USC
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

ESCUELA DE DOCTORADO
INTERNACIONAL DE LA USC

José Luis
Vila Leirós

Ébrica: una filosofía de la embriaguez

Santiago de Compostela, 2023

Programa de doctorado en Filosofía

Ébrica: una filosofía de la embriaguez

José Luis Vila Leirós

ESCUELA DE DOCTORADO INTERNACIONAL DE LA UNIVERSIDAD DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

PROGRAMA DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA

SANTIAGO DE COMPOSTELA

2023

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

DECLARACIÓN DEL AUTOR/A DE LA TESIS

D./Dña. **José Luis Vila Leirós**

Título de la tesis: **Ébrica: una filosofía de la embriaguez**

Presento mi tesis, siguiendo el procedimiento adecuado al Reglamento y declaro que:

1) La tesis abarca los resultados de la elaboración de mi trabajo.
2) De ser el caso, en la tesis se hace referencia a las colaboraciones que tuvo este trabajo.
3) Confirmo que la tesis no incurre en ningún tipo de plagio de otros autores ni de trabajos presentados por mí para la obtención de otros títulos.
4) La tesis es la versión definitiva presentada para su defensa y coincide la versión impresa con la presentada en formato electrónico.

Y me comprometo a presentar el Compromiso Documental de Supervisión en el caso que el original no esté depositado en la Escuela.

En Vigo, 18 de agosto de 2023.

Firma electrónica

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

AUTORIZACIÓN DEL DIRECTOR/TUTOR DE LA TESIS

D./Dña. **Marcelino Agís Villaverde**

En condición de: **Tutor/a**

Título de la tesis: **Ébrica: una filosofía de la embriaguez**

INFORMA:

Que la presente tesis, se corresponde con el trabajo realizado por D/Dña José Luis Vila Leirós, bajo mi dirección/tutorización, y autorizo su presentación, considerando que reúne los requisitos exigidos en el Reglamento de Estudios de Doctorado de la USC, y que como director/tutor de esta no incurre en las causas de abstención establecidas en la Ley 40/2015.

En Santiago de Compostela, 01 de septiembre de 2023.

Firma electrónica

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

AUTORIZACIÓN DEL DIRECTOR/TUTOR DE LA TESIS

D./Dña. **Federico López Silvestre**

En condición de: **Director/a**

Título de la tesis: **Ébrica: una filosofía de la embriaguez**

INFORMA:

Que la presente tesis, se corresponde con el trabajo realizado por D/Dña José Luis Vila Leirós, bajo mi dirección/tutorización, y autorizo su presentación, considerando que reúne los requisitos exigidos en el Reglamento de Estudios de Doctorado de la USC, y que como director/tutor de esta no incurre en las causas de abstención establecidas en la Ley 40/2015.

En Santiago de Compostela, 18 de agosto de 2023.

Firma electrónica

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Este libro es obra de un humano *subterráneo*, de un humano que taladra, socava y roe. Suponiendo que se tengan ojos para estas actividades subterráneas se podrá ver cómo va avanzando con lentitud y sensatez, suave pero inflexible, sin que le traicione en demasía el agobio que supone estar largo tiempo privado de aire y luz. Hasta se podría pensar que le satisface este oscuro trabajo suyo. ¿No será que le guía alguna creencia, que algún consuelo le compensa? ¿No será que quiere rodearse de una densa oscuridad que únicamente sea *suya*, que trata de adueñarse de cosas incomprensibles, ocultas y enigmáticas porque sabe que de ellas surgirá su mañana, su propia redención, su propia *aurora?* Por supuesto volverá a la superficie. No le preguntéis qué busca allá abajo, él mismo os lo dirá cuando vuelva a «ser humano» ese supuesto Trofonio, ese ser subterráneo. El silencio se abandona radicalmente cuando quienes, como él, han vivido a solas demasiado tiempo, cuando durante demasiado tiempo se ha sido topo.

En efecto, mis pacientes amigos, lo que hubiese deseado contaros cuando estaba allá abajo, en mis profundidades de topo, quiero decíroslo ahora en este prólogo tardío, que muy bien hubiera podido ser una nota necrológica. Pero no creáis que voy a animaros a que corráis semejante aventura, ni a vivir en una soledad así: quien transita por «caminos propios» no encuentra a nadie a su paso. Nadie acude en su auxilio, tiene que superar él mismo todos los peligros, azares, asechanzas y temporales que le sobrevengan. Y es que tiene un camino que es *para él* y, como es de justicia, en ese «para él» tiene que tragarse su amargura y, a veces, su despecho. Entre las cosas que motivan esa amargura y ese despecho hay que incluir, por ejemplo, el que sus amigos no puedan adivinar dónde se encuentra, hacia qué lugar se dirige; por ello se preguntan a veces: «¿Está realmente avanzando? ¿Dispone realmente de un camino?».

USC
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

En suma, eran búsquedas fragmentarias que no sólo no habíamos terminado, sino que no tenían siquiera una continuidad; eran investigaciones dispersas y a la vez repetitivas que recaían en los mismos trazados, en los mismos temas, en los mismos conceptos. [...] Podría decir que, después de todo, se trataba de pistas a seguir y por eso poco importaba adonde condujeran. Podría también decir que era importante que no condujeran a ninguna parte, que no fueran en ninguna dirección determinada de antemano. [...] Por mi parte me parecía ser como un pez que, saltando sobre la superficie del agua, deja una incierta huella de espuma y deja creer -o hace creer, o quiere creer o, quizá, cree efectivamente él mismo- que, por debajo, ahí donde no se lo ve más y no puede ser controlado por nadie, sigue una trayectoria más profunda, más coherente, más razonada.

Michel Foucault

USC
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

A los que intentan dejar de vivir en el odio o la tristeza.

USC
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

A mi padre, a mi madre, a mi tía Rosario, a mi abuela, que ha muerto hace poco, a Pablo, Sabela, Pedro y Yolanda, a mis primas, primos, tías, tíos y resto de familia, a Sara, Alberto, Roque, a tantas personas de Barcelona y Madrid, a Barcelona y Madrid, a Santiago, a Martín, a Omar, a mis profesores y compañeros de secundaria y FP, a mis alumnos, a sus caras sonrientes por la mañana, a su vitalidad y sus paridas, a Fabián, Adolfo y Claudio, a Federico, a las puestas de sol en las Islas Cíes, a mi guitarra, a Javier, al Feudal, a los embriagantes, a tantas horas y días y noches mágicas con ellos y muchos de los agradecidos (en estas líneas o no), a todos ellos por haberme enseñado tanto, por haberme reído tanto, al Ford Focus de mi madre, al Kindle y los PDF gratuitos, a las horas de lectura intensiva, a los Alpes, a la noche, a Internet, a los viajes, a escribir, al cine, al ulular de los árboles, a la música, al mar.

Por muchos y muy distintos motivos, gracias.

USC
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Índice

Nota sobre abreviaturas y citas 21

Resumen/ Resumo/Abstract 23

INTRODUCCIÓN 29

PRESENTACIÓN 29

HIPÓTESIS 29

OBJETIVOS 31

METODOLOGÍA 33

ESTRUCTURA DETALLADA 34

Posibilidad, libertad y voluntad 35

Tiempo 36

La embriaguez de sufrimiento 38

El lenguaje moral de lo posible 39

Moral 41

Homo Phenomenologicus 44

Hybris 45

Las experiencias de embriaguez 46

Experimentalismo y embriagantes 47

PARTE I - **GENEALOGÍA DE LO POSIBLE** 49

SECCIÓN I: EXPERIENCIA 49

1. POSIBILIDAD, LIBERTAD Y VOLUNTAD 51

1.1 KANT: LA TENDENCIA A LO INCONDICIONADO 51

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

1.2 KANT Y SCHELLING: LA LIBERTAD DE LA VOLUNTAD 60
1.2.1 Kant: lo libre y lo posible 60
1.2.2 Schelling: la libertad y el mal 69
1.3 SCHOPENHAUER: VOLUNTAD Y REPRESENTACIÓN 75
1.4 HEIDEGGER: IDEALISMO Y VOLUNTAD 83

2. TIEMPO 95
2.1 REPRESENTACIÓN E HISTORIA DEL SER 95
2.1.1 El agotamiento de las posibilidades 95
2.1.2 La experiencia representada 108
2.2 NEGATIVIDAD 123
2.2.1 Diferencia y abismo 123
2.2.2 Experiencia y fenomenología 134

SECCIÓN II: AFECTOS 141

3. LA EMBRIAGUEZ DE SUFRIMIENTO 143
3.1 ANGUSTIA 143
3.2 CULPA 163
3.2.1 Perdón 163
3.2.2 Dolor 175

4. EL LENGUAJE MORAL DE LO POSIBLE 191
4.1 EMBRIAGUEZ DE LENGUAJE 191
4.2 EMBRIAGUEZ POSIBLE 202

PARTE II - **EMBRIAGUEZ** 219

SECCIÓN III: ASCETISMO 219

5. MORAL 221
5.1 PREGUNTABILIDAD Y TIEMPO ASCÉTICO 221
5.1.1 El desenfreno de los afectos 221
5.1.2 La necesidad de la facultad posible 235

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

5.1.3 Historicidad y genealogía 246
5.2. CONDICIONALISMO 260
5.2.1 Voluntad de nada 260
5.2.2 Incondicionalismo y derecho 274
5.2.3 Los peligros de la voluntad libre y de poder 285

6. *HOMO PHENOMENOLOGICUS* 295
6.1 EL FILÓSOFO-EN-SÍ 295
6.2 EL DOCTO 314

SECCIÓN IV: ÉBRICA 333

7. *HYBRIS* 335
7.1 LA PELIGROSA PALABRA 335
7.2 INOCENCIA, TRAGEDIA Y CRIMEN 344

8. LAS EXPERIENCIAS DE EMBRIAGUEZ 369
8.1 EL JUEGO CON LA EMBRIAGUEZ 369
8.1.1 Alegría y conocimiento 369
8.1.2 El mundo intermedio 387
8.2. LA FE ASCÉTICA 397

9. EXPERIMENTALISMO Y EMBRIAGANTES 415
9.1 LA ASCESIS EXPERIMENTAL 415
9.2 INTRODUCCIÓN A UNA GENEALOGÍA DE LA EMBRIAGUEZ 432

10. CONCLUSIONES 465

BIBLIOGRAFÍA 471
REFERENCIAS PRINCIPALES ABREVIADAS 471
REFERENCIAS SECUNDARIAS 483

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

NOTA SOBRE ABREVIATURAS Y CITAS

Antes de empezar una indicación con respecto a la bibliografía y el citado. Se han empleado referencias abreviadas para indicar tanto las obras como los autores que más se han tratado en la presente investigación. Las obras se encuentran listadas en el apartado de bibliografía. Para aquellos autores y obras de menor presencia se ha empleado la referencia completa, que puede encontrarse en el mismo apartado bibliográfico.

Hay obras cuya abreviatura está listada en la bibliografía aunque no aparezcan en el cuerpo de la tesis. Esto se debe, principalmente, a la importancia que dichas obras han tenido para la elaboración del texto pese a que no haya citados expresos sobre ellas.

Por último, decir que todas las cursivas de las citas son las originales de los autores excepto mención contraria explícita o descuido.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

RESUMEN/ RESUMO/ABSTRACT

RESUMEN: Esta tesis doctoral está dedicada a la investigación de la embriaguez y al esbozo de un campo de reflexión propio de ella: he denominado a ese campo *Ébrica*.

Para llevar la investigación a cabo me he apoyado en ciertas referencias, principalmente, de la historia de la filosofía. Una central es Friedrich Nietzsche, así como lo son algunos de los autores influidos por él. Proponer a Nietzsche como referencia se explica por la relevancia que en su obra tiene el concepto de embriaguez. Alrededor de él ensayaremos nuestra ébrica, que toma su nombre de la palabra griega *hybris*. Esta palabra podría traducirse por «desmesura» y, pensada en sentido nietzscheano, denuncia las interpretaciones excesivamente moralizantes sobre el comportamiento humano y el mundo, así como la predisposición a castigar determinadas acciones y actitudes identificadas con una satisfacción contraria a los dictados de los dioses.

La atención a la embriaguez y la *hybris* me ha llevado a teorizar sobre la recepción de la obra nietzscheana. La creación de nuestra ébrica pasa por atender a esta recepción, especialmente en el caso de Martin Heidegger. Es por ello que analizaré su interpretación del pensamiento de Nietzsche, pero también me detendré en el pensamiento del propio Heidegger. De este modo, buena parte de nuestra investigación atenderá al lugar que este último ocupa como refundador de la fenomenología en el siglo XX.

El análisis de las influencias que ha recibido Heidegger, así como el de aquellos sobre los que ha influido, hará que se abra una panorámica del pensamiento fenomenológico que conducirá a hacer una genealogía de la fenomenología. Su objetivo es mostrar los

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

presupuestos morales y gremiales que subyacen a esta corriente filosófica. Abordaré a distintos autores empezando por Kant y continuando con varios de los representantes fenomenológicos de finales del siglo pasado. En esta genealogía me centraré en la interpretación de la expresión «condición de posibilidad de la experiencia», que afirmaré define a la fenomenología. Tras este análisis defenderé que existe un predominio, al menos en la historiografía filosófica institucional europea, del pensamiento fenomenológico. También defenderé que dicho pensamiento incorpora a Nietzsche opacando aspectos centrales de su obra: afirmaré que la embriaguez es uno de ellos.

La presente tesis doctoral apunta al proceso de creación y transformación de la fenomenología viendo en ella una de las corrientes más importantes, quizás la más importante, del pensamiento europeo de los últimos 250 años. Precisamente por ello esta investigación busca inmoralizar esa forma de comprender la filosofía señalando sus insuficiencias. Lo hará estableciendo los primeros pasos de ese campo de reflexión denominado ébrica para dejar de lado la moral fenomenológica y, así, elaborar una mejor filosofía de la embriaguez.

Palabras clave: embriaguez, *hybris*, condición de posibilidad, experiencia, experimento, Nietzsche, Heidegger, moral, ascetismo, peligro, azar, fenomenología.

RESUMO: Esta tese de doutoramento está adicada á investigación da embriaguez e á traza dun campo de reflexión propio da mesma: chamei a este campo *Ébrica*.

Para levar a cabo a investigación contei con certas referencias, principalmente da historia da filosofía. Unha central é Friedrich Nietzsche, así como o son algúns dos autores influenciados por él. Propoñer a Nietzsche como referencia explícase pola relevancia do concepto de embriaguez na súa obra. Ao seu redor ensaiaremos a nosa ébrica, que toma o seu nome da palabra grega *hybri*s. Esta palabra

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

podería traducirse como “exceso” e, pensada nun sentido nietzscheano, denuncia as interpretacións excesivamente moralizantes do comportamento humano e do mundo, así como a predisposición a castigar determinadas accións e actitudes identificadas cunha satisfacción contraria aos ditados dos deuses.

A atención á embriaguez e á *hybris* tamén me levou a teorizar sobre a recepción da obra nietzscheana. A creación da nosa ébrica pasa por atender a esta recepción, sobre todo no caso de Martin Heidegger. Por iso analizarei a súa interpretación do pensamento de Nietzsche, pero tamén vou determe no propio pensamento de Heidegger. Deste xeito, boa parte da nosa investigación atenderá ao lugar que este último ocupa como refundador da fenomenoloxía no século XX.

A análise das influencias que recibiu Heidegger, así como das que lle influiron, abrirá un panorama de pensamento fenomenolóxico que me levará a facer unha xenealoxía da fenomenoloxía. O seu obxectivo é mostrar os presupostos morais (e gremiais) que subxacen nesta corrente filosófica. Achegareime a diferentes autores comezando por Kant e chegando a varios dos seus representantes de finais do século pasado. Nesta xenealoxía centrareime na interpretación da expresión «condición de posibilidade de experiencia», que afirmarei que define a fenomenoloxía. Despois desta análise defenderei que existe un predominio, polo menos na historiografía filosófica institucional europea, do pensamento fenomenolóxico. Tamén defenderei que dito pensamento incorpora a Nietzsche eclipsando aspectos centrais da súa obra: afirmarei que a embriaguez é un deles.

A presente tese doutoral apunta ao proceso de creación e transformación da fenomenoloxía mirando nela unha das correntes máis importantes, quizais a máis importante, do pensamento europeo dos últimos 250 anos. Precisamente por iso, esta investigación busca inmoralizar esta forma de entender a filosofía, sinalando as súas insuficiencias. Farao establecendo os primeiros pasos dese campo de reflexión denominado ébrica para deixar de lado a moral fenomenolóxica e desenvolver, así, unha mellor filosofía da embriaguez.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Palabras chave: embriaguez, *hybris*, condición de posibilidade, experiencia, experimento, Nietzsche, Heidegger, moral, ascetismo, perigo, azar, fenomenoloxía.

ABSTRACT: *This doctoral thesis adresses the investigation of intoxication and the outline of a field of reflection typical of it: I have called this field* Ébrica.

To carry out the investigation I have relied on certain authors, mainly from the history of philosophy. A central one is Friedrich Nietzsche, as are some of the authors influenced by him. Proposing Nietzsche as a reference is explained by the relevance of the concept of intoxication in his work. Around it we will essay our ébrica, which takes its name from the Greek word hybris. *This word could be translated as "excessiveness" and, thought in a Nietzschean sense, denounces excessively moralizing interpretations of human behavior and of the world, as well as the predisposition to punish certain actions and attitudes identified with a satisfaction contrary to the dictates of the gods.*

The attention to intoxication and hybris *has also led me to theorize about the reception of Nietzschean work. The creation of our ébrica involves attending to this reception, especially in the case of Martin Heidegger. That is why I will analyze his interpretation of Nietzsche's thought, but I will also dwell on Heidegger's own thought. In this way, a good part of our research will attend to the place that the latter occupies as a re-founder of phenomenology in the 20th century.*

The analysis of the influences that Heidegger has received, as well of those influenced by him, will open up a panorama of phenomenological thought that will lead me to make a genealogy of phenomenology. Its objective is to show the moral (and gremial) assumptions that underlie this philosophical current. I will approach different authors starting with Kant and reaching several of his representatives from the end of the last century. In this genealogy I will focus on the interpretation of the expression «condition of possibility of

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

experience», which I will affirm defines phenomenology. After this analysis I will defend that there is a predominance, at least in European institutional philosophical historiography, of phenomenological thought. I will also defend that such thought incorporates Nietzsche, overshadowing central aspects of his work: I will affirm that intoxication is one of them.

The present doctoral thesis points to the process of creation and transformation of phenomenology, seeing in it one of the most important currents, perhaps the most important, of European thought in the last 250 years. Precisely for this reason, this research seeks to immoralize this way of understanding philosophy, pointing out its insufficiencies. It will do so by establishing the first steps of a field of reflection called ébrica that sets aside phenomenological morality and allows the development of a better philosophy of intoxication.

Keywords: intoxication, *hybris*, condition of possibility, experience, experiment, Nietzsche, Heidegger, morality, asceticism, danger, chance, phenomenology.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

INTRODUCCIÓN

PRESENTACIÓN

¿Por qué investigar la embriaguez? ¿Por qué hacer una tesis doctoral sobre ella? Una respuesta a la primera pregunta podría ser: porque merece una atención más detallada, porque las interpretaciones moralizantes dificultan su estudio.

Investigar la embriaguez tiene varias cosas en su contra. Algunas de ellas pertenecen a un entramado de teorías y prácticas indisociables entre sí. Dentro de las dificultades teóricas, en el interior del campo filosófico, se encuentra el pensamiento fenomenológico. Lo abordaré a lo largo del texto, sobre todo en su primera parte. Esta parte consistirá en una genealogía de la fenomenología definida por una expresión: «condición de posibilidad de la experiencia». Al final de la investigación pondré en relación esta expresión con la embriaguez y el campo de reflexión que he sugerido para su estudio.

Me conformo con que se vean algunas cosas. Principalmente: la problematización de la embriaguez. Que se vea a pesar de que esté envuelta en un sinfín de comentarios, autores, insinuaciones y desarrollos teóricos que navegan por distintos temas aparentemente alejados de la cuestión principal. Incluso el énfasis en las condiciones de posibilidad de la experiencia puede despistar sobre lo que se encuentra en el núcleo del presente escrito.

Además de por el análisis de la expresión mencionada, el texto está atravesado por la disputa teórica entre Nietzsche y Heidegger, por la historia de la filosofía y por la batalla entre fenomenología y genealogía. Me he detenido en estos aspectos porque me parecían inevitables a la hora de indicar los distintos niveles del entramado que

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

dificulta estudiar la embriaguez, pero me he demorado en ellos más de lo que me hubiera gustado.

Parte de lo que significa hacer filosofía, o al menos intentarlo, probablemente tenga que ver con la manera en cómo cada uno se amista y enemista con los problemas que piensa. Muchas veces se es arrastrado pasionalmente por ellos, otras se es secuestrado inadvertidamente. Perderse en los «grandes temas» es un riesgo filosófico, un peligro, también un tipo de error de lo más común; pretender establecerlos, crearlos, querer encontrar un terreno poco o nada transitado, no lo es menos: moverme entre ambos polos forma parte del juego que he querido jugar.

No he conseguido abordar ciertas cuestiones con el acierto y brevedad que me gustaría. Una explicación para esto puede ser que durante muchos años ha planeado sobre mí la sombra, la sospecha de la que he tardado demasiado en zafarme, de que no estaba haciendo filosofía sino historia de la filosofía. Creía que a través de esta última demostraba mis «competencias filosóficas», creía que a través de un determinado tipo de enfoque y lenguaje, a través de un determinado tipo de autores y temas, era mejor filósofo. No era así. Esta tesis es también la crónica de esa sospecha, de esa sombra, de su viaje y sus tensiones.

Confío en que se vean ciertas distancias y conexiones a través de la escritura, que ella misma transmita ideas que no he podido plasmar con citas o referencias explícitas por cuestión de espacio y recursos. Confío en que se vean muchas cosas que yo no veo y que alguien me las diga con el suficiente respeto o humor. La escritura es casi monolítica en muchos momentos debido a los intentos de síntesis en cuestiones demasiado abstrusas para un aficionado a la filosofía que se enfrenta por primera vez a un texto de estas dimensiones. Tenía y tengo una tesis, o eso creo, una «idea», algo sobre lo que investigar, otra cosa es que el resultado haya sido el tipo de escrito que se espera de una tesis doctoral. Parte de la presente investigación, de manera manifiesta, juega con la idea de que los hábitos académicos dificultan la aparición de ciertos tipos de tesis, y que dichos hábitos están relacionados con el trato con la embriaguez. Que lo anterior se compruebe o no queda al juicio del lector.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Seguramente he prometido demasiado con el título. Quizás sea mucho decir que en las siguientes páginas hay una «filosofía» de la embriaguez. Alguna hay, eso seguro, *una*, la que sea, pululando entre las líneas y sugiriendo una trayectoria, pero quizás no se encuentre lo que se espera leyendo únicamente el título.

He querido dejar el campo abierto. Uno de los motivos para hacer sugerencias e invitaciones en este texto, además de mis limitaciones intelectuales para hacer algo mejor, es insinuar futuras direcciones de investigación. El paso de los años ha reajustado mis expectativas sobre el tiempo para leer, aprender o saltar de un ámbito de estudio a otro por mi propia cuenta. Al asomarme a la enorme cantidad de cosas que tendría que saber para decir media palabra he empezado a creer que valía más la pena animar a otros.

El texto oscila entre la densidad sin cortes y la fractura, entre amputar algunas ideas demasiado pronto y desarrollar otras hasta la extenuación. Quién sabe si por vicio o virtud. De fondo el riesgo de que la lectura resulte demasiado inaccesible pese a mis esfuerzos por atenuar esa inaccesibilidad a medida que me acercaba al final.

El resultado es este engendro en términos de equilibrio entre método, contenido, ambición explicativa y cohesión. Pretender que de aquí pueda salir un «campo de reflexión» tiene sentido, únicamente, si otras personas se animan a abordar algunos temas para los que espero haber planteado una o dos ideas rescatables.

Por lo demás, y antes de ponerme más académico, no tengo una respuesta sencilla a la segunda pregunta. Si hay algo que se le parezca quizás sea la presente investigación.

HIPÓTESIS

La presente tesis, que procura la investigación de la embriaguez, se ha elaborado bajo la hipótesis de que dicha investigación ha sido tradicionalmente negada u opacada por ciertas corrientes dominantes de la filosofía académica. Particularmente nos hemos centrado en la fenomenología, que podríamos definir, brevemente y más allá de su

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

comprensión habitual en torno al siglo pasado y la figura de Husserl, como el discurso filosófico sobre las condiciones de posibilidad de la experiencia. De esta forma nos remontamos, al menos, hasta Kant para indicar que el sintagma «condición de posibilidad de la experiencia», así como el uso de los tres conceptos que lo integran, es un obstáculo mayúsculo para la problematización de la embriaguez. Intentaremos inmoralizar la ontología sobre la que este sintagma se apoya.

Para iniciar dicha inmoralización tomaremos como punto de partida lo que denominaremos como una genealogía de la condición de posibilidad de la experiencia. Centraremos esta genealogía, principalmente y más allá de sus orígenes con Kant, en la obra de Martin Heidegger. Así como Heidegger articula su historia del ser en torno a la interpretación de las condiciones de posibilidad del ente (y para ello habla de voluntad, representación, razón o subjetividad), Kant articula su filosofía crítica en torno a las condiciones de posibilidad de la experiencia. Este último habla de la experiencia y sus condiciones diciendo que «si se da lo condicionado, se da también la suma de las condiciones y, por tanto, lo absolutamente incondicionado», diciendo que la tendencia natural de la razón es «sobrepasar el campo de la experiencia» o diciendo que existen conceptos sin aplicación en la experiencia como el de «posibilidad absoluta». Ejemplos semejantes se pueden tomar de autores posteriores, informados por Kant, como Schelling, Hegel o Schopenhauer, siempre con partes fundamentales de sus obras referidas o bien al sintagma mencionado o a alguno de sus conceptos.

Nos interesa mostrar hasta qué punto la idea de «condición de posibilidad de la experiencia» forma parte del núcleo del pensamiento fenomenológico. En el caso de Heidegger, el más importante de los últimos representantes de la fenomenología, nos interesa hacer hincapié en su historia del ser tal y como la plasma en sus seminarios sobre Nietzsche. Nuestro interés se debe a la importancia que en dicha historia juegan el par de conceptos condicionado/incondicionado, así como los de posibilidad y experiencia. Por otra parte, en los seminarios nietzscheanos, Heidegger traza una historia que contiene a Platón y a Nietzsche pero pasa por Descartes, Leibniz, Kant o Schelling; todos

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

ellos autores que, según Heidegger, entienden el ser del ente como condición de posibilidad.

Diremos que «condición de posibilidad de la experiencia» es una expresión, principalmente, de carácter moral. Para mostrarlo echaremos mano de la genealogía nietzscheana, que nos servirá de puente para dirigirnos hacia una ébrica, la nuestra, en la que conceptos como los de embriaguez, azar, peligro o experimento se volverán centrales.

OBJETIVOS

Diversos motivos nos han llevado a proponer una ébrica. Su germen biográfico puede rastrearse en nuestros estudios anteriores, así como en un cierto contacto con el experimentalismo. Haber cursado una licenciatura en Psicología ha colaborado en ello haciendo prácticamente imposible que no nos ocupemos de buena parte de los temas que vertebran nuestra reflexión.

De la experiencia académica en psicología hemos obtenido conocimientos valiosos, pero también insuficientes para un abordaje sobre la embriaguez suficientemente serio. Había que preguntarse qué tienen que decir otras disciplinas que podrían tratar el mismo tema (economía, sociología, política, biología, derecho, etc...), además de informarse de la vida social fuera de las aulas.

Un poco más extraño es poner en relación todo esto con nuestros estudios de Historia y Ciencias de la Música. En cualquier caso, y aunque pueda no parecerlo, estos estudios nos han servido para tener una mayor sensibilidad hacia los vacíos entre disciplinas y enfoques. En ese momento, y debido a estos estudios, la filosofía nos parecía el campo que mejor podría reparar las insuficiencias y parcialidades siendo un conocimiento más transversal que los anteriores. A esto se unía la promesa de disfrutar de una educación superior a la que habíamos recibido y que no se agotaba en el método científico ni en el histórico.

Se podría decir que precede a esta investigación una travesía zigzagueante. Dentro de las incógnitas de este zigzagueo está el quiebro

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

de haber centrado la investigación en el concepto de embriaguez. Si se tiene en cuenta que hablar de embriaguez en este texto supone atravesar el estudio filosófico de las «condiciones de posibilidad de la experiencia», se comprenderá nuestro pasmo. Este se debe a la lejanía de este ámbito conceptual con nada que, en principio, tenga un aterrizaje nítido en la psicología, la musicología o nada de lo que se pueda ser categorizado como ebrio. No obstante, creemos que la problematización de la embriaguez indica con claridad que no basta una única disciplina a la hora de adentrarse en la complejidad de un tema como este y que una confrontación disciplinarmente múltiple y desprejuiciada es un paso previo para cualquier intento de aprendizaje digno de tal nombre.

METODOLOGÍA

El método general de la presente investigación es la genealogía, sobre la cual conviene hacer algunas precisiones. Decimos emplear el método genealógico afirmando que este está condicionado, en primer lugar, por la moral. Diremos que la genealogía, si es tal, es genealogía de la moral, por lo que no cabría asimilarla a cualquier otro «método histórico». No es lo mismo el enfoque histórico-trascendental de Hegel que el materialista de Marx, el histórico-filosófico de Heidegger, o la arqueología foucaultiana. Cuando sostenemos la importancia de que la genealogía sea «de la moral» lo hacemos asumiendo también que necesita una mayor aclaración lo que en la obra de Nietzsche se dice con «moral». A modo de breve apunte podríamos decir que nuestra genealogía se define como un método de «inmoralización» caracterizado por su atención a la interpretación de los afectos, a la historia de aquellos que se pueden tomar como «morales» y al rol que todos ellos juegan a la hora de construir una metafísica o una ontología. A continuación, detallaremos esto a través de una breve descripción de los capítulos de la presente investigación que servirá para dar cuenta de su estructura y la metodología que en ella se plasma.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

ESTRUCTURA DETALLADA

El cuerpo central de nuestro trabajo se divide en dos grandes partes que contienen cuatro secciones y nueve capítulos. La primera parte, *genealogía de lo posible*, se divide en las secciones *experiencia*, con los capítulos «posibilidad, libertad y voluntad» y «tiempo», y *afectos*, con los capítulos «la embriaguez de sufrimiento» y «el lenguaje moral de lo posible». La segunda parte, *embriaguez*, se divide en las secciones *ascetismo*, con los capítulos «moral» y *«Homo Phenomenologicus»*, y *ébrica*, con los capítulos *«Hybris»*, «las experiencias de embriaguez» y «experimentalismo y embriagantes». A continuación, el contenido de los capítulos.

Posibilidad, libertad y voluntad

En el primer capítulo hablaremos de Kant y la tendencia de la razón a sobrepasar [*übersteige*] límites hacia lo incondicionado. Esto nos situará de lleno sobre la cuestión de la condición de posibilidad de la experiencia a la cual está dedicada nuestra genealogía de lo posible. Diremos que no era «la razón» sino «lo posible» el que sobrepasaba todos los límites para llegar a «lo incondicionado». Gracias a analizar de forma esquemática la *Crítica de la razón pura* afirmaremos que en el sintagma «condición de posibilidad de la experiencia» se encuentra el siguiente significado: que «lo posible» *ha de ser* aquella instancia, *la* condición, que defina la experiencia. Como corolario diremos: *lo posible es lo incondicionado*, lo posible es aquello que manda, que legisla la experiencia. La posibilidad es la condición incondicionada.

A continuación, trataremos los conceptos de libertad, voluntad y representación. A Kant le acompañarán ahora Schelling y Schopenhauer. Pasaremos del énfasis en la *Crítica Pura* al de la *Crítica Práctica*, donde explicitaremos la conexión entre el concepto de voluntad libre kantiano con el de «posibilidad», incidiendo en la libertad como «piedra angular» del sistema. Pasaremos después a una lectura de Schelling centrada en sus *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*. Utilizaremos partes de este texto para mostrar su continuidad con Kant, así como para destacar los hilos que

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

unen a Schelling con Schopenhauer. Nos detendremos específicamente en la «posibilidad del mal» schellingniana, así como en conceptos cercanos a ella que desarrollaremos al amparo de Heidegger (fundamento, mismidad, caída, etc…). Finalmente abordaremos el concepto de representación en Schopenhauer basándonos, principalmente, en extractos de su obra *El mundo como voluntad y representación* donde analizaremos también la distinción entre voluntad, razón y representación antes de dar por concluido este capítulo.

