebasar “lo natural”— ¿cómo comprender no obstante la eclosión de semejante viraje?; esto es, ¿qué experiencia fundamental se encuentra a la base de la interpretación meta-física del mundo propia de la Modernidad? Pues bien, la notable efervescencia de una atmósfera apocalíptica durante los siglos XVI y XVII delata una actitud de creciente *impaciencia* con respecto a la menta escatológica; parece haber en el ambiente europeo una acusada urgencia por tomar parte lo más rápidamente posible en la salvación. De hecho, como ya lo hemos indicado, el hombre europeo no pudo esperar más: a sus ojos, el propósito de superar la finitud y de liberarse de “este mundo”, dejó de ser interpretado como algo puramente dependiente de la inescrutable decisión divina, pasando a convertirse en un objetivo susceptible de ser alcanzado de manera acelerada a través de la propia acción transformadora. La efectiva *renovatio mundi* llevada a cabo por medio del obrar humano a lo largo de la historia llegó a substituir, en la comprensión occidental, a la esperada transfiguración salvífica proveniente, para el creyente cristiano, desde el exterior de la historia.²⁹⁴ ¿Qué hay en el fondo de este desplazamiento radical del *telos* de la cultura? El trasfondo experiencial de la mentada urgencia apocalíptica al final de la Edad Media es, en verdad, el

²⁹³ Villoro, L: *El pensamiento moderno*; p. 40, 83. En torno a esta cuestión resultan también reveladoras las reflexiones de H. Arendt en *La condición humana*; p. 281-2.

²⁹⁴ En torno a la atmósfera apocalíptica al final de la Edad Media; cf. Koselleck, R: *op. cit*; p. 47 y ss. Webster, Ch: *De Paracelso a Newton*. p. 195.

auge de una peculiar modificación del temple de ánimo en el ente existente. Se trata de una exacerbación del hastío ontológico: el tedio por el mundo se enardece, deja de ser *paciente* y se vuelve desesperado. Cuando la “incertidumbre” de la espera escatológica resulta “una carga demasiado pesada” —reflexiona Erik Voegelin desde un punto de vista estrictamente cristiano— sobreviene sin remedio el activismo moderno, poniendo fin a esa “aventura heroica del alma que es el cristianismo”.²⁹⁵ **Si el suelo común de la civilización occidental es un mismo descontento, a saber, el desprecio del ser nacido de un hastío profundo, el *pathos* fundamental, el “tono de fondo” de la Modernidad, es entonces un tedio exacerbado, es decir, *desesperado*; un tedio que *no permite ya la espera escatológica, sino que ahora empuja, irremisiblemente, hacia la negación activa de la facticidad.* Visto así, la cultura moderna —lejos de valer como la superación del “principio gnóstico”— aparece realmente en la historia europea como un incremento del “extrañamiento”: con ella, el desencantamiento del mundo se acentúa; nos impone ciertamente “otra vuelta de tuerca”.²⁹⁶**

19. El espíritu secularizado y la cultura del confort.

Considerando las múltiples y drásticas transformaciones que el proceso de la secularización produjo en la tradición europea con la influencia y el predominio final del espíritu moderno, es preciso destacar dos acontecimientos cruciales, dos cambios fundamentales que

²⁹⁵ Voegelin, E: *op. cit*; p. 151.

²⁹⁶ Sobre la relación entre tedio y Modernidad, resultan especialmente sugerentes las reflexiones de Pascal (*Pensamientos*: I, 198-227), Así como las ideas de Leopardi en el *Zibaldone*. Véase también Theunissen, M: *op. cit*; p. 59 y ss.

reconfiguraron a todas luces la fisonomía de la cultura occidental: la nueva significación de la política y el surgimiento consecuente del Estado secular capitalista, por un lado; y la profunda modificación operada en el sentido del saber, con la consolidación de la *ciencia* como conocimiento físico-matemático, por otro.

a) *Política y secularización*. Cuando la superación de la *conditio* natural dejó de proyectarse exclusivamente en la “beatitud” futura, pasando a concebirse como algo efectivamente realizable a través de la acción intramundana, fue la política y no la Iglesia la encargada de organizar a la comunidad de los hombres, redefiniendo el plexo de relaciones colectivas con vistas a alcanzar el nuevo *telos* cultural. Con ello, la *praxis* política se autonomiza, deja de comprenderse como una instancia supeditada a la religión, adquiriendo un protagonismo inédito al comienzo de la Edad Moderna. Esto se hace manifiesto a nivel conceptual en el discurso de los filósofos. Desarrollando una perspectiva abierta por Maquiavelo, Hobbes pudo así substituir en su obra la distinción tradicional entre “estado de naturaleza” y “estado de gracia”, por una nueva diferencia: por la distinción secular entre el “estado de naturaleza” y la sociedad civil. “El movimiento de la Modernidad que se propone reemplazar el establecimiento divino por el establecimiento humano —señala al respecto Pierre Rosanvallon— se traduce en esta inversión. Ya no será la gracia divina sino un buen gobierno lo que podrá poner remedio a los errores del estado de naturaleza”.²⁹⁷ Lo que vemos perfilarse en el fondo de tales ideas es una nueva concepción de la libertad. Ésta continúa contraponiéndose metafísicamente a la naturaleza

²⁹⁷ Rosanvallon, P: *El capitalismo utópico*; p. 26. Sobre el proceso de autonomización de lo político cf. también Laski, H.J: *op. cit*; p. 34. 47, 51.

en el planteamiento filosófico: tanto para la tradición cristiana como para la visión moderna, “ser-libre” equivale precisamente a *salir* del estadio natural; equivale justamente a *liberarse* de él. Pero tal cosa ya no se ve ante todo como un cambio procedente de una redención divina, sino que resulta comprendida ahora como el producto del propio esfuerzo sostenido. No es pues la antigua *eleutheria*; es la “libertad” del *homo artifex* ya exaltada por Bruno —ese *poder actuar* más allá de la naturaleza, “fuera de las leyes de ella”, a fin de crear otros cursos y otros órdenes con el ingenio— lo que se encuentra en el fondo de la nueva formulación política.²⁹⁸ De acuerdo con esto, la propia instauración de la sociedad civil contra el “estado de naturaleza” es entendida por los ideólogos del Absolutismo como la construcción de un artificio ingenioso, de una “maquinaria” eficaz para dominar el devenir de las pasiones y evitar los golpes de la fortuna.²⁹⁹

Pero si la política moderna se independiza de la religión, al mismo tiempo se somete a la “economía”. Efectivamente, el Estado secular emergente, colocando los intereses terrenales del hombre por encima de lo que se consideraba su interés celestial, convierte además a la “riqueza” en la finalidad última de su actividad. La consecución del orden civil bajo la autoridad absoluta del Príncipe apunta, desde el inicio, a un mismo objetivo: la consolidación y el aumento del “bienestar material” de la nación. Esto se relaciona, por supuesto, con esa alianza coyuntural entre las monarquías y la naciente burguesía, alianza que ha de estimarse como una condición *sine qua non* para el surgimiento del primer Estado moderno. La burguesía —observa H. J. Laski— “ve en una autoridad central fuerte la mejor garantía para su propia conservación, la mejor esperanza de su

²⁹⁸ Sobre la contraposición moderna entre naturaleza y libertad, cf. Strauss, L: *La ciudad y el hombre*; p. 70.

²⁹⁹ cf. Marramao, G: *Poder y secularización*; p. 59, 63, 66.

propia prosperidad. Los príncipes reconocen el valor de esa alianza; y su legislación es, en gran parte, un esfuerzo deliberado para establecer las condiciones que la burguesía requiere. El estado será tanto más poderoso cuanto mayor sea la riqueza que la burguesía logre alcanzar”.³⁰⁰ Resulta pues indudable que la *praxis* política del Estado absolutista se puso al servicio de la nueva orientación *económica* encarnada por la burguesía; empero, hay que preguntar: ¿en qué sentido tal orientación es “económica”? Porque, a decir verdad, la *economización* de la política moderna solamente se comprende cuando se tiene a la vista la aparición, también incuestionable, de un nuevo significado de “lo económico” en el horizonte europeo (y, con él, de otra interpretación de la necesidad y la riqueza).

Es patente que la *oekonomia* ha dejado de entenderse en la Modernidad, a la manera antigua, como una esfera meramente abocada a la conservación de la vida. “Lo económico” no se comprende ya como el conjunto organizado de bienes y actividades al servicio de la mera subsistencia (cf. Aristóteles: *Política*; L. I). Y es que la finalidad última del proyecto existencial moderno está lejos de ser, sin más, la autoconservación biológica. El portentoso despliegue de fuerza desencadenado por el nuevo espíritu en modo alguno puede relacionarse simplemente con el afán inmemorial por satisfacer las necesidades vitales. Si bien “el derrumbamiento del sistema medieval sacó a la autoconservación de la normalidad e inadvertencia en que estaba, condicionada por lo biológico — reconoce Hans Blumenberg—, e hizo de ella un *tema* fundamental de la autointerpretación humana, el grado de tecnicidad alcanzado por la Edad Moderna tampoco podrá ser entendido solamente a partir del síndrome de

³⁰⁰ Laski, H. J: *op. cit*; p. 71-3, 53-4, 61, 63. Ver asimismo Sombart, W: *El burgués*; p. 73, 289 y ss. Sloterdijk, P: *En el mundo interior del capital*; p. 72-3.

aquella estructura carencial antropológica. El crecimiento del potencial técnico no sería sólo la continuación o aceleración de un proceso que abarcaba toda la historia de la humanidad. Más bien, el incremento cuantitativo de prestaciones y medios técnicos sólo se podría derivar de una nueva cualidad de la conciencia humana. En el crecimiento del ámbito de la técnica habría una voluntad de violentar la realidad propia de una forma nueva de *humanidad*, que sale conscientemente al encuentro de esa realidad *alienada*.³⁰¹ Es justamente esta “nueva cualidad de la conciencia humana” lo que redefine el sentido de “lo económico” en el contexto de la Modernidad. La *oekonomia* pasa a significar *el régimen general de la nueva relación humana, activa y beligerante, con las cosas del mundo*. La *praxis* económica moderna no se dirige, luego, a la mera satisfacción de necesidades vitales; en cambio, apunta hacia una meta mucho más ambiciosa, más exigente: se encuentra abocada a la apropiación transformadora de la “naturaleza” en su conjunto con vistas a la construcción de *otro mundo*, un “mundo” artificial, enteramente acorde con los deseos de los hombres. La economización moderna de la política no significa entonces una auge desmesurado de la labor, sino que representa más bien la aparición en la historia de una nueva orientación del trabajo *strictu sensu* (a saber, una nueva orientación de la *praxis* productiva no dirigida simplemente a la generación de medios de subsistencia). Ahí donde la actividad económica por excelencia es la *producción* —es decir, “la multiplicación de los objetos a disposición de los sujetos” en virtud de una

³⁰¹ Blumenberg, H: *op. cit*; p. 136-7. Si en Blumenberg la descripción de la “nueva cualidad de la conciencia” moderna como “autoafirmación humana” (*humane Selbstbehauptung*) resulta penetrante y muy esclarecedora, la comprensión de la génesis histórica de la misma -a partir de “la destrucción de una estructura de orden cósmico favorable al hombre” al final de la Edad Media (*ibid.* p. 136, 347-8, 381-2)- me parece bastante cuestionable, pese a toda la erudición de la que da muestras el estudioso alemán. W. Pannenberg ha planteado ya, con respecto a este punto, algunas objeciones importantes (cf. *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*; p. 158-9).

apropiación acelerada del ente natural— el *homo oeconomicus* no es más el laborante, sino el trabajador moderno.³⁰² Lo que decide a fin de cuentas el ocaso de la “economía de subsistencia” —inherente al sistema feudal— y la irrupción impetuosa del capitalismo en el escenario europeo, es la presencia dominante y cada vez más extendida de una particular posibilidad existencial: el triunfo de esa posibilidad humana que Hannah Arendt ha descrito con acierto en su obra como “el utilitarismo antropocéntrico del *homo faber*”.³⁰³ Desde esta perspectiva, podemos comprender hasta qué punto la política moderna quedó supeditada *ab initio* a la economía. Ésta, en cuanto régimen general de relación con las cosas con vistas a su conquista y apropiación sistemática, se transformó de hecho —según lo subrayan Laski y Gauchet— en un “agente del pacto social”. Si la unidad y el orden civil se convierten en objetivos prioritarios de la política absolutista, esto se debe primordialmente a que la pacificación social constituye un requisito indispensable para llevar a buen puerto el nuevo “combate con las cosas”; representa una condición imprescindible para organizar con éxito la primera y principal *contienda* de la cultura moderna —la guerra del ser humano contra la “naturaleza”. La pacificación nacional esconde, así, un “desplazamiento de la guerra”; no es desarme ni abandono del proyecto de dominación, “sino traslación (y correctiva transformación) al orden de las cosas” de una violencia anteriormente derrochada en querellas inútiles, en pugnas sangrientas surgidas de la división entre los hombres.³⁰⁴ El Estado absolutista se mantuvo en pie mientras demostró ser una “maquinaria” efectiva para la consolidación y el despliegue del nuevo desafío “económico”

³⁰² cf. Gauchet, M: *op. cit.*; p. 138-9. Lipovetsky, G: *op. cit.*; p. 91. Bacon, F: *Novum Organum*; L. I, aforismo 129. Sobre el desarrollo moderno del sentido de trabajo desde Locke a Marx, cf. Fushfeld, D.R: *La época del economista*; p. 47 y ss.

³⁰³ Arendt, H: *op. cit.*; p. 180-2.