Tiempo

En el segundo capítulo hablaremos de la historia del ser heideggeriana. Seguimos teniendo de fondo el análisis de la condición de posibilidad de la experiencia, que ahora tomará un cariz propio en la obra de Heidegger a través de la fórmula del «agotamiento de las posibilidades del ser». La vinculación entre el ser y lo posible se hará patente, así como la que existe entre «la mismidad» (Heidegger emplea, muy schellingianamente, la fórmula *Sein selbst* que traduciremos como Ser-Mismo) y la representación. Desarrollaremos la idea de tiempo en conexión con la de representación y diremos que la historia del ser no es otra cosa que la historia del agotamiento de sus *posibilidades*, es decir, la historia de lo irrepresentable que escapa a la historicidad: el tiempo. Ese tiempo originario será el que articule la diferencia ontológica y explique la filosofía de la historia heideggeriana. Hablaremos también del lugar que Hegel y Nietzsche tienen en esta historia y nos detendremos en la posición de estos autores como portadores de la «subjetividad incondicionada».

Nuestra atención a la representación, y al juego por parte de Heidegger al invocar el léxico de lo condicionado y lo incondicionado, nos llevará a profundizar en la influencia de Kant sobre él. Analizaremos algunas partes de *Kant y el problema de la metafísica*, obra clave para entender la historia del ser tras *Ser y tiempo*. Diremos que esa historia del ser, que es la historia de la representación, no es otra cosa que una historia de la filosofía y del mundo basada en la incondicionalidad de lo posible.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Hablaremos en este capítulo también del concepto de negatividad. El concepto de experiencia de Heidegger está muy influido por Kant, pero también por Hegel. Entender la experiencia a la luz de la negatividad nos servirá, además, para reinterpretar el concepto de diferencia. Diremos que este último tiene en su núcleo el de experiencia hegeliano, y que en ambos casos se trata de conceptos auxiliares de la moral sin los cuales no se pueden entender el Absoluto o el Ser-Mismo. Afirmaremos la íntima afinidad entre ambos y diremos que Heidegger se apropia de la dimensión histórico-moderna del concepto de tiempo de Hegel como había hecho con el concepto de tiempo kantiano (ese tiempo vinculado a la subjetividad, a la imaginación y al esquematismo). La mezcla de ambas influencias tendrá un peso determinante en la elaboración heideggeriana del concepto de experiencia como historicidad omniabarcante que trasunta el desarrollo del espíritu. Diremos que la heideggeriana historia del ser toma por un lado el tiempo como fundamento interno de la subjetividad (ya hibridado con la muerte en *Ser y tiempo*) y, por el otro, el tiempo como fundamento externo, «objetivo», ahora disuelto en una totalidad que incluye tanto a la historia de la filosofía como a la filosofía de la historia.

Lo anterior afecta al núcleo de la fenomenología. Diremos que en la historia del ser, esa que habla de una diferencia ontológica que implícitamente acompaña a la historia de la filosofía en silencio, se está elaborando una concepción moral del tiempo. Existiría un tiempo óntico, una «experiencia representada del tiempo» y, paralelamente a ella, la historia irrepresentable del tiempo-negatividad ontológico. Esta última es la historia del Ser-Mismo, no otra cosa que su *posibilidad.* Lo posible es el ser irrepresentable que, creerá Heidegger, puede tener un nuevo comienzo una vez se han agotado las posibilidades de su fase previa.

Con este capítulo pondremos fin a la primera sección anticipando algo: que el concepto de posibilidad esconde una *moral de lo posible*. Dicha moral es la que se encontraba en la *diferencia* entre fenómeno y nóumeno (Kant), Dios y las cosas (Schelling), conciencia natural y saber real (Hegel) o voluntad y representación (Schopenhauer). Hablaremos de «ontoposibilitación» para calificar la posición

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

heideggeriana que dice que a lo largo de su historia el ser habría sido representado como condición de posibilidad. Profundizaremos en el uso de la palabra «condición» y sus acepciones como fundamento, razón o *Grund* en tanto se relacionan con la dupla condicionado/incondicionado. Sostendremos que el tránsito de lo condicionado a lo incondicionado, que durante siglos llevaría a cabo el óntico «ser del ente» hasta desembocar en la profetización ontológica del «Ser-Mismo», son consustanciales a la aparición del concepto *moral* de «diferencia ontológica».

La embriaguez de sufrimiento

En el tercer capítulo arrancaremos la segunda sección poniendo en relación la condición de posibilidad con los afectos. Nuestra genealogía de lo posible hará pie en ellos y ampliará el repertorio de autores tratados. Teniendo a Heidegger como centro, hablaremos también de Derrida, Agamben o Vattimo para ejemplificar las conexiones entre angustia, culpa y perdón. Profundizaremos en la relación entre los conceptos de dolor y diferencia ontológica bajo la hipótesis de que la significación moral de la condición de posibilidad de la experiencia se muestra en la toma de partido fenomenológica por ciertos afectos. Para indicar esto tenderemos puentes entre los autores mencionados y Aristóteles, Agustín de Hipona o Tomás de Aquino. Diremos que, además de los conceptos ya tratados en capítulos anteriores, en la angustia, la culpa, el perdón o el discurso de la muerte se evidencia la deuda de la fenomenología con una postura filocristiana cuyos afectos remedan el puente sensible del alma hacia Dios.

Analizaremos qué quiere decir que determinados conceptos «posibiliten» o «condicionen» afectivamente «la experiencia». Lo veremos en el caso de Kant (p. ej., humillación, respeto), Schelling (melancolía y tristeza, pecado y culpa debido a la caída), Schopenhauer (culpa y muerte, aburrimiento, etc...) o Heidegger. Todos estos afectos y conceptos aparecerán ontologizados a través del tiempo, el lenguaje, la negatividad o la historicidad. En medio de este análisis comenzaremos a introducir el término central de esta investigación, *embriaguez*, para calificar de «embriaguez moral» a la experiencia del

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

régimen afectivo fenomenológico basada en el desenfreno de los sentimientos. Nuestra genealogía de la condición de posibilidad es una genealogía de lo posible, de la Posibilidad-Misma o En-Sí, pero también una genealogía afectiva de la fenomenología. Esta señala los puentes emotivos hacia conceptos que despliegan un lenguaje moral amparado en el léxico de la condición de posibilidad kantiano. Diremos que esta relación entre conceptos y afectos apunta a una actitud práctica que solo puede sustentarse bajo la creencia de que hay afectos no empíricos u ontológicos que dan forma, preceden y legislan a los que no lo son. Indicaremos que esto forma parte de los rasgos elementales de la fenomenología en la medida en que la misma no deja de ser una «filosofía de la experiencia» donde la Experiencia-*Erfahrung* se encuentra remitida a su posibilitación ontológica y esta, a su vez, a una afectividad que supone el culto a la *embriaguez de sufrimiento* que debería atravesar toda experiencia.

El lenguaje moral de lo posible

En el cuarto capítulo retendremos los elementos del anterior para poner especial atención en la conexión entre afectos y lenguaje. Diremos que desde la fenomenología se concibe al lenguaje como una dimensión ético-moral redentora. Afirmaremos que, a falta de un mundo moral suprasensible amparado en La Razón (como sucedía con Kant), a partir de Heidegger, y con Derrida o Agamben, se concibe al lenguaje como su sustituto. La fenomenología lleva a cabo un desplazamiento por el cual ya no se intenta fundar la moral en la razón sino en un lenguaje idéntico a la historicidad-tiempo.

El entramado de angustia, muerte, negatividad, voluntad, libertad, representación, mismidad y tiempo, de la condición de posibilidad de la experiencia, toma como nuevo protagonista a un lenguaje vinculado a la historicidad a través del cual se pregona (como hace Derrida) la «posibilidad imposible». A lo largo del siglo XX se asiste al tránsito desde una fenomenología lógico-moral (que se puede encontrar todavía en Husserl, además de en Kant) a una lingüístico-moral. La negatividad expresada en términos de condición de posibilidad lingüística redefine el concepto de metafísica al interior de una historia fenomenológica y

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

canónica de la filosofía con fines institucionales y gremiales. Gracias a este gesto nada queda fuera de la subordinación a la negatividad, nada fuera de la historicidad, nada al margen de la temporalidad de la diferencia o la *diferancia*. Esta concepción del lenguaje-historicidad (que ya se venía fraguando en autores como Hamann o Humboldt) hace que «La cosa» (kantiana, hegeliana o husserliana) se vuelva, como lenguaje, en un nuevo depositario espiritual de la filosofía. La destrucción fenomenológica iniciada por Heidegger en *Ser y tiempo* continúa como deconstrucción y, gracias a ella, se renueva la tradición de la «experiencia misma» lingüística. La muerte, a su vez, cumplirá su cometido como posible imposibilidad, como experiencia imposible que funda el lenguaje, la temporalidad y la existencia como continuidad histórica.

Finalizaremos esta segunda sección mostrando la relación entre la afectividad fenomenológica y el lenguaje retomando lo dicho en el primer capítulo, donde se trataba la voluntad libre en Kant, Schelling y Schopenhauer para reinterpretar su significado moral. Solo porque la voluntad es libre para escoger entre el bien y el mal puede ser imputada por su elección, y solo por esto se puede subreptar un modo de entender la responsabilidad atravesado por la caída, el pecado y la culpa. El lenguaje y la historia se vuelven macroinstancias morales decisivas: solo porque el lenguaje-historicidad posee facultades morales, como las de distinguir lo conveniente y lo inconveniente (Agamben defenderá esto al calor de Aristóteles), la responsabilidad permanecerá bajo el augurio de la tradición filosófica. Es esta la que hace descender sobre sus integrantes un bien y un mal anterior, originario, apriórico, necesario, incondicional. Defenderemos que esto constituye una *Embriaguez de Lenguaje*. Esta sigue teniendo como trasfondo a la Posibilidad-Misma (o En-Sí) que articula la fenomenología desde Kant. Afirmaremos que esta comprensión de la posibilidad es también una *Embriaguez Posible*. Con esta conclusión daremos por finalizada la primera parte de nuestra investigación para dar paso a una segunda parte, *embriaguez*, donde nos detendremos en un análisis protagonizado por el ascetismo y la *hybris* que desembocará en nuestra *ébrica*. Con ella recogemos el título de nuestra investigación y su caracterización como *una* filosofía de la embriaguez.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Moral

En el quinto capítulo, dentro de la sección que lleva por nombre «ascetismo», tendrá lugar ya abiertamente la *inmoralización* de lo incondicional-posible. La fenomenología conceptual-afectiva de la primera parte será impugnada, principalmente, a través de nuestra interpretación de la obra de Nietzsche, que tomaremos como referencia para nuestra filosofía de la embriaguez. Extraeremos varios elementos de ella y los conectaremos con la genealogía de lo posible que hemos llevado a cabo en la primera parte.

En primer lugar, inmoralizaremos la influencia de Kant sobre la fenomenología posterior (especialmente la heideggeriana) destacando el uso de las palabras «*möglich*» y «*a priori*» vinculándolas a la pregunta kantiana por lo posible que se expresa en términos de facultades. Recogeremos la mofa que Nietzsche hace de Kant en la que lo acusa por su uso de lo posible en la *Crítica Pura*. Tras ella daremos paso al análisis del antagonismo entre voluntad libre y voluntad de poder. Afirmaremos que Nietzsche desliga los supuestos «racionales» de la libertad de la voluntad proponiendo los que se derivan del poder. Diremos que una de las consecuencias de la concepción de la voluntad de poder consiste en contemplar la voluntad libre como una forma de aquella que, en el caso de la fenomenología, deriva su fuerza no de su racionalidad o logicidad, sino del derecho.

Señalaremos como moral, en un sentido no solo «ético» sino también institucional, la pregunta por lo posible, lo incondicionado, lo voluntario o lo libre. Diremos que dicha pregunta es un gesto gremial para una disciplina filosófica necesitada de reafirmación, a principios del siglo XX, frente al despliegue de las ciencias naturales y sociales que se volvieron más fuertes a partir de mediados y finales del XIX. En este contexto reinterpretaremos la refundamentación fenomenológica de Heidegger y la importancia que Kant, Hegel o Husserl tuvieron en ella. Heidegger ofrece una refundamentación enfatizando la historicidad debido al contexto de lucha interdisciplinar contra la biología, la antropología, la psicología o la sociología. De esta forma, la ontología histórica tendrá fines superiores, no solo frente a las disciplinas mencionadas, sino frente a todos los otros tipos de historias bajo la

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

pretensión de fundarlas. Diremos que esto forma parte del incondicionalismo epistemológico (al que también denominaremos «epistemofagia») que transporta al plano del conocimiento la disciplina moral que Nietzsche ya encontraba en el sacerdote ascético. Titulamos «ascetismo» a esta sección porque creemos que la figura del sacerdote ascético ha de ser entendida en profundidad si se quiere comprender la embriaguez. Diremos que se puede hablar de ascetismo historicista para definir aquel tipo de sacerdocio filosófico que castiga la proliferación de nuevos campos del conocimiento en favor de una autoafirmación grupal (en este caso la fenomenológica). El análisis del ascetismo, en conexión con la embriaguez, es también el análisis del fenomenólogo que, desde una perspectiva moral-judicial, busca penalizar epistemológicamente a quienes se alejan de la filosofía. El ascetismo historicista es también un ascetismo punitivista. Este momento entronca con la genealogía de la voluntad libre que hemos llevado a cabo desde el inicio de nuestra investigación. En la primera parte la hemos enfocado desde un lugar más conceptual e «interno» pero, vista extra-gremialmente y en esta segunda, se perciben los vínculos morales de la voluntad libre como supuesto judicial-intelectual que establece el trato con otras disciplinas y procura bloquear el aterrizaje práctico de conceptos ajenos a la filosofía y sus ámbitos afines. Organizar disciplinas sería también demarcar el territorio, aunque sea conceptual. El peso del ontohistoricismo en esta operación radica en conectar filosofía y derecho a través del lenguaje incondicional de lo posible. Esto puede comprobarse en la *Metafísica de las costumbres* kantiana o en la *Filosofía del derecho* hegeliana, donde posibilidad, incondicionalidad y libertad de la voluntad campan a sus anchas. Razón, necesidad, incondicionalidad, voluntad y libertad se combinan como presupuestos prácticos que deben afectar a otros campos del conocimiento que la fenomenología pretende legislar. Incondicionalidad y voluntad, también de verdad, se esconden detrás de los hilos de una dominación epistemológica que no solo funciona al interior de la filosofía sino hacia su exterior. Hablaremos de condicionalismo para recoger todo esto. Con esta fórmula desarrollaremos la problematización de la línea de tensión entre la voluntad libre fenomenológica y la voluntad de poder nietzscheana que también afecta al trato entre campos del conocimiento. Dicho

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

condicionalismo afirma la existencia de una voluntad no libre, no buena, no verdadera, no nihilista y no posible que afecta al equilibrio entre campos enfrentados.

Mostraremos, por último y en continuidad con lo precedente, que en la disputa por la voluntad, la libertad y la posibilidad se encuentra también el espacio inmoral que Nietzsche dibuja entre el *esse* y el *operari*. Al nivel de la interpretación de los actos humanos este espacio señala lo problemático de que la libertad se vincule con el *esse* (como opinan Kant, Schelling o Schopenhauer). La voluntad libre, según Nietzsche, implica un concepto de castigo que conduce a creer que lo que hay que castigar, lo que hay que juzgar y culpar, es la capacidad-facultad [*Vermöge*] para dirimir acciones posibles. Lo omniabarcante de la condición de posibilidad de la experiencia vuelve a hacer aparición, ya que el *esse* es el lugar en donde esta hace radicar la libertad. Cuando se habla en favor del *operari*, cuando, por decirlo así, se es judicialmente positivista, lo que se encuentra es la condicionalidad de los actos, de la práctica más cercana a la voluntad de poder. La voluntad que se define por su acento en el *operari* y no en el *esse* es inocente porque la culpa y el concepto ontológico de castigo viven en la esencia. El *operari* puede cambiar, pero el *esse* ontológico filocristiano no. Esta voluntad inocente no es libre ni tiene «experiencias». No es una voluntad fenomenológica, no es posible ni necesaria, no vive en la tensión entre una libertad sin ataduras o la determinación. Esto no significa que la voluntad nietzscheana no plantee, a su vez, otros problemas, pero sí significa que la voluntad libre tiene aquí otro episodio digno de análisis: ¿cómo puede concebirse la voluntad fuera de la libertad? ¿qué se gana y se pierde si se piensa la voluntad como libre o de poder? Apoyándonos también en Foucault dedicaremos algunas reflexiones a la introducción del concepto de peligro referido a la voluntad y a lo posible. En estas reflexiones hablaremos de lo que es y no es un individuo *potencialmente* peligroso, categoría que no se puede disociar del pensamiento de lo posible. Un individuo peligroso es juzgado por lo que es, por su *esse*, por las posibilidades-potencias que preexistirían en sus actos aunque no los haya ejecutado todavía.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Homo Phenomenologicus

En el sexto capítulo hablaremos de otro tipo de ascetismo que concreta, más aún, nuestro camino en cuanto a las reflexiones sobre filosofía y derecho: hablaremos del fenomenólogo como profesor burocratizado. El profesor de filosofía puede no ser un asceta en términos literales, pero diremos que su modo de ejercer poder sí se encuentra en continuidad con él. La garantía, no ya de condiciones de posibilidad de la experiencia, sino de condiciones materiales de existencia (este es el desplazamiento de la fenomenología materialista de Marx), sobre todo si es vitalicia, pone en cuestión la independencia del filósofo y señala directamente a la relación de este con el Estado: el ascetismo historicista es también ascetismo profesoral. Diremos que, desde Kant y hasta nuestros días, la imagen del profesor de filosofía, del profesor fenomenológico, es la dominante en la institución, y que dicha imagen se encuentra en continuidad con la del sacerdote ascético.

Mostraremos la conexión de este entramado con la pregunta que Nietzsche se hace por el filósofo del futuro y, con ello, preguntaremos también por el filósofo «de hoy». En esta última pregunta acompañaremos la reflexión nietzscheana de los análisis del *homo academicus* que propone Pierre Bourdieu y que reinterpretaremos en el campo filosófico como *homo phenomenologicus.* Acompañando al discurso filosófico de las condiciones de posibilidad de la experiencia, aparecerá aquel que pone el acento en las condiciones socio-académicas por las que el propio filósofo encuentra su vida profesional, su sustento, su identidad y su manera de proyectarse hacia la sociedad. Este conglomerado, en su vertiente educativa, será el habitual del «filósofo tipo» o *filósofo-en-sí*. Por esto, y volviendo a Nietzsche, hablaremos de una genealogía de la moral filosófico-académica que incluye al fenomenólogo como docto. Indicaremos las tensiones entre este modo de concebir la filosofía y los trazos que propondremos con nuestra ébrica. Mediante esta aproximación pretendemos invitar a la reflexión sobre la práctica cotidiana y no suficientemente examinada de la filosofía como «historia del pensamiento» que se traduce en el canon de ciertos autores y corrientes que funcionan como defensa militante de la disciplina. A través de dicha aproximación ofreceremos algunos elementos de análisis con el objetivo de repensar ciertos aspectos de la

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

función social de la filosofía institucional antes de terminar nuestra tercera sección.

Hybris

En el séptimo capítulo arrancaremos nuestra sección ébrica. El concepto de *hybris* nos servirá para avanzar en la pregunta de quién es el filósofo del futuro, que ya planteamos en el capítulo anterior, así como para mostrar la vinculación de dicho concepto con la época moderna. Diremos que la *hybris* es utilizada por Nietzsche en un sentido transvalorador y afirmativo aunque referido a una modernidad frecuentemente despreciada por él. Lo que está en el centro, como diremos también de la época moderna al calor de la embriaguez y el peligro, es la filosofía experimental a través de la cual el humano occidental se comprende a sí mismo. Trazaremos líneas divisorias y diremos que, así como genealogía no es fenomenología, experimento no es experiencia. Diremos que la principal característica diferencial entre ambos es el papel del azar. Diremos también que el concepto de peligro tiene, al menos, dos acepciones tomando el eje de tensión Heidegger-Nietzsche (fenomenología-genealogía, experiencia-experimento). Afirmaremos que por un lado se encuentra el peligro del olvido del ser, el peligro *que salva*, el peligro sacralizado, el peligro *posible* subordinado al lenguaje, el peligro de la falta del espíritu y, por otro, el peligro afirmado, el peligro del azar, el peligro de la inocencia, el peligro del experimento.

Mostraremos el uso del concepto de *hybris* en obras tempranas nietzscheanas y su contraposición a los de pecado, falta o crimen con los cuales se vincula habitualmente. Afirmaremos que la *hybris* es nuclear para entender la obra de Nietzsche, así como lo es para entender la influencia sobre este de Heráclito. Defenderemos que desde el concepto de *hybris* se saca un mayor rendimiento del pensamiento nietzscheano para cuestiones actuales y futuras. En la lectura que Nietzsche hace de Heráclito, la *hybris* es tomada como una palabra bajo la cual debería desterrarse la condena infundada del devenir y, con ella, de toda alegría, de toda «saciedad», de toda voluntad contenta. Diremos que detrás de la concepción temprana de Nietzsche sobre la *hybris* se

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

encuentran los inicios de lo que después será su postura sobre el nihilismo. Desde esta concepción ya se reprueban interpretaciones de la vida como la de Anaximandro, que desvaloran la existencia y anticipan toda una corriente filosófico-tradicional de la que Nietzsche se distanciará en sus primeros escritos y que se encuentra todavía en Schopenhauer. Este distanciamiento llevará al anuncio de que la satisfacción no ha de ser metafísica, moral, psicológica, ética, política ni penalmente castigada.

Afirmaremos que, en conexión con la *hybris*, y desde *El nacimiento de la tragedia*, se encuentra el «juego con la embriaguez» [*Spiel mit dem Rausche*] en el «mundo intermedio» [*Mittelwelt*]. Diremos que el arte dionisíaco es una constante en la obra nietzscheana que replantea el problema antropológico del buen trato con la embriaguez y los peligros de no salir con éxito de ella. No encarar esos peligros supondría quedarse en el espanto o el absurdo, ser arrastrado por una fuerza demasiado cercana al trauma, la locura o la muerte. Diremos que el dionisismo de los misterios y la tragedia griega, del *Mittelwelt*, es el primer golpe nietzscheano contra una forma de malinterpretar la embriaguez que se extenderá dese la filosofía griega a la cristiana y heredará la fenomenología. Destacaremos que es inherente a la psicología del orgiasmo, y a la propia genealogía, un proyecto de transvaloración de la embriaguez que incluye la reinterpretación de la voluntad, el poder y los afectos. Defenderemos que en la obra de Nietzsche se lleva a cabo una transvaloración que debería ser continuada por un análisis más extenso de otros autores, corrientes y campos del saber. Concluiremos, por último, que todo esto forma parte de las tareas de futuras ébricas, ya que a las sociedades occidentales no les quedará otro remedio que atender a la embriaguez.

Las experiencias de embriaguez

En el octavo capítulo continuaremos las reflexiones sobre nuestra ébrica haciendo hincapié en la imagen del asceta. Examinaremos los aspectos negativos de los comportamientos que pretenden «mejorar la humanidad». Reiteraremos el vínculo del ascetismo con el historicismo ontológico, especialmente cuando este

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

funciona como mundo de la salvación, de la gracia, de la cultura-espíritu anhelante de redención. Reinterpretaremos la temporalidad de la fenomenología como un tiempo ascético que vive en el malentendido de una voluntad que ya no puede ser libre, buena, intencional, o posible. La importancia de la *hybris* en *La Genealogía* será vinculada a esto, ya que sin la primera no se puede profundizar en la psicología del orgullo, clave para entender los alocados experimentos del asceta y su soberbia. El orgullo, como elemento central del significado de las experiencias de embriaguez ascéticas, será imprescindible a la hora de perfilar la psicología histórica de las prácticas religiosas y su secularización contemporánea. Las experiencias de embriaguez, desde nuestra reinterpretación, serán la base del ascetismo entendido como núcleo de la humanización antropológica que llega hasta nuestros días.

En continuación con lo anterior diremos, por último, que la presunta sobriedad del asceta está basada en una fe concreta sobre la que Nietzsche advierte: «la fe en la embriaguez». Afirmaremos que no se habrá profundizado suficiente en lo que significa la fe si no se entiende que esta es resultado, al menos en parte, de experiencias de embriaguez. Diremos que si el asceta es un vicioso, un inmoderado, alguien que cae constantemente en el exceso, es porque vive en el tormento de experiencias afectivas con las que busca interrumpir el sufrimiento que el mismo ascetismo le provoca. Así obtiene cierto dominio sobre sí mismo y el mundo, pero también construye una cárcel de la que habitualmente no puede salir. Este es *su peligro*, un peligro moral, un peligro ascético, el peligro de la fe.

Experimentalismo y embriagantes

En el noveno y último capítulo uniremos las anteriores reflexiones al significado del experimento. A continuación, introduciremos una pequeña genealogía de los embriagantes donde poner en conexión la problematización de la embriaguez con la de «las drogas».

Sobre el asceta y el experimento diremos que el concepto de peligro es clave. Lo es en cuanto la ascesis puede ser definida como una experimentación preparatoria para lo peligroso, para lo terrible.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Hablaremos del experimento en su sentido científico, pero deteniéndonos especialmente en sus repercusiones morales ya que, diremos, el experimentalismo científico ha impactado directamente sobre las costumbres y los modos de vida. Al mismo tiempo seguiremos profundizando en algunas características de nuestra ébrica y nombraremos autores y corrientes que podrían formar parte de la misma y ser de utilidad para futuras investigaciones.

Por último, haremos una breve genealogía de los embriagantes. Hablaremos de cómo ciertos autores se han acercado al problema de las drogas dejando entrever su filosofía de la embriaguez, su, diremos, ébrica. Pondremos en relación estas posturas con aquellas que hablan de la influencia de fármacos y plantas ebriógenas en el nacimiento de la filosofía y nos plantearemos algunas preguntas sobre la interacción entre embriaguez y responsabilidad. Rescataremos algunas líneas nietzscheanas de *El nacimiento de la tragedia* que proponen un equilibrismo combinatorio entre sobriedad y embriaguez y conectaremos esta última con los embriagantes y la creación de categorías. Finalmente, concluiremos comentando algunas teorizaciones sobre drogas haciendo especial hincapié en las subculturas psiquedélica y psiconáutica y abogando por una perspectiva atea en el uso de embriagantes que se haga cargo del principio moderno de autoexperimentación antes de finalizar nuestra investigación y dar paso a las conclusiones.

Aquí terminamos esta introducción para dar paso al comienzo de nuestra filosofía de la embriaguez.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

PARTE I -
GENEALOGÍA DE LO POSIBLE

SECCIÓN I: EXPERIENCIA

USC
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

1. POSIBILIDAD, LIBERTAD Y VOLUNTAD

1.1 KANT: LA TENDENCIA A LO INCONDICIONADO

¿Qué entiende Kant por «condición de posibilidad» [*Bedingung der Möglichkeit*]? ¿Qué entiende por posibilidad y condición? Si hay fines, si se puede hablar de fines de la razón, es por el papel que la posibilidad juega en ellos. Habrá que decir entonces: para Kant los fines de la razón condicionan la experiencia. La posibilidad, como la razón y los fines, exceden la experiencia y no pueden ser tomados de ella, es por ellos que sabemos que la experiencia es insuficiente y debe ser condicionada, legislada, por la razón. Kant se pregunta: «*¿cómo es posible esto?*» de la misma forma en que se pregunta «¿cómo es posible un imperativo categórico?»[1].

La razón subordina la experiencia, pero no podría hacerlo sin ser a priori. Kant llega a decir que «es lo mismo [*einerlei*] conocimiento racional y conocimiento *a priori*»[2]. Habría algo en el conocimiento que dependería de su racionalidad y previedad y algo en la racionalidad y la previedad que las haría indiferentes. Ambas rebasan la experiencia, pero ¿de dónde sale este rebasar, este exceso? Lo anterior no puede comprenderse sin aludir a una síntesis que reúne y ordena experiencias. Hablar de síntesis es hacerlo de la legislación condicionante *sobre* la experiencia. Que la síntesis ordene la experiencia no quiere decir únicamente que la organice, sino que la conforma desde la universalidad, uno de los puntos de partida de la *Crítica de la razón*

---

1 K, FMC: «¿Cómo es posible un imperativo categórico?».

2 «Pues nosotros decimos tan solo que conocemos algo por la razón cuando tenemos conciencia de que hubiésemos podido saberlo también aun cuando ello no se nos hubiese presentado así en la experiencia; por consiguiente, es lo mismo conocimiento racional y conocimiento *a priori*» (K, CRPr, 52).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

pura. Únicamente así se puede hablar de una legislación universal que cobra sentido como exceso de la trascendencia que autoproclama lo pertinente, lo debido, de su legislación. La trascendencia sería idéntica a la superioridad de ese «sobre» de carácter sintético y legislativo que se produce gracias al entendimiento [*Verstand*].

El entendimiento posibilita[3]. Trascendental y trascendentemente, pero dará lo mismo, dado que lo trascendental del entendimiento no es otra cosa que un puente supuestamente empírico para la trascendencia absoluta, pura, incondicionada de la razón. Kant no lo dice, pero su posibilidad actúa, se ejerce, y por ello diremos que no hay nada como «la posibilidad» (ni en la filosofía kantiana ni en otras), nada como una posibilidad pasiva, nada como lo posibilitado, sino, al menos, «lo posibilitante» o «la posibilitación». No obstante, Kant pretenderá hacernos creer esto, y por eso dirá que el entendimiento posibilita mientras que lo posibilitado es la experiencia.

La razón kantiana excede la experiencia fundando la búsqueda de lo incondicionado [*Unbedingt*][4]. Estamos hablando de razón, entendimiento, fines, legislación, síntesis o a priori; pero sin la búsqueda de lo incondicionado y las condiciones de esta búsqueda no se entiende cómo la experiencia implica condiciones de posibilidad. Sin la búsqueda de lo incondicionado no hay concepto trascendental de razón ni posibilidad de arquitectura racional kantiana en la *Crítica de la razón pura*: lo incondicionado es el posibilitante de la totalidad de condiciones[5]. Las condiciones se ven ligadas a la totalidad, la

---

3 «Para toda experiencia y para su posibilidad nos hace falta el entendimiento» (K, CRP, 164).

4 «[...] pues lo que nos impulsa ineludiblemente a traspasar los límites de la experiencia y de todo fenómeno es lo *incondicionado* que la razón, necesaria y justificadamente, exige a todo lo que de condicionado hay en las cosas en sí, reclamando de esta forma la serie completa de condiciones» (K, CRP, 17).

5 «El concepto trascendental de razón no es, pues, otro que el de la *totalidad de las condiciones* de un condicionado dado. Teniendo en cuenta que solo lo incondicionado hace posible la totalidad de las condiciones y, a la inversa, la totalidad de las condiciones es siempre incondicionada, podemos explicar el concepto puro de razón como concepto de lo incondicionado, en el sentido de que contiene un fundamento de la síntesis de lo condicionado» (K, CRP, 229).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

universalidad y las definiciones de razón y trascendentalidad que Kant toma como necesarias. Por eso hablará de «la *totalidad de las condiciones* de un condicionado dado» y, al hacerlo, dejará asentadas sus exigencias. La exterioridad de lo incondicionado respecto de las condiciones provoca que este permanezca intocado: se perfilan tanto un sujeto como una filosofía trascendentales además de trascendentes[6]. La filosofía trascendental, que no es otra cosa que una furtiva filosofía de lo trascendente, comprendiendo al sujeto y su modo de conocer a priori, delinea un ámbito que la separa del *trascendens* posibilitante[7] en el que se fundarían los «verdaderos principios». Posteriormente tendremos la oportunidad de analizar lo trascendente en relación con la postura de Heidegger en *Ser y tiempo*, dado que allí se vuelven a cruzar conocimiento trascendente y trascendental definiendo «*la verdad fenomenológica*»[8]. Baste decir por el momento que trascendencia y trascendentalidad se encuentran íntimamente ligadas entre sí, aunque distinguidas, y referidas a la experiencia, al sobrepasamiento [*Übersteige*] de sus límites y a la definición de sus principios

---

6 «Llamo *trascendental* a todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*. Un sistema de semejantes conceptos se llamaría *filosofía transcendental*» (K, CRP, 40).