³⁰⁴ cf. Gauchet, M: *idem*. Laski, H. J: *op. cit.*; p. 46, 53-4.

de la cultura. Pero tan pronto como comenzó a mostrar intrínsecas limitaciones con respecto a posibilidades inéditas de poderío y expansión — antes inimaginables—, la misma clase emergente que participó en su establecimiento, la naciente burguesía, fue la encargada de su destrucción.³⁰⁵

b) *Saber y secularización*. La ostensible renovación del derecho a la *curiositas* que el moderno viraje hacia la inmanencia trajo consigo, aunque ya está presente en la reivindicación renacentista de la *magia*, únicamente obtiene verdadera “carta de ciudadanía” en la cultura europea, con el proceso de rehabilitación de la “teoría” llevado a cabo por la nueva ciencia físico-matemática.³⁰⁶ Este proceso no quiere decir en modo alguno un restablecimiento de la antigua *theoria*; no es “la quieta y dichosa contemplación de las cosas que se ofrecen a sí mismas” lo que aquí se recupera; al contrario, significa la aparición de algo radicalmente distinto. La ciencia del siglo XVII, tan diferente de la magia renacentista en lo que al método y a los medios conceptuales se refiere, a penas y se distingue de ella en lo que compete a la comprensión de la finalidad general del saber: ambas asumen que el valor del conocimiento reside en su poder para controlar y cambiar el acontecer natural de acuerdo a los designios humanos (concepción que acabará por alejar al “físico” del viejo filósofo, para conducirlo a la vecindad del artesano y del ingeniero). Con esto, la identificación entre *theoria* y *eudaimonia* desaparece: si bien la dominación de la naturaleza es asumida como un requisito para la felicidad, el

³⁰⁵ cf. Laski, H.J: *op.cit*; p. 56-7, 72-3. Kosselleck, R: *Crítica y crisis*; p. 57 y ss.

³⁰⁶ Sobre el sentido de la recuperación de la magia en el Renacimiento, cf. mi tesis de maestría, *op.cit*; p. 97-155.

“usufructuario” de dicho dominio puede desconocer por entero las condiciones cognitivas del mismo. “El sujeto de la teoría y el sujeto de la vida lograda no tenían por qué ser ya idénticos”.³⁰⁷ Partiendo de la posición absoluta del Sujeto moderno, para el cual “la naturaleza es entendida y tratada como un enemigo al que se debe subyugar”, la nueva ciencia —al igual que la magia del siglo XVI— “tiene por finalidad el poder, es decir, poner a nuestra disposición los medios para alcanzar nuestros fines naturales. Ya no es posible que estos fines incluyan el conocimiento por el conocimiento mismo; se limitan a la autopreservación y el bienestar. El hombre como conquistador potencial de la naturaleza se ubica por fuera de la naturaleza. Esto presupone la inexistencia de una armonía natural entre la mente humana y el todo”. Obviamente, nada más alejado de la *theoria* antigua, la cual no solamente entrañaba una captación libre o “desinteresada” del orden cósmico (en cuanto actividad valiosa de por sí), sino que además suponía “la participación misma en el orden total”.³⁰⁸

Luego, la presunta rehabilitación moderna de la teoría es, en el fondo, su instrumentalización o “funcionalización”: el conocimiento “teórico”, dirigido a la dominación voluntaria del ente, no se piensa como fin sino como medio. En este sentido, la teoría se vuelve *práctica en sí misma*. Gadamer ha dejado perfectamente claro este aserto paradójico. Es verdad que “para la conciencia de cada investigador la aplicación de sus conocimientos es secundario en el sentido de que, aunque se sigue de ellos, tan sólo viene más tarde, de manera que el que conoce no necesita saber para qué se va a aplicar lo que conoce. No obstante lo cual, y a pesar de todas las correspondencias, la diferencia se hace bien patente en el empleo

³⁰⁷ cf. Blumenberg, H: *op.cit*; p.386, 238.

³⁰⁸ cf. Strauss, L: *op.cit*; p. 68-9. Gadamer, H. G: *Verdad y método*; p. 545. Gauchet, M: *op.cit*; p. 206.

de las mismas palabras <<teoría>> y <<teórico>>. En el uso lingüístico moderno el concepto de lo teórico es casi sólo un concepto privativo. Algo se entiende como sólo teórico cuando no posee la vinculatividad siempre determinante de los objetivos de la acción”.³⁰⁹ Semejante comprensión se relaciona con la moderna valoración de la “teoría” como un conocimiento *meramente* hipotético. Una *hipótesis* únicamente adquiere valor cuando tiene “éxito”, es decir, cuando sirve como instrumento conceptual idóneo para la *producción artificial* —en el proceso de la experimentación— de un particular fenómeno deseado. Así, una “teoría” es, en general, “la construcción activa de motivos suficientes para la acción eficaz”.³¹⁰ Junto con la *reductio scientiae ad mathematicam*, la correcta articulación entre hipótesis y experimentación, o sea, entre teoría y *praxis*, constituye un presupuesto fundamental de la metodología de la ciencia. El conocimiento científico resulta, pues, práctico en sí mismo: no representa un saber intrínsecamente valioso que, además, *pueda* aplicarse; la ciencia sólo es ciencia porque es, ya de suyo, *aplicable* —sólo es ciencia en la medida en que resulta esencialmente portadora de un determinado potencial de control y producción. No es incidental que Peirce, el padre del “pragmatismo”, explicara en cierta ocasión que su método “no es otro que el método experimental gracias al que todas las ciencias a las que ha acompañado el éxito han alcanzado los niveles de certeza que las caracterizan hoy en particular; no siendo este método experimental en cuanto tal otra cosa que una aplicación de una vieja regla lógica: <<por sus

³⁰⁹ Gadamer, H. G: *Idem*. Sobre la funcionalización moderna de la teoría, cf. también Blumenberg, H: *op. cit*; p. 201, 205-9, 231-2, 383-7. Arendt, H: *op.cit*; p. 302. Sloterdijk, P: *En el mundo interior del capital*; p. 84, 121-2.

³¹⁰ Sloterdijk, P: *idem*. Blumenberg, H: *op.cit*; p. 201. Blanche, R: *El método experimental y la filosofía de la física*; p. 27 y ss.

frutos los conoceréis>>”.³¹¹ ¿Qué es entonces la ciencia? La ciencia es pragmatismo *avant la lettre*.

Ahora bien, a la base de la aparición de este nuevo saber “anti-contemplativo” (Sloterdijk) se encuentra, por cierto, la eclosión de un nuevo sentido de la “verdad”. Desde la fe cristiana en la Revelación, *lo verdadero*, el mundo mismo, ha dejado de ser para la tradición europea algo patente, manifiesto de por sí, perdiendo por ende su propia evidencia natural e inmediata. Sin embargo, *lo verdadero* en clave cristiana (la Voluntad supramundana de Dios) conservó en el marco de la teología medieval la significación tradicional de algo que se muestra por sí mismo al ente humano: de algo que aparece o se “revela” espontáneamente. Esta comprensión desaparece con el triunfo del *homo artifex* como el representante por excelencia del nuevo modo de ser-en-el-mundo. Partiendo de un viejo principio escolástico referido originalmente a Dios, principio según el cual *solus scit qui fecit* —esto es, solamente el creador de una cosa puede ser el conocedor de la verdad de la misma— el hombre moderno, situándose ya en la posición privilegiada del Sujeto soberano, traslada el criterio de lo *verum-factum* al ámbito de su propia capacidad productiva; desde entonces, únicamente podemos conocer aquello que somos capaces de hacer o producir por nosotros mismos. Para los iniciadores de la ciencia, tal principio se cumple, primero, en la *construcción activa* de la “teoría”, es decir, en la elaboración de “un sistema de ecuaciones matemáticas en el que todas las relaciones reales se disuelven

³¹¹ cf. Horkheimer, M: *Crítica de la razón instrumental*; p. 79. Pragmática resulta, a ojos vistas, la perspectiva de Newton, para quien la “verificación experimental de la hipótesis pierde la condición, si suponemos un sinfín de posibilidades, de una fuerza probatoria concluyente, pero esta limitación carece de importancia si el conocimiento de la naturaleza se ha propuesto de antemano, como su *telos*, la producción de un fenómeno determinado”. cf. Blumenberg, H: *op. cit*; p. 208. En torno a “la disminución de la pretensión de verdad de la teoría” moderna, como resultado de su funcionalización, cf. *ibid*; p. 203-4, 353. Sobre el nuevo “tratamiento matemático de la experiencia, cf. Blanche, R: *op.cit*; p. 34-43.

en lógicas relaciones entre símbolos hechos por el hombre”³¹²; se cumple también, sobre todo, en el proceso ulterior de la experimentación, o sea, en el momento en el que tiene lugar la *contrastación empírica*, la “verificación” o la refutación de la hipótesis antes conjeturada: se trata de ese procedimiento de re-producción deliberada, a través del empleo de instrumentos fabricados *ad hoc*, de un “objeto” o fenómeno natural que se desea observar. “Los hechos científicos, dirá en este sentido Edouard Le Roy, son hechos por el científico. Éste suscita, si así puede decirse, una naturaleza artificial; y la física que es, su nombre lo recuerda, la ciencia de la naturaleza, acaba por llegar a ser en su totalidad, una ciencia de laboratorio.”³¹³ Más acá de sus posibles aplicaciones técnicas concretas, el conocimiento científico —indisociablemente unido, desde su metodología, al momento propiamente “industrial” de la experimentación— implica en su misma génesis la manipulación del fenómeno observado como requisito para la “verificación”, para el “control” de la hipótesis; así, la ciencia involucra y exige *ab initio* la intervención del poder del hombre para “hacer”, para actuar sobre las cosas. “Cuando el investigador natural ha reconocido la regularidad de un proceso natural —nos confirma Gadamer—, lo tiene como quien dice en la mano.”³¹⁴ El “ojo” del científico es, en efecto, *mano de antemano*. Considerada en sí misma, y antes de cualquier aplicación técnica concreta, la ciencia es ya técnico-ciencia.

c) *Confort y secularización*. Convertir a los hombres en *maistres et possesseurs de la Nature* (Descartes) con vistas a crear *otro mundo*, un

³¹² cf. Arendt, H: *op.cit*; p. 307.

³¹³ cf. Blanche, R: *op.cit*; p. 51-2. Sobre la articulación entre hipótesis y experimentación como requisito metodológico esencial para la nueva ciencia, cf. Blanche, R: *op.cit*; p. 30 y ss.

³¹⁴ Gadamer, H. G: *Ibid*; p. 543.

“mundo” *confortable*: enteramente acorde con nuestros “sueños” —tal es el sentido general de la cultura tecno-científica de la Modernidad. En lugar de buscar adecuar nuestros deseos al orden propio de las cosas, como demandaba la antigua *paideia*, se trata justamente de lo contrario: de alterar el espontáneo acaecer de las cosas siguiendo nuestros deseos. La conformación activa del *otro mundo* constituye, por tanto, la construcción de “un contra-mundo” artificial —*humano, demasiado humano*. (Si “hemos perdido el cosmos” —según lo denuncia, lamentándose, D.H. Lawrence—, hemos olvidado también el significado del “destino”: “Resulta esencial señalar que entre las diferencias entre la *Weltanschauung* moderna y la antigua, la concepción del destino es seguramente la más significativa. Pues para el hombre del mundo clásico, arcaico u homérico, ésta resulta ser una categoría omnipresente, para la cual disponían de varios términos; y se hallaba continuamente en la vivencia cotidiana con el sentido fundamental de <<la posición de un orden divino del mundo>>, o bien, <<el carácter numinoso de la realidad>>”.³¹⁵) Retomando el binomio meta-físico interior / exterior, Sloterdijk interpreta el *telos* del proyecto moderno como *la absorción total* de la “naturaleza”, del *mundo exterior*, “en un espacio interior completamente calculado”. La *praxis* cultural se transforma, de esta suerte, en una “fuerza creadora de interior”. La conclusión de la “desinhibición” epocal del ser humano, es decir, el resultado de la *reductio ad hominem* de la “naturaleza” en su conjunto en el marco de una Modernidad plenamente des-plegada, es el totalitarismo de un “*interieur ampliado*” que niega en absoluto “la exterioridad de lo exterior; es la instauración de un “Palacio de cristal”, de un “receptáculo técnico protector” (un “Artefacto total”, lo llama Hans Jonas), lo suficientemente

³¹⁵ cf. Juliá, V: *La tragedia griega*; p. 56. Lawrence, D.H: *Apocalipsis*, p. 62.

espacioso como para no tener que abandonarlo nunca más.³¹⁶ “Globalización” quiere decir, precisamente, la reestructuración de las diferentes culturas históricas bajo el poder seductor de *lo comfortable*: bajo el imperio de “la misma lógica del capitalismo y de la técnica”, con la “pulverización” consecuente del influjo existencial de los otros modos tradicionales de vida.³¹⁷ Así las cosas, ¿qué corresponde hacer hoy a la filosofía dentro del ámbito totalitario de la esfera del confort? Es difícil no adherirse a la siguiente respuesta –adjudicable a Heidegger, pero también a Wittgenstein y a Adorno– sin traicionar groseramente la misión original del ejercicio filosófico: “la tarea de la filosofía sería romper el techo de cristal sobre la propia cabeza para volver a acercarse a los individuos inmediatamente a lo inconmensurable”.³¹⁸

20. Conclusión

Adecuar paulatinamente a nuestros “sueños” la facticidad del mundo. ¿Es esto la cultura?, ¿es esto el “cultivo” de lo humano? ¡Cuidado! “Pues nuestros sueños están llenos de baratijas”³¹⁹. En verdad, el progreso de la civilización occidental, o sea, el des-pliegue acelerado de la barbarie tecno-científica, se funda en una huida, en una larga evasión: “¡Una larga evasión cuyo último fruto es la máquina!”³²⁰ Y es que la progresiva apropiación del ente natural es, en realidad, un proceso simultáneo de des-

³¹⁶ cf. Sloterdijk, P: *op.cit*; p. 236. Jonas, H: *El principio de responsabilidad*; p. 37.

³¹⁷ cf. Lipovetsky, G y Serroy, J: *La cultura-mundo*; p. 69, 72, 135.

³¹⁸ cf. Sloterdijk, *op.cit*; p. 207. Sobre Adorno, ha escrito Javier Hernández Pacheco: “Su dialéctica negativa, la afirmación a ultranza del derecho a la resistencia y de la verdad del inconformismo, su anarquismo asistemático, representa en último término una filosofía de la irreductibilidad, una comprensión de la naturaleza como indisponibilidad radical, cuya única vía de acceso es la contemplación reverente (se ha hablado en este sentido de *Naturfrömmigkeit*)” cf. *Los límites de la razón*; p. 87.

³¹⁹ cf. Wittgenstein, L: *Observaciones diversas. Cultura y valor*; aforismo 233.