7 «Llamaremos *inmanentes* a los principios cuya aplicación se circunscribe totalmente a los límites de la experiencia posible. Denominaremos *trascendentes* a los principios que sobrepasen esos límites. No entiendo por estos últimos principios el uso *trascendental* o abuso de las categorías, que es un simple error del Juicio por no ser convenientemente refrenado mediante la crítica y por no prestar una atención suficiente a los límites del terreno sobre el que puede actuar el entendimiento puro. Entiendo por verdaderos principios trascendentes aquellos que nos incitan a Deribar todos los postes fronterizos y a adjudicarnos un territorio nuevo que no admite demarcación alguna. *Trascendental* no es, pues, lo mismo que *trascendente*. Los principios del entendimiento puro que antes hemos mencionado sólo deben aplicarse empírica, no trascendentalmente, esto es, sobrepasando los límites de la experiencia. Un principio que elimine tales límites, que ordene incluso sobrepasarlos, se llama, en cambio, *trascendente*. Si nuestra crítica es capaz de llegar a descubrir la *ilusión* de estos presuntos principios, podremos llamar *inmanentes* a los mencionados principios del uso meramente empírico, en oposición a los trascendentes» (K, CRP, 217).

8 «*Ser es lo transcendens por excelencia*. La trascendencia del ser del Dasein es una trascendencia privilegiada, puesto que en ella se da la posibilidad y la necesidad de la más radical *individuación.* Toda apertura del ser como lo *transcendens* es conocimiento *trascendental*. *La verdad fenomenológica (aperturidad del ser) es veritas transcendentalis*» (H, ST, 61).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

inmanentes. Lo están, al menos, desde que Kant adoptó de Johan Heinrich Lambert (discípulo de Christian Wolff al que estuvo a punto de dedicarle su *Crítica Pura*[9]), tanto el término «fenomenología» como la distinción trascendental/trascendente. Tanto la filosofía trascendental como la trascendente son «fenómenos» interiores al surgimiento y evolución de la fenomenología. Gracias a lo anterior se puede empezar a hablar de lo que sea «fenómeno», «nóumeno», y la relación de ambos con «la experiencia».

El fenómeno, como el entendimiento[10], posibilita. Presupone un objeto indeterminado de la experiencia y una intuición empírica que lo respalda[11]. Gracias a la indeterminación del objeto fenomenológico, del ente, de «la cosa» se podrá plantear la existencia de un conocimiento puro («no mezclado con nada extraño») y de un conocimiento absolutamente puro («aquel en el que no se mezcla ninguna experiencia o sensación»). Lo a priori se define en su pureza como conocimiento purgado de toda experiencia y, en tanto tal, posible. La pureza apriorística es intrínseca al fenómeno vía indeterminación. Solo gracias a esta última y a la intuición, la experiencia se vacía fenomenológicamente y se puede empezar a decir que en ella hay «fenómenos». La posibilitación es pura, intocada por la sensibilidad empírica[12]: tiempo y espacio (intuiciones puras posibilitantes de la sensibilidad[13]) ya pueden campar a sus anchas junto con las categorías (conceptos puros posibilitantes del entendimiento). Los condicionantes puros, que conforman la estética y lógica kantianas, derivan de los

9 Cf. Piché, Claude, «Kant, heredero del método fenomenológico de Lambert», *Endoxa*, nº18, 2004, 45-68.

10 «Para toda experiencia y para su posibilidad nos hace falta el entendimiento» (K, CRP, 164).

11 «El objeto indeterminado de una intuición empírica recibe el nombre de *fenómeno*» (K, CRP, 42).

12 «Se llama puro todo conocimiento no mezclado con nada extraño, pero, en especial, recibe el nombre de conocimiento absolutamente puro aquel en el que no se mezcla ninguna experiencia o sensación, aquel que, por consiguiente, es posible enteramente *a priori*.» (K, CRP, 39).

13 «[...] el espacio y el tiempo son intuiciones puras que contienen *a priori* la condición de posibilidad de los objetos como fenómenos» (Del, FCK, 36).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

conceptos de razón (las ideas trascendentales[14]): con ellos aparece la diferencia entre fenómeno y nóumeno y la subordinación de la totalidad de las condiciones a lo incondicionado. Las condiciones, consideradas como presentaciones puras, difieren posibilitando la experiencia, lo diverso se intuye y es previo a la sensibilidad, la previedad legitima la sensibilidad y la intuición. Así la intuición kantiana es posible: da forma y no puede ser extraída de la experiencia[15]. Intuir es posibilitar lo dado. Lo dado tiene que ser posibilitado. Por mucho que el conocimiento comience con la experiencia el comienzo es lo único en ella. La experiencia no posibilita, no condiciona, necesita una dación que efectúe la intuición[16]. Pero si la experiencia no posibilita y aun así existe un conocimiento «que no procede todo él *de* la experiencia», la cuestión kantiana se volverá saber «si existe semejante conocimiento independiente de la experiencia e, incluso, de las impresiones de los

---

14 «De momento, tal como hicimos al denominar categorías a los conceptos puros del entendimiento, daremos a los conceptos de la razón pura un nuevo nombre y los llamaremos ideas trascendentales, denominación que vamos ahora a explicar y justificar» (K, CRP, 224).

15 «Llamo, en cambio, *forma* del fenómeno aquello que hace que lo diverso del mismo pueda ser ordenado en ciertas relaciones. Las sensaciones sólo pueden ser ordenadas y dispuestas en cierta forma en algo que no puede ser, a su vez, sensación» (K, CRP, 42).

16 «No hay duda alguna de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia. Pues ¿cómo podría ser despertada a actuar la facultad de conocer sino mediante objetos que afectan a nuestros sentidos y que ora producen por sí mismos representaciones, ora ponen en movimiento la capacidad del entendimiento para comparar estas representaciones, para enlazarlas o separarlas y para elaborar de este modo la materia bruta de las impresiones sensibles con vistas a un conocimiento de los objetos denominado experiencia? Por consiguiente, *en el orden temporal*, ningún conocimiento precede a la experiencia y todo conocimiento comienza con ella. Pero, aunque todo nuestro conocimiento empiece con la experiencia, no por eso procede todo él *de* la experiencia. [...] Consiguientemente, al menos una de las cuestiones que se hallan más necesitadas de un detenido examen y que no pueden despacharse de un plumazo es la de saber si existe semejante conocimiento independiente de la experiencia e, incluso, de las impresiones de los sentidos. Tal conocimiento se llama *a priori* y se distingue del empírico, que tiene fuentes *a posteriori*, es decir, en la experiencia. [...] En lo que sigue entenderemos, pues, por conocimiento *a priori* el que es absolutamente independiente de toda experiencia, no el que es independiente de esta o aquella experiencia. A él se opone el conocimiento empírico, el que sólo es posible a posteriori, es decir, mediante la experiencia. Entre los conocimientos *a priori* reciben el nombre de puros aquellos a los que no se ha añadido nada empírico. Por ejemplo, la proposición "Todo cambio tiene su causa" es *a priori*, pero no pura, ya que el cambio es un concepto que sólo puede extraerse de la experiencia» (K, CRP, 27-8).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

sentidos», un conocimiento «absolutamente independiente de toda experiencia».

Las categorías se deducen de las intuiciones. Primero hay una exposición trascendental estética de las intuiciones puras. Las intuiciones serían condicionantes por lo ya dicho: la experiencia ha de ser trascendida convirtiéndose en posible al asumir que lo dado ha de ser excedido. Con este gesto no se posibilita únicamente la experiencia, las relaciones entre fenómeno y nóumeno o entre dación e intuición: se posibilita la *metafísica*[17]. La experiencia excedida es posibilitada en tanto necesitada metafísicamente y necesitada en tanto posible: lo necesario es la pureza de la *causa sui* incondicionada. Esta pureza provendría de la síntesis apriórica y la vinculación entre razón y entendimiento, pero también de una naturaleza que es mero fenómeno excluido de la legislación universal de la libertad.

El sujeto es condición de posibilidad a través de las categorías. La deducción trascendental deduce la posibilidad de las intuiciones puras hacia el entendimiento puro para después hacerlo hacia la razón pura del sujeto. En este la síntesis condicionante es producida por una imaginación subordinada al entendimiento que sintetiza lo diverso: gracias a ella se produce el enlace de percepciones. La síntesis de la imaginación operada por el sujeto posibilita la percepción pero esta, así como las sensaciones, ya se encuentra subsumida en el concepto general de experiencia posible. Experiencia, sensaciones o percepción están subordinadas a la posibilitación. La generalidad (universalidad, totalidad, unidad) sobre la percepción se produce gracias a la actividad sintética de una imaginación posibilitante que enlaza. La cadena de posibilitaciones jalona la jerarquización conceptual kantiana conducente a las ideas trascendentales. El objeto en general tendría forma por el entendimiento (además de por las intuiciones puras), pero

17 «Y es precisamente en estos últimos conocimientos que traspasan el mundo de los sentidos y en los que la experiencia no puede proporcionar ni guía ni rectificación donde la razón desarrolla aquellas investigaciones que, por su importancia, nosotros consideramos como más sobresalientes y de finalidad más relevante que todo cuanto puede aprender el entendimiento en el campo fenoménico. [...] Estos inevitables problemas de la misma razón pura son: *Dios*, la *libertad* y la *inmortalidad*. Pero la ciencia que, con todos sus aprestos, tiene por único objetivo final el resolverlos es la metafísica» (K, CRP, 30).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

la imaginación la tendría debido al esquematismo. La imaginación esquematiza, pero solo lo hace cuando el entendimiento juzga y legisla. La pregunta fundamental para Kant, pregunta que explicita la cadena posibilitadora de condiciones desde la experiencia hacia las ideas trascendentales que constituyen la metafísica, es: «¿qué y cuánto pueden conocer el entendimiento y la razón con independencia de toda experiencia?»[18]. El entendimiento y la razón, lo trascendental y lo trascendente: la cuestión es saber qué es el conocimiento y su delimitación solo puede ser purificación de «toda experiencia».

El concepto puro nace en el entendimiento, desvinculado de lo sensible. Es entonces cuando cobra la denominación de noción [*notio*][19]. El concepto formado por nociones rebasa la posibilidad de la experiencia: es una idea o concepto de razón en el que se sintetizan los atributos trascendentes. El rebasamiento de la experiencia en las ideas o conceptos de razón se acerca a su meta en cuanto produce un mayor acercamiento a lo incondicionado. Este acercamiento queda definido por un principio regulador, referido a reglas. El principio regulador, como principio de la razón, postula reglas desde la absoluta totalidad de la serie de condiciones, es decir, desde la *Posibilidad Absoluta* [*Absolute Möglichkeit*]. Teórico-especulativamente se necesita de una razón práctica que subordine toda la crítica teórica: esto es la libertad. El principio cosmológico constitutivo estaría falto de valor con respecto

---

18 «Esta discusión, a pesar de su gran importancia en relación con mi objetivo principal, no forma parte esencial del mismo, ya que la pregunta fundamental continúa siendo ésta: ¿qué y cuánto pueden conocer el entendimiento y la razón con independencia de toda experiencia?, y no esta otra: ¿cómo es posible la facultad de pensar misma?» (K, CRP, 9).

19 «He aquí una clasificación de las mismas: el género es la *representación* en general (*repraesentatio*); bajo ésta se halla la representación con conciencia (*perceptio*). Una *percepción* que se refiere exclusivamente al sujeto, como modificación del estado de éste, es una *sensación* (*sensatio*), una percepción objetiva es un *conocimiento* (*cognitio*). El conocimiento es, o bien *intuición*, o bien *concepto* (*intuitus vel conceptus*). La primera se refiere inmediatamente al objeto y es singular; el segundo lo hace de modo mediato, a través de una característica que puede ser común a muchas cosas. El concepto es, o bien *empírico*, o bien *puro*. Este último, en la medida en que no se origina sino en el entendimiento (no en la imagen pura de la sensibilidad), se llama *noción* (*notio*). Un concepto que esté formado por nociones y que rebase la posibilidad de la experiencia es una *idea* o concepto de razón» (K, CRP, 228).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

al regulador[20], momento en que aparece la subrepción trascendental [*trascendentale Subreption*], inevitable causa de paralogismos que hace creer, *regulativamente*, en «la cúspide de la posibilidad de todas las cosas y que suministra las condiciones reales para determinarlas completamente»[21]. La determinación reguladora de la subrepción kantiana establece las condiciones que se denominan reales, pero solo en tanto posibles, solo en tanto posibilitan «todas las cosas» y son la cúspide de la posibilidad omniabarcadora. Las fallas que deriven de lo anterior no se deben a la idea, sino *a su uso*. Kant salvaguarda la pureza de las ideas y la subrepción redirigiendo al juicio[22].

La fundamentación dialéctica y de las ideas trascendentales ha de encontrar la manera de condicionar racionalmente la experiencia.

---

20 «No es, pues, ni un principio de posibilidad de la experiencia y del conocimiento empírico de los objetos de los sentidos ni, consiguientemente, un principio del entendimiento, ya que cada experiencia está encerrada (conforme a la intuición dada) en sus propios límites. No es tampoco un *principio constitutivo* de la razón destinado a ampliar el concepto de mundo sensible más allá de toda experiencia posible, sino un principio que nos hace proseguir y ampliar lo más posible la experiencia y que no permite que ninguna frontera empírica sea considerada como absoluta. Es, pues, un principio de la razón que postula, en cuanto *regla*, lo que hemos de hacer en el regreso, pero que *no anticipa* qué es lo dado en sí *en el objeto* con anterioridad a todo regreso. Por ello lo llamo principio *regulador* de la razón. El principio de la absoluta totalidad de la serie de las condiciones (considerada esta totalidad como dada en sí en el objeto, es decir, en los fenómenos) sería, en cambio, un principio cosmológico constitutivo. Con esta distinción he querido, poner de manifiesto la falta de valor del principio constitutivo por una parte, y, por otra, impedir que se atribuya realidad objetiva a una idea que sólo sirve de regla, como ocurre inevitablemente (en virtud de una subrepción trascendental) si no se hace tal distinción» (K, CRP, 328-9).

21 «Luego, por medio de la mencionada subrepción trascendental se confunde esa cosa particular con el concepto de una que se halla en la cúspide de la posibilidad de todas las cosas y que suministra las condiciones reales para determinarlas completamente» (K, CRP, 362).

22 «Todo lo fundado en la naturaleza de nuestras fuerzas será apropiado y conforme al correcto uso de las mismas si podemos evitar cierto malentendido y descubrir cuál es su verdadera dirección. Es, pues, de suponer que las ideas trascendentales tengan un uso apropiado y, por tanto, *inmanente*, por más que, en el caso de que se desconozca su significado y se las tome por cosas reales, puedan ser de uso trascendente y, por ello mismo, engañosas. En efecto, no es la idea en sí misma, sino su uso, lo que puede, o bien traspasar toda la experiencia posible (uso *trascendente*), o bien respetar los límites de ésta (uso *inmanente*), según que la idea sea aplicada directamente a un objeto que se supone corresponderle, o sólo al uso del entendimiento respecto de los objetos de los que trata. Todos los casos de subrepción son faltas atribuibles al Juicio, nunca al entendimiento o a la razón» (K, CRP, 388).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Habría en Kant un intento de plantear un uso legítimo y otro ilegítimo de la razón, una manera de abordar sus paralogismos: esta sería la diferencia entre uso trascendente e inmanente. Se nos ofrece una imagen de la razón como tendente a sobrepasar y sobrepasarse a sí misma cayendo en errores. La razón se excede por naturaleza, por ello necesita de la crítica. Este es uno de los lugares fascinantes de la *Crítica de la razón pura*: la necesidad de la crítica, la necesidad de que se haga de la razón la más alta instancia para regular el comportamiento práctico y teórico, pero que se reconozca, también, que esta constitutivamente genera ilusiones y paralogismos que encierran el *peligro* del error. Este intento de dominio crítico en lo teórico es más interesante todavía si atendemos al lado práctico kantiano, si atendemos a la libertad. Incluso en la crítica especulativa la razón tiene que enfrentarse con una extralimitación constitutiva que ha de ser purificada, con el arrastre de una razón que tiende imparablemente a la dialéctica trascendental de lo incondicionado.

Kant trata de conducir a la totalidad y la síntesis que reúne. Lo incondicionado es fundamento, y lo que fundamenta es la síntesis de lo condicionado. La fundamentación sería la operación de lo incondicionado sobre lo condicionado, operación que solo puede ser posible cuando lo condicionado se concibe como totalidad y unidad sintética. La experiencia es posible únicamente porque se dice de ella que está condicionada y porque todas sus condiciones pueden ser remitidas a una unidad total. Para Kant la razón pura es este incondicionado. Cuando hable de lo *absolutamente posible* [*absolutmöglich*] no lo hará de otra cosa diferente a la operación ilimitada de un incondicinado que lo es *bajo cualquier punto de vista*[23].

23 «"Absolutamente posible" significaría entonces lo que es posible (en todos los sentidos) *desde cualquier aspecto*, lo cual constituye lo más que podemos decir sobre la posibilidad de una cosa» (K, CRP, 316).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

1.2 KANT Y SCHELLING: LA LIBERTAD DE LA VOLUNTAD

1.2.1 Kant: lo libre y lo posible

La diatriba kantiana con respecto a las condiciones de posibilidad de la experiencia y la búsqueda de lo incondicionado de la *Crítica Pura* dará paso a dos conceptos centrales de la *Crítica Práctica*: libertad y voluntad. Kant deja abierto, con su principio regulador y los postulados de la razón pura, el espacio metafísico para la libertad. Esta es la *piedra angular* [*Schlußstein*] de su sistema y el lazo explícito entre las dos críticas[24]. Según Kant la libertad es real, y su realidad queda demostrada apodícticamente por la razón práctica. Ya la mención a lo apodíctico nos indica el camino que se toma con esto: «demostrar» mediante un concepto de herencia logicista, pero también teológica, *lo posible*. El camino es tortuoso y Kant no lo lleva a cabo directamente. Su intento de conjugar teoría y práctica vincula posibilidad y libertad solo en la medida en que ambas dependen de la ley moral. Es así como se puede creer que la posibilidad de la libertad se demuestra en la ley moral dando por supuesto que la posibilidad demuestra ella misma, dando por supuesto que lo posible tiene capacidad demostrativa *per se*. ¿Qué tipo de demostración es la de la posibilidad de la libertad? La fuerza de una deducción religiosa pretende imponerse todavía, y solo puede hacerlo categórica e incondicionalmente. Ya no valen los

24 «El concepto de la libertad, en cuanto su realidad queda demostrada por medio de una ley apodíctica de la razón práctica, constituye la *piedra angular* de todo el edificio de un sistema de la razón pura, incluso la especulativa, y todos los demás conceptos (los de Dios y la inmortalidad) que, como meras ideas, permanecen sin apoyo en la razón especulativa, se enlazan con él y adquieren con él y por él consistencia y realidad objetiva, es decir, que su *posibilidad* queda *demostrada* por el hecho de que la libertad es real; pues esta idea se manifiesta por medio de la ley moral. Pero la libertad es también la única entre todas las ideas de la razón especulativa, cuya posibilidad *a priori sabemos (wissert),* sin penetrarla *(einzusehett),* sin embargo, porque ella es la condición de la ley moral, ley que nosotros sabemos. Las ideas de *Dios* y de la *inmortalidad* no son empero condiciones de la *ley* moral, sino sólo condiciones del objeto necesario de una voluntad determinada por esa ley, es decir, del uso meramente práctico de nuestra razón pura; así pues, de esas ideas también podemos afirmar que no *conocemos* ni *penetramos*, no digo tan sólo la realidad, sino ni siquiera la posibilidad. Pero, sin embargo, son ellas las condiciones de la aplicación de la voluntad, moralmente determinada, a su objeto que le es dado *a priori* (el supremo bien). Por consiguiente, su posibilidad puede y debe *ser admitida* en esta relación práctica, sin conocerla y penetrarla, sin embargo, teóricamente» (K, CRPr, 43-4).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

principios del conocimiento establecidos por una razón pura, falta la obligatoriedad de la ley moral, falta la obediencia pura al supremo bien: *se debe* realizar la libertad. ¿Sería la libertad menos cierta si fuese algo menos que posible? Esta es una pregunta que Kant no se hizo, ya que su concepto de posibilidad no es empírico ni inductivo. La posibilidad kantiana ha de demostrar ella misma, el hecho de que algo sea posible no disminuye su realidad sino que la constata: la posibilidad es tan real como el apriorismo o la esencia.

Kant dirá que sabemos a priori la posibilidad de la libertad. De hecho, dirá que esta última es la única idea de la razón especulativa que conocemos de este modo, pero «sin penetrarla [...], porque ella es la condición de la ley moral, ley que nosotros sabemos». Esto último podría llevarnos a equívoco: ¿no era la ley moral la base de la libertad? ¿Cómo es que ahora la libertad condiciona la ley moral? La libertad queda en un lugar oscuro, impenetrable, pero aparentemente condicionante de la ley moral. Podríamos reflexionar sobre cuáles son las consecuencias de que la libertad esté por encima de la ley moral, pero inmediatamente Kant matiza en una nota a pie diferenciando *ratio essendi* y *ratio cognoscendi*[25]. Esencia y conocimiento jugarán al servicio de la moral kantiana. Con esta diferencia Kant dice algo: la libertad es la esencia de la ley moral pero para alcanzar esta esencia, para adquirir conciencia de ella, hace falta, precisamente, la misma ley moral. Libertad y moral quedan plenamente conectadas y amenazadas: «si no hubiera libertad alguna, no podría *de ningún modo encontrarse* la ley moral en nosotros».

---

25 «Para que no se imagine nadie encontrar aquí *inconsecuencias*, porque ahora llame a la libertad condición de la ley moral y luego en el tratado mismo afirme que la ley moral es la condición bajo la cual nosotros podemos *adquirir conciencia* de la libertad, quiero recordar aquí tan sólo que la libertad es sin duda la *ratio essendi* de la ley moral, pero la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad. Pues si la ley moral no estuviese, en nuestra razón, pensada *anteriormente* con claridad, no podríamos nunca consideramos autorizados para *admitir* algo así como lo que la libertad es (aun cuando ésta no se contradice). Pero si no hubiera libertad alguna, no podría de *ningún modo encontrarse* la ley moral en nosotros» (K, CRPr, 43-4).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

La voluntad entra en escena. Esta ha de querer las ideas de Dios y la inmortalidad *porque es libre*[26]. La libertad condiciona la ley moral (si aceptamos la diferencia *essendi/cognoscendi*), la ley moral condiciona la voluntad y esta tiene como objeto *necesario* el uso meramente práctico de la razón pura. Dios e inmortalidad son condiciones del uso práctico de la razón: la voluntad está obligada a quererlas en tanto condicionada por la libertad (y a su vez «condicionada» enigmáticamente por el conocimiento de la ley moral). Aquí se encuentra la dependencia de la voluntad con respecto a una razón que ofrece posibilidades. Dichas posibilidades constituyen la libertad inteligible de la voluntad o, lo que es lo mismo, la voluntad libre. Gracias a este entramado Kant postula a Dios y a la inmortalidad, pero también a la ley moral que las obliga[27]. La obligación al bien se manifiesta en la libertad de las posibilidades a través de la ley. No se trata, en última instancia, de que la libertad sea real o posible, sino de que libertad y posibilidad se demuestren a sí mismas demostrándose la una a la otra. Sin esto no hay lugar para el «como si» del ideal regulador.

La experiencia ha de ser posibilitada porque en ella no hay libertad. Este problema es explicitado en la *Crítica Pura* en torno a las relaciones entre sensibilidad y entendimiento. La experiencia es la naturaleza en tanto determinada. Ley moral y libertad, lo inteligible en general, han de estar vinculadas al entendimiento y la razón, nunca a lo empírico-

---

26 «Las ideas de Dios y de la inmortalidad no son empero condiciones de la ley moral, sino sólo condiciones del objeto necesario de una voluntad determinada por esa ley, es decir, del uso meramente práctico de nuestra razón pura; así pues, de esas ideas también podemos afirmar que no conocemos ni penetramos, no digo tan sólo la realidad, sino ni siquiera la posibilidad. Pero, sin embargo, son ellas las condiciones de la aplicación de la voluntad, moralmente determinada, a su objeto que le es dado a priori (el supremo bien). Por consiguiente, su posibilidad puede y debe ser admitida en esta relación práctica, sin conocerla y penetrarla, sin embargo, teóricamente. Para la última exigencia basta, en el sentido práctico, que no contenga ninguna imposibilidad (contradicción) interna» (K, CRPr, 44).

27 «Pero como ellos, en realidad, no quieren, probablemente porque no pueden, debemos nosotros volver a tomar en nuestras manos aquellas armas, para buscar en el uso moral de la razón y fundar sobre él los conceptos de *Dios*, *libertad* e *inmortalidad*, para cuya *posibilidad* no encuentra aquella especulación garantía suficiente» (K, CRPr, 45).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

sensible. El ascenso a lo incondicionado[28] de la razón se debe a esto: estamos más cerca de la libertad y lo posible cuanto más nos alejamos del campo sensible de la experiencia, lo necesario[29]. Así Kant hablará de dos tipos de causalidades, la natural y la libre, y de esta doble causalidad nacerá un problema: el de la conciliación de la causa libre con la necesaria, o la «posibilidad de conciliar la causalidad por libertad con la ley universal de la necesidad de la naturaleza»[30] (título de un epígrafe de la dialéctica trascendental anterior al de «el ideal de la razón pura»). Esta tensión, que atraviesa el sistema kantiano, conduce al de la raíz común entre sensibilidad y entendimiento que reconducen a la filosofía trascendental[31].

En el seno de la libertad trascendental (*causa sui* o libre) se encuentra aquello que solo puede ser pensado. Este «ser pensado», por mucho que comience con la sensibilidad, solo alcanza su libertad en el entendimiento. Kant da por supuesto un comienzo condicionado de la experiencia, pero solo en la medida en que hay una causalidad suprasensibe que introduce la necesidad posibilitante. ¿A qué llamamos «necesidad posibilitante» aludiendo a la libertad? Al imperativo (otro nombre para lo incondicional) de que lo libre sea real en tanto posible. Lo que se juega en el concepto de realidad se encuentra íntimamente

---

28 «Con esa facultad queda también entonces afirmada la libertad trascendental, tomada en aquella significación absoluta en que la razón especulativa, en el uso del concepto de la causalidad, la necesitaba para salvarse de la antinomia en que cae inevitablemente, cuando quiere pensar lo incondicionado en la serie del enlace causal; este concepto de lo incondicionado, empero, no pudo la razón establecerlo más que de un modo problemático, como no imposible de pensar, sin asegurarle su realidad objetiva, sino solamente para no ser precipitada en lo profundo del escepticismo y atacada en su propia esencia por la pretendida imposibilidad de aquello que, al menos como pensable, tiene ella que dejar valer» (K, CRPr, 43).

29 «Sólo podemos concebir dos clases de causalidad en relación con lo que sucede: la que deriva de la naturaleza y la que procede de la *libertad*» (K, CRP, 463).

30 K, CRP, 342.

31 «Como introducción o nota preliminar, sólo parece necesario indicar que existen dos troncos del conocimiento humano, los cuales proceden acaso de una raíz común, pero desconocida para nosotros: la *sensibilidad* y el *entendimiento*. A través de la primera se nos *dan* los objetos. A través de la segunda los *pensamos*. Así, pues, en la medida en que la sensibilidad contenga representaciones *a priori* que constituyan la condición bajo la que se nos dan los objetos, pertenecerá a la filosofía trascendental» (K, CRP, 60-1).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

vinculado a lo que se entienda por posibibilidad, necesidad y libertad. Por descontado, en el sistema kantiano, nada de esto es pensable sin la dirección que la libertad ejerce en compañía de la ley moral. Esta libertad es la piedra angular reconocida por el propio Kant. El logicismo moral depende de ella y de la realidad moral de lo posible al interior de la arquitectura de la «condición de posibilidad». Esta supone un sistema total de jerarquización y dependencias articuladas en torno a lo posible absoluto. Es así como se presupone lo incondicionado y, a su vez, la totalidad de condiciones aplicadas sobre la experiencia. Decir «condición de posibilidad de la experiencia» equivale a jerarquizar la experiencia desde lo posible incondicionado. La estética es condicionada por la analítica y esta, a su vez, por la dialéctica. ¿Qué hay al final de esta cadena de dependencias, o dicho «filosóficamente», de esta cadena de condiciones? Lo incondicionado, la cúspide de la arquitectura de la razón, el punto álgido de la pirámide racio-moral kantiana[32]. La razón obligaría y sería moral, portaría el deber, porque poseería ella misma una causalidad con forma de deber consustancial al humano y diferente a una naturaleza amoral en tanto determinada y mecánica[33].

El mundo de la experiencia posible es el del fenómeno. Kant no llega a hablar de fenomenología tal y como por ejemplo lo hará Hegel en el título de su clásica obra, pero puede verse con claridad en su obra el juego entre el concepto de fenómeno y el de experiencia. Ambos están limitados por el sobrepasamiento de la razón que pone debajo de sí a la serie completa o total de condiciones. El fenómeno obedece al

32 «Pues lo que nos impulsa ineludiblemente a traspasar los límites de la experiencia y de todo fenómeno es lo incondicionado que la razón, necesaria y justificadamente, exige a todo lo que de condicionado hay en las cosas en sí, reclamando de esta forma la serie completa de las condiciones» (K, CRP, 16-17).

33 «Que esta razón posee causalidad, o que al menos nos representamos que la posee, es algo que queda claro en virtud de los imperativos que en todo lo práctico proponemos como reglas a las facultades activas. El deber expresa un tipo de necesidad y de relación con fundamentos que no aparece en ninguna otra parte de la naturaleza. El entendimiento sólo puede conocer de ésta última lo que es, fue o será. Es imposible que algo deba ser en la naturaleza de modo distinto de cómo es en realidad en todas estas relaciones temporales. Es más, el deber no posee absolutamente ningún sentido si sólo nos atenemos al curso de la naturaleza» (K, CRP, 345-6).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

noúmeno. El noúmeno esconde tanto a la obligación como a la moral, a la libertad y a la posibilidad en tanto necesarias. El camino hacia lo incondicionado comienza con la división entre fenómeno y nóumeno: así se posibilita separar el mundo empírico-sensible del entendimiento[34]. El entendimiento define al fenómeno: este no es idéntico a la experiencia, sino a la *experiencia posible*, es decir, a la experiencia posibilitada, a la experiencia condicionada por la posibilidad. La sensibilidad no subsiste por sí misma: es el añadido de las posibilidades del entendimiento el que inaugura el fenómeno que la justifica. Así se produce la definición kantiana de fenómeno[35]. ¿Y qué aprehende este? El objeto trascendental, la x, el pensamiento general-indeterminado, lo que no es pensable mediante ninguna categoría[36]. Aquí está la teo-logía kantiana, lo lógicamente posible, el uso puro de la categoría. Pero, a día de hoy: ¿existe tal uso puro? ¿Qué significa esa *pureza*? ¿Cabe hablar de un objeto trascendental sin referencia empírica o del fenómeno en general?

Todo lo anterior no es lógicamente posible sin la negatividad. Esta purifica al pensar un objeto en general, al intentar pensar el nóumeno. ¿Cómo? Generando un lugar vacío en el momento en el que el

---

34 «Debería pensarse que el concepto de los fenómenos acotado en la estética trascendental nos ofrece por sí solo la realidad objetiva de los números, así como la división de los objetos en Fenómenos y números. Nos permite, por tanto, dividir el mundo en mundo de los sentidos y mundo del entendimiento (*mundus semibilis et intelligibilis*). [...] nuestros conocimientos puros del entendimiento no son otra cosa que principios de la exposición de los fenómenos, principios que, incluso a priori, no se referirían más que a la posibilidad formal de la experiencia. En efecto, aquí se nos abriría ante los ojos un campo completamente nuevo, un mundo, por así decirlo, pensado en el espíritu (tal vez intuido incluso). El entendimiento puro podría considerar este mundo nuevo y podría hacerlo incluso con mayor nobleza» (K, CRP, 194).

35 «[...] la palabra fenómeno hará referencia a algo cuya representación inmediata es sensible, pero que en sí mismo (prescindiendo incluso de la naturaleza de nuestra sensibilidad, base de la forma de nuestra intuición) tiene que ser algo, es decir, un objeto independiente de la sensibilidad» (K, CRP, 194).