³²⁰ cf. Lawrence, D.H: *Apocalipsis*; p. 62, 160-1.

naturalización de las cosas y de des-humanización del hombre. Sí, el progreso no solamente involucra una peculiar ceguera con respecto a la dignidad de “lo que es”, también presupone un radical desconocimiento de la esencia humana misma. Hombres y cosas se enajenan, se encubren al mismo tiempo: no aparecen tal y como son bajo la visión “civilizada”. Lo primero en *ocultarse*, empero, es el propio **origen**; es el *ahí*, la abertura del ser: el “campo” prodigioso cuya mostración hace originariamente posible la aparición *verdadera* de las cosas al hombre, a la vez que nos concede el *verdadero* reconocimiento de *lo humano* mismo ante las cosas. *El origen de la meta-física es, entonces, el autoocultamiento del origen* —el cual es sentido, desde el extrañamiento del tedio, como un vacío que repugna, como una “nada” de la que es preciso librarse. Pero “la nada nunca es nada, de la misma manera que tampoco es algo en el sentido de un objeto; es el propio ser, a cuya verdad será devuelto el hombre una vez que se haya superado como sujeto, esto es, una vez que deje de representar lo ente como objeto”.³²¹ ¿De qué depende tal transformación? Ciertamente, para esto no sirve el des-pliegue; no nos sirve ningún “truco” tecnológico. Hace falta que lo Grande, la belleza del mundo, vuelva a tocarnos. Sólo en virtud de un *reencantamiento* puede el hombre, devuelto a sí mismo, transformarse desde lo íntimo en aquél que ha sido “enviado” para ofrendarse a lo abierto, “y dar testimonio de la verdad”; sólo en virtud de un *giro* semejante podrá el hombre “ofrecerse a las cosas” otra vez, “en lugar de saquearlas y explotarlas brutalmente para sus propios y arbitrarios intereses”³²².

³²¹ cf. Heidegger, M: *Caminos de bosque*; p. 109.

³²² Patocka, J: *Libertad y sacrificio*; p. 241.

Epílogo

*Detenerse ante el asombro
que se despliega en el gesto de la rosa
o en la maravillada tertulia
que entablan los colores y los pájaros
sobre la franja insegura del atardecer,
equivale a asombrarse del asombro.*

*Aparece entonces una nueva inocencia,
más esencial que la primera.*

*Sólo en ella germina
el asombro definitivo:
el reconocimiento a través de las máscaras.*

La salvación por el asombro.³²³

³²³

Juarroz, R: *Poesía vertical* (Antología); p. 252.

Conclusiones.

Primera Parte.

1. La cultura: el “cultivo” y la realización del ser humano —pensando a éste como ente ontológico, es decir, como el ente esencialmente abierto al mundo en virtud del temple de ánimo— se encuentra determinada por el acontecimiento de la manifestación del Ser *mismo*.
2. Así comprendida, la cultura comienza con el vértigo de la angustia y culmina, a través de la *sublimación*, con el salto del maravillamiento en el instante venturoso —resultando, de este modo, inseparablemente unida a la experiencia sublime.
3. El “cultivo” inherente a la cultura representa, de acuerdo a lo anterior, un sostenerse en la verdad del Ser; consiste en permanecer fiel a lo Grande, a lo sublime mismo, dando la bienvenida a la angustia y perseverando en lo inhóspito: morando en la vecindad de lo tremendo del Ser.
4. La posibilidad contraria, la posibilidad de la in-curia —o sea, la posibilidad de no sostenerse y huir ante lo inhóspito— se funda en el *horror al vacío* que se apodera del ánimo de aquél que ha caído en el extrañamiento del tedio profundo, perdiendo de vista la estancia del Ser como morada.

5. La caída, interpretada de tal guisa, se fundamenta a su vez en el acontecimiento del encubrimiento del Ser mismo que, en cuanto tal, se “retira” o “autoculta” en la experiencia del extrañamiento. Tal acaecer (ontológico) puede comprenderse como *el acontecimiento del desencantamiento del mundo*.

Segunda parte.

6. La “civilización occidental” *strictu sensu* da inicio con el predominio, al final de la Antigüedad, de la experiencia de la caída, esto es, comienza con el predominio del extrañamiento del tedio profundo sobre la base del desencantamiento del mundo –experiencia que Hans Jonas reconoce en sus dos obras tempranas como “el principio gnóstico”.
7. La versión judeo-cristiana del “principio gnóstico” resulta del maridaje entre la personificación monoteísta (judaica) de lo divino y el nuevo rechazo meta-físico del *más acá*, dando lugar a una peculiar orientación de la *fuga mundi*: ésa que consiste en una espera paciente del *eschaton* supra-mundano.
8. La revolución cultural de la Modernidad en modo alguno significa una superación del extrañamiento ante el mundo sobre el fondo del desencantamiento; al contrario, constituye su prolongación histórica en un nuevo modo de ser-en-el-mundo que sigue siendo, entonces, meta-físico. El trasfondo experiencial del viraje moderno, el “tono de fondo” que

determina a la nueva época, es un tedio exacerbado, es decir, *desesperado*: un tedio que no permite ya la espera escatológica, sino que ahora empuja, irremisiblemente, hacia la negación *activa* de la facticidad del mundo –de “las cosas tal y como son”.

9. Considerando las múltiples modificaciones que dicho viraje produjo en la tradición europea, existen dos transformaciones cruciales, dos cambios fundamentales que configuran la moderna fisonomía de la cultura occidental: la nueva significación de la política y el surgimiento consecuente del Estado secular capitalista, por un lado; y la profunda modificación operada en el sentido del saber, con la consolidación de la *ciencia* como conocimiento físico-matemático, por otro.

10. Sólo en virtud del acontecimiento ontológico de un *reencantamiento* puede el ser humano, devuelto a sí mismo, superar el extrañamiento ante el mundo: transformarse desde lo íntimo en aquél que ha sido “enviado” para ofrendarse a lo abierto, recuperando de este modo “el respeto por la dignidad y la santidad de toda la naturaleza”.

Bibliografía.

- Abbagnano, N: *Diccionario de filosofía*; F.C.E., México D.F., 1998.
- Adorno, Th. y Horkheimer, M: *Dialéctica de la Ilustración*; Trotta, Madrid, 1998.
- Adorno, Th.: *Dialéctica negativa*; Taurus, Madrid, 1975.
- Agamben, G: *Lo abierto*; Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2006.
- Agustin de Hipona: *Las confesiones*; Alianza Editorial, Madrid, 1997.
- Agustin de Hipona: *La ciudad de Dios*; Club de Lectores, Bs. As., 1989.
- Angelo Silesio: *El Peregrino Querubínico*; Tradición Unánime, Barcelona, 1985.
- Arendt, H: *La condición humana*; Paidós, Barcelona, 2005.
- Arendt, H; etc: *Cinco voces judías*; Manantial, Buenos Aires, 2008.
- Aristóteles: *Ética Nicomaquea. Ética Endemia*; Gredos, Madrid, 2003.
- Aristóteles: *Política*; UNAM, México, D.F., 2000.
- Aristóteles: *Fragmentos*; Gredos, Madrid, 2003.
- Aristóteles: *Poética*; Colofón, México, 2001.
- Attias, J-Ch y Benbassa, E: *Israel, la tierra y lo sagrado*; Riopiedras, Barcelona, 2001.
- Bataille, G: *La conjuración sagrada*; Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2006.
- Bataille, G: *La parte maldita*; Los cuarenta, Buenos Aires, 2007.
- Blanche, R: *El método experimental y la filosofía de la física*; FCE, México, D.F., 1980.
- Blumenberg, H: *La legitimación de la Edad Moderna*; Pre-textos, Valencia, 2008.
- Bodei, R: *La forma de lo bello*; La Balsa de la Medusa, Madrid, 2008.
- Bouveresse, J: *Wittgenstein. La Modernidad, el progreso y la decadencia*; UNAM, D.F., 2000.

- Brun, J: *La mano y el espíritu*; FCE, México, D.F., 1979.
- Bruno, G: *Expulsión de la bestia triunfante*; Alianza Universidad, Madrid, 1995.
- Bruno, G: *Mundo, magia, memoria*; Biblioteca Nueva, Madrid, 1997.
- Burkert, W: *De Homero a los magos*; El Acantilado, Barcelona, 2001.
- Burkert, W: *Religión griega*; Abada, Madrid, 2007.
- Burton- Christie, D: *La palabra en el desierto*; Siruela, Madrid, 2007.
- Bury, J; *La idea del progreso*; Alianza, Madrid, 2008.
- Caillois, R: *El hombre y lo sagrado*; FCE, México, D.F., 2006.
- Calasso, R: *La ruina de Kasch*; Anagrama, Barcelona, 1989.
- Calasso, R: *Las bodas de Cadmo y Harmonía*; Anagrama, Barcelona, 1994.
- Calasso, R: *La literatura y los dioses*; Anagrama, Barcelona, 2002.
- Carchia, G: *Retórica de lo sublime*; Técnos, Madrid, 1994.
- Carus, C: *Cartas y anotaciones sobre la pintura del paisaje*; La Balsa de la Medusa; Madrid; 1992.
- Cassirer, E: *El problema del conocimiento* (Vol. I-II); F.C.E., México, D.F., 2002.
- Cassirer, E: *La filosofía de la Ilustración*; F.C.E., México, D.F., 2002.
- Cicerón: *Del supremo bien y del supremo mal*; Gredos, Madrid, 1987.
- Coseriu, E: *Sincronía, diacronía e historia*; Gredos, Madrid, 1988.
- Culianu, I: *Eros y magia en el renacimiento*; Siruela, Madrid, 1999.
- Chatelet, F: *Una historia de la razón*; Nueva Visión, Bs. As., 2005.
- D'Angelo, P: *La estética del romanticismo*; La Balsa de la Medusa; Madrid, 1999.
- Dawson, Ch: *Historia de la cultura cristiana*; FCE, México, D.F., 2006.
- Debus, A: *El hombre y la naturaleza en el Renacimiento*; F.C.E., México, D.F., 1996.
- Demetrio: *Sobre el estilo. / "Longino": Sobre lo sublime*; Gredos, Madrid, 1996.

Descartes, R: *Reglas para la dirección de la mente. Discurso del método*; Orbis, S.A., Barcelona, 1983.

De Aquino, Tomás: *Suma de Teología*; BAC, Madrid, 2005.

Descartes, R: *Meditaciones metafísicas*; Aguilar, Bs. As., 1959.

Düring, I: *Aristóteles*; UNAM, México, D.F., 1990.

Echarri, J: *Fenómeno y verdad en Heidegger*; Universidad de Deusto, Bilbao, 1997.

EggersLan, C: *Los filósofos presocráticos*; Gredos, Madrid, 1986.

Eliade, M: *Mito y realidad*; Labor/Punto Omega, Barcelona, 1985.

Engelmann, P: *Wittgenstein. Cartas, encuentros, recuerdos*; Pretextos, Valencia, 2009.

Epicteto: *Disertaciones*; Gredos, Madrid, 1993.

Epicteto: *Manual*; Gredos, Madrid, 1995.

Finley, M: *La economía de la Antigüedad*; FCE, México, D.F., 2003.

Friedländer, P: *Platón. Verdad del ser y realidad de vida*; Técnos, Madrid, 1989.

Fann, K: *El concepto de filosofía en Wittgenstein*; Tecnos, Madrid, 2003.

Fink, E: *La filosofía de Nietzsche*; Alianza Universidad, Madrid, 1989.

Fusfeld, D.R: *La época del economista*, FCE, México, D.F., 1978.

Gadamer, G.H: *Verdad y método*; Sígueme, Salamanca, 1999.

Gadamer, G.H: *Estética y hermenéutica*; Técnos, Madrid, 2001.

Gadamer, G.H: *El inicio de la filosofía Occidental*; Paidós, Barcelona, 1995.

Gadamer, G.H: *Mito y razón*; Paidós, Barcelona, 1997.

Gadamer, G.H: *Hacia la prehistoria de la metafísica*; Alción, Argentina, 1997.

Gadamer, G.H: *Los caminos de Heidegger*; Heder, Barcelona, 2002.

Garrido- Maturano, A: *Sobre el abismo*, Adriana Hidalgo; Buenos Aires, 2006.

Gauchet, M: *El desencantamiento del mundo*; Trotta, Universidad de Granada; Madrid, 2005.

Gilson, E: *La filosofía de la Edad Media*; Gredos, Madrid, 1999.

Goethe, J.W: *Fausto*; Aguilar, Madrid, 1977.

Goethe, J.W: *Obras completas I*; Aguilar, Madrid, 1977.

Granada, M: *El umbral de la modernidad*; Herder, Barcelona, 2002.

Grimsley, R: *La filosofía de Rousseau*; Alianza Universidad, Madrid, 1993.

Guardini, R: *La esencia del cristianismo*; Es. Cristiandad, Madrid, 1983.

Guillén, J: *Cántico*; Origen-Seix Barral, México, D.F., 1985.

Gullién J: *Mientras el aire es nuestro*; Visor, Madrid, 2003.

Guthrie, W.K.: *Orfeo y la religión griega*; Siruela, Madrid, 2003.

Hadot, P: *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*; Siruela, Madrid, 2006.

Hadot, P: *¿Qué es la filosofía antigua?*; F.C.E., México, D.F., 2000.

Hadot, P: *No te olvides de vivir*, Siruela, Madrid, 2010.

Hadot, P: *Plotino o la simplicidad de la mirada*; AlphaDecay, Barcelona, 2004.

Hadot, P: *Wittgenstein y los límites del lenguaje*; Pre-textos, Valencia, 2007.

Heidegger, M: *Introducción a la fenomenología de la religión*; F.C.E., México, D.F., 2006.

Heidegger, M: *Ser y tiempo*; F.C.E., México, D.F., 1990.

Heidegger, M: *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, Alianza Editorial, Madrid, 2007.

Heidegger, M: *Introducción a la filosofía*; Frónesis, Madrid, 1999.

Heidegger, M: *Hitos*; Alianza Editorial, Madrid, 2000.

Heidegger, M: *Lógica*; Ánthropos, Madrid, 1991.

Heidegger, M: *Introducción a la metafísica*; Gedisa, Barcelona, 1995.

Heidegger, M: *Caminos de Bosque*; Alianza Universidad, Madrid, 1996.

Heidegger, M: *Conceptos fundamentales*; Alianza Universidad, Madrid, 2000.