36 «El objeto al cual refiero el fenómeno en general es el objeto trascendental, es decir, el pensamiento completamente indeterminado de algo en general. Este objeto no puede llamarse número, ya que ignoro qué es en sí mismo y no tengo de él otro concepto que el de un objeto de la intuición sensible en general, que es, por tanto, idéntico en todos los fenómenos. No puedo pensarlo mediante ninguna categoría» (K, CRP, 194).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

entendimiento choca con el fenómeno. Se puede concebir el objeto transcendental, pero ¿qué pasa cuando el entendimiento intenta concebir el fenómeno? Kant tropieza una y otra vez hasta que concluye el nóumeno como concepto límite. ¿Qué es el nóumeno como concepto límite? La aplicación negativa sobre lo sensible, la manera de limitar lo sensible negándolo[37]. ¿Hay libertad? ¿Hay moral aquí? Esta es la función *negativa* de la crítica, su aparente moderación, su limitar su campo a márgenes más estrechos, esta es la victoria kantiana. Un triunfo, sí, pero un triunfo *moral*. ¿Por qué? Porque limitando el ámbito de la sensibilidad se lo drena para el uso práctico de la razón[38]. La *perspectiva* que interpreta que Kant ha hecho un magnífico ejercicio de derribo dogmático, un ejercicio de sobriedad, un ejercicio de moderación liberando a la razón de prejuicios teológicos resulta insuficiente. Kant sabe muy bien hacia dónde se dirige: a la fundación teórico-práctica de un programa moral comandado por algo llamado

37 «Así, pues, el concepto de número no es más que un *concepto límite* destinado a poner coto a las pretensiones de la sensibilidad. No posee, por tanto, más que una aplicación negativa. [...] El concepto de número tomado en sentido simplemente problemático, no sólo sigue siendo admisible, sino que en cuanto concepto que pone límites a la sensibilidad, es inevitable. [...] De la posibilidad de un entendimiento así no podemos hacernos la menor representación. Nuestro entendimiento obtiene de esta forma una ampliación negativa. En otras palabras, al llamar números a las cosas en sí mismas (no consideradas como fenómenos), el entendimiento no es limitado por la sensibilidad, sino que, por el contrario, es él el que limita ésta última. Pero inmediatamente el entendimiento se pone límites a sí mismo admitiendo que no las conoce por medio de ninguna categoría y que, consiguientemente, sólo puede pensarlas bajo el nombre de un algo desconocido» (K, CRP, 198).

38 «Si se echa una ligera ojeada a esta obra se puede quizá entender que su utilidad es sólo negativa: nos advierte que jamás nos aventuremos a traspasar los límites de la experiencia con la razón especulativa. Y, efectivamente, ésta es su primera utilidad. Pero tal utilidad se hace inmediatamente positiva cuando se reconoce que los principios con los que la razón especulativa sobrepasa sus límites no constituyen, de hecho, una ampliación, sino que, examinados de cerca, tienen como resultado indefectible una reducción de nuestro uso de la razón, ya que tales principios amenazan realmente con extender de forma indiscriminada los límites de la sensibilidad, a la quede hecho pertenecen, e incluso con suprimir el uso puro (práctico) de la razón. De ahí que una crítica que restrinja la razón especulativa sea, en tal sentido, negativa, pero, a la vez, en la medida en que elimina un obstáculo que reduce su uso práctico o amenaza incluso con suprimirlo, sea realmente de tan positiva e importante utilidad. Ello se ve claro cuando se reconoce que la razón pura tiene un uso práctico (el moral) absolutamente necesario, uso en el que ella se ve inevitablemente obligada a ir más allá de los límites de la sensibilidad» (K, CRP, 18).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

«libertad». Para este programa moral es esencial presentar al fenómeno como la instancia de captación del objeto trascendental. Dicho objeto no sería un puente a lo trascendente sin *posibilitar* la experiencia, es decir, sin nulificarla, negativizarla, sin hundir en ella un espacio indeterminado y general, separado de toda concreción empírica, para luego hacerlo colapsar contra ella dando por supuesto fenómeno y noúmeno. Nada de esto es una novedad, se sabe de la moralidad del planteamiento kantiano pero, no siempre, o no suficientemente a nuestro juicio, se han explicitado sus consecuencias con respecto al papel nulificador de lo posible. La posibilidad cumple el rol de lo negativo. Lo hace en Kant y, como veremos, en muchos otros autores. Este papel nulificador se encuentra en el noúmeno y, gracias a él, se puede celebrar el ejercicio puro de la razón, su ascética, se puede descansar al haber evitado todo tipo de delirios y paralogismos. Se habría alcanzado un concepto negativo legítimo producto del uso de una lógica rigurosa, imparcial e impecable. Por añadido, este generoso esfuerzo de la razón, ahora ya enfocada, ahora ya sobria, ahora ya verdadera, nos brinda un regalo, un tesoro más bien[39]. Se nos promete no sobrepasar jamás la experiencia con la razón especulativa, a partir de ahora nos mantendremos a raya. Nuestra *reducción* (Husserl se frota las manos) permite impedir que la sensibilidad campe a sus anchas. La crítica ha salvado la moral, ha posibilitado la moral o, dicho con buena conciencia kantiana, el uso práctico de la razón.

«Gracias, Kant», eso dice Schopenhauer (a su manera también lo dicen Hegel o Schelling). Felicidades y gracias por haberle dado significado moral al comportamiento humano y poner los cimientos de la fenomenología separando fenómeno y nóumeno y posibilitando, así, la experiencia[40]. ¿Podemos sorprendernos ahora de que se haya creado

---

39 «Se preguntará, sin embargo, ¿qué clase de tesoro es éste que pensamos legar a la posteridad con semejante metafísica depurada por la crítica, pero relegada por ello mismo, a un estado de inercia?» (K, CRP, 18).

40 «El no reconoció la cosa en sí directamente en la voluntad, pero dio un paso grande y revolucionario hacia ese conocimiento, al exponer que la innegable significación moral de la conducta humana es totalmente distinta e independiente de las leyes del fenómeno, y que nunca se puede explicar de acuerdo con él sino que afecta inmediatamente a la cosa en sí: este es el segundo aspecto principal de su mérito» (S, MVR, 486).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

la libertad-en-sí? ¿Habrá que enarcar las cejas por haber ganado un uso moral *absolutamente necesario*? Sí, siempre que se celebren sus beneficios negativos. La mediación de lo posible no puede entenderse fuera de este marco que impone lo libre: la posibilitación como liberación de lo sensible hacia lo incondicionado es la base de la ley moral. Para ello hizo falta que Kant siguiese creyendo en un concepto de causa (de condición) teológico. «Gracias, causalidad libre», gracias por esa idea pura trascendental que no toma nada de la experiencia[41]. La negatividad ha quedado introducida en la voluntad a través de la libertad. Kant dice: «la voluntad es libre», pero con ello murmura que la voluntad también tiene su noúmeno y su negación (no hay que extrañarse de que Schopenhauer llegue a la conclusión de una voluntad nouménica). La voluntad es libre porque también es *posible*. De este problema, que se arrastrará desde la *Crítica Pura*[42] irrumpiendo en la

41 «Por libertad, en sentido cosmológico, entiendo, por el contrario, la capacidad de iniciar *por sí mismo* un estado. No se trata, pues, de una causalidad que se halle, a su vez, bajo otra causa que, siguiendo la ley de la naturaleza, la determine temporalmente. La libertad es en este sentido una idea pura trascendental que, en primer lugar, no contiene nada tomado de la experiencia y cuyo objeto, en segundo lugar, no puede darse de modo determinado en ninguna experiencia, ya que hay una ley general, que regula la misma posibilidad de toda experiencia, según la cual todo cuanto sucede ha de tener una causa. Consiguientemente, la misma causalidad de la causa, la cual ha *sucedido* o nacido *a su vez*, tiene que poseer por su parte una nueva causa. De esta forma, toda la esfera de la experiencia se convierte, por mucho que se extienda, en un conjunto de mera naturaleza. Ahora bien, como no es posible obtener de este modo una totalidad absoluta de las condiciones en la relación causal, la razón crea la idea de una espontaneidad capaz de comenzar a actuar por sí misma, sin necesidad de que otra causa anterior la determine a la acción en conformidad con la ley del enlace causal. Merece especial atención el hecho de que la idea *trascendental* de la *libertad* sirva de fundamento al concepto práctico de ésta y que aquélla represente la verdadera dificultad que ha implicado desde siempre la cuestión acerca de la posibilidad de esa libertad. *En su sentido práctico, la libertad* es la independencia de la voluntad respecto de la *imposición* de los impulsos de la sensibilidad. En efecto, una voluntad es sensible en la medida en que se halla *patológicamente afectada* (por móviles de sensibilidad). Se llama *animal (arbitrium brutum)* si puede *imponerse patológicamente*. La voluntad humana es *arbitrium sensitivum*, pero no *brutum*, sino *liberum*, ya que la sensibilidad no determina su acción de modo necesario, sino que el hombre goza de la capacidad de determinarse espontáneamente a sí mismo con independencia de la imposición de los impulsos sensitivos» (K, CRP, 339-40).

42 «Ocurre, pues, aquí lo que se descubre siempre en el conflicto de una razón que se aventura más allá de los límites de la experiencia posible: que el problema no es fisiológico, sino trascendental. De ahí que la cuestión sobre la posibilidad de la libertad afecte a la psicología,

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Práctica, se hará cargo también Schelling en sus *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*.

1.2.2 Schelling: la libertad y el mal

Schelling coincide con Kant: lo primero es la libertad. Una libertad que se encuentra en el medio de las consideraciones morales últimas con las que se debe aclarar la relación entre el bien y el mal, el creador y la criatura (siendo esta última siempre *dependiente*). La libertad será uno de los polos de la verdadera o superior oposición (a la de naturaleza y espíritu): libertad contra necesidad[43]. ¿Pero es lo libre realmente opuesto a lo necesario? ¿Qué significa «oposición» aquí? Diremos que nos encontramos, como en Kant, ante el típico logicismo moral dualista que pretendemos desplazar poniendo el foco en nuestra genealogía de la condición de posibilidad: ¿habrá algún lugar también en Schelling para ella y para lo posible y lo incondicionado? Así es, basta comprobar tanto las *Investigaciones* como el *Sistema del Idealismo Trascendental*[44] (e incluso escritos anteriores como *Sobre la posibilidad* [Möglichkeit] *de una forma de la filosofía en general*. Tenemos *Möglichkeit* y *Unbedingt* de sobra, y también algo de *Grund.* De la misma forma que hay espíritu y naturaleza, libertad y necesidad o creador y criatura hay condiciones dependientes de lo incondicionado.

pero, teniendo en cuenta que se basa en los argumentos dialécticos ha de ocuparse de ella y de su solución» (K, CRP, 340).

43 «Puesto que al ser de naturaleza espiritual se le atribuye de entrada razón, pensamiento y conocimiento, la oposición entre naturaleza y espíritu ha sido considerada, como es lógico, desde este punto de vista. [...] Ya es hora de que aparezca la superior, o mejor dicho, la verdadera oposición: la de necesidad y libertad, con la que llega por vez primera a consideración el punto central más íntimo de la filosofía» (Sche, IF, 103-4).

44 «Que un saber sea posible en general —no éste o aquél determinado, sino uno cualquiera, al menos un saber del no saber— lo acepta incluso el escéptico. Mas si sabemos algo, este saber es o condicionado o incondicionado. ¿Condicionado? —entonces sólo lo sabemos porque está en conexión con algo incondicionado. Luego, en todo caso, llegamos a un saber incondicionado» (Sche, SIT, 170).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

La libertad es comunidad con Dios, libertad-en-sí[45]. Hasta aquí todo normal. Pero en cuanto se empieza a hablar de fundamento las cosas se complican. ¿Por qué? Por su relación con la voluntad. Ambos se ven inmiscuidos en el principio oscuro de la escisión que explica la *posibilidad del mal* ligada a la doctrina de la libertad (y de la inmanencia). Le pedimos explicaciones a Schelling, que dice: «la libertad es una capacidad para el bien y para el mal»[46]. Quien dice «capacidad» dice posibilidad, *Möglichkeit*. No nos hemos alejado apenas de Kant pero, con sus mismos ingredientes, tenemos un potaje muy parecido. El fundamento tiene un rol: separar el problema del bien y el mal de Dios, pero reabsorbiéndolo en el de la voluntad. El mal, dice Schelling, ha de proceder de una raíz independiente de Dios, de un segundo ser que al mismo tiempo asegure la posibilidad de la libertad y la promesa del bien. Parecía que la «buena voluntad» de Kant no daría

45 «Sólo lo eterno, lo que reposa sobre sí mismo, la voluntad, la libertad, es en sí. El concepto de un absoluto o de una divinidad derivada es tan poco contradictorio que antes bien resulta ser el concepto central de toda la filosofía. A la naturaleza le corresponde una divinidad de este tipo. La inmanencia en Dios y la libertad se contradicen tan poco, que precisamente solo el ser libre, y hasta donde es libre, es en Dios, y el no libre, y hasta donde no es libre, es necesariamente fuera de Dios» (Sche, IF, 138).

46 «Y sin embargo, el concepto real y vivo es el de que la libertad es una capacidad para el bien y para el mal. Este es el punto de más honda dificultad de toda la doctrina de la libertad, que ha sido sentido desde siempre y que afecta no sólo a este o aquel sistema. sino en mayor o menor medida a todos, y de modo superlativo al concepto de inmanencia, pues, o bien se acepta que existe un mal efectivo, en cuyo caso es inevitable incluir al mal en la sustancia infinita o en la propia voluntad originaria -con lo cual se destruye el concepto de un ser absolutamente perfecto-, o bien hay que negar de algún modo la realidad del mal, con lo cual, sin embargo, desaparece al tiempo el concepto real de libertad. La dificultad no se aminora aun suponiendo sólo la más lejana relación entre Dios y los seres del mundo, pues si se la limita al mero denominado *concursus*, o, lo que es lo mismo, a esa necesaria participación de Dios en el obrar de la criatura, que debe ser aceptada debido a la esencial dependencia de la última respecto a Dios -incluso si por otra parte se afirma la libertad-, entonces nos aparece innegablemente como coautor del mal, dado que permitir algo, en un ser total y absolutamente dependiente, desde luego no es mucho mejor que ser su cómplice, o entonces no queda más remedio que negar asimismo la realidad del mal de alguna manera. También en este sistema hay que afirmar la tesis de que todo lo positivo de la criatura procede de Dios. Pero si se acepta que hay algo positivo en el mal, entonces eso positivo también procederá de Dios. Se puede replicar contra esto que lo positivo del mal, hasta donde es positivo, es bueno... Pero con esto no desaparece el mal. aunque tampoco queda explicado, porque si *eso que es* en el mal es bueno, ¿de dónde procede aquello *en lo que* reside eso que es, la *base* que constituye en realidad el mal? (Sche, IF, 152).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

problemas, pero las diatribas morales de la fenomenología se van haciendo cada vez más complejas y turbias. La imputación del mal a Dios, y el conflicto que conlleva con respecto a su perfección y poder, corroe el monoteísmo de la mano de una libertad plenamente metida en el ajo. El problema del «mal libre», de un mal tan salvaje que no pueda ser atribuido a Dios, fuerza la aparición del «fundamento oscuro». Él genera un mal que, sorpresa, es el de La Voluntad. El mal de la voluntad emana de la naturaleza y la naturaleza se opone al espíritu tal y como la luz se opone a las tinieblas[47]. Dios ya no es Uno, libertad y moral no pueden ser pensadas desde Él, sino desde la escisión[48].

La aparición de la caída era cuestión de tiempo (el chascarrillo también funciona con Heidegger). La reflexión de la libertad otea nuevos horizontes alcanzando dimensiones ontológicas. La libertad se preserva en la medida en que sea posible caer en un mal culpabilizante: se sabe que uno es libre porque obra mal. La libertad es decisión entre el bien y el mal, sin ella no hay referencia al Dios que nos ha dado esa libertad. Dios nos hace libres pero, al hacerlo, nos abandona, corremos siempre el riesgo de malentendernos, de extraviarnos, de sucumbir al pecado. ¿Y cómo distinguir moralmente, cómo evitar caer en el mal? Entrenando nuestra voluntad en la culpa. Es la culpa, nuestra consciencia como caídos, la que nos recordará que la voluntad de cada uno no es una pequeña e insignificante voluntad aislada, sino una porción de algo mayor, de una voluntad de amor, de la Voluntad Universal. Esta última nos recoge, pero hay que pagar por ella un precio: el de vivir con una culpa roedora, un remordimiento constante, una patente inferioridad en relación con el ser supremo y necesario. Schelling acepta la mayor: ser culpable es ser libre de haber obrado

47 «Ahora bien, este principio es precisamente el espíritu del mal despertado en la creación por la emoción del fundamento oscuro de la naturaleza, es decir, por el espíritu de la división de luz y tinieblas» (Sche, IF, 211).

48 «La tarea de una filosofía de la naturaleza completa es mostrar cómo cada nuevo proceso se aproxima cada vez más a la esencia de la naturaleza, hasta que en la más extrema escisión de fuerzas se abre el centro más íntimo de todos» (Sche, IF, 175).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

mal[49]. ¿Cómo se resume esto en términos prosaicos vinculados a la posibilidad? Schopenhauer lo aclara bajo la influencia de Schelling por mucho que lo insulte: era *posible* obrar de otra manera. Mal, libertad y posibilidad tienen un misterioso *affaire* por el que la voluntad ha de arrepentirse. Aun así, existe el indudable beneficio planteado por Kant: se puede creer de sí mismo que se es bueno en la medida en que se tiene una buena voluntad. Ni tan mal, el fundamento volitivo se las ha arreglado con Dios para salvarnos[50].

Schelling se pregunta cuál es la naturaleza de este Dios que nos mete en tantos fregados. Tiene dos principios, responde: entendimiento y voluntad. Como en Tomás de Aquino y, en general, bajo la influencia de la distinción entre potencia y acto de Aristóteles, se dan por hecho las dos potencias/facultades, es decir, posibilidades. El segundo de ellos, la voluntad, no puede estar fuera de Dios, es voluntad en Dios de la misma forma que lo es el entendimiento. Siendo libre el humano puede inclinarse al mal, sí, existe una posibilidad general del mal, una potencia del mal, pero esta no se actualiza si el hombre es atravesado por la luz de Dios[51]. Desgraciadamente no es esto lo que suele suceder. Dios es luz según Schelling, un acto puro inalcanzable que las criaturas solo conocemos en nosotros como una eterna potencia que nunca se actualiza del todo. Dios nunca es, pero siempre quiere ser. Dios chorrea voluntad, chorrea potencia. ¿Y el mal, de dónde sale? De la voluntad, del fundamento estrechamente vinculado a la libertad del humano. Ese mal es una fuerza constante, constitutiva del humano caído, culpable, y eternamente expuesto a una realidad interior volitiva que no puede ser

49 «A pesar de esta necesidad universal, el mal permanece siempre una elección propia del hombre; el mal, como tal, no puede ser hecho por el fundamento, y toda criatura cae por su propia culpa» (Sche, IF, 221).

50 «Sólo mediante el restablecimiento de la relación del fundamento con Dios, reaparece por vez primera la posibilidad de la curación (la salvación)» (Sche, IF, 217).

51 «Cuando el principio oscuro de la mismidad y de la voluntad propia se encuentra en el hombre totalmente atravesado por la luz y es uno con ella, es Dios, por su parte, el que como amor eterno o como efectivamente existente, es el vínculo de fuerzas que hay en él. Pero cuando ambos principios entran en discordia, otro espíritu se desliza en el lugar que debería ocupar· Dios, en concreto, el Dios invertido, ese ser que, provocado a la actualización por la revelación de Dios, no puede sin embargo pasar de la potencia al acto, que de hecho nunca es, pero siempre quiere ser [...]» (Sche, IF, 241).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

extinguida por ninguna acción, que no habita en el mundo empírico sino en la esencia misma del Dios invertido, del fundamento oscuro que es la voluntad humana. Esa voluntad, esa *voluntad libre*, tiene una potencia para el mal pasmosa, una voluntad de pecado[52] que es su «universal necesidad». Kant ya lo pasaba mal con los paralogismos de la razón pura y los difíciles juegos malabares entre libertad y necesidad. Allí había callejones, espejismos, engaños, «fenómenos» que llevaban al sinsentido, a la seducción, al enemigo, al exceso, a todo lo que impide estar apaciblemente en la contemplación divina. El humano pasa de la verdad a la mentira, de la luz a las tinieblas, intentando controlar sus falsas imaginaciones. La solución para Schelling es sencilla: abandonar el egoísmo particularista que se inclina a una concupiscencia venenosa[53]. El mal es la aspiración de la criatura de volverse contra su condición de creada. Si la voluntad no es guiada por el entendimiento, si no respeta que el entendimiento es la voluntad más íntima de la Voluntad, el rayo de vida que podría penetrar en toda oscuridad, entonces en el pecho del pecador se inflama «un fuego destructor»[54].

---

52 «De ahí la universal necesidad del pecado y de la muerte como verdadera extinción de la particularidad por la que toda voluntad humana tiene que pasar como a través de un fuego, a fin de ser purificada» (Sche, IF, 221).

53 «Pues, incluso al que se ha apartado del centro, le queda siempre el sentimiento de haber sido todas las cosas, concretamente en y con Dios; por ello aspira siempre a retornar allí, pero para sí, y no a donde podría serlo todo, esto es, en Dios. De aquí surge el hambre del egoísmo, que en la medida en que se deshace del todo y de la unidad, se torna cada vez más pobre y miserable, pero precisamente por ello, más concupiscente, más hambriento y venenoso. Dentro del mal se encuentra esta contradicción siempre aniquiladora y que se consume a sí misma: la de que aspira a volverse criatura destruyendo precisamente el vínculo de lo que representa su condición de criatura, y en su arrogancia de querer serlo todo, cae en el no ser. Por lo demás, el pecado manifiesto no llena de arrepentimiento, com o la mera debilidad o la impotencia, sino de espanto y horror, sentimiento que sólo es explicable por el hecho de que el pecado aspira a romper la palabra, a violar el fundamento de la creación y a profanar el misterio» (Sche, IF, 243).

54 «Ya que Dios no puede ser perturbado en su existencia y aún menos ser anulado, según la necesaria correspondencia que tiene lugar entre Dios y su base, el rayo de vida que reluce en la profundidad de la oscuridad y también en cada hombre singular, inflama en el pecador un fuego destructor, del mismo modo en que en el organismo vivo, el miembro o sistema singular, tan pronto como se separa del todo, siente la misma unidad y conspiración a la que se opone como un fuego (=fiebre) y se enciende con un ardor interno (Sche, IF, 244).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Una y otra vez Schelling tropieza con un mal que no puede ser erradicado pero ha de ser, al menos, enderezado. Si el amor quisiera ir contra la voluntad de fundamento, no sería amor. El fundamento, dirá Schelling penetrando de lleno en el lenguaje de la posibilitación a través del permiso, es «el único concepto pensable de permisión». El fundamento es lo absolutamente posibilitante que lleva el mal en su interior, de ahí que nunca pueda ser por sí mismo sino que se dé en el seno de Dios, dentro de Él, gracias a una escisión que le deja espacio pero también lo vincula a lo divino por mucho que sea un principio independiente. Schelling se mueve en un equilibrismo teológico máximo. Por momentos admite la carga maligna del fundamento pero intenta desarmarlo ante el amor y no le permite oponerse por completo a él. Sin esta lucha no habría libertad para inclinarse a ese mal que, siendo posible, nunca debería ser real. Siempre que esta posibilidad persista habrá lugar para la conciliación y la vida, pero el campo de batalla siempre será el de un espíritu humano roto por la tentación y la amenaza del pecado.

A pesar de lo problemática que resulta esa voluntad que brota del fundamento, Schelling reconoce que en el deseo y el apetito hay una especie de libertad creadora[55]. Admite que la oscuridad es la madre de la luz y que de las tinieblas brota el entendimiento, pero a costa de una teleología lingüística del deseo[56]. Todo nace del caos pero tiende hacia

---

55 «En efecto, en todo lugar en el que hay deseo y apetito, existe ya en sí una suerte de libertad, y nadie podrá creer que los apetitos, que constituyen el fundamento de toda vida particular de la naturaleza, ni la tendencia a la conservación -no sólo en general, sino precisamente en este existir determinado-, hayan sido añadidos a la criatura ya creada, sino antes bien, que fueron ellos mismos lo creador» (Sche, IF, 207).

56 «Pero de acuerdo con el ansia, que es en su calidad de fundamento todavía oscuro la primera emoción del existir divino, en Dios mismo se genera una representación reflexiva interna por la cual, al no poder tener otro objeto que Dios, Dios mismo se contempla en su imagen. Esta representación es lo primero en lo que, considerado de modo absoluto, Dios se realiza, aunque sólo sea en sí mismo; está al principio junto a Dios y es el propio Dios creado *en* Dios; es al mismo tiempo el entendimiento, la palabra de aquel ansia y el espíritu eterno, el cual, sintiendo en sí a un tiempo a la palabra y al ansia infinita, y movido por el amor que es Él mismo, expresa la palabra, y de esta manera, ahora es la unión de entendimiento y ansia la que *se* convierte en voluntad libremente creadora y todopoderosa y la que construye en la naturaleza inicialmente sin reglas, como en su elemento, a los instrumentos de su revelación» (Sche, IF, 171).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

el entendimiento y la luz, hacia el espíritu, hacia la palabra. Solo allí lo oscuro adquiere plena libertad, pero esa libertad es «escisión de fuerzas»: el ansia solo recibe luz y libertad en el pensamiento, como en Kant, como en Hegel. El fundamento oscuro que no se ha elevado al entendimiento divino se concibe como deseo y «voluntad ciega» (Schopenhauer desarrollará esto, como veremos en el siguiente apartado), mera pasión y concupiscencia. Que la naturaleza como caos primigenio y oscuridad tienda al entendimiento, a la luz y la palabra, vendrá acompañado de la renuncia ascética a la concupiscencia. No puede perderse de vista la distinción entre el principio oscuro conformante de una voluntad individual concupiscente y ciega, mala, y el principio del entendimiento como voluntad universal y luz, como palabra, como transfiguración desde lo caótico dirigido hacia la luz de la voluntad universal. El ansia o anhelo, sin el dominio del espíritu que escinde las fuerzas volviéndose palabra, devendría *brutal*, un peligro para aquello trascendente que rebasa la experiencia en su totalidad y la condiciona.

1.3 SCHOPENHAUER: VOLUNTAD Y REPRESENTACIÓN

Schopenhauer hablará de voluntad, libertad y condiciones de posibilidad, pero será beligerante con lo incondicionado. Evitará lo que considera las especulaciones gratuitas del idealismo dialéctico y postulará que, en el mundo real por oposición al abstracto, solo existe la necesidad, «pues todo lo que acontece, acontece *necesariamente*, ya que acontece a partir de causas y estas tienen a su vez causas». Incluso dirá que «lo que no ha ocurrido, es decir, lo que no se ha hecho real, tampoco era posible»[57], algo que posteriormente influirá a Bergson.

---

57 «Todo esto se debe a que la posibilidad solo existe en el ámbito de la reflexión y para la razón; lo real, en el ámbito de la intuición y para el entendimiento; lo necesario, para ambos. En realidad, incluso la diferencia entre necesario, real y posible existe solo *in abstracto* y según el concepto; en cambio, en el mundo real coinciden los tres en una misma cosa. Pues todo lo que acontece, acontece *necesariamente,* ya que acontece a partir de causas y estas tienen a su vez causas; de modo que la totalidad de los procesos del mundo, tanto grandes como pequeños, es un estricto encadenamiento de cosas que ocurren necesariamente. De acuerdo con ello, todo lo real es al mismo tiempo necesario y no hay en la realidad *[Realität]* diferencia alguna entre realidad *[Wirklichkeit]* y necesidad; y tampoco la hay entre realidad

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

En Schopenhauer es central un concepto íntimamente ligado al de voluntad: el de representación. De hecho, podríamos decir que la distinción clave del pensamiento schopenhauriano es la de voluntad y representación, plasmada en el título de su obra principal *El mundo como voluntad y representación* [Die Welt als Wille und Vorstellung]. La inmoralización de la representación forma parte del entrenamiento para nuestra ébrica. Este entrenamiento consiste en una genealogía de lo posible que es también una genealogía de la fenomenología. En este momento de nuestra genealogía, para aclarar las relaciones entre voluntad, representación y fenomenología, nos detenemos en el Schopenhauer que dice que representación y fenómeno son lo mismo: «fenómeno significa representación y nada más: toda representación de cualquier clase, todo *objeto,* es *fenómeno*. *Cosa en sí* lo es únicamente la *voluntad*: en cuanto tal, no es en absoluto representación, sino algo *toto genere* diferente de ella»[58].

En Schopenhauer es central la conexión con Kant, como también lo es con Schelling. Con respecto al primero habrá que decir, es evidente por la cita anterior, que la diferencia entre voluntad y representación es deudora de la de noúmeno y fenómeno. Con respecto al segundo diremos que cuando Schopenhauer afirma que la voluntad es diferente [*verschieden*] de la representación «*toto genere*», lo hace bajo su influencia. No por casualidad Schelling sostuvo, en un fragmento nuclear de su obra, que las cosas son diferentes [*verschieden*] de Dios «*toto genere*»[59]. Ponemos nuestra atención en esta diferencia

y posibilidad: pues lo que no ha ocurrido, es decir, lo que no se ha hecho real, tampoco era posible; porque las causas sin las cuales jamás se podía producir no se habían producido ellas mismas ni podían producirse dentro del gran encadenamiento de las causas: así que era imposible. Por consiguiente, todo suceso es, o necesario, o imposible» (S, MVR, 533).

58 S, MVR, 162-3.

59 «Reconocemos más bien que el concepto de devenir es el único apropiado a la naturaleza de las cosas. Pero éstas no pueden devenir en Dios considerado de modo absoluto, puesto que son distintas de Él *toto genere* o, para decirlo más correctamente, son distintas de Él infinitamente. Para estar escindidas de Dios tienen que devenir en un fundamento distinto de Él. Pero como no puede existir nada fuera de Dios, esta contradicción sólo puede resolverse diciendo que las cosas tienen su fundamento en aquello que, en Dios mismo no es *Él mismo,* esto es, en aquello que es el fundamento de la existencia de Dios. Si queremos poner este ser al alcance humano, podemos decir que se trata del ansia que siente el Uno eterno de engendrarse a sí mismo. Esta ansia no es el propio Uno, pero sí es con él

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

que es escisión [*schied*]. Reparamos además en que, para Schelling, esta escisión es imprescindible para captar una libertad estrechamente vinculada a «la posibilidad del mal» [*Möglichkeit des Bösen*]. La diferencia entre voluntad y representación es paralela a la diferencia entre fenómeno y nóumeno; ambas, a su vez, lo son con respecto a Dios y las cosas: la escisión que hay en ellas no se comprende si no es por el rol que la libertad juega en esta escisión. Apuntamos algo muy sencillo: lo que sea lo posible y los principios de la moral fenomenológica se juega aquí.

La posibilidad del mal brota de un «principio surgido a partir del fundamento de la naturaleza por el que el hombre está separado de Dios». El problema está servido: la voluntad separa de Dios, aunque habrá que ver cómo. Añadimos ahora un apunte para entender mejor esto y nuestros futuros comentarios sobre Heidegger: el principio que separa de Dios en Schelling y se relaciona tanto con la voluntad como con el fundamento es la mismidad [*Selbstheit*][60]. Por esto el fragmento

igualmente eterna; quiere engendrar a Dios, esto es, a la Unidad insondable, pero precisamente por ello, la unidad no está todavía presente en ella. De ahí que, considerada en sí misma, sea Voluntad, pero voluntad en la que no hay ningún entendimiento y, por lo tanto, no una voluntad subsistente por sí misma y perfecta, ya que, en realidad, es el entendimiento el que es la voluntad en la Voluntad. Con todo, es una voluntad que quiere el entendimiento, es el ansía y deseo de entendimiento; una voluntad que no es consciente, sino que presiente, y cuyo presentimiento es el entendimiento. Estamos hablando de la esencia del ansia considerada en y para sí, que ha de ser tomada en consideración aunque haya sido desplazada desde hace tiempo por· aquello superior que surgió de ella, y aun cuando no podamos asirla de modo sensible, sino sólo mediante el espíritu y el pensamiento» (Sche, IF, 165-6).

60 «Decimos expresamente la posibilidad del mal [*Möglichkeit des Bösen*], pues en primera instancia sólo queremos hacer comprensible la separabilidad de los principios. La realidad efectiva del mal es objeto de otra investigación totalmente distinta de la presente. El principio surgido a partir del fundamento de la naturaleza por el que el hombre está separado de Dios, es su mismidad [*Selbstheit*], que, sin embargo, a través de su unión con el principio ideal, se vuelve espíritu. La mismidad *en cuanto tal* es espíritu [*Die Selbstheit als solche ist Geist*], o el hombre es espíritu en cuanto ser que se refiere a sí mismo, particular (separado de Dios), y esta relación constituye precisamente su personalidad. Pero debido a que la mismidad es espíritu, se eleva desde lo propio de una criatura a aquello que está por encima de lo propio de una criatura; es voluntad que se contempla a sí misma en la libertad total y ya no es instrumento de la voluntad universal que crea en la naturaleza, sino que está por encima y fuera de toda naturaleza. El espíritu está por encima de la luz del mismo modo en que *se* eleva en la naturaleza por encima de la unidad de la luz y del principio oscuro. Debido a que es espíritu, la mismidad se libera de ambos principios. Pero esta mismidad o

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

de Schelling es especialmente importante. Esta *Selbstheit*, esta mismidad (con minúscula) es la que se deriva de lo que habitualmente se entiende por egoísmo (la voluntad particular que se opone a la universal). ¿Cuál es el problema que se sirve? La *Selbstheit*-mismidad es precisamente aquello a lo que acabamos de aludir en nuestro apartado anterior, aquello que sitúa a la naturaleza humana en el centro singularizándola contra Dios, aquello que rompe la *dependencia* de Dios y el propio concepto de dependencia ontológica (las criaturas condicionadas frente al Ser-Necesario-Incondicional). Esta *Selbstheit* entrará en un extraño juego, y lo hará con el *Selbst* espiritual, con la *Selbstheit als solche*, que no solo es «la mismidad», sino «la mismidad *como tal*» o Mismidad (con mayúscula). Este *als solche* [como tal], tan semejante al *an sich* kantiano, nos sitúa ante una Mismidad-Como-Tal o Mismidad-En-Sí, que será tomada como modelo ontológico de la participación jerárquica nouménica (al fin y al cabo todo esto es platonismo) que se quiere primer principio espiritual por contraposición a la mismidad-*Selbstheit* del humano parcial. Este último malogra su libertad alejándose de Dios, de lo espiritual, universal y omniabarcante que le lleva a la perdición de no participar de este ser e ignorar su participación de él lanzándose al pecado. Se puede leer entre líneas: participar (filosóficamente, platónicamente) es depender. Para Schelling, nada puede estar fuera de Dios sin contradicción (el logicismo teológico-moral del léxico es más que significativo), de modo que la maraña anterior se resuelve mediante la subordinación a «lo que en Dios mismo no es *Él mismo* [*was in Gott selbst nicht Er Selbst ist*]». ¿Qué es lo que «en Dios mismo no es *Él mismo*»? Comprobamos en acto la moral de la escisión. Habría un dualismo de la escisión que no permitiría ningún principio malo que no esté subordinado al bueno[61]. La participación del pequeño *Selbstheit* frente

la voluntad propia es espíritu, y por lo tanto sólo es libre o está por encima de la naturaleza cuando se ha transformado efectivamente en voluntad originaria (1a luz), de tal modo que si (como voluntad propia) permanece aún en el fundamento (porque siempre tiene que haber un fundamento), es sólo como soporte y al tiempo recipiente del principio superior de la luz, al igual que en los cuerpos transparentes la materia elevada a identidad con la luz no cesa por ello de ser materia (principio oscuro)» (Sche, IF, 179).

61 «Más arriba se habló del dualismo modificado, según el cual el principio malo no está coordinado al bueno sino subordinado a él» (Sche, IF, 167).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

al *Selbstheit als solche* no es únicamente una jerarquización de mismidades, como no lo es tampoco de nóumeno y fenómenos, voluntad y representaciones o Dios y las cosas, es también la jerarquía moral que separa bien y mal definiendo un principio maligno que, en tanto participante de una bondad absoluta y superior, ha de someterse y depender de ella. Además de las series anteriores (nóumeno-voluntad-Dios, fenómenos representaciones-cosas), el juego de mismidades (mayúsculas y minúsculas) apunta al eje moral que se desprende de estas diferenciaciones. Lo que en Dios no es *Él mismo* separa en Schelling el bien del mal. Por eso si hay una posibilidad del mal es porque esa posibilidad, dependiente de la libertad humana, únicamente existe porque, como tal, en Dios, el mal no puede ser posible. Posible solo es, como tal, el bien. Es aquí donde cobra protagonismo un «dualismo legítimo» que admite *al mismo tiempo* [*zugleich*] una unidad atravesada por la Mismidad del gran *Selbst*. Sobre este juego teológico funcionan Kant, Schelling y Schopenhauer y sobre él funcionará un Heidegger que tomará esta escisión tan en serio como para basar su pregunta por el ser en la diferencia ontológica y el Ser-Mismo [*Sein-Selbst*].

Volvamos a Schopenhauer. Hemos señalado que la separación entre Dios y las cosas de Schelling se prolonga a través de la diferencia *toto genere* entre voluntad y representación. Hemos señalado también que este gesto es semejante al que separa nóumeno y fenómeno en Kant. Ahora añadiremos algo que vincula a la diferencia ontológica con lo posible en este juego de participaciones morales volviendo a la centralidad de la representación en Schopenhauer: con él cobra un nuevo protagonismo el concepto de lo irrepresentable. Ya estaba ahí, flotando, entre la voluntad y la representación. Para Schopenhauer la voluntad será lo irrepresentable: lo que definirá a la voluntad será su absoluta diferencia con la representación. Con esto no solo se dice algo decisivo sobre la voluntad, sino que toma forma un espacio protagonista en varias filosofías posteriores (no solo las de Nietzsche o Heidegger, sino también las de Freud o Deleuze). Este espacio de lo irrepresentable, filosóficamente (dejamos por ahora a un lado interpretaciones estéticas o políticas de la representación), tendrá que ser leído, a nuestro juicio, en continuidad con cuestiones teológicas y morales fundamentales.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Por lo pronto, y en el caso de Schopenhauer, no solo tiene resonancias teológicas y morales sino también biológicas (y psicológicas). Si hay algo en lo que no deja de insistir Schopenhauer, y esta es una de sus innovaciones, con respecto a la representación, es que esta está dividida en representación intuitiva y abstracta. La primera se dedicaría, por decirlo rápidamente, a lo concreto-real, mientras la segunda sería la abstracta vinculada al mundo posible racional. Para Schopenhauer el entendimiento forma parte de la representación intuitiva. Esta es una cuestión muy importante, y más si queremos «entender» el recorrido que posteriormente tendrá el concepto de intuición y las consecuencias, no solo místicas y fenomenológicas, sino también empíricas que llegan a nuestros días.

Schopenhauer solo le reconoce al entendimiento la actividad *material*: conecta causa y efecto. La traición en esto a Aristóteles, Tomás de Aquino y Kant es clara. Se rompe uno de los fundamentos de la psico(bio)logía racional: el entendimiento es corpóreo, físico, no una facultad/posibilidad. Sin el ascenso de la ciencia moderna naturalista y la curiosidad investigadora de Schopenhauer sobre sus campos lo anterior no habría tenido lugar. Y esto, volvemos a lo dicho al principio de este apartado, entronca directamente con su beligerancia hacia lo incondicionado. Si el entendimiento es únicamente un efecto de la acción[62] [*wirkend*] comprendida en un sentido amplio, evolutivo, operatorio y conductual, entonces todo lo que existe en la representación, aunque obedezca al principio de razón (en esto Schopenhauer sigue a Leibniz), como devenir condicionado referido a acciones anteriores, también ellas condicionadas, no tiene por qué tener por encima suya ningún incondicionado posibilitante de la experiencia.

62 «Una fundamentación de la permanencia de la sustancia más profunda, tomada del análisis de nuestras representaciones intuitivas del mundo empírico en general, se encuentra en nuestro libro primero, § 4, donde se ha mostrado que la esencia de la *materia* consiste en la total *unión del espacio y el tiempo*-, unión esta que solo es posible por medio de la representación de la causalidad, por lo tanto solo para el entendimiento, que no es nada más que el correlato subjetivo de la causalidad; por eso también la materia no es nunca conocida de otro modo que como acción *[wirkend],* es decir, como causalidad; en ella, ser y actuar *[Wirken*] son una misma cosa, lo cual indica ya la palabra *realidad [Wirklichkeit]*. Unión intrínseca de espacio y tiempo —causalidad, materia, realidad— son, pues, una sola cosa, y el correlato subjetivo de esa única cosa es el entendimiento» (S, MVR, 538-9).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Lo incondicionado no sería ninguna acción, la posibilidad no actuada no sería posible. No habría ninguna vía abierta a la dialéctica ascensional hacia el entendimiento y la dialéctica trascendental de la razón. Tampoco habría ningún entendimiento divino que sería la voluntad de la Voluntad como en Schelling. En esto Schopenhauer no solo es materialista y antimetafísico, sino hasta absurdamente conductista y protopsicólogo, casi piagetiano: entender sería actuar. Por eso la futura batalla entre lógica y psicología llevaba años servida y solo se agravaría tras la irrupción de Darwin. Schopenhauer, que ya había leído a Lamarck, intenta unificar su síntesis de la tradición filosófica con los conocimientos fisiológicos de la época. De esta síntesis surge su división entre representación intuitiva y abstracta en la que el animal-humano entiende en la misma medida que lo hacen los no-humanos: ambos entienden causas y efectos a través de actos. Este es el lugar de las condiciones, es decir, de la actuación de las causas. El mundo de la representación intuitiva es el del entendimiento material, un mundo de relaciones condicionadas. Cualquier posición que hablase del entendimiento como algo fuera de la representación intuitiva erraría el tiro (como sucede con Kant[63]), y con ello obviaría que la acción animal y humana operan al mismo nivel. Schopenhauer se ubica del lado de la inmanencia como enemigo acérrimo de lo absoluto y suprasensible: aun así lo hará en favor del fenómeno[64]. Tras este cambio en la

63 «Pero Kant incluye el pensamiento ya en la intuición y sienta las bases para la perniciosa confusión del conocimiento intuitivo y abstracto, cuya crítica me ocupa ahora. Él considera que la intuición, tomada por sí misma, no es intelectual sino puramente sensible, o sea, totalmente pasiva, y que únicamente a través del pensamiento (categorías del entendimiento) se llega a concebir un *objeto;* y así introduce *el pensamiento en la intuición.* Pero entonces el objeto *[Gegenstand]* del *pensamiento* vuelve a ser un objeto *[Objekt]* individual, real; con lo que el pensamiento pierde su esencial carácter de universalidad y abstracción, y en lugar de conceptos generales recibe como objeto *[Objekt]* cosas particulares, con lo que Kant incluye a su vez *el intuir en el pensar*. De ahí nace la perniciosa confusión mencionada; y las consecuencias de ese primer paso en falso se extienden sobre toda su teoría del conocimiento. A lo largo de toda ella se propaga la confusión entre la representación intuitiva y la abstracta, hasta llegar a un término medio de ambas que él presenta como el objeto conocido mediante el entendimiento y las categorías, conocimiento que denomina *experiencia*» (S, MVR, 504).

64 «Nuestra filosofía afirmará aquí la misma *inmanencia* que en las demás consideraciones: en contra de la gran doctrina kantiana, no pretenderá utilizar las formas del fenómeno, cuya expresión general es el principio de razón, como trampolín para sobrevolar el fenómeno,

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

consideración del entendimiento el sujeto trascendental logicista sale dañado en favor del sujeto volente. Lo específico de Schopenhauer es que la ruptura con el mundo del entendimiento abstracto, puro o espiritual es también ruptura con el teo-logicismo. La explicación schopenhaueriana de la voluntad como cosa en sí suprime las referencias teológicas (y filosófico-históricas) a las cuales ataca incansablemente señalando a *Grund*, *Ungrund* o *Urgrund*[65]. Con Dios aún en pie se puede defender un dualismo superior que comprende la unidad y que aún defienda la diferencia entre la voluntad humana y animal por el entendimiento divino. Con un entendimiento material y la voluntad como un en sí ciego (que, conductistamente, responde a «*estímulos*»[66]) esto ya no podrá sostenerse.

---

que es lo único que les da significado, y aterrizar en la ilimitada región de las ficciones vacías. Antes bien, este mundo real de la cognoscibilidad en el que estamos y que está en nosotros sigue siendo, tanto como la materia, el límite de nuestra consideración: un mundo tan rico de contenido que ni la más profunda investigación de la que el espíritu humano fuera capaz podría agotarla. Y porque el mundo real y cognoscible nunca dejará nuestras consideraciones éticas faltas de materia y realidad, como no lo hizo con las precedentes, de nada tendremos menos necesidad que de recurrir a conceptos negativos y vacíos, y luego hacernos creer a nosotros mismos que decíamos algo cuando levantando las cejas hablábamos de lo "Absoluto", lo "Infinito", lo "Suprasensible" y cualesquiera otras negaciones semejantes [...] que se podrían sustituir más brevemente por "la morada de las nubes y de los cucos": nosotros no necesitaremos servir a la mesa fuentes vacías y tapadas de esa clase» (S, MVR, 329-30).

65 «Tal *filosofar histórico* produce en la mayoría de los casos una cosmogonía que admite muchas variedades o, si no, un sistema emanatista o una doctrina de la caída; o, finalmente, cuando debido a la desesperación por los infructuosos intentos en esas vías es empujado al último camino produce, a la inversa, una doctrina del continuo hacerse, manar, nacer, surgir a la luz desde la oscuridad, desde el tenebroso fundamento [*Grund*], el fundamento originario [*Urgrund*], el desfundamento [*Ungrund*] y cualesquiera otros desatinos por el estilo, lo cual por lo demás se podría despachar a la mayor brevedad observando que hasta el momento actual ha transcurrido toda una eternidad, es decir, un tiempo infinito, así que todo lo que pueda y deba hacerse ha tenido que hacerse ya. Pues todas esas filosofías históricas, por muchos aires que se den, toman *el tiempo* por una determinación de las cosas en sí [...]» (S, MVR, 329-30).

66 «También en nosotros la voluntad actúa ciegamente de muchas maneras: en todas las funciones de nuestro cuerpo que no están dirigidas por ningún conocimiento, en todos sus procesos vitales y vegetativos: la digestión, la corriente sanguínea, la secreción, el crecimiento, la reproducción. No solo las acciones del cuerpo sino también este mismo es, como antes se mostró, fenómeno de la voluntad, voluntad objetivada, voluntad concreta: todo lo que en él sucede tiene que suceder por voluntad, si bien esa voluntad no está aquí

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

1.4 HEIDEGGER: IDEALISMO Y VOLUNTAD

Hemos querido aclarar ciertos encadenamientos entre Kant, Schelling y Schopenhauer antes de detenernos con Heidegger. La voluntad no juega para él el papel de lo en sí diferente a la representación. Su trasfondo es el de una psicología racional, que ya podríamos empezar a llamar con más detalle «almología», psicología moral, psicología ascética o, simplemente, fenomenología que sostendrá que hay voluntad en cuanto hay entendimiento, *noein*, representación. Por supuesto nada que ver con el entendimiento material schopenhaueriano, nada que ver con la fisiología, la biología, o cualquier tipo de empirismo. Para Heidegger el querer nunca se da fuera del entendimiento incluso aunque suceda «antes» que este último, ya que el entendimiento está más ligado al tiempo que a la voluntad. Digámoslo de otra manera, porque en esta dimensión se libra un combate inacabable sobre la imagen del humano: el humano (o el Dasein) no entiende sino que comprende, y si comprende, claro está, es porque es antes histórico que biológico, es decir, un hijo antes del espíritu o la cultura que de la naturaleza. Y es que no dará igual querer de una forma que de la otra, ni se puede ceder nI un milímetro en esto, ya de una u otra interpretación, y de cómo se coordinen estos principios y las disciplinas que se encuentran en juego junto a ellas, se define la intelección ética, natural y política de lo que somos y hacia dónde vamos. Heidegger distinguirá a los humanos de los animales, al Dasein, en cuanto tal, de lo pobre o carente de mundo privando a los segundos de entendimiento o, en su léxico, de *sentido*. Los animales no poseerían esencia ni origen, tenerlos en cuenta de cara a comprender al humano sería una «metafísica» que desprecia a la humanidad histórica[67]. El «humanismo» heideggeriano, siempre que se entienda el humanismo

guiada por el conocimiento, no se determina por motivos sino que actúa ciegamente por causas que en este caso se denominan *estímulos*» (S, MVR, 167).

67 «Pero, aparte de eso, lo que finalmente nos queda por preguntar por encima de todo es si acaso la esencia del hombre reside de una manera inicial que decide todo por anticipado en la dimensión de la *animalitas*. [...] Esta manera de poner es, sin duda, la propia de la metafísica. Pero, con ello, la esencia del hombre recibe una consideración bien menguada, y no es pensada en su origen, un origen esencial que sigue siendo siempre el futuro esencial para la humanidad histórica. La metafísica piensa al hombre a partir de la *animalitas* y no lo piensa en función de su *humanitas*» (H, CSH, 26-7).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

como algo ceñido a la historicidad del ser y a los resabios teológicos que la acompañan, reiterará el problema de la separación entre una filosofía de la naturaleza (necesaria) y otra de la libertad (posible). De manera semejante a lo que sucedía en la división kantiana entre *liberum* y *brutum*, nos topamos ante un Heidegger que rechaza cualquier intromisión de lo animal rechazando también el cuerpo. Las perspectivas supuestamente ontológicas de este planteamiento se ven ético-moralmente asediadas por el animal-humano en una tensión tácita con el evolucionismo. Esta tensión, que no es únicamente particular con la biología sino que se extiende a todo conocimiento empírico que se enfrenta a una fundamentación fenomenológico-filosófica, podría resumirse en la célebre y trillada frase: «la ciencia no piensa» [*Die Wissenschaft denkt nicht*][68]. Bajo proclamas como esta, Heidegger interpone un *abismo* entre «el pensar», la filosofía en última instancia fenomenológica, y «la ciencia» (reducida a un fantasma empírico-monolítico).

En Schopenhauer el pensamiento evolutivo, en su versión pre-darwiniana, se introducía en la voluntad (como ya sucedía con Schelling). Con ello se anticipa un colapso interdisciplinar, pero también interior a la filosofía institucional, que llegará hasta nuestros días. Heidegger, en cambio, toma un prisma histórico-lingüístico que cabría calificar, aún en contra de su letra, como de «antropocéntrico». Al menos así es si se toma como referencia su reflexión sobre los animales tal y como se puede encontrar en los *Seminarios de Zollikon*. Su visión, vinculada al idealismo historicista, es solidaria de una interpretación de la voluntad que se retrotrae a la escolástica y Aristóteles (a la «psicología fenomenológica» ya mencionada). En rigor

68 «El fundamento de este hecho está en que la ciencia por su parte no piensa, ni puede pensar, y, por cierto, para su propio bien, o sea, para asegurar la propia marcha que ella se ha fijado. La ciencia no piensa. Esta afirmación resulta escandalosa. Dejemos a la frase su carácter escandaloso, aun cuando apostillemos inmediatamente que, no obstante, la ciencia tiene que habérselas con el pensar en su propia forma especial. En cualquier caso, esa forma sólo es auténtica y en consecuencia fértil, si se hace visible el abismo que media entre el pensar y las ciencias, y que media entre ambos polos como infranqueable. Aquí no hay ningún puente, hay solamente un salto. Por eso, son perjudiciales todos los puentes provisionales y los puentes de vía estrecha que precisamente hoy quieren instalar un cómodo tráfico recíproco entre el pensar y las ciencias» (H, QSP, 19).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

habría que decir que ya interpretar al animal-humano desde «la voluntad», incluso para entender a los animales, como hace Schopenhauer mediante la representación intuitiva, supone un gesto de tradicionalismo institucional. Heidegger se preocupa, hasta cierto punto, de abandonar el léxico de la voluntad, pero incurre en apreciaciones muy semejantes a él cuando habla de un Dasein que es en El Sentido y, por ello, *existe*, no como los animales o la naturaleza que, estrictamente hablando, no tienen sentido. No muriendo propiamente ni en cuanto tal, es decir, no teniendo historia, todo lo que no es Dasein es, con suerte, infra-ser. Haciendo honor a la ontofenomenología que abandera, Heidegger defenderá que al decir cosas como esta no está llevando a cabo valoración alguna, sino que simplemente expresa una «determinación ontológica»[69]. Como apuntaremos posteriormente, lo que es y no «ontológico» marcará muchas de sus posturas, sobre todo en aquellos lugares donde también se demarca lo que es y no filosofía.

La voluntad, si representa, es idealista[70], esto dice también Heidegger. Aquí, más allá de Schopenhauer y su visión del entendimiento, reaparecen los vínculos entre Heidegger y Schelling. Y lo hacen en torno a esa diferencia *toto genere* entre Dios y las cosas que hemos mencionado. Este gesto de separación ontológica entre humano y animal a través del sentido, que recoge Derrida en *El animal que estoy si(gui)endo* cuando dice que la diferencia ontológica es un dique de contención a la reflexión animal, es la que hay entre Dios y las cosas, y es precisamente este dique el que debería hacernos replantear «la armazón del discurso heideggeriano»[71]. La diferencia ontológica sería

---

69 «Si se mantiene esta fundamental interpretación ontológico-existencial del concepto de "sentido", entonces todo ente que tenga un modo de ser diferente del modo de ser del Dasein deberá ser concebido como *sin sentido*, como esencial y absolutamente desprovisto de sentido. "Sin sentido" no significa aquí una valoración, sino que expresa una determinación ontológica» (H, ST, 175).

70 «¿Qué es lo determinante, lo representado en cuanto tal o aquello que se apetece? ¿El apetecer representante está determinado por la representación o por el deseo? Dicho de otro modo: ¿es la voluntad un representar, es decir, está determinada por ideas, o no? Si se enseña que la voluntad es en esencia un representar, entonces esta doctrina de la voluntad será "idealista"» (H, N, 61).

71 «¿Tiene [el hombre] una relación tal de aprehensión con el ente "en cuanto tal" (la "diferencia ontológica", por consiguiente), con el ser del ente que deja ser al ser del ente tal

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

también la diferencia del Dasein con respecto a la naturaleza no humana. Para ratificar esto, y no por casualidad, acude Derrida a Nietzsche aunque, diremos nosotros, no solo el concepto de perspectiva entra en juego sino, y de manera más ajustada sobre la reflexión en torno al animal-humano, el de voluntad de poder. Volveremos posteriormente sobre esto, pero por ahora diremos que el núcleo de la postura heideggeriana se encuentra en la herencia kantiana del dejar-en-libertad que implica un cierto trato de «cuidado» con «los entes», mientras que la voluntad de poder nietzscheana será vista por Heidegger como una violentación y una manipulación volitivo-representativa de esos entes. De una forma u otra estamos no solo ante el problema de «la voluntad», sino también ante el del «interés» y el de las consecuencias de la imagen ética, estética y ontológica que tiene la fenomenología del trato con las «cosas mismas» y del animal-humano.

No está de más la reflexión derridiana sobre los límites de la diferencia ontológica con respecto al animal pero, a nuestros ojos, es insuficiente. La diferencia ontológica, si resulta un problema para pensar los animales, no lo es únicamente porque marque una distancia «ontoantropológica» entre el Dasein y el resto de seres, lo es en la medida en que esa diferencia ya está marcando también, la diferencia entre el reino de Dios, el reino del humano-espiritual-sin-animalidad, es decir, sin violencia, sin interés, sin deseo y sin voluntad de poder; del de «las cosas», donde entre estas «cosas» se encuentran los animales. ¿Y qué distingue a cosas y animales-cosas del humano? Según Schelling, el entendimiento; según el Heidegger que sigue a Dilthey, la comprensión. El entendimiento-comprensión filoteológico sería otro tipo de voluntad, pero una alejada de la animalidad, una voluntad que

y como es en ausencia de cualquier tipo de designio, de ser vivo? Resulta evidente que la diferencia entre Nietzsche y Heidegger es que Nietzsche habría dicho que no: todo es en perspectiva, la relación con el ente, incluso la más "verdadera", la más "objetiva", la más respetuosa de la esencia de lo que es tal y como es, está atrapada en un movimiento que denominaremos aquí de lo vivo, de la vida y, desde este punto de vista, cualquiera que sea la diferencia entre los animales, ésta sigue siendo una relación "animal". [...] Lo que está en juego, naturalmente, no lo oculto, es tan radical que tiene que ver con la "diferencia ontológica", con la "cuestión del ser", con toda la armazón del discurso heideggeriano» (Der, AES, 189).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

es deseo de Dios, voluntad de alejamiento de la animalidad, voluntad ascética que aspira al espíritu y tiene al entendimiento dentro de sí[72].

Heidegger, a su manera, repite gestos schellingnianos. Su abordaje de la voluntad, teniendo cierto aroma schopenhaueriano, es más deudor de la relación entre voluntad y entendimiento de Schelling. Ambas serán dimensiones problemáticas para el primero a lo largo de su obra pero, queremos apuntar aquí, lo serán de manera señalada en su historia del ser. Lo anterior se conecta con el idealismo de la voluntad en la medida en que Heidegger se rodea de Aristóteles, Kant, Schelling y Hegel para refrendar que la voluntad es idealista, que está guiada por ideas y que, en tanto tal, se encuentra irremisiblemente subordinada al entendimiento y a la representación. Citando a Aristóteles, y para contextualizar el problema, Heidegger dirá que los móviles del humano son el deseo y el entendimiento resaltando que esa, aún en su época (y sesgando tanto su interpretación de Schopenhauer, como de Nietzsche y Leibniz[73]), es la concepción corriente de la voluntad. Esta concepción será definida como idealista y, bajo ella, también sería idealista la concepción de la voluntad de Nietzsche[74]. Profundizaremos en la relación entre Heidegger y Nietzsche, pero diremos por ahora que el primero practica una historiografía cuyo idealismo deforma la recepción del segundo, así como la de Schopenhauer[75]. Nuestras

---

72 «De ahí que, considerada en sí misma, sea Voluntad, pero voluntad en la que no hay ningún entendimiento y, por lo tanto, no una voluntad subsistente por sí misma y perfecta, ya que, en realidad, es el entendimiento el que es la voluntad en la Voluntad. Con todo, es una voluntad que quiere el entendimiento, es el ansía y deseo de entendimiento; una voluntad que no es consciente, sino que presiente, y cuyo presentimiento es el entendimiento» (Sche, IF, 167).

73 «A mi modo de ver, la voluntad no se ve obligada a seguir siempre el juicio del entendimiento, ya que distingo este juicio de los motivos basados en las percepciones e inclinaciones sensibles» (Leib, ELAD, 142).

74 «Si se entiende que una interpretación idealista de la voluntad es aquella concepción que afirma simplemente que la representación, el pensar, el saber, el concepto, pertenecen esencialmente a la voluntad, entonces la interpretación de Aristóteles es idealista; y lo mismo puede decirse de Leibniz, y de Kant; pero entonces también de Nietzsche» (H, N, 62).

75 «Nietzsche tenía una relación demasiado originaria y madura con la historia de la metafísica alemana como para pasar por alto la fuerza de la voluntad pensante existente en el idealismo

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

alusiones a este último buscan, entre otras cosas, dar pasos para entender un poco mejor la mixtificación heideggeriana que atañe a la recepción de Schopenhauer y Nietzsche, así como los efectos de esta mixtificación y otras en filósofos posteriores y cómo repercute esta en otros de sus puntos de vista. Por ejemplo, y de nuevo con respecto a Schopenhauer, Heidegger asume que no aporta nada al pensamiento de la voluntad y que es, con suerte, un segundón que solo habría inducido a Nietzsche a errores[76]. Así, la discusión que este establece con el que,

alemán. Así escribe en una oportunidad (La voluntad de poder, n. 416): «La significación de la filosofía alemana (Hegel): concebir un panteísmo en el que el mal, el error y el sufrimiento no fueran sentidos como argumentos contra la divinidad. Esta grandiosa iniciativa ha sido perversamente utilizada por los poderes existentes (Estado, etc.) como si con ella se sancionara la racionalidad de quien en ese momento domina. Schopenhauer aparece, al contrario, como el testarudo moralista que en última instancia, para seguir teniendo razón con su apreciación moral, se convierte en negador del mundo. Finalmente en "místico"». Este pasaje, por otra parte, muestra con claridad que Nietzsche no ha estado jamás dispuesto a compartir la denigración, el desprecio y la difamación del idealismo alemán puesta en circulación por Schopenhauer y otros a mediados del siglo XIX» (H, N, 66). «Schopenhauer interpretó el hecho de ser ávidamente leído por el público culto como un triunfo filosófico sobre el idealismo alemán. Pero la razón de que Schopenhauer ocupara el primer lugar en la filosofía de esa época no radicaba en que su filosofía hubiera triunfado sobre el idealismo alemán sino en que los alemanes habían sucumbido ante el idealismo alemán, en que ya no sabían estar a su altura. Esta decadencia hizo de Schopenhauer un gran hombre, lo que tuvo como consecuencia que la filosofía del idealismo alemán, vista desde los lugares comunes schopenhauerianos, se convirtiera en algo extraño y extravagante y cayera en el olvido. Sólo con rodeos y extravíos volvemos a encontrar el camino que conduce hacia esta época del espíritu alemán. Estamos, sin embargo, muy alejados de una relación verdaderamente histórica con nuestra historia. Nietzsche sintió que aquí operaba una "grandiosa iniciativa" del pensamiento metafísico. Se quedó, no obstante, en este presentimiento, y así tenía que ser, pues la década de trabajo dedicada a la obra capital no le dejó la serenidad necesaria para demorarse en las espaciosas construcciones de la obra de Hegel y Schelling» (H, N, 67). «Sabemos en qué gran medida Schopenhauer ha falseado y toscamente interpretado la filosofía kantiana. Lo mismo sucedió con la filosofía de Platón. Frente a la grosera interpretación de la filosofía platónica, Nietzsche, como filólogo clásico, no estaba de antemano tan desarmado como respecto de la interpretación de Kant hecha por Schopenhauer. Ya en sus años juveniles, su interpretación de Platón alcanza (con las lecciones de Basilea) una notable independencia y con ella una mayor verdad que la de Schopenhauer. Rechaza sobre todo la interpretación de éste de que la captación de las ideas es una simple "intuición" y subraya: la captación de las ideas es "dialéctica". La opinión schopenhaueriana de qué es una intuición proviene de una mala comprensión de la doctrina de Schelling acerca de la "intuición intelectual" como acto fundamental del conocimiento metafísico» (H, N, 150).

76 «Nietzsche, quien se había liberado muy lentamente y bastante tarde de la quejosa denigración y desdén por Hegel heredados de Schopenhauer dijo una vez que nosotros

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

durante años, Nietzsche consideró como su maestro, pasará a ser un episodio pasajero en el camino hacia una madurez en la que se encontraría más cerca de Schelling o Hegel. Ahora bien, si defendemos, como en este trabajo hacemos, que buena parte de las afirmaciones con respecto a la voluntad y la representación de Nietzsche son contestaciones a Schopenhauer, con el que compartía más de lo que admitió: ¿qué consecuencias tendrían dichas contestaciones sobre la inseparabilidad de voluntad y representación del primero que afirma Heidegger? Este último no se explaya en el pensamiento de Schopenhauer más allá del disgusto que manifiesta debido a sus insultos hacia Hegel y Schelling[77]. Y esto sucede, a mayores, mientras el propio Heidegger descalifica a Schopenhauer solo compensando dichas descalificaciones con ciertos reconocimientos tardíos en *¿Qué significa pensar?*, donde dice que *El mundo como voluntad y representación* ha ejercido una gran influencia en los siglos XIX y XX[78]. La significación

alemanes somos hegelianos, aun cuando nunca se hubiera dado un Hegel» (H, Hegel, 13). «Una comprensión adecuada y completa de sus proposiciones acerca de la belleza sería el resultado de adentrarse en las concepciones estéticas de Schopenhauer, ya que para la determinación de lo bello Nietzsche piensa y juzga de modo antagónico, efectuando, por lo tanto, una inversión. Este procedimiento se vuelve fatal, sin embargo, cuando el propio oponente elegido resulta vacilante y no se mueve sobre un terreno firme. Esto es lo que ocurre con las ideas estéticas de Schopenhauer, expuestas en el libro tercero de su obra capital, El mundo como voluntad y representación. No se puede hablar aquí de una estética que sea comparable, aunque más no fuera de lejos, con la de Hegel. En su contenido, Schopenhauer vive de aquellos a quienes denosta: Schelling y Hegel. A quien no denosta es a Kant; pero en cambio lo entiende radicalmente mal. Schopenhauer desempeña el papel principal en el surgimiento y preparación de la mala comprensión de la estética kantiana a la que también Nietzsche sucumbe y que aún hoy está en boga» (H, N, 107).