- Heidegger, M: *Schelling y la libertad humana*; Monte Avila, Caracas, 1985.
- Heidegger, M: *¿Qué es la filosofía?*; Herder, Barcelona, 2006.
- Heidegger, M: *Aclaraciones sobre la poesía de Hölderlin*; Alianza Editorial, Madrid, 2005.
- Heidegger, M: *Parménides*; Akal, Madrid, 2005.
- Heidegger, M: *Conferencias y artículos*; Odós, Barcelona, 1994.
- Heidegger, M: *Serenidad*; Odós, Barcelona, 1994.
- Heidegger, M: *De camino al habla*; Odós, Barcelona, 1994
- Heidegger, M: *Estancia*; Pretextos, Valencia, 2008.
- Heidegger, M: *La pobreza*; Amorrortu, Buenos Aires, 2008.
- Heráclito: *Fragmentos*; UNAM, México, D.F., 1982.
- Hernández Pacheco, J: *Los límites de la razón*; Técnos, 1992.
- Hirsch, E: *Octavio Paz: En busca de un instante*, "Homenaje a Octavio Paz"; Instituto Cultural Mexicano de Nueva York, México, D.F., 2001.
- Hölderlin, F: *Fiesta de Paz*; El Áncora, Colombia, 1994.
- Hölderlin, F: *Ensayos*; Hiperión, Madrid, 1990.
- Hölderlin, F: *Hiperión*; Hiperión, Madrid, 1996.
- Hölderlin, F: *Antología Poética*; Cátedra, Madrid, 2002.
- Hölderlin, F: *Ensayos*; Hiperión, Madrid, 1990.
- Hölderlin, F: *Las grandes elegías*; Hiperión, Madrid, 1994.
- Horkheimer, M: *Crítica de la razón instrumental*; Trotta, Madrid, 1993.
- Hulin, M: *La mística salvaje*; Siruela, Madrid, 2007.
- Jamme, Ch: *Introducción a la filosofía del mito en la época moderna y contemporánea*. Paidós, Barcelona, 1998.
- Jolivet, J: *La filosofía medieval de Occidente* (Historia de la filosofía, vol. IV); S. XXI, México, D.F., 2003.
- Jonas, H: *La religión gnóstica*; Siruela, Madrid, 2000.

Jonas, H: *La Gnosis y el espíritu de la Antigüedad tardía*; Diputación de Valencia, Valencia, 2000.

Juarroz, R: *Poesía Vertical* (Antología); Visor, Madrid, 2008.

Juliá, V: *La tragedia griega*; Azul, Barcelona, 2006.

Kant, I: *Crítica de la facultad de juzgar*; Monte Ávila, Caracas, 1991.

Kerényi, K: *La religión antigua*; Herder, Barcelona, 1995.

Kerényi, K: *Dionisos*; Herder, Barcelona, 1998.

Kerényi, K: *Eleusis*; Siruela, Madrid, 2006.

Kerényi, K: *Introducción a la esencia de la mitología*, Siruela, Madrid, 2003.

Kerényi, K: *En el laberinto*, Siruela, Madrid, 2008.

Kierkegaard, S: *La enfermedad mortal*; SARPE, Madrid, 1984.

Kierkegaard, S: *Migajas filosóficas*; Trotta, Madrid, 1997.

Kierkegaard, S: *El concepto de la angustia*; Espasa-Calpe, Madrid, 1992.

Kierkegaard, S: *Diario íntimo*; Planeta, Barcelona, 1993.

Kosselleck, R: *Aceleración, prognosis y secularización*. Pretextos, Valencia, 2003.

Kosselleck, R: *Crítica y crisis*; Trotta, Madrid, 2007.

Koyré, A: *Del mundo cerrado al universo infinito*; S. XXI, México, D.F., 1992.

Lancero, P: *La huida trágica*; Ánthropos, Barcelona, 1997.

Ladriere, J: *La articulación del sentido*; Sígueme, Salamanca, 2001.

Laski, H-J: *El liberalismo europeo*; FCE, México, D.F., 2003.

Laudan, L: *La ciencia y el relativismo*; Alianza Universidad, Madrid, 1993.

Lawrence, D.H: *Apocalipsis*; Montesinos, Barcelona, 1990.

Leopardi, G: *Zibaldone*; Gadir, Madrid, 2010.

Lipovetsky, G: *La felicidad paradójica*; Anagrama, Barcelona, 2007.

Lipovetsky, G y Serroy, J: *La cultura-mundo*; Anagrama, Barcelona, 2010.

López de Santa María Delgado, P: *Introducción a Wittgenstein*; Herder, Barcelona, 1986.

Löwith, K: *El hombre en el centro de la historia*, Herder, Barcelona, 1998.

Löwith, K: *Historia del mundo y salvación*; Katz, Buenos Aires, 2007.

Lucrecio; *La naturaleza*; Gredos, Madrid, 2003.

Márai, S: *El último encuentro*; Salamandra, Barcelona, 1999.

Márai, S: *Confesiones de un burgués*; Salamandra, Barcelona, 2008.

Márai, S: *La mujer justa*; Salamandra, Barcelona, 2005.

Marco Aurelio: *Meditaciones*; Alianza Editorial, Madrid, 1997.

Marco Aurelio: *Meditaciones*; Gredos, Madrid, 2001.

Marramao; *Cielo y tierra*; Paidós, Barcelona, 1998.

Marramao, G: *Poder y secularización*; Península, Barcelona, 1989.

Mason, S: *Historia de las ciencias (2)*; Alianza Editorial, México, D.F., 1988.

Monk, R: *Wittgenstein*; Anagrama, Barcelona, 2002.

Mounce, H.O: *Introducción al Tractatus de Wittgenstein*; Técnos, Madrid, 2007.

Mumford, L: *Técnica y civilización*; Alianza Universidad, Madrid, 1977.

Nietzsche, F: *Así hablaba Zaratustra*; Alianza Editorial, Madrid, 1993.

Nietzsche, F: *Ecce homo*; Alianza Editorial, Madrid, 1993.

Nietzsche, F: *El nacimiento de la tragedia*; Alianza Editorial, México, D.F., 1991.

Nietzsche, F: *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*; Biblioteca Nueva, Madrid, 1999.

Nietzsche, F: *La voluntad de poderío*, Edad, Madrid, 1981.

Nietzsche, F: *El crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid, 1993.

Nishitani, K; *La religión y la nada*; Siruela, Madrid, 1998.

Nussbaum, M: *La fragilidad del bien*; Visor, Madrid, 1995.

Otto, R: *Lo santo*; Alianza, Madrid, 1996.

Otto, R: *Ensayos sobre lo numinoso*; Trotta, Madrid, 2009.

Otto, W: *Las musas*; Siruela, Madrid, 2005.

Otto, W: *Los dioses de Grecia*; Siruela, Madrid, 2003.

Otto, W: *Dionisio*; Siruela, Madrid, 1997.

Otto, W: *Teofanía*; Sexto Piso, Madrid, 2007.

Otto, W; etc: *Hombre y sentido*; Ánthropos, Barcelona, 2004.

Panikkar R: *De la mística*; Herder, Barcelona, 2005.

Pannenberg, W: *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*; Sígueme, Salamanca, 2002.

Parain, B: *La filosofía medieval en Occidente*; Siglo XXI, México, D.F., 2003.

Patocka, J: *El movimiento de la existencia humana*; Encuentro, Madrid, 2004.

Patocka, J: *Introducción a la fenomenología*; Herder, Barcelona, 2005.

Patocka, J: *Libertad y sacrificio*; Sígueme, Salamanca, 2007.

Paz, O: *Obra poética*; Seix Barral, México, D.F., 1991.

Poe, E.A: *La ciencia ficción de Edgar Allan Poe*; Ultra Mar, Barcelona, 1985.

Pessoa, F: *Poemas completos de Alberto Caeiro*; Verdehalago, México, D.F., 2001.

Pessoa, F: *El regreso de los dioses*; Acantilado, Barcelona, 2006.

Platón: *Diálogos (I-VII)*; Gredos, Madrid, 1995.

Platón: *La República*; UNAM, México, D.F., 2000.

Platón: *Protágoras. Gorgias. Carta VII*; Alianza Editorial, Madrid, 2002.

Picó, J: *Cultura y Modernidad*; Alianza Editorial, Madrid, 2007.

Pieper, J: *El ocio y la vida intelectual*, RIALP, Madrid, 1979.

Polo, L: *Evidencia y realidad en Descartes*; Rialp, S.A., Madrid, 1963.

Puech, H-Ch: *En torno a la Gnosis (I)*; Taurus, Madrid, 1982.

Reale, G: *Platón*, Herder, Barcelona, 2003.

Reinhardt, K: *Sófocles*; Destino, Barcelona, 1992.

- Ricocur, P: *Del texto a la acción*; F.C.E., México, D.F., 2004.
- Rilke, R: *Cartas a un joven poeta*; Colofón, México, D.F., 2009.
- Rilke, R: *Elegía de Duino*; Lumen, Barcelona, 1994.
- Rodríguez Adrados, F: *Fiesta, Comedia y Tragedia*; Alianza Universidad, Madrid, 1983.
- Rodríguez Adrados, F: *Del teatro griego al teatro de hoy*; Alianza Universidad, Madrid, 1999.
- Rosanvallon, P: *El capitalismo utópico*; Nueva Visión, Buenos Aires, 2006.
- Rowel, L: *Introducción a la filosofía de la música*; Gedisa, Barcelona, 1986.
- Sádaba, J: *Lenguaje, magia y metafísica. El otro Wittgenstein*; Librerías Prodhufi, Madrid, 1992.
- Safranski, R: *Romanticismo*; Tusquets, México, D.F., 2009.
- Safranski, R: *Heidegger y el comenzar*; Ediciones Pensamiento, Madrid, 2006.
- Saint Giron, B: *Lo sublime*; La Balsa de la Medusa; Madrid, 2008.
- Sartre, J.P: *La náusea*; Época, D.F., 2005.
- Schlegel, F: *Fragmentos*; Marbot, Barcelona, 2009.
- Séneca: *Epístolas morales a Lucilio*; Gredos, Madrid, 1986.
- Séneca: *Cuestiones naturales*; Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1979.
- Séneca: *Diálogos*; Gredos, Madrid, 2003.
- Sombart, W: *El burgués*; Alianza Editorial, Madrid, 2005.
- Schelling, F.W.J: *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*; Ánthropos, Barcelona, 1989.
- Scholem, G: *Las grandes tendencias de la mística judía*; F.C.E., México, D.F., 1996.
- Scholem, G: *La Cábalá y su simbolismo*; S. XXI, México, D.F., 1996.
- Scholem, G: *Conceptos básicos del judaísmo*; Trotta, Madrid, 2000.

Schurmann, R. y Caputo, J: *Heidegger y la mística*, Librería Paideia, Buenos Aires, 1995.

Schleirmacher, F: *Sobre la religión*; Técnos, Madrid, 1990.

Shopenhauer, A: *El mundo como voluntad y representación*, Orbis, Madrid, 1985.

Sloterdijk, P: *Extrañamiento del mundo*; Pre-textos, Valencia, 2001.

Sloterdijk, P: *En el mundo interior del capital*; Siruela, Madrid, 2007.

Sófocles: *Tragedias*; Gredos, Madrid, 1992.

Spinoza, B: *Ética demostrada según el orden geométrico*; Orbis, S.A., Barcelona, 1984.

Spitzer, L: *Ideas clásicas y cristianas de la armonía del mundo*; Abada, Madrid, 2008.

Steiner, G: *Antígonas*; Gedisa, Barcelona, 2000.

Strauss, L: *La ciudad y el hombre*; Katz, Buenos Aires; 2006.

Svendsen, L: *Filosofía del tedio*; Tusquets, Madrid, 2006.

Tagore, R: *El rey del salón oscuro*; Alianza Madrid, 1983.

Taylor, Ch: *Fuentes del yo*; Paidós, Barcelona, 2001.

Theunissen, A: *Anteproyectos de Modernidad: antigua melancolía y acedia en la Edad Media*; Náyade, Valencia, 2008.

Toynbee, A. e Ikeda, D: *Escoge la vida*; EMECÉ, Buenos Aires, 1980.

Troeltsch, E: *El protestantismo y el mundo moderno*; F.C.E., México, D.F., 1967.

Vegetti, M: *La ética de los antiguos*; Síntesis, Madrid, 1989.

Vernant, J-P: *Mito y religión en la Grecia antigua*; Ariel, Barcelona, 2001.

Vidal, S: *Las cartas originales de Pablo*; Trotta, Madrid, 1996.

Vide, V: *Los lenguajes de Dios*; Universidad de Deusto, Bilbao, 1999.

Villoro, L: *El pensamiento moderno*; F.C.E., México, D.F., 1994.

- Vives, J: *Los padres de la Iglesia*; Herder, Barcelona, 2002.
- Voegelin, E: *La nueva ciencia política*; Katz, Buenos Aires, 2006.
- Warren Bartley III, W: *Wittgenstein*; Cátedra, Madrid, 1982.
- Weber, M: *El político y el científico*. Alianza, Madrid, 1972.
- Webster, Ch: *DeParacelso a Newton*; F.C.E., México, D.F., 1993.
- Weinberg, J: *Breve historia de la filosofía medieval*; Cátedra, Madrid, 1987.
- Wittgenstein, L: *Conferencia sobre ética*; Paidós, I.C.E.-U.A.D., Barcelona, 2006.
- Wittgenstein, L: *Diarios secretos*; Alianza, Madrid, 2000.
- Wittgenstein, L: *Observaciones*; Siglo XXI, México D.F., 1986.
- Wittgenstein, L: *Observaciones a La rama dorada de Frazer*;TécnoS, Madrid, 2001.
- Wittgenstein, L: *Sobre la certeza*; Gedisa, Barcelona, 1991.
- Wittgenstein, L: *TractatusLogico-Philosophicus*; Tecnos, Madrid, 2008.
- Wittgenstein, L: *TractatusLogico-Philosophicus*; Alianza Editorial, Madrid, 2009.
- Wittgenstein, L: *TractatusLogico-Philosophicus. Investigaciones filosóficas*; Gredos, Madrid, 2009.
- Wittgenstein, L: *Diarios. Conferencias*; Gredos, Madrid, 2009.
- Woltereck, H: *La vida inverosímil*; FCE, México, D.F., 1952.
- Yates, F: *Giordano Bruno y la tradición hermética*; Ariel, S.A., Barcelona, 1994.