77 «La obra capital de Schopenhauer apareció en el año 1818. Es profundamente deudora de las obras capitales de Schelling y Hegel, por entonces ya publicadas. La mejor prueba de ello son los insultos desmedidos y faltos de gusto que Schopenhauer propinó a Hegel y Schelling durante toda su vida. Schopenhauer llama a Schelling 'cabeza hueca' y a Hegel, 'burdo charlatán'. Estos insultos a la filosofía, frecuentemente imitados en la época posterior a Schopenhauer, ni siquiera tienen el dudoso privilegio de ser especialmente «nuevos». En una de sus obras más profundas, el tratado Sobre la esencia de la libertad humana, aparecido en 1809, Schelling expresó: 'En última y suprema instancia no hay más ser que el querer. Querer es el ser originario' (I,VII, 350). Y Hegel, en su Fenomenología del espíritu (1807), concibió a la esencia del ser como saber, pero al saber como esencialmente igual al querer» (H, N, 43).

78 «"El mundo es mi representación" En esta frase ha resumido Schopenhauer el pensamiento de la filosofía reciente. Hemos de mencionar aquí a Schopenhauer porque su obra principal

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

de estas cuestiones, y que Heidegger acuse a Schopenhauer de ser culpable de los errores nietzscheanos a la hora de interpretar la estética kantiana, deja ver a las claras las direcciones que Heidegger quiere resucitar del idealismo. Las cuestiones relativas a las relaciones entre Schopenhauer y Nietzsche no solo tienen que ver con estos autores en particular, sino con toda una línea de reflexión filosófica que se aleja del idealismo que Heidegger defiende. Las repercusiones de tal lucha al interior del canon filosófico no solo impactan en lo que se diga o no sobre el arte sino que, como defenderemos, tienen que ver con la prolongación de los postulados morales de la filosofía canónica, de lo que ha sucedido con ella a lo largo del siglo XX, y lo que sigue sucediendo con ella en nuestros días, donde el dominio moral fenomenológico que tiene un punto de especial importancia en Kant prolonga la moral filocristiana dentro y fuera de la institucionalidad filosófica.

Los disensos entre Schopenhauer y Heidegger están inmersos en esta tensión. El papel del idealismo en Nietzsche, así como con la forma en que Schopenhauer aborda el prisma evolutivo y biológico de forma atea y en abierta beligerancia con ese mismo idealismo al cual Heidegger quiere acercar a Nietzsche[79], también. Diremos que

El mundo como voluntad y representación, desde su aparición en el año 1818, ha ejercido un influjo duradero en todo el pensamiento de los siglos XIX y XX, incluso allí donde esto no se echa de ver inmediatamente, incluso allí donde se impugna la afirmación citada. Olvidamos con demasiada facilidad que un pensador actúa con más fuerza allí donde es impugnado que allí donde se le rinde asentimiento. Incluso Nietzsche hubo de pasar a través de una confrontación con Schopenhauer, a través de un encuentro en el que aquel, a pesar de su concepción opuesta de la voluntad, retuvo el principio de Schopenhauer: "El mundo es mi representación"» (H, QSP, 33).

79 «Aparte de esta paráfrasis de los pensamientos kantianos, aquellas "Investigaciones sobre la libertad" no contienen nada que pudiera servir para proporcionarnos explicaciones nuevas o fundamentales sobre ella. Eso se anuncia ya en el mismo comienzo, con la definición de que la libertad es "una facultad de lo bueno y lo malo [*des Guten und* Bosen]". Una tal definición puede ser apta para el Catecismo: pero en la filosofía no se dice nada con ella y, por consiguiente, con ella tampoco se comienza nada. Pues lo bueno y lo malo están lejos de ser nociones simples (*notiones simplices)* que, claras en sí mismas, no precisasen de explicación, comprobación ni fundamentación alguna. En general, solo una pequeña parte de aquel tratado habla de la libertad: su contenido principal es, más bien, un detallado informe sobre un Dios del que el señor autor delata un íntimo conocimiento, ya que nos describe hasta su origen; solo es de lamentar que no mencione palabra alguna de cómo ha llegado a ese conocimiento» (S, LV, 115).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Nietzsche, en continuidad con Schopenhauer (y como defendió Deleuze), es abiertamente hostil al idealismo sin que eso signifique que no le reconozca algunos méritos. Diremos, además, que tal hostilidad es manifiestamente dejada de lado por Heidegger por sus propios intereses teóricos. Por eso es doble y triplemente sospechoso el rechazo heideggeriano de la representación. Las costuras morales de su postura empiezan a saltar encontrándose en su misma obra semejanzas con el Schopenhauer que margina. Una de las más flagrantes, hemos querido resaltarlo anteriormente, es la subordinación de la representación a lo irrepresentable. Heidegger nunca habló de un «querer irrepresentable» a la Schopenhauer, pero: ¿cuál es la relación con lo irrepresentable de la escucha de la voz silente y negativa del ser? ¿Cómo no plegarse a una *Möglichkeit* a través de la cual ya querríamos, pero que en tanto irrepresentable no sería un querer humano (mucho menos animal)? Esta es la trampa de la *Möglichkeit* como capacidad o facultad. Se oculta que esto es una voluntad o, diremos anticipándonos a futuras secciones, que más que una voluntad es una embriaguez, nada menos que la «embriaguez del ser», no otra cosa que la embriaguez de lo posible.

Heidegger no dice que al otro lado de la diferencia ontológica haya una voluntad irrepresentable porque lo irrepresentable para él es tiempo, no voluntad. Dice que en el tiempo no hay voluntad alguna. Esto, que podría ser incuestionable para una interpretación física del tiempo, lo es menos si lo pensamos desde la historicidad, lugar desde el que lo enfoca Heidegger. No hay una voluntad en el tiempo histórico, ¿pero acaso puede abordarse este sin los distintos «tipos de voluntades» que lo atraviesan (individuos, estados, clases sociales, etc...). Y es que para Heidegger (como para la historicidad en sentido amplio) donde hay tiempo no «hay» nada. Diremos que anular las voluntades en el ámbito del Ser-Mismo-Tiempo únicamente deja una opción: la de la pura obediencia ontológica. A la nada irrepresentable *hay que quererla*. La pregunta por el ser ha de situar todo lo lejos de sí el rechazo a este. Juego de manos tácito, impensado, entre lo posible y lo necesario: aunque el ámbito del ser sea el de lo posible, el de la posibilidad pura absoluta, dicha posibilidad es necesaria. No existe la posibilidad de rechazar la nada porque ella es necesaria y toda posibilidad toma de ella su ser-posibilidad. Heidegger alude a esto cuando habla del *imperio* de

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

la *Lichtung* (lo abierto *libre*) y el *Ereignis*. De la nada no se puede decir que se la quiera o no: como sucede con el Absoluto hegeliano se quiere a través de ella. La relación con la nada es la de «no querer», es decir, la de querer-el-no, la de la negatividad de la voluntad, la del ascetismo volitivo-ontológico que solo puede abrirse a un querer más alto: la forma superior de voluntad es la no-voluntad, a fin de cuentas, un kantianísimo e incondicional *deber-en-sí*. Aquí es donde la filosofía historicista institucional cierra sus puertas, clausura su campo y exige una lealtad firme a los que la aman a costa de acusaciones de traición.

El «problema de la voluntad» y la representación se mueve en estos términos. Si atendemos a las objeciones de Nietzsche contra lo irrepresentable de la voluntad en Schopenhauer lo encontramos sin dificultades. Descubrimos que sus quejas tienen menos que ver con la voluntad representada que con el rechazo al *error moral* de Schopenhauer al separar, recordemos, *toto genere*, la voluntad de la representación. La irrepresentabilidad schopenhaueriana sería la huida ascetófila del que aún se pregunta por la causa del dolor y el mal y necesita una posibilitación metafísica para encontrar una respuesta fuera de la representación. Aquí se puede ver la extraña mezcla de materialismo fisiologicista y mística que plantea Schopenhauer dando por buena la proclamación de Agustín de Hipona por la cual dirá que los movimientos del alma no son otra cosa que volunta (cf. *La ciudad de Dios*). Alma, voluntad-en-sí y espíritu del tiempo en la historicidad se encontrarían en el mismo ámbito. Schopenhauer despliega su biologicismo espiritual cada vez que pronuncia la palabra «interior» dejando patente su deuda con el tradicionalismo místico que busca una auténtica *philosophia perennis* que aúne lo mejor de Oriente y Occidente, pero también lo hace la fenomenología historicista del tiempo-en-sí. Personajes como Aldous Huxley, Ananda Coomasraswamy, René Guenon o Frithjof Schuon intentarán esta *philosophia perennis*, pero ninguno de ellos uniendo su espiritualidad a una filosofía de la naturaleza sólida amparada por las ciencias de su época. El gesto de Schopenhauer tuvo un coste alto ya que, siguiendo a Agustín de Hipona, ahora «los movimientos del alma», o dicho llanamente, los afectos, aparecen subordinados a una voluntad natural eterna y maligna. La cuestión no es que el mundo sensible de la

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

representación no esté repleto de dolor y mal, sino que ese mundo, para Schopenhauer, es demasiado bajo para ser causante de ellos, pero sí puede serlo una voluntad de inspiración kantiano-platónica que devora a sus hijos en nombre de la Especie-Idea[80]. En esto Schopenhauer es plenamente fenomenológico. Solo fuera de la representación puede habitar el desgarro ontológico hijo del no y la negatividad. Allí es donde le sigue Heidegger cuando no separa el mundo de la voluntad del de la representación, pero sí el mundo de la representación del de la irrepresentabilidad temporal. El alivio de Schopenhauer es también el de Heidegger: un narcótico en sentido nietzscheano, la calma de la nada donde no hay voluntad o poder, solo *Möglichkeit*. En ella habita, también, la impotencia de la potencia posible, la condición de imposibilidad incondicionada, la capacidad amorosa que renuncia a la alegría sensible y a toda agitación para regodearse en el aburrimiento, el tedio, el sepulcro y la serenidad. Allí es donde tiene que vivir, si quiere ser tal, el filósofo. A estos paisajes afectivos deberá éste rendir culto y en torno a ellos articular su propia identidad personal y profesional. Así es esa *disciplina* que tantos desvelos y sufrimientos les provoca pero que no les queda más remedio que amar.

80 «Así como las gotas pulverizadas de la catarata que brama cambian con la rapidez de un rayo, mientras que el arco iris que las sustenta permanece fijo en un reposo inmóvil, totalmente impasible ante aquel cambio sin tregua, también cada *idea*, esto es, cada *especie* de los seres vivos, permanece impasible frente al continuo cambio de los individuos. Mas es en la *idea* o la especie donde la voluntad de vivir arraiga y se manifiesta verdaderamente: de ahí que solo le importe la conservación de aquella. Por ejemplo, los leones que nacen y mueren son como las gotas de la cascada; pero la *leonitas*, la *idea* o forma del león, se asemeja en este punto al inconmovible arco iris. Por eso *Platón* atribuyó un ser verdadero exclusivamente a las *ideas*, es decir, a las *species*, a las especies; y a los individuos, solo un constante nacer y perecer» (S, MVR II, 535-6).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

2. TIEMPO

2.1 REPRESENTACIÓN E HISTORIA DEL SER

2.1.1 El agotamiento de las posibilidades

El ser «es» tiempo irrepresentable. El agotamiento de sus posibilidades es la explicación que Heidegger ofrece a su olvido, pero también el *leit motiv* a través del cual intenta resucitarlo reformulando lo posible. La historia del ser será el instrumento con el que ejecutar dicha resurrección y, en ella, la condición de posibilidad juega un papel esencial. Al proponer la diferencia ontológica y al Ser-Mismo como lo abismal y ontológicamente diferente de la enti*dad*[81], Heidegger mostrará que a lo largo de la historia de la filosofía se ha creído que el «ser» consiste en la condición de posibilidad de esa entidad o ser del ente. Simultáneamente defenderá que no se puede concebir al ser de una manera tan baja, ya que el ser, en cuanto ser, «es» Ser-Mismo y no ser de la entidad, por lo que posee una autonomía ontológica superior, no óntica.

Para demostrar su hipótesis ontohistórica de la condición de posibilidad, Heidegger acude a Platón y encuentra que este piensa el ser como lo apto o lo adecuado, como la posibilitación [*Ermöglichung*] del ente[82]. Esta «posibilitación» mostrará que existe una posibilidad más

---

81 «[...] *ousía* quiere decir enti*dad* y significa, por lo tanto, lo universal respecto del ente. Si del ente, por ejemplo de la casa, el caballo, la piedra o Dios, sólo decimos que es ente, se dice lo más universal. La enti*dad* nombra, por consiguiente, lo más universal de esto que es lo más universal [...]» (H, N, 688).

82 «En efecto, Platón concibió el ser como *Idea*; pero la más elevada de las ideas —y esto quiere decir, *al mismo tiempo*, la esencia de todas— es lo *agatón*, pensado en griego, aquello que vuelve apto, aquello que habilita y posibilita al ente para ser ente. Ser tiene el carácter de posibilitar, es condición de posibilidad» (H, N, 696).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

alta que la que posibilita a la entidad, algo así como un posibilitar de la posibilidad que referiría al Ser-Mismo. En la condición de posibilidad se encontraría escondida una posibilitación no óntica sino ontológica, una Posibilidad-Misma o, diremos, una *ontoposibilitación*. Desde ella, Heidegger preparará su discurso de la condición de posibilidad referida al ser de la entidad como historia del olvido del ser con su correspondiente tendencia ontohistórica bimilenaria hacia la voluntad, la subjetividad y la representatividad *incondicionadas*. Lo que queremos destacar en este capítulo es el trayecto, el arco narrativo óntico-ontológico referido a la condición de posibilidad con el cual Heidegger hilvana su historia del ser como olvido de *lo posible* ontológico, de la Posibilidad-Misma.

Para profundizar en lo anterior proponemos atender a la evolución del cuestionamiento heideggeriano de la posibilitación señalando aquello que dice posibilitar y ubicándolo tanto al interior como al exterior de la obra heideggeriana. Dicha evolución se deja ver especialmente en los años de sus cursos sobre Nietzsche, pero puede apreciarse también en momentos anteriores, especialmente en el tránsito desde *Ser y Tiempo* y *Kant y el problema de la metafísica* hasta dichos cursos. Durante toda esta etapa Heidegger habla continuamente de «condiciones de posibilidad», «condiciones ontológicas de posibilidad», de la «condición ontológica de posibilidad del Dasein», etc... Diremos que la *Kehre* heideggeriana significa, entre otras cosas, la transformación de un pensamiento de la condición de posibilidad referido al fundamento óntico (u óntico-ontológico) hacia un pensamiento de la condición de posibilidad referido a la desfundamentación pura, exclusivamente ontológica. Ambos pensamientos están basados en el lenguaje de la condición de posibilidad, pero en la segunda etapa se toma al *Abgrund* (abismal y desfundamentado) como centro constante e impensado en el decurso de la historia del ser. Esta será simultáneamente la historia de la representación y del *Abgrund*-Abismo, el impensado tácito pero constante que acompaña y determina toda la historia de la filosofía (y presuntamente del mundo).

En *Ser y Tiempo*, y con su destrucción fenomenológica, Heidegger quería refundamentar la metafísica. Allí ya aparece el problema del

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

fondo, del abismo, del fundamento y su desfundamentación (reminiscencia a las problemáticas del *Grund*, *Ungrund* o *Urgrund*), de la razón, de la condición y lo incondicionado. Si para Heidegger la condición no es razón, si el fundamento no es «racional», es porque no está a la altura de la ontoposibilitación, del Posibilitar-Mismo: lo posible ontológico se encuentra más allá de las condiciones, hay una diferencia ontológica entre Él y ellas. Es después de *Ser y Tiempo* y *Kant y el problema de la metafísica* cuando Heidegger descubre que no puede *re*-fundamentar al ser, que no puede referirlo a condiciones, descubre que la re-fundamentación ha de prescindir del fundamento[83] y ser abismo, el *Grund* tendrá que ser *Abgrund*. «Aparece» el Ser-Mismo frente al ser-de-la-entidad desdibujando la posibilidad sustantivada, fundada, razonada y *condicionada*. «Aparece» el abismo y, poco a poco y con él, se diluye la filosofía de la conciencia (subjetiva, volitiva, representativa) que será engullida por la historicidad ontológica de la historia del ser. Esta historia se verá inevitablemente mezclada con la historia de la metafísica, que habría intentado pensar una y otra vez el Ser-Mismo sin éxito, olvidándolo, en un trayecto de lo condicionado hacia lo incondicionado que evidenciaría tanto dichos intentos como su fracaso a la hora de pensar el tiempo. La historia de la metafísica sería la historia del olvido del tiempo ontológico pero, *al mismo tiempo*, la historia encubierta del Ser-Mismo que no puede ser otra cosa que pensado.

El problema del olvido del tiempo ontológico es también el problema del olvido de la ontología, el problema de la metafísica. Kant viene al rescate de Heidegger, no sin llevarse un par de varapalos, para poner de relieve que ese problema es una *cosa* y una *cuestión*: una *pregunta* y una *causa*. El problema de la fundamentación de la metafísica kantiana explicita el lodazal en el que Heidegger se encuentra en cuanto a las condiciones de posibilidad y el tránsito-*Kehre* de la *fenomenología* de la conciencia de *Ser y tiempo* a la historia del ser. Heidegger no puede pensar en términos de la razón pura, hay algo en ella que choca frontalmente con su pensamiento del origen. ¿Qué no es originario en Kant? La subjetividad del tiempo. El tiempo subjetivo

83 «ser como no fundamento, ~~fundamento~~» (H, *Hitos*, 301).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

no es tiempo ontológico, para Heidegger la ontología no permite sujeto alguno. Lo subjetivo se vuelve problemático porque no permite pensar el Ser-Mismo sino únicamente las condiciones de posibilidad de la entidad moderna. No ha de extrañar entonces que Heidegger distinga subjetividad de *subjetidad*[84], maniobra conceptual al servicio de distinguir lo posible óntico de *la* posibilidad ontológica y la gradación óntica que distancia la subjetividad moderna de las anteriores que comprenden la entidad en el sentido del *hypokeimenon*. Heidegger intenta arrancarnos de nuestra percepción epocal para introducirnos en un viaje al pasado que pretende mostrarnos las categorías que no pueden ser pensadas desde nuestra contemporaneidad. De fondo se encuentra el presupuesto de que es precisamente nuestra subjetividad moderna la que nos impide pensar esencialmente el ser en su proceso histórico. La pedagogía ontohistórica de la historia de la metafísica debería mostrarnos la historia del ser con mayor claridad en sus sucesivas etapas. Estas se estructuran en torno al trayecto de la condición hacia lo incondicionado y enseñan las continuidades del pensamiento del ser de la entidad más allá del inmediatismo lo actual. Pensar la *subjetidad* nos permitiría profundizar en otra época de la historia de la metafísica, una especialmente remota e inasequible pero también determinada por el pensamiento metafísico del ser de la entidad. Tanto la subjetidad como la subjetividad son metafísicas, no alcanzan al Ser-Mismo ya que ambas promueven un trato con La Cosa que poco a poco irá construyendo el camino hacia la tecnociencia, hija bastarda, huérfana del Ser-Mismo, que solo podrá conducir al maltrato del ente. Claro que habría que ver qué significan estos entes, estas cosas, que son ontológicamente diferentes a «La Cosa».

---

84 «*El nombre subjetidad quiere recalcar que el ser está determinado desde el subiectum, pero no necesariamente por medio de un yo*. [...] Si se comprende por subjetividad que la esencia de la realidad sea en verdad — es decir para la autocerteza de la autoconciencia— *mens sive animus, ratio*, razón, espíritu, entonces la "subjetividad" aparece como un modo de la subjetidad. [...] En su historia como metafísica, el ser es continuamente subjetidad. Pero allí donde la subjetidad se vuelve subjetividad, el *subiectum* destacado desde Descartes, el *ego*, tiene preeminencia en varios sentidos. [...] El nombre subjetidad nombra la unitaria historia del ser, desde la impronta esencial del ser como *Idea* hasta la consumación de la esencia moderna del ser como voluntad de poder» (H, N, 883-4).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Kant sería el modelo de la última gran fundamentación metafísica. Tristemente para Heidegger es demasiado subjetivista, pero tiene la fuerza moral que busca en un autor que sí respeta La Cosa dentro de sus limitaciones modernas y promueve un trato cuasi-originario con los entes. El cuidado del ente kantiano reside en el «dejar en libertad», el «dejar ser»[85] de un «libre favor» que no supondría ninguna imposición o violentación del ente que Heidegger lleva del análisis de lo bello al trato con los objetos[86]. Heidegger toma nota de esto y de la filosofía de los fines kantiana a diferencia de lo que sucedería, por ejemplo, con la voluntad de poder violentadora del ente de Nietzsche congruente con su estética del interés. Heidegger ya no quiere fundamentos pero sí metafísica y, ante todo, una moral metafísica que quepa hacer pasar por «ontológica». Nadie como Kant para esto, su filosofía se distancia de Nietzsche pero también de un Hegel demasiado político e imperial. Heidegger toma de este último su forma altamente espiritualizada de entender la historia de la filosofía y la filosofía de la historia, pero nada de su «*Realpolitik*». Kant es más íntegro moralmente; Hegel, como Nietzsche, demasiado cercano a la realidad efectiva. Heidegger mima especialmente a Kant[87], por eso lo conserva, a pesar de su subjetivismo,

---

85 «Dejar que algo quede como está [*Bewendenlassen*] significa ónticamente: dentro de un ocuparse fáctico, dejar estar [*sein lassen*] a un ente a la mano tal y como ahora está y para que lo esté. Este sentido óntico del "dejar estar" lo entendemos nosotros de un modo radical y ontológico, interpretando de esta manera el sentido que tiene la previa puesta en libertad de lo primeramente a la mano dentro del mundo. [...] Este "apriorístico" dejar-ser [*Bewendenlassen*] es la condición de posibilidad para que lo a la mano comparezca [...]» (H, ST, 111).

86 «¿Pero este libre favorecer —nos preguntamos ahora— este dejar ser lo bello como lo que es, es una suspensión de la voluntad, es indiferencia? ¿O este libre favor es, por el contrario, el máximo esfuerzo de nuestro ser, la liberación de nosotros mismos para dejar en libertad aquello que tiene en sí una dignidad propia, a fin de que pueda tenerla en su pureza? ¿Es el "sin interés" kantiano un "manosear" y hasta "contaminar" el comportamiento estético?, ¿no es más bien su gran descubrimiento y apreciación?» (H, N, 109).

87 «En el último decenio de vida de Kant, entre 1794 y 1804, la interpretación de su obra y la consecuente influencia de su filosofía tomaron una dirección determinada. Esto sucedió por medio del trabajo de pensadores más jóvenes, de Fichte, Schelling, Hegel. Sus filosofías se formaron sobre el fundamento de la filosofía de Kant - o, más exactamente, por medio de su rechazo. Es lo que en las exposiciones históricas usuales se conoce como "Idealismo alemán". Si bien esta filosofía pasó con todo el respeto por encima de Kant, nunca llegó a superarlo. Y esta superación no pudo tener lugar porque la posición fundamental de Kant

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

como el último bastión de la tradición del ser, la última posición *condicionada* dentro de la historia de la metafísica antes de que empiece su fase terminal: la dupla decadente de la subjetividad incondicionada que representan Hegel y Nietzsche[88]. La subjetividad kantiana se encuentra dentro del olvido pero aún puede ser fundamento. De ahí que Kant tenga un lugar no acabado, no incondicionado, aún dueño de sí mismo por contraste a los Hegel y Nietzsche que muestran el escándalo violento del subyugar La Cosa. Esta, no hay que olvidar, es además una *causa*. A Heidegger no se le escapa el nexo etimológico y por eso sitúa el problema de la metafísica en términos de La Cosa: si hay que refundar la metafísica es porque lo que se ha olvidado con la diferencia ontológica es que es el Ser-Mismo el que es causa, y no los entes. Hegel y Nietzsche olvidan más el ser porque lo opacan con su atención al ser del ente: Hegel mediante la razón, Nietzsche mediante la voluntad de poder. ¿Qué significará el acabamiento, sobre todo vinculado a Nietzsche? No puede ser que el cuerpo (ese sucio ente) ponga valores, no puede ser que la voluntad de poder legisle y ponga debajo de sí a la razón: no hay mayor peligro para el Ser-Mismo[89]. El peligro de los

no fue disputada, sino sólo abandonada; y ni siquiera eso, porque en ningún caso fue asumida, sino que sólo fue obviada. La obra de Kant quedó como una fortaleza imbatida a espaldas del nuevo frente» (H, PPC, 82-3).

88 «La indicación ilumina un estadio de la metafísica occidental que, presumiblemente, es su estadio final, porque en la medida en que con Nietzsche la metafísica se ha privado hasta cierto punto a si misma de su propia posibilidad esencial, ya no se divisan otras posibilidades para ella. Tras la inversión efectuada por Nietzsche, a la metafísica solo le queda pervertirse y desnaturalizarse» (H, CB, 157).

89 «En cuanto subjetividad del representar incondicionado, si bien ha reconocido la certeza sensible y la autoconciencia corporal, sólo lo ha hecho para superarlas en la incondicionalidad del espíritu absoluto y cuestionarles así toda posibilidad de una preeminencia incondicionada. En la medida en que en la subjetividad incondicionada de la razón queda excluida la extrema posibilidad opuesta, la de un dominio esencial incondicionado de la voluntad que se da órdenes desde sí, la subjetividad del espíritu absoluto es, ciertamente, incondicionada, pero es también una subjetividad aun esencialmente inacabada. Sólo su inversión en subjetividad de la voluntad de poder agota la última posibilidad esencial del ser como subjetividad. En ella, a la inversa, la razón que representa se ve reconocida por la transformación en pensar que pone valores, pero sólo para ser puesta al servicio del dar poder a la sobrepotenciación. Con la inversión de la subjetividad del representar incondicionado en subjetividad de la voluntad de poder cae la preeminencia de la razón como vía directriz y tribunal para el proyecto del ente. La acabada

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

peligros es la aniquilación de la *Wesensmöglichkeit* que ya estaba dañada en Hegel pero queda fulminada con Nietzsche[90]. Aún hay posibilidades *condicionadas* en Kant, aún las hay, aunque incondicionadas, para la metafísica en Hegel a través del espíritu que sustenta a la fenomenología: no existen ya en absoluto con Nietzsche y su voluntad corporal, y no racio-espiritual, de poder. Fuera entonces la representación, y más si ha sido definida como volitivo-subjetiva: la filosofía debe entregarse a la abismalidad del tiempo histórico como fundamento esencial [*Wesensgrund*] de toda historia[91]. Gracias a ello se podrán respetar las cosas, pero también la jerarquía de causas. El acabamiento heideggeriano no solo es una toma de postura ético-ontológica contra Nietzsche sino también contra toda modernidad, contra toda técnica, contra todo «espíritu científico» del mundo.

El problema de la Cosa Misma y la jerarquía de las causas es también el problema de la condición de posibilidad *de la experiencia*. Es el mismo problema que el de la re-fundamentación desfundamentada de la metafísica. Cuando Heidegger abandone lentamente la fenomenología de Husserl[92] (que, recordemos, hablaba de *Absolute Erfahrung*), no se estará alejando de «la fenomenología» sino que estará planteando una ontología del abismo «fundamental» para la re-fundamentación fenomenológica de la tradición, esto es, de la repetición. Y es que la repetición es repetición de la pregunta.

---

subjetividad de la voluntad de poder es el origen metafísico de la necesidad esencial del "superhombre"» (H, N, 760).

90 «Pero ¿qué quiere decir entonces "final de la metafísica"? Respuesta: el instante histórico en el que están agotadas las posibilidades esenciales [Wesensmöglichkeit] de la metafísica. La última de estas posibilidades tiene que ser aquella forma de la metafísica en la que se invierte su esencia. Esta inversión es llevada a cabo no sólo efectivamente sino también a sabiendas, aunque de manera diferente en ambos casos, en la metafísica de Hegel y en la metafísica de Nietzsche» (H, N, 681).

91 «Queda por decidir, sin embargo, la cuestión de si, y cómo, todas las posibilidades esenciales de la metafísica son abarcables de manera concluyente. ¿No podrían acaso quedar reservadas para el futuro posibilidades de la metafísica de las que nosotros no tenemos ninguna idea? En efecto, no estamos nunca "por encima" de la historia, y menos que nada "por encima" de la historia de la metafísica, si es cierto que es el fundamento esencial de toda historia» (H, N, 681).

92 «¿Y cuál es la "cosa" de la investigación filosófica? Siguiendo la misma tradición, esta es tanto para Husserl como para Hegel, la subjetividad de la conciencia» (H, TS, 84).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Heidegger no quiere fundamentación, pero sí repetición. Si volvemos a *Ser y tiempo* comprobamos que ya allí está el problema de la repetición (en forma de repetición por la pregunta por el ser) y el nexo de unión que lleva de esta obra a la dedicada a Kant. Heidegger ya sabe, en su amigable confrontación con él, que ha de abandonar la comprensión del ser como apto o adecuado, como condición de posibilidad de la entidad, una posición que él mismo intentará superar proponiendo su historia de la metafísica. La destrucción fenomenológica anunciada en *Ser y Tiempo* asumía el gesto repetitivo, pero todavía de una forma demasiado fundamentada y entitativa. En cualquier caso, con más o menos fundamento, hay algo de lo que Heidegger no duda y que le acompaña en su obra (así como lo hace en la de sus epígonos): hace falta más y no menos fenomenología. Puede que una fenomenología distinta, puede que una fenomenología que tenga que renunciar a algunos de sus presupuestos, pero una fenomenología que nunca puede dejar de serlo en la medida en que es una disciplina no de lo que es, sino de lo que «es». La palabra «destrucción», sobre todo si se mira de reojo a la derridiana «deconstrucción», no ha de llevar a equívocos: en ambos casos se trata de una renovación y no de un ataque a la tradición fenomenológica. La repetición aleja a Heidegger de Husserl y conduce a nuevos horizontes morales kantianos, pero también hegelianos. Ahora fenomenología, metafísica y posibilidad pasan a otro nivel, todo se va aclarando lentamente. Si ampliamos la panorámica y la ponemos en el contexto de la relación entre *Ser y tiempo* y *Tiempo y ser* la cosa es aún más clara: la fenomenología no es simplemente ella misma, sino *su posibilidad*. La fenomenología es la «ciencia» de la ontoposibilitación, en ella se expresa la «cosa del pensar»: la fenomenología es el pensamiento filosófico mismo y este pensamiento, ante todo, ha de ser posible[93]. Y así es como Heidegger elabora su propia *philosophia*

93 «¿Y hoy? El tiempo de la filosofía fenomenológica parece haberse acabado. Ésta tiene ya valor de algo pasado, de algo designado de una manera tan sólo histórica, junto con otras direcciones de la filosofía. Sólo que, en lo que tiene de más íntimo, la fenomenología no es dirección alguna, sino que es la posibilidad del pensar que, llegados los tiempos, reaparece de nuevo, variada, y que sólo por ello es la permanente posibilidad del pensar, para corresponder al requerimiento de aquello que hay que pensar. Cuando la fenomenología viene así experimentada y conservada, puede entonces desaparecer como rótulo en favor de la Cosa del pensar, cuya revelabilidad sigue siendo un misterio. En el sentido de la última

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

perennis de la posibilidad. La repetición va de la mano de la destrucción, se destruye para ser más originario, para llevar a la fenomenología fuera de la conciencia y hundirla en el tiempo, donde siempre estuvo y siempre tendría que haber estado. La conciencia era una falsedad, un error, la posibilidad ontológica siempre se había alojado en el tiempo, y este no puede dejar de volver a pensarse como posible.

Heidegger estalla de alegría, el Ser-Mismo no está agotado, aún quedan posibilidades para Él. ¿Puede ser el pensamiento filosófico racional, puede estar fundamentado, puede ser un pensamiento de la condición de posibilidad de la entidad? Heidegger exclama que no. El ser, si es Mismo, es tiempo abismático, es negatividad, irrepresentabilidad, anulación de la voluntad y la subjetividad. Pero, ¿cómo puede abismarse el ser? ¿En qué consiste un ser sin fundamento, sin subjetividad, voluntad y representación? En tiempo, sí, pero habrá que aclarar qué tipo de tiempo (a través de su conexión con la imaginación trascendental kantiana). Heidegger le da un par de collejas a Kant por cobarde con su «recule» en la versión B de la *Crítica Pura*[94] pero, aun así y como hemos dicho, lo toma como un aliado moral de la fenomenología del futuro. Un aliado al que nunca se le podrá agradecer suficiente que haya introducido un elemento «desubjetivador» en el tiempo, un aliado íntimo por haberse comprometido con un tiempo irrepresentable y avolitivo. Digámoslo con todas las letras: Heidegger se revuelca en Kant antes que en los demás autores del idealismo porque él es el gran inaugurador moderno del *tiempo ascético*. Faltaba por aclarar la conexión del tiempo con el trato con los entes ya que el respeto, unido al dejar en libertad y la temporalidad del sentido interno, funda un nuevo trato con las cosas y con el sujeto trascendental mismo. No solo el tiempo sino también las cosas son el problema de la

frase se dice ya en *Ser y tiempo*: "lo esencial de ésta [de la fenomenología] no reside en ser real [en ser efectiva, surtir efectos] como “dirección” filosófica. Más alta que la realidad [que la efectividad] está la posibilidad. La comprensión de la fenomenología radica únicamente en tomarla como posibilidad"» (H, TS, 102-3).

94 «Sin embargo, Kant llevó a cabo la interpretación más originaria de la imaginación trascendental, ni siquiera la emprendió, a pesar de los indicios claros, que fué el primero en reconocer, para un análisis de esta índole. Por el contrario: Kant retrocedió ante esta raíz desconocida» (H, KPM, 139).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

metafísica, las cosas en su sentido más prosaico: el lápiz, la casa, la mesa, etc... Por aquí se abre toda esa vía «objetual» que ha provocado extraños maridajes entre Kant, Hegel, Marx y Heidegger, así como los distintos mixtos entre fenomenología idealista y materialista.

Heidegger se pregunta: ¿estas cosas son solo cosas? ¿Son algo más? La fuga espiritual heideggeriana responde de nuevo con el Ser-Mismo. El problema de las cosas es también el problema de las causas, es decir, *de las condiciones*. La solución de Heidegger: decir que el Ser-Mismo es la única causa de los entes, lo que les permite/posibilita existir sin ser él mismo un ente. El Ser-Mismo opera, en el fondo, en el abismo, como un incondicionado: causa sin ser causado, condiciona sin ser Él mismo condicionado. «La Cosa» o coseidad, concepto gobernante que se encuentra por encima de «las cosas» (los entes) no es entonces y simplemente «una» cosa. De hecho: «la coseidad [*Dingheit*], aquello que condiciona [*be-dingt*] a la cosa como tal, no puede ser a su vez una cosa, es decir algo condicionado. La coseidad debe ser algo in-condicionado. Con la pregunta "¿qué es una cosa?" preguntamos por lo incondicionado»[95]. Misma meta que Kant, pero en vez de con la razón con la pregunta. Aquel que cree que las cosas son «solo cosas» ya ha olvidado al ser, lo ha dejado fuera, le ha dado esquinazo, ha profanado su esencia, no lo ha dejado aparecer, ha dejado de preguntarse por la no-cosa que causa las cosas. Es así también, y en torno al trato con «los objetos» y de nuevo contra la tecnociencia, como Heidegger redefine la metafísica que quiere superar. Esta ha olvidado el trato con los entes

95 «Pasamos por alto con nuestra pregunta "¿qué es una cosa?" no sólo las piedras particulares y los particulares tipos de piedras, las plantas y los tipos de plantas particulares, los animales y los tipos de animales particulares, los útiles y las herramientas particulares. Pasamos por alto incluso estos ámbitos de lo inanimado, lo viviente, de lo artificial y sólo queremos saber: «¿qué es una cosa?» Con ello, buscamos lo que hace a una cosa en tanto que cosa y no en tanto que piedra o madera, lo que condiciona una cosa. No preguntamos por una cosa de algún tipo determinado, sino por la coseidad de la cosa. La coseidad [*Dingheit*], aquello que condiciona [*be-dingt*] a la cosa como tal, no puede ser a su vez una cosa, es decir algo condicionado. La coseidad debe ser algo in-condicionado. Con la pregunta «¿qué es una cosa?» preguntamos por lo incondicionado. Preguntamos por lo aprehensible a nuestro alrededor y nos alejamos así de las cosas más cercanas, muchísimo más incluso de lo que lo hizo Tales, quien se limitó a levantar la vista hacia las estrellas. Quisiéramos ir por encima de ésta y cada cosa, hasta lo in-condicionado, allí donde no puede haber ya cosas que proporcionen fundamento y suelo» (H, PPC, 26).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

dejando fuera al Ser-Mismo que es La Causa Abismal que ni siquiera es causa ni cosa. Causa Abismal, Condición Incondicionada o Abismo Incondicionado si no perdemos de vista que Heidegger pretende que el Tiempo-Ser-Mismo se encuentre incluso por encima de toda incondicionalidad, siendo esta su forma particular de llevar la especulación espiritualista y filoteológica a nuevos niveles. Heidegger «funda» con el abismo un nuevo concepto de incondicionado radicalizándolo y volviéndolo tácito mientras denigra redefiniendo el incondicionado anterior. Lo incondicionado, como cuando en la historia del ser se habla de la «subjetividad incondicionada», se refiere todavía a la representación. Incondicionados serían también el Dios cristiano o el Yo idealista[96], no el Ser-Mismo irrepresentable que los rebasa. Volviendo a las cosas y a la coseidad, lo que esto significa, visto desde la abismalidad del ser, es que las cosas no son objetos para sujetos, ni tampoco y simplemente algo que utilizamos en nuestro provecho: son cosas-*mismas*. ¿Qué es una cosa-misma, una cosa-en-cuanto-tal? Una verdadera aparición, algo magnífico, brillante, un destello del Ser-Mismo. Y es que la cosa-misma tendrá en su mismidad el sello de su participación de Él. La cosa-misma no es únicamente un objeto (el lápiz, la casa, la mesa, etc...), sino la cosa en tanto mantiene una relación de dependencia ontológica (una relación trascendental, tomistamente considerada) con el Ser-Mismo que le dona la coseidad. Como si de una gracia se tratase, el Ser-Mismo da existencia en tanto primera forma de comprensión tanto de las cosas, como de las causas, como de la metafísica misma como doctrina de la causa última. El problema de la metafísica será también el problema de El Objeto, de La Cosa, de los

96 «¿Qué debe ser y dónde debe estar este fundamento común para la esencia y el origen de la cosa y de la proposición? ¿Lo incondicionado [*das Unbedingte*]? Dijimos al comienzo: aquello que condiciona la esencia de la cosa en su coseidad, no puede él mismo ser una cosa y algo condicionado, debe ser algo in-condicionado [*ein Un-bedingtes*]. Pero la esencia de lo incondicionado se codetermina mediante aquello que es puesto como cosa y como condición [*Bedingung*]. Si se tiene a la cosa por un *ens creatum*, como algo presente [Vorhanden] creado por Dios, entonces lo incondicionado es Dios en el sentido del Antiguo Testamento. Cuando se tiene a la cosa por lo que está frente al yo como un objeto [*Gegenstand*], esto es como el no-yo, entonces lo incondicionado es el "yo", el yo absoluto del Idealismo alemán. Que lo incondicionado sea buscado sobre o tras las cosas, o en ellas, dependerá de qué se entienda por condición y por ser-condicionado [*Bedingtsein*]» (H, PPC, 70).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

entes en su relación con la entidad y, a su vez, el problema de la consideración ontológica que ha de incorporar el concepto de diferencia para referirse al Tiempo-Ser-Mismo como abismo último generador de entes, como no-cosa y condición incondicionada irrepresentable. De este modo, el problema de la metafísica es también el problema de la representación aplicado no solo al tiempo sino a los objetos que este genera o transforma. Como idea óntico-ontológica omniabarcadora la historia de la representación es también la historia de cómo hemos olvidado «tratar bien» las cosas. La reflexión histórico-filosófica es intrínsecamente temporal, pero también reflexión tecnológica, práctica, poiética y moral. Solo una vez creada la diferencia ontológica se puede cerrar el círculo hermenéutico-absolutorio y volver a pensar la cosa concreta (el lápiz, la casa, la mesa, etc...) en sí misma, como Cosa. Con la destrucción fenomenológica se mostrará que el lápiz tiene un ser a pesar de que sea un ente, ya que necesita del gran *Selbst*, de *Lo Mismo* (con mayúsculas). Volvemos a la diferencia entre *Selbsheit* y *Sein-Selbst*, pero aplicado a las cosas. El lápiz, para ser lápiz y ser tratado por el Dasein como lápiz, tendrá que rebasar el pensamiento metafísico, el pensamiento del ser como condición de posibilidad de la entidad. Hacer algo distinto sería caer en la metafísica, redefinida ontohistóricamente como etapa de la cultura occidental, que se ha mantenido en la penumbra ontológica por el olvido del ser. Cuando Heidegger hable de la cosa-misma estará jugando con la ambigüedad de este concepto de metafísica. Estará «dando a comprender» que aunque la cosa se pierda u olvide con la actitud representativa permanece en ella la referencia a la mismidad que la puentea hacia el Ser-Mismo. «Lo mismo» sucede con Kant y la cosa-en-sí, no solo un concepto límite para Heidegger, sino la prueba palpable de la dimensión ontológico-irrepresentable de La Cosa. Habría una ética objetual inserta en la cosa-en-sí, una especie de imperativo categórico de los objetos. Por eso, de nuevo, en Kant se encuentra un «sólido fundamento» moral para la nueva metafísica del Ser-Mismo donde también reside la verdad de la fidelidad al tiempo: la repetición es repetición de la pregunta, pero repetir la pregunta es respetar, venerar la tradición.

Kant ya ha dado el relevo para la *Kehre*. Heidegger suelta su mano para agarrar bien fuerte la de Hegel (que también se llevará sus

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

varapalos): si se ha de posibilitar la metafísica habrá de hacerse una repetición del tiempo asubjetivo en tanto historicidad ontológica. Repetición de la fundamentación de la metafísica es el nombre del principio de incursión en el abismo histórico, ese gesto desfundamentante y «desracionalizador» de la propia historia. A partir de este momento Heidegger dice que al ser ya no se lo *entiende*, que ya no es kantiano, que ya no depende de la *Verstand* como sucedía en la *Crítica Pura*. Al ser se lo comprende (aparece Dilthey) y se lo pre-comprende sin condiciones, sin razón, sin fundamento. El entendimiento posibilitaba «la experiencia» en la crítica especulativa kantiana, en esto consistía la filosofía trascendental, pero no quedará nada de ello en la comprensión ontohistórica heideggeriana que transformará los presupuestos historicistas de Hegel. El agotamiento de las posibilidades del ser, dentro de la historia de su olvido, se aboca a su tendencia destructiva final. ¿Qué significa este salto desde el problema de la metafísica kantiano al posterior, *incondicionado*, protagonizado por Hegel y Nietzsche? El momento es clave, y por eso vale la pena unir el punto de inflexión kantiano de la autobiografía intelectual heideggeriana instaurada en *Kant y el problema de la metafísica* con el lugar que el propio Kant ocupa en la historia del ser. Entre ambos momentos cuaja un pensamiento de la ontoposibilitación que dejará atrás el pensar en términos de condición de posibilidad de la entidad y se articulará como una historia de la representación que comienza en Grecia, roza a Descartes y a Leibniz y llega hasta el propio Kant.

Cuando hemos dicho que lo esencial de la historia del ser es que supone un trayecto ontológico desde lo condicionado hacia lo incondicionado hemos establecido algo más: que esta epopeya filosófica no es otra cosa que la de la actualización del lenguaje de las condiciones de posibilidad de la experiencia que siempre ha llevado del mundo sensible al suprasensible. En este caso, el heideggeriano, simplemente se desarrolla como decurso histórico que lleva desde una etapa de olvido (el del «transcurso mutable de lo ente»[97]) a otra de

97 «Pero el tiempo que hay que pensar ahora no es experimentado en el transcurso mutable de lo ente. Parece evidente que el tiempo tiene una esencia de un tipo completamente distinto,

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

«rememoración». Esta ha de conducir a la pseudoparusía del Tiempo-Ser-Mismo como destino ontológico de la historicidad filosófica y del mundo. «*Pseudo*parusía» porque en Heidegger no hay un progreso lineal y hegelianizante de la razón pero, diremos, sigue habiendo una búsqueda del para-sí. Parusía, diremos también, a través de la fe. No en un trasmundo literal, pero sí fe en un mundo ontológico marcado por el nacimiento de un nuevo período histórico que ni siquiera es el futuro. No es el futuro, nuestro futuro, ni cualquier futuro. Es la Posibilidad-Misma o Posibilidad Ontológica como trasmundo alternativo inherente a cualquier tiempo que haya existido, exista o existirá. Heidegger, atemorizado ante la lenta agonía del cadáver aún caliente del Dios muerto (el agotamiento de sus posibilidades), anhela su reaparición, su resurrección, su repetición. La historia del ser es la de esta ascesis ontológica que confía en una nueva y enorme restauración de la filosofía que logre salvar, al menos, una fe: la de la eternidad del tiempo de lo posible.

2.1.2 La experiencia representada

Según la historia del ser solo se puede hablar *propiamente* de condiciones de posibilidad (o de lo incondicionado) dentro de la representación. Como hemos visto, dicha historia es la del ser del ente que olvida lo posible ontológico rebajándolo a posible óntico. Pero si el Ser-Mismo no es condición de posibilidad de la entidad, y no puede serlo en el mismo sentido que toda la historia anterior de la metafísica: «¿qué es?».

Heidegger practica ciertas cercanías con Platón y Hegel en lo referente al participio y a cómo obra en él la ambigüedad o Duplicidad[98]. Por supuesto el tema del participio no tiene otra cosa de

que no sólo no ha sido pensada todavía mediante el concepto de tiempo de la metafísica, sino que nunca podrá serlo. Y, así, el tiempo se convierte en el primer nombre propio para la primera verdad del ser que hay que experimentar» (H, *Hitos*, 308).

98 «Sin embargo, ¿por qué los participios son ambivalentes? ¿Porque participan de dos significaciones? La razón no está ahí. Más bien, estas palabras son participios porque su decir está referido a aquello que implica en sí una duplicidad. [...] El participio *eón*, ente, no es *también* un participio junto a innumerables otros; más bien, *eón*, *ens* en latín, ente en castellano, es el participio que congrega en sí todos los demás participios posibles. La

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

fondo que la participación platónica, pero en esta ocasión a través del lenguaje y los «participios posibles». En Platón habría un pensamiento posibilitante de la *idea*[99] que presupondría ya la duplicidad entre ente y ser. Este presuponer reiteraría la problemática de la sub*jeti*dad [*Subiectität*] (de nuevo: la historia de la representación, no de la sub*jetivi*dad). En Platón no se piensa el Ser-Mismo, se olvida la duplicidad o ambigüedad entre ente y ser: la diferencia ontológica. Esta es la primera de las *posiciones fundamentales* [*Grundstellungen*] en la historia del ser. La denominación no será gratuita, ya que Heidegger designará con ella el olvido implícito al pensar en términos de fundamento donde el Ser-Mismo, como sabemos, carece de él (está «desposicionado», carece de presupuestos, como en Husserl). Lo «fundamental» [*Begrunden*] remite al ser del ente y no al Ser-Mismo y, con ello, a las *condiciones* [*Bedingungen*] de posibilidad del ente.

Heidegger, como hemos dicho, se alejará de Kant en varios aspectos, pero dibujará la línea de su historia ontológica sirviéndose de él, y su *lenguaje de lo posible*, y otorgándole «*el centro*» de la modernidad «no sólo por la cronología sino desde una perspectiva

ambivalencia de los participios descansa en la duplicidad de lo que mencionan tácitamente. Pero esta ambivalencia descansa por su parte en una duplicidad *señalada* que se esconde en la palabra *eón*, ente. Podríamos pensar que participios como floreciente, sonante, fluyente, doliente son concretos, mientras que el participio *eón*, ente, es siempre abstracto. La verdad es lo contrario. [...] Platón caracteriza como *methexis*, participación, la relación del ente respectivo con su idea. Sin embargo, en esta participación del uno, el ente, en el otro, el ser, se *presupone* ya que se da la duplicidad entre ente y ser. De acuerdo con la fundamental pregunta directiva *ti to ón*, ¿qué es el ente en su ser?, el pensamiento europeo-occidental va del ente al ser. El pensamiento asciende de aquél a éste. En consonancia con la pregunta directiva el pensamiento rebasa constantemente el ente, lo trasciende en dirección al ser, no para dejar atrás el ente y menospreciarlo, sino para, a través de ese rebasar, a través de la trascendencia, presentar el ente en lo que es en *cuanto* ente» (H, QSP, 182-3).

99 «El ser adquiere el rasgo esencial de lo posibilitante. Con ello y a partir de ese momento, es decir, con el comienzo de la metafísica, aparece en la interpretación del ser una peculiar ambigüedad. El ser es, en cierto modo, la pura presencia, y es, al mismo tiempo, la posibilitación del ente. [...] Lo a priori, al comienzo y en esencia lo pre-cedente, se convierte así en lo ulterior, en algo que, frente a la preponderancia del ente, es tolerado como condición de posibilidad del mismo. [...] La representatividad (el ser) se convierte en condición de posibilidad de lo representado y remitido y que se sostiene de ese modo, es decir, del objeto. El ser (idea) se convierte en condición de la que aquel que re-presenta, el sujeto, dispone y tiene que disponer si han de poder enfrentársele objetos» (H, N, 702).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

histórico-esencial»[100]. De ahí que hayamos dicho que Heidegger piensa su historia del ser como el despliegue histórico de la posibilitación, como la historia ontológica de la condición de posibilidad pensada desde el ente. Hablar del ser como condición de posibilidad en Platón supone una grotesca maniobra de traducción kantiana y una (hablaremos de ella posteriormente) flagrante *falta de sentido histórico* en la que la entidad es pensada al modo de la *Erfahrung* idealista. La diferencia ontológica, por su parte, lo será como una forma de nombrar aquello que posibilita-diferencia la experiencia. La tan manida conexión greco-germana aparece (greco-*cristiano*-germana) y en ella Heidegger proyecta su versión del kantismo de modo que el ámbito del ser olvidado se comporte como una historización de los presupuestos morales del criticismo. Las ambiciones filosófico-proféticas de Heidegger llegan hasta el punto de que crea que lo que «en un principio estaba aún oculto y retenido» en Platón, se manifestará dos mil años después en Kant. La subje*tivi*dad moderna sería una forma degenerada de la sub*je*tidad griega que habría avanzado latente e «impensada» durante siglos. La continuidad que habría entre Platón, Aristóteles, Kant y el resto de predicadores del ser es diáfana: la historia de la representación es también la de la ontohistorización de las categorías[101]. De esta forma, el vínculo Platón-Kant se extiende también a la dupla Aristóteles-Kant, y las categorías como formas de representatividad-objetividad aparecerán, ya en Grecia, como un protopensamiento

[100] «Sólo mediante la metafísica de la subjetividad se pone en libertad y entra entonces en juego sin trabas el rasgo esencial de la *idea* — ser lo que posibilita y condiciona— que en un principio estaba aún oculto y retenido. Lo más íntimo de la historia de la metafísica moderna consiste en el proceso por el que el ser adquiere el indiscutido rasgo esencial de ser condición de posibilidad del ente, es decir, en términos modernos, de lo re-presentado, de lo que está enfrentado, de los objetos. El paso decisivo en este proceso lo da la metafísica de Kant. Dentro de la metafísica moderna, constituye *el centro*, no sólo por la cronología sino desde una perspectiva histórico-esencial, por el modo en que se recoge en ella el comienzo de Descartes y se lo transforma en la confrontación con Leibniz» (H, N, 703).

[101] «De manera explícita y determinante se le da aquí el título de "*condiciones de posibilidad"* a lo que Aristóteles y Kant llaman "categorías". De acuerdo con la explicación de este nombre dada antes, por categorías se entienden las determinaciones esenciales del ente en cuanto tal, es decir, la entidad, el ser; lo que Platón comprende como "ideas". El ser es, según Kant, condición de posibilidad del ente, es su entidad. Aquí, entidad y ser, en concordancia con la posición fundamental moderna, quieren decir representatividad, objetividad» (H, N, 704).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

objetivo, como un *destino* occidental (el protestantismo filosófico es flagrante) en el que el método experimental moderno ya estaría perfectamente anunciado, preformado, en la filosofía aristotélica. No negamos aquí los vínculos existentes entre Aristóteles y, digámoslo así, el pensamiento naturalista posterior, no negamos tampoco su influencia. Lo que queremos destacar es el furioso teleologismo que late en cada una de las palabras con las que Heidegger construye su (pongámonos escrituralmente derridianos) te(le)ología historicista. Aquí *la necesidad* histórica domina hasta el absurdo. No es solo que Heidegger tome las categorías aristotélico-kantianas y las despliegue a lo largo del tiempo, no es que crea haber visto salir a la superficie, en Kant, tendencias bimilenarias ocultas en la historia de la filosofía y solo accesible a los héroes ontológicos del gremio, es que final y hegelianísimamente se incorpora él, Heidegger, como descubridor de la diferencia ontológica para rearticular toda la historia de la filosofía y hacer del Tiempo-Ser-Mismo, como categoría de categorías, el «fundamento» abismado de toda historicidad. Ese Ser-Mismo que «es» ser-del-tiempo (temporeidad o, de manera menos solemne, «tiempidad») es también la categoría absoluta, *incondicionada*, bajo la cual desaparecen todas las demás.

El corazón del planteamiento kantiano que rescata Heidegger se condensará en una frase. Esta será el principio supremo [*obersten Satz*] de la fundamentación de la metafísica de Kant que se encuentra en la *Crítica de la razón pura*[102]. Tanto la frase kantiana como la reinterpretación heideggeriana tenían que formar parte de nuestra genealogía de lo posible. La frase dice: «las condiciones de posibilidad de la experiencia en general son al mismo tiempo condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia»[103]. Heidegger traduce: «las condiciones de posibilidad del re-presentar de lo re-presentado son al

[102] «Quien comprende esta proposición, comprende la *Crítica de la razón pura* de Kant. Quien comprende esto, no conoce sólo un libro más de entre la escritura filosófica, sino que domina una posición fundamental de nuestra existencia histórica que no eludiremos ni pasaremos por alto, ni podremos de ningún modo negar. Más bien, debemos liberarla para el futuro mediante una transformación apropiadora» (H, PPC, 228).

[103] K, CRP, 138. En alemán original: «*Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung*».

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

mismo tiempo, es decir, no son otra cosa que, condiciones de posibilidad de lo representado»[104]. No queremos pasar por alto lo que estimamos más importante de esta traducción: desaparece la palabra experiencia. Heidegger oculta la experiencia de un enunciado que precisamente habla de las condiciones de posibilidad de la experiencia, sustituyendo «experiencia» por «representación». ¿Por qué? Diremos que, y con esto volvemos a señalar la centralidad de las condiciones de posibilidad y de lo incondicionado, Heidegger quiere reservar el uso de «la experiencia» para otro momento: en ella se juega el significado de la diferencia ontológica. Lo que se está reservando es el elemento nuclear que diferencia la vulgar representación, la metafísica que piensa el ser de la entidad, de *la experiencia* auténtica y ontológica del Ser-Mismo irrepresentable. Solo hay una experiencia verdadera, esencial, que se distingue de aquella que no conoce la diferencia entre Ser-Mismo y ser de la entidad y que no merece el nombre de «experiencia». Kant sería demasiado moderno al entender la experiencia subjetivamente, al someterla a condiciones objetivas científicas (principalmente físico-matemáticas) para posibilitarla. Y todo ello a pesar de que en la versión «A» deja abierto el papel desubjetivador del tiempo y salvaguarda como nadie el *al mismo tiempo* [*zugleich*], la alusión tácita al tiempo que Heidegger tomará por esencial en su traducción de la máxima kantiana. ¿Qué significa entonces que las condiciones de la representación sean, *al mismo tiempo,* condiciones de posibilidad de lo representado? Que es en el tiempo, y a través de él en la metafísica y la ética ontológica de la cosa-misma, esto es, en el problema de la metafísica que supone pensar la subjetividad como temporalidad interna ya siempre abierta a la externa (algo explícito en Kant[105]), desde donde arrancará un nuevo

---

104 «El principio dice: el ser es re-presentatividad. Pero re-presentatividad es estar remitido *[Zugestelltheit]*, de manera tal que el que representa pueda estar seguro de lo así asentado y establecido. La seguridad se busca en la *certeza.* Esta determina la esencia de la *verdad.* El fundamento de la verdad es el re-presentar, es decir, el "pensar" en el sentido del *ego cogito,* es decir, del *cogito me cogitare.* La verdad como representatividad del objeto, la objetividad, tiene su fundamento en la subjetividad, en el re-presentar que se representa; pero esto porque el representar mismo es la esencia del ser» (H, N, 704).

105 «Soy consciente de mi existencia en cuanto determinada en el tiempo. Toda determinación temporal supone algo permanente en la percepción. Pero ese elemento permanente no puede ser algo en mí, ya que mi propia existencia sólo puede ser determinada en el tiempo

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

punto de partida para la filosofía, así como un nuevo comportamiento ético-irrepresentable hacia los entes.

De la lectura de *Kant y el problema de la metafísica* se desprende también la asunción heideggeriana de que la imaginación está fuera de la representación, de que no sucede «ante los ojos»[106]. Lo anterior no solo depende de la relación entre imaginación y tiempo (y del esclarecimiento de la raíz común entre sensibilidad y entendimiento[107]), sino de toda la arquitectura ontológica que Kant lleva a cabo en términos de condición de posibilidad y Heidegger no deja de traducir como posibilitación de las posibilidades[108]. Ya que «lo formado en la imaginación no es necesariamente una apariencia óntica»[109], Heidegger sugiere que todo aquello que forma parte de la imaginación le pertenece al tiempo como verdad final del sentido interno. Y lo hace no sin atacar a la filosofía crítica por sostenerse en el error del entendimiento-*Verstand* (objetivista, naturalista) frente a la comprensión-*Verstehen* (histórica, espiritual). Con ese rechazo al entendimiento Heidegger

---

mediante dicho elemento. La percepción de éste sólo es, pues, posible a través de una cosa exterior a mí, no a través de la simple *representación* de una cosa exterior a mí. Consiguientemente, la determinación temporal de mi existencia sólo es posible gracias a la existencia de cosas reales que percibo fuera de mí. Ahora bien, la conciencia de mi existencia en el tiempo va necesariamente ligada a la conciencia de la posibilidad de esta determinación temporal. La conciencia de mi existencia en el tiempo se halla, pues, necesariamente ligada también a la existencia de cosas fuera de mí, como condición de la determinación temporal. Es decir, la conciencia de mi propia existencia constituye, a la vez, la conciencia inmediata de la existencia de otras cosas fuera de mí» (K, CRP, 179-80).

106 «Se considera como algo "meramente imaginado" lo que no es realmente ante los ojos. Pero lo formado en la imaginación trascendental no es, de acuerdo con su propia esencia y de ninguna manera, un ante los ojos [...]» (H, KPM, 122).

107 «La regresión hacia la imaginación trascendental como raíz de la sensibilidad y del entendimiento significa, más bien, solamente lo siguiente: proyectar de nuevo la constitución de la trascendencia a partir del fundamento de su posibilidad, en vista de la estructura esencial de la imaginación trascendental, obtenida dentro de la problemática de la fundamentación» (H, KPM, 123).

108 «La regresión fundamentadora se mueve en la dimensión de las "posibilidades", de los posibles modos del posibilitar. Esto da como resultado que lo que se conoció hasta ahora como imaginación trascendental se disuelva finalmente en "posibilidades" más originales, de modo que el nombre mismo de "imaginación" se hace inadecuado por sí mismo» (H, KPM, 123).

109 H, KPM, 126.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

rechaza también el logicismo kantiano, pero no lo hace para rebajarlo a la biología y a la animalidad como Schopenhauer (que alabará en todo momento la estética trascendental kantiana[110]), sino para insertarlo en el historicismo. Kantianamente considerado, el entendimiento es esa zona intermedia que subordina la experiencia a un origen bajo, sensible, estético y prosaico mientras intenta elevar, sujetando a la vez, a una razón-*Vernunft* siempre dispuesta a volar hacia las ideas trascendentales. Heideggerianamente considerados, tanto el entendimiento como la razón han de subordinarse a la intuición pura del tiempo[111]. La cobardía de Kant, lo que Heidegger no le perdona, es que no haya avanzado sin contemplaciones hacia el desfondamiento del tiempo. Si el primero lo hubiera hecho habría visto que podía prescindir de todo logicismo. Cuando Heidegger hable de posibilidades y de posibilitar, y aunque tome estos vocablos de la tradición lógico-escolástica, ya solo los pensará en términos de posibilidades ontohistóricas sometidas al Dios-Tiempo (y no como posibilidades opuestas a lo real o «racionalistas»). Nos reiteramos en lo dicho: las categorías se disuelven en historicidad ontológica, en historia-en-sí, en historia-misma. Siendo evidente que la historicidad comanda a la lógica no hay ningún motivo para otorgarle prioridad al entendimiento, esa

110 «La Estética transcendental es una obra tan sumamente meritoria, que ella sola podría bastar para perpetuar el nombre de Kant. Sus demostraciones tienen tal fuerza de convicción, que cuento sus principios doctrinales entre las verdades irrefutables —como también, sin duda, las más fructíferas— y por ello hay que considerarlos como lo más extraño en el mundo, a saber, como un grande y real descubrimiento en la metafísica» (S, MVR, 518).

111 «"Pura" quiere decir, por un lado, "mera", "libre", libre de algo otro; y aquí libre de la sensación. Visto negativamente, la intuición pura es la intuición que, si bien pertenece a la sensibilidad, está libre de sensación. "Pura" quiere decir entonces: fundada sólo en sí misma y, por ello, persistente por vez primera. Esta intuición pura, esto particular representado de modo puro, en un representar inmediato y libre de la sensación, es el tiempo. El entendimiento puro refiere, en primer lugar, el mero entendimiento desentendido de la intuición. Sin embargo, dado que el entendimiento en tanto que tal está referido a la intuición, la determinación "entendimiento puro" sólo puede significar: entendimiento referido a la intuición, más precisamente, a la intuición pura. Lo mismo vale para el título "razón pura". Este título es ambiguo. Precríticamente se refiere a la mera razón; críticamente, es decir, limitado a la esencia, dice: la razón que está fundada esencialmente en la intuición pura y la sensibilidad. La crítica de la razón pura es primero delimitación de esta razón fundada sobre la intuición pura y, al mismo tiempo, es refutación de la razón pura como "mera" razón» (H, PPC, 187).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

instancia fría, subjetiva y moderna que pretende encontrarse por encima de la imaginación-compresión relativa al tiempo (y que, desde el punto de vista de la socio-académico, encuentra aliados en las instituciones artístico-humanistas y culturales y no en las científicas). En cualquier caso, lo que Heidegger quiere oír de Kant es que la imaginación trascendental posibilita una relación más originaria, no subjetivo-representativa, con el tiempo[112] para que todo se subordine ontológicamente a él[113].

El siguiente paso es comprobar que la síntesis establece que la posibilitación es el conocimiento ontológico. La fundamentación de la metafísica será al mismo tiempo proyecto de su posibilidad y fundamento de la temporeidad que ya aparecía en *Ser y tiempo*[114]. La metafísica necesitaría, en primer lugar, la posibilidad de su fundamentanción y, solo posteriormente, el fundamento: sin posibilidad no hay fundamento ni metafísica alguna, como tampoco un tiempo-historicidad como repositorio de posibilidades heredadas[115]. La

---

112 «Sin que Kant hable en este pasaje de la imaginación trascendental, es completamente evidente que el formar de la "imaginación" está relacionado *en sí mismo* con el tiempo. El imaginar puro, llamado así porque forma espontáneamente su producto, debe formar precisamente al tiempo, por estar relacionado en sí mismo con él. El tiempo como intuición pura no es ni únicamente lo intuido en el intuir puro, ni únicamente la intuición que carece de "objeto". El tiempo, como intuición pura, es *a la vez* la intuición formadora y lo intuido por ella. Sólo esto proporciona el verdadero concepto del tiempo» (H, KPM, 150).

113 «Pues bien, si todo representar intuitivo, imaginativo y pensante está dominado por la triple síntesis: ¿no es entonces el carácter temporal de esta síntesis el que somete de antemano todo a sí mismo?» (H, KPM, 153).

114 «Sólo a partir del enraizamiento del Da-sein en la temporeidad se hace visible la *posibilidad* existencial del fenómeno que al comienzo de la analítica del Dasein fue presentado como estructura fundamental de este ente: el *estar-en-el-mundo.* [...] La pregunta por el *fundamento que hace posible la unidad* de esta estructura *articulada* [...] puede, por su parte, ser concebida *explícitamente a* partir del cuidado y, por consiguiente, a partir de la temporeidad» (H, ST, 367).

115 «*Tan sólo la temporeidad propia, que es, a la vez, finita, hace posible algo así como un destino, es decir, una historicidad propia.* No es necesario que la resolución conozca *explícitamente* el origen de las posibilidades en las que se proyecta. Pero, en cambio, se da en la temporeidad del Dasein, y sólo en ella, la posibilidad de extraer *explícitamente,* desde la comprensión tradicional del Dasein, el poder-ser existentivo en el que el Dasein se proyecta. La resolución que retorna a sí, y que se entrega a sí misma [la posibilidad heredada] se convierte entonces en la *repetición* [*Wiederholung*] de una posibilidad de

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

repetición de lo posible es así, y *explícitamente*, *la tradición* («*la repetición es la tradición explícita*, es decir, el retorno a posibilidades del Dasein que ha existido»). En esa repetición se sentencia que todo hacer ha de tener su inspiración en el pasado y que «el Dasein» es en sí mismo, ya siempre, histórico. Lo que se sentencia también es la indubitabilidad de que el Dasein no es, ni de lejos, ni en primer lugar, el animal-humano, ni siquiera el animal-racional (o el animal político). Dasein es el nombre de una criatura histórico-filosófica de la que no solo se dice que está expuesta a la historicidad, ni siquiera enormemente influida por ella, sino que es total y absolutamente en ella. Se sentencia que el Dasein, si ha de ser auténtico, solo podrá ser histórico, no comportándose de ninguna otra manera que extrayendo las acciones de su presente y su futuro de otro lugar que *la* tradición. Responder, ser-responsable, sería esto.

La experiencia del Ser-Mismo se salvaguarda en el *Abgrund*. El abismo es el desfondamiento en la historicidad. La historicidad es la repetición de lo posible. La posibilidad repetida es reponsabilidad histórica, tradición pura, pero también negatividad. La experiencia del Ser-Mismo habita en una nada que extrema el *nihil negativum* mediante una noidad [*Nichthaftigkeit*] ausente y autónoma, como si ese Ser-Mismo fuese la Idea de ideas trascendentales, un concepto tan puro que ya no es concepto. La representación frenaría ante la verdad de verdades del Ser-Mismo y su permisión-posibilitación *aleceica*. No importa la verdad sino lo que la posibilita, no importan el ser o la diferencia sino el posibilitar. Heidegger acaba apoyando todos sus conceptos últimos en lo posible: «solo se conoce y piensa lo que posibilita la *aleceia* como *Lichtung*, no lo que es en ella en cuanto tal»[116]. Lo hace de manera muy semejante al Kant que decía que «la libertad es también la única entre todas las ideas de la razón

existencia recibida por tradición. *La repetición es la tradición explícita*, es decir, el retorno a posibilidades del Dasein que ha existido. La repetición propia de una posibilidad de existencia que ya ha sido. [...] La repetición de lo posible no consiste en una restauración del "pasado" ni en una amarra del "presente" a lo ya "dejado atrás". [...] La repetición *responde* [*erwidert*] más bien, a la posibilidad de la existencia ya existida» (H, ST, 401).

116 H, TS, 91.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

especulativa, cuya posibilidad *a priori sabemos,* sin penetrarla»[117]. A la *aleceia*, como a la libertad kantiana, no se la conoce ni se puede ahondar en ella, pero su posibilidad es nuestra certidumbre, nuestra fe. Se conoce o sabe lo que posibilita, no lo que hay tras esa posibilitación. No podría ser de otra manera ya que lo que hay tras ella es la nada, el Dios al que no se puede ver cara a cara. En este contexto de especulación metafísica la posibilidad es una bruma, una intuición difusa a través de la cual no se puede ver ni inteligir cosa alguna. Aún así, es precisamente esta posibilidad la que ofrece permisos, la que ordena, la que envuelve la necesidad, la que establece mandatos. La posibilidad y solo ella permite la congregación del retraimiento [*Abgeschiedenheit*] diferencial del declive[118]: no un ente, no algo sensible, no algo inteligible, nunca nada representativo. El amor a la *Möglichkeit* y la libertad espiritual declinante ha de permanecer. El respeto íntimo y profundo por la posibilitación-tradición deberá establecer los límites de la filosofía y decir quién es el filósofo-en-cuanto-tal o en sí[119]. La posibilidad nunca será apariencia: no podrá aparecer, *no debe*, se oculta teniendo en esa sustracción su tranquilo

---

117 «Pero la libertad es también la única entre todas las ideas de la razón especulativa, cuya posibilidad *a priori sabemos (wissert),* sin penetrarla *(einzusehett)* porque ella es la condición de la ley moral, ley que nosotros sabemos. Las ideas de *Dios* y de la *inmortalidad* no son empero condiciones de la *ley* moral, sino sólo condiciones del objeto necesario de una voluntad determinada por esa ley, es decir, del uso meramente práctico de nuestra razón pura; así pues, de esas ideas también podemos afirmar que no *conocemos* ni *penetramos*, no digo tan sólo la realidad, sino ni siquiera la posibilidad. Pero, sin embargo, son ellas las condiciones de la aplicación de la voluntad, moralmente determinada, a su objeto que le es dado *a priori* (el supremo bien). Por consiguiente, su posibilidad puede y debe *ser admitida* en esta relación práctica, sin conocerla y penetrarla, sin embargo, teóricamente» (K, CRP, 43-4).

118 «El extraño es el Retraído (*Ab-geschiedene*) [...] ¿Adónde es llamado lo extraño? Al declive. El declive es el perderse a sí mismo en el crepúsculo espiritual del azul. Proviene de la inclinación hacia el año espiritual» (H, DCH, 47). «Pero en la simplicidad más serena de la infancia se oculta al mismo tiempo la Duplicidad hermanada de la estirpe humana. En el Retraimiento el espíritu del mal no es ni destruido ni negado, tampoco liberado ni afirmado. El mal es transformado. Para sostener tal "transformación", el alma debe volverse hacia la grandeza de su estirpe. Lo que es grande en esta grandeza lo determina el espíritu del Retraimiento. El Retraimiento es el recogimiento por el que la estirpe humana es re-cobijada a su más serena infancia y ésta a su vez al alba de otro inicio primero. Como recogimiento, el Retraimiento tiene naturaleza de lugar» (H, DCH, 62).

119 Cf., H, TS, 89.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

corazón. Corazón schellingniano, teológico, en cuyos serenos latidos se anhela el Bien sin el cual el ente no estaría en condiciones de ser conocido. Este bien es la mediación necesaria de lo posible, un remedo del sol platónico, el Ser-Mismo definido como Posibilidad-Misma-Irrepresentable, como «fuerza callada»[120]. Solo una «luz» ilumina «lo ente desde cualquier punto de vista»[121]: la de la *Lichtung* que se difunde en la morada del silencio y «hace posible que algo aparezca y se muestre»[122], este es el *lumen naturale*, tal y como esta aparecía en *Ser y Tiempo*, que se muestra en la aperturidad del Dasein[123]. La posibilidad como *Lichtung*[124] será una de las últimas *puertas traseras*

120 «El ser, como aquello que quiere y que hace capaz, es lo posible. En cuanto elemento, el ser es la "fuerza callada" de esa capacidad que quiere, es decir, de lo posible. Claro que, sometidas al dominio de la "lógica" y la "metafísica", nuestras palabras "posible" y "posibilidad" solo están pensadas por diferencia con la palabra "realidad", esto es, desde una determinada interpretación del ser —la metafísica— como *actus* y *potentia*, una diferenciación que se identifica con la de *existentia* y *essentia*. Cuando hablo de la "callada fuerza de lo posible" no me refiero a lo *possibile* de una *possibilitas* solo representada, ni a la *potentia* como *essentia* de un *actus* de la *existentia*, sino al ser mismo, que, queriendo, está capacitado sobre el pensar, y por lo tanto sobre la esencia del ser humano, lo que significa sobre su relation con el ser. Aquí, ser capaz de algo significa preservarlo en su esencia, mantenerlo en su elemento» (H, DCH, 17).

121 «El representar metafísico le debe dicha visión a la luz del ser. La luz, esto es, aquello que semejante pensar experimenta como luz, ya no aparece tampoco en la visión de este pensar, pues representa a lo ente siempre y únicamente desde la perspectiva de lo ente. Pero, desde esa perspectiva, el pensar metafísico pregunta por la fuente de lo que es y por la causa de la luz. Dicha luz pasa por estar suficientemente esclarecida únicamente porque garantiza la visión total sobre lo ente desde cualquier punto de vista. [...] Siempre que la metafísica representa a lo ente, queda iluminado el ser" (H, *Hitos*, 299-300).

122 «Llamamos a esa puerta, que hace posible el que algo aparezca y se muestre, *die Lichtung"*» (H, TS, 85).

123 «La imagen óntica del *lumen naturale* no se refiere sino a la estructura ontológico-existencial de este ente, que consiste en que él *es* en el modo de ser su Ahí. Que el Dasein está "iluminado" [*"erleuchtet"*] significa que, *en cuanto* estar-en-el-mundo, él está aclarado en sí mismo, y lo está no en virtud de otro ente, sino porque él mismo *es* la claridad [*Lichtung*]. Sólo para un ente existencialmente aclarado de este modo lo que está-ahí puede aparecer en la luz o quedar oculto en la oscuridad. Desde sí mismo, el Dasein trae consigo su Ahí; si careciera de él, no sólo fácticamente no sería, sino que no podría ser en absoluto el ente dotado de esta esencia. *El Dasein es su aperturidad* [*Erschlossenheit*]» (H, ST, 157).

124 «La *Lichtung* ofrece, ante todo, la posibilidad del camino hacia la presencia y, también, la posibilidad de su estar presente. Hemos de pensar la *aleceia*, el no-ocultamiento, como la *Lichtung* que permite al Ser y al pensar el estar presente el uno en y para el otro. El tranquilo

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

heideggerianas que lleve al aparecer ontológico. Gracias a ella se precomprende la ambigüedad de presencia y ausencia, la de que el aparecer no se muestre sino que lo haga lo aparecido, la de que la presencia se *retraiga* mientras lo presentado se muestra a nuestra representación. Este es el enigma, misterio o promesa del Ser-Mismo, esta es la esencia de la historia de la metafísica[125]. El enigma da que pensar «y no ocasionalmente y en algún respecto, sino siempre y según cualquier respecto»[126]. El poder de la posibilidad, mediante sus circunloquios y juegos malabares, conseguiría hacer creer en su necesidad fuera de lo sensible[127], en la obligación de lo contradictorio

corazón de la *Lichtung* es el lugar del silencio, en el que se da la posibilidad del acuerdo entre Ser y pensar, es decir, la presencia y su recepción.» (H, TS, 88-9). «La *aleceia* —el no-ocultamiento pensado como *Lichtung*— es, más bien, lo único que permite la posibilidad de la verdad» (H, TS, 89). «El "aquí" y el "allí" sólo son posibles en un "Ahí", es decir, sólo si hay un ente que, en cuanto ser del "Ahí", ha abierto la espacialidad. [...] Que el Dasein está "iluminado" [*"erleuchtet"*] significa que, *en cuanto* estar-en-el-mundo, él está aclarado en sí mismo, y lo está no en virtud de otro ente, sino porque él mismo *es* la claridad [*Lichtung*]» (H, ST, 157).

125 «Esta historia es la metafísica. La esencia de la metafísica descansa en que es la historia del misterio de la promesa del ser mismo. Esta esencia de la metafísica, pensada en su historia desde el ser mismo, es lo esencial de la inesencia del nihilismo que forma parte de la unidad de la esencia de éste. Por lo tanto —al igual que la esencia del nihilismo— no se la puede considerar ni positiva ni negativa. Pero si ya el propósito de una superación inmediata del nihilismo se precipita y pasa por encima de su esencia, entonces también el intento de superar la metafísica se derrumba como algo nulo. Al menos que el hablar de una superación de la metafísica contenga un sentido que no apunte ni a un rebajamiento ni, menos aún, a una eliminación de la metafísica. La metafísica sólo llega a su esencia en la medida en que se la piense del modo intentado, según la historia del ser. A la metafísica misma, por su propia esencia, ésta le queda sustraída. Todo concepto metafísico de la metafísica consigue que ésta quede bloqueada frente a su propia proveniencia esencial. Pensada según la historia del ser, "superación de la metafísica" siempre quiere decir únicamente: abandono de la interpretación metafísica de la metafísica» (H, N, 816-7).

126 «El ser, la promesa de su desocultamiento como historia del misterio, es él mismo el enigma. El ser es lo que desde su esencia da que pensar únicamente esta esencia. El hecho de que El, el ser, dé que pensar, y no ocasionalmente y en algún respecto, sino siempre y según cualquier respecto, puesto que es Él, el ser, quien entrega su esencia al pensar, esto es un rasgo del ser mismo. El ser mismo es el enigma» (H, N, 818).

127 «Ello se ve claro cuando se reconoce que la razón pura tiene un uso práctico (el moral) absolutamente necesario, uso en el que ella se ve inevitablemente obligada a ir más allá de los límites de la sensibilidad» (K, CRP, 18). «No toda intuición sensible, es decir, receptiva, necesita ser forzosamente una intuición sensible y empírica. La "inferioridad" de la afección

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

e inaprensible formulado a través de un mandato. Solo desde la incondicionalidad de este, que se traduce en el lenguaje de las condiciones de posibilidad de la experiencia, Kant o Heidegger pueden creer en un supremo bien que, al mismo tiempo, constituye las órdenes del ser. Heidegger se pregunta: «¿qué mandato habla a través de la sentencia de Parmenides?»[128]. Su respuesta: «lo más digno de ser pensado», o dicho de otra forma: «en la filosofía debe pensarse el ser del ente»[129]. Cuando se eufemiza ese mandato incondicional a través del tiempo y la posibilidad, incluso y sobre todo cuando esa posibilidad se piensa en tanto *necesidad* [*Nötig*], se fuerza la conclusión de la necesidad de un pensamiento verdadero en el que el ente depende del ser: «es necesario dejar que yazca y tomar en consideración: ente que es»[130]. ¿Por qué necesario? ¿A qué necesidad se apela? ¿A qué posibilidad? Heidegger: «¿quién, si reflexiona sobre lo dicho hasta ahora, no presumirá que el ser mismo es capaz de esta posibilidad?»[131].

Lo más digno de ser pensado y lo que hay que pensar en torno a la nada es nada, pero no cayendo en la *indiferencia* respecto a ella. La nada no es igual a la pura irreflexión (el dejar fuera del ser), sino que hay que aprender a pensar (rememorar, más bien) de forma que no se piense nada. Así se alcanza lo irrepresentable del Ser-Mismo que respeta el permanecer fuera del ser (así de lo «deja en libertad» y se

---

de los sentidos, físicamente condicionada, no pertenece a la esencia de la sensibilidad» (H, KPM, 128-9).

128 «Según esto, ¿qué significa «pensar» en cuanto el pensamiento sigue dicho mandato? Pensar significa: dejar que yazca y así también tomar en consideración: ente que es. El pensamiento dispuesto de esa manera recorre el fundamento de la metafísica, a saber, la duplicidad de ente y ser. [...] Cabe plantearse si con ello la sentencia nos proporciona una respuesta a la pregunta: ¿qué ha de entenderse por pensar? La respuesta es negativa. Si la oímos rectamente, nos ayuda sólo a preguntar» (H, QSP, 184).

129 «Todo pensamiento verdadero se deja determinar por lo mismo que hay que pensar. En la filosofía debe pensarse el ser del ente; no hay en ella un vínculo más elevado y más estricto para el pensar y el preguntar» (H, N, 44).

130 H, QSP, 185.

131 «¿Quién, si piensa, podría, sin embargo, sustraerse a ser impresionado [*angemutet*] por esta extrema sustracción del ser, para presumir [*vermuten*] en ella una pretensión [*Zumutung*] del ser—éste mismo como tal pretensión— pretensión que concierne al hombre en su esencia?» (H, N, 822-3).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

venera su «libre favor», dicho kantianamente). El Ser-Mismo «permanece fuera» ontológicamente por sí mismo mientras que solo se «deja fuera» por olvido de un Dasein que ni siquiera se concibe como tal, ya que cree ser «ser humano», simplemente «humano» o, lo que es peor, animal-humano. El ser que ha sido olvidado, el que queda del otro lado de la diferencia ontológica y en su medio, en el «entre», en ese remedo de la mediación negativa hegeliana, solo permanece fuera en la medida en que se ha ocultado por sus propios medios. Podríamos decir que él mismo ha querido excluirse, pero el Ser-Mismo no quiere nada. A partir de aquí ya se puede prestar oídos a la cantinela heideggeriana, una que dice: no es lo mismo el dejar-fuera [*Auslassen*] del ser que su permanecer-fuera [*Ausbleiben*][132]. El Ser-Mismo se oculta, pero no solo como extraño «fenómeno» histórico que corre paralelo a toda la filosofía canónica occidental, sino también como cosa-misma. Ya lo hemos dicho: el problema de la metafísica es «lo mismo» que la cosa-misma. El problema de la metafísica es su asunto, su tema, plasmado en las obras de los «voceros del ser», de los heroicos filósofos de la tradición. La subordinación del ente forma parte de la verdad retráctil que se abisma en la diferencia del «y» entre ser *y* pensar (o entre ser *y* tiempo). La pregunta fundamental está por encima de la conductora y cierra en torno a la historia de la filosofía como disciplina central del quehacer filosófico: «¿qué es el ente en su ser?»[133]. «Ente que es» y otras fórmulas semejantes ahondarán en la bajeza del preguntar representativo por comparación al preguntar que está a la altura de la nada que media toda pregunta[134]. El deber de dicha pregunta indica la

---

132 Cf., H, N: «La determinación del nihilismo según la historia del ser».

133 «¿Qué es el ente en su ser? El esfuerzo en torno a la respuesta a esta pregunta es el rasgo fundamental de la historia de la filosofía» (H, QSP, 183).

134 «El pensamiento europeo-occidental va del ente al ser. El pensamiento asciende de aquél a éste. En consonancia con la pregunta directiva el pensamiento rebasa constantemente el ente, lo trasciende en dirección al ser, no para dejar atrás el ente y menospreciarlo, sino para, a través de ese rebasar, a través de la trascendencia, presentar el ente en lo que es en *cuanto* ente [...] La pregunta directiva, ¿qué es el ente, lo físico en sentido amplio?, va más allá del ente» (H, QSP, 183-4). «La metafísica habla del ente en cuanto tal en su totalidad, es decir del *ser* del ente; de este modo impera en ella una referencia del hombre al *ser* del ente. Sin embargo, la pregunta de si y cómo el hombre se relaciona con el *ser* del ente, no con el ente, con éste y aquél, queda sin formular. Se pretende que aclarando la relación del

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

dignidad originaria del Ser-Mismo ya que este, como hemos dicho, este Mismo sería lo digno de pensarse.

Una nueva solución aparece en el horizonte desligado de las facultades [*Vermögen*] racionales kantianas: es el juego de lo posible entre la *Mögen*, la *Möglichkeit* y la *Ermöglichung*. Heidegger, diremos, *comprende*, al igual que Kant *entiende*, la experiencia desde una posibilitación *necesaria* (como lo era el Ser-Necesario tomista de la tercera vía) para la experiencia si esta tiene que ser trascendida, rebasada, excedida (recordemos: *Übersteige*). Comprender o entender la experiencia desde las condiciones morales que impone lo posible será crucial tanto para Kant como para Heidegger. La ontohistorización, para repetir la fundamentación metafísica, tendrá que aniquilarse en el abismo con el fin de obtener nuevas posibilidades. El gesto íntimamente kantiano de Heidegger, cocinado a fuego lento en torno a la posibilidad, es el de la creencia en que ha de ser esta última, pensada de manera debidamente ontológica, la que instaure condiciones incondicionadas. Las facultades kantianas, como la historicidad heideggeriana, fomentan la renuncia sensible como aumento de la posibilidad ontológica libre. En el caso de Heidegger el problema será incorporar la lectura kantiana *repitiendo su problema*. Esto aprende Heidegger de la síntesis y el «problema de la posibilidad de la ontología»[135], paso necesario antes de que Hegel aporte sus propios elementos historicistas a una historia del ser en donde la historia de la filosofía se sitúa en primer plano. Las facultades para conocer [*Erkenntnisvermögen*] han de engarzarse con la *Vermögen* y el ser-capaz puramente kantiano de la *Mögen* absoluta

hombre con el ente ya se ha determinado de modo suficiente la referencia al "ser". Se toma a ambas, la relación con el ente y la referencia al ser, como lo "mismo", y esto incluso con cierta razón. En esta igualación se manifiesta el rasgo fundamental del pensar metafísico» (H, N, 683).

135 «En este punto, la interpretación de la Crítica ha de cerciorarse nuevamente y con una precisión cada vez mayor, de su problema principal. Se interroga, pues, por la posibilidad esencial de la síntesis ontológica. La pregunta, en forma detallada, se presenta así: ¿Cómo puede el ser-ahí finito y humano traspasar (trascender) de antemano al ente, ente que no sólo no ha creado, sino al cual está destinado para poder existir como un ser-ahí? El problema de la posibilidad de la ontología equivale, por consiguiente, a la pregunta acerca de la esencia y del fundamento esencial de la trascendencia de una comprensión previa del ser» (H, KPM, 45).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

que llega hasta nuestros días y que, dentro de nuestra ébrica, hemos denominado como *Embriaguez de Posibilidad*.

2.2 NEGATIVIDAD

2.2.1 Diferencia y abismo

El problema del tiempo no termina con Kant. Para el de la versión «A» de la *Crítica Pura* el tiempo es, recordemos, una «fuga» de la subjetividad que se ampara en la imaginación, pero no una totalidad histórica omniabarcante. Habrá que esperar a Hegel para que se dé explícitamente el juego entre historia de la filosofía[136] y filosofía de la historia sin el cual es impensable la historia del ser. Dicho juego llega hasta Heidegger dramáticamente transformado: su historia de la filosofía engulle cualquier atisbo de filosofía de la historia que roce la dimensión efectiva y político-estatal. Heidegger remite en último término al ontogremialismo de la historia de la filosofía, gesto por el que el Absoluto hegeliano queda fagocitado por el Ser-Mismo.

El problema no es solo del tiempo, sino también de la voluntad. Para el Heidegger intérprete de Hegel, el Absoluto es la voluntad universal que está con nosotros y nos acoge en su seno[137]. Este Absoluto, que es origen pero también resultado, constituye el arrastre

---

136 «La historia de la filosofía despliega ante nosotros la sucesión de los nobles espíritus, la galería de los héroes de la razón pensante, que, sostenidos por la fuerza de esta razón, han sabido penetrar en la esencia de las cosas, de la naturaleza y del espíritu, en la esencia de Dios, y que han ido acumulando con su esfuerzo, para nosotros, el más grande de los tesoros, que es el del conocimiento racional. Por eso, los acontecimientos y los actos de esta historia no son de aquellos en los que imprimen su sello y dejan su contenido, fundamentalmente, la personalidad y el carácter individual [...]; lejos de ello, aquí las creaciones son tanto mejores cuanto menos imputables son, por sus méritos o su responsabilidad, al individuo, cuanto más corresponden al pensamiento libre, al carácter general del hombre como tal hombre, cuanto más se ve tras ellas, como sujeto creador, al pensamiento mismo, que no es patrimonio exclusivo de nadie» (HG, HDF, 8).

137 «La conciencia natural sufre una violencia en ese arrastre. Sin embargo, esta violencia viene de la propia conciencia. La violencia es el reino de la inquietud en la conciencia misma. Este reino es la voluntad del absoluto, quien en su absolutez quiere estar en sí *y* para sí junto a nosotros, nosotros quienes permanentemente habitamos al modo de la conciencia natural en medio de lo ente» (H, CB, 123).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

del escepticismo [*skepsis*] de la conciencia natural llevada hacia el saber real de la ciencia. Esto recibe un nombre en la filosofía hegeliana que define la fenomenología historicista hasta nuestros días: *experiencia* [*Erfahrung*]. Cuando se habla de condiciones de posibilidad *de la experiencia*, ya desde Kant (recordemos su frase central y la traducción de ella que hace Heidegger), se está diciendo algo sencillo: la experiencia, sobre todo si es sensible-natural, es comienzo, no fin. Está ahí para partir de ella y dejarla atrás o, como mucho y como en Hegel, para volver a ella únicamente desde la parusía del espíritu. «La experiencia» es el camino que la conciencia invertida recorre a través de sus figuras hasta llegar a la voluntad universal[138] o pura[139], la que es un *puro saber y querer*. Ella es, en cuanto arrastre escéptico, la tendencia hacia lo incondicionado que muestra la evolución de la razón que encontrábamos en la *Crítica Pura*. Heidegger tomará nota de esto y se detendrá a analizar minuciosamente el concepto de experiencia de Hegel incorporando elementos de Schelling. De Hegel no perderá de vista dos cosas: 1) que «experiencia» es el nombre de Hegel para el ser del ente[140] y 2) que el espíritu es la «ciencia de la experiencia de la

---

138 «Pues la renuncia a la propia voluntad solo es negativa de una parte, de acuerdo con *su concepto* o *en sí*, pero es al mismo tiempo positiva, a saber, la posición de la *voluntad* como un *otro* y, de un modo determinado, la posición de la voluntad, no como algo singular, sino universal. Para esta conciencia, este significado positivo de la voluntad singular negativamente puesta es la voluntad del otro extremo, que, precisamente por ser ella un otro, no deviene para ella por medio de sí, sino por medio del tercero, del mediador, en forma de consejo. *Para ella*, su voluntad deviene, evidentemente, voluntad universal y que es *en sí*, pero *ella misma no es* ante si este *en sí;* la renuncia a su voluntad como singular no es para ella, de acuerdo con el concepto, lo positivo de la voluntad universal» (HG, FDE, 138).

139 «De este modo, la conciencia sabe la voluntad pura como sí misma y se sabe como esencia, pero no como la esencia *que inmediatamente es*, ni la sabe como el gobierno revolucionario o como la anarquía que aspira a constituirse como anarquía, ni se sabe como el punto medio de esta facción o de la facción opuesta a ella, sino que la *voluntad universal* es su *puro saber y querer*, y la *conciencia* es voluntad universal como este puro saber y querer» (HG, FDE, 350).

140 «¿Qué nombra Hegel con la palabra experiencia? Nombra al ser de lo ente. [...] Con el nombre experiencia, Hegel nombra a lo que se manifiesta en cuanto aquello que se manifiesta [...]. Experiencia no es ya el nombre para un tipo de conocimiento. Experiencia es ahora la palabra para el ser, en la medida en que éste es percibido a partir de lo ente en cuanto tal. Experiencia nombra a la subjetidad del sujeto» (H, CB, 136).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

conciencia», es decir, *La Fenomenología*. Esta última, si es en cuanto tal, lo es del espíritu y viceversa. De Schelling tomará la importancia del *Selbst* que quedará contenido en un Ser-Mismo [*Sein-Selbst*] idéntico a la Experiencia-Misma, la experiencia en-cuanto-tal o en-sí.

Absoluto y Ser-Mismo tienen un trato muy semejante con la *Erfahrung*. El paralelismo Hegel-Heidegger se ve especialmente en el texto «El concepto de experiencia de Hegel» incluido en *Caminos de bosque*. En él, Heidegger vinculará explícitamente a Kant con Hegel alabando la filosofía de este último por el avance que supuso su concepto de experiencia. Hegel aportará a Heidegger un apriorismo histórico que impide la orfandad ontológica: *ya siempre* estamos en la cercanía del Ser-Mismo. Es así como el rayo del Absoluto, en su vínculo con la razón historizada de Hegel, prefigura el *factum* de la precomprensión del ser y la historicidad heideggeriana. La experiencia de la conciencia en Hegel es histórica, pero también lo es la diferencia ontológica en Heidegger, así como su trabazón con el conocimiento mediano, inmediato, regular y precomprensivo del Dasein. La *Erfahrung* heideggeriana es deudora de la hegeliana, así como lo es la fenomenología de la diferencia con respecto a la de la identidad. Este entramado resulta fundamental para entender las asunciones comunes en ambos autores. Sus cercanías en cuanto a la fenomenología, como la dicotomía entre conciencia natural y saber real o la concepción de la experiencia, encuentran un nudo profundo en ese concepto-abismo que constituye la negatividad[141]. Es por este canal por donde circula la *Erfahrung* hegeliana, la experiencia intrínsecamente negativa que plantea la fenomenología y que se mantiene intacta en Heidegger por mucho que se haya renunciado a la conciencia y la representación. Absoluto y Ser-Mismo (e incluso el *Ereignis*, como se desprende de

[141] «La conciencia natural se mostrará solamente como concepto del saber o saber no real. Pero, como se considera inmediatamente como el saber real, este camino tiene para ella un significado negativo y lo que es la realización del concepto vale para ella más bien como la pérdida de sí misma, ya que por este camino pierde su verdad. Podemos ver en él, por tanto, el camino de la *duda* o, más propiamente, el camino de la desesperación [...]» (HG, FDE, 54).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Agamben[142]) habitan en el seno de «la experiencia» de una nada negativa, de una noidad común. Es mediante esta experiencia-misma que se produce la absorción de la voluntad en su negación ontológica a través del elocuente silencio-negatividad de la *Möglichkeit*. Dado que el ser es irrepresentable, la tácita voluntad de la *Möglichkeit* se precomprende a través de una Voz silenciosa cuyo silencio absolutorio es «la "relación absoluta"» o «la "relación de todas las relaciones"», expresiones de una resonancia tomista tal que cuesta creer que se pasen por alto en obras como, de nuevo, las de Agamben[143].

---

142 «*En el* Ereignis, *podemos decir*, la Voz se muestra como lo que, quedando no dicho e insignificado en toda palabra y en toda transmisión histórica, destina al hombre a la historia y a la significación, como la *transmisión indecible* que funda toda tradición y toda palabra humana. *Sólo de este modo la metafísica puede pensar el* éthos, *la morada habitual del hombre. Aquí se esclarece la necesaria pertinencia del* mostrarse *a la esfera del fundamento absoluto. El Absoluto no es, en efecto, para Hegel, simplemente lo sin-relación y lo sin-movimiento: es más bien relación y movimiento absolutos, relación cumplida de sí consigo»* (AG, LM, 164).

143 «La recíproca apropiación de ser y tiempo que tiene lugar en la *Ereignis* es también una recíproca absolución, que las libera de toda relatividad y muestra su relación como la "relación absoluta", la "relación de todas las relaciones" (*das Verhältnis aller Verhältnisse*, Heidegger 3, P- 267). Por eso, Heidegger puede escribir que, en la *Ereignis*, trata de pensar "el ser sin consideración del ente" (Heidegger 6, p. 25) -o sea, en los términos de nuestro seminario, el tener-lugar del lenguaje sin consideración de lo que, en este tener-lugar, es dicho, formulado en proposiciones. Esto no significa, advierte Heidegger, que "al ser le sería inesencial la relación con el ente y que sería necesario prescindir de esa relación" (ibid., p. 35); más bien significa "pensar el ser no a la manera de la metafísica", que considera al ser exclusivamente en su función de fundamento del ente, y así lo subordina a éste. La metafísica es, en efecto, "la historia de las acuñaciones del ser (Seinsprägungen), es decir, vista a partir de la *Ereignis*, la historia del sustraerse del destinante a favor de las destinaciones" (ibid., p. 44). En los términos de nuestro seminario, esto significa que, en la metafísica, el tener-lugar del lenguaje (que el lenguaje sea) es obliterado en favor de lo que es dicho en la instancia de discurso; es decir, que ese tener-lugar (la Voz) es pensado sólo como fundamento de lo dicho, de modo que la Voz misma no viene nunca, como tal, al pensamiento. La pregunta que debemos plantear en este punto es: ¿es posible semejante absolución y absufacción de la Voz? ¿Es posible absolver a la Voz de su constitutiva negatividad, pensar la Voz absolutamente? Todo se decide en la respuesta que demos a estas preguntas. Lo que podemos, sin embargo, anticipar ya es que la *Ereignis* no parece haberse liberado íntegramente de la negatividad y de lo indecible. "No podemos nunca representarnos la Ereignis" (ibid., p. 24); "la *Ereignis*» no es ni se da; es nombrable únicamente como un pronombre, como el Eso (Es) o como el Aquel (Es) "que ha destinado las diversas figuras del ser epocal", pero que, en sí mismo, es "no histórico, más aún: sin destino" (ungeschichtlich, besser: geschicklos), (ibid., p. 44)» (AG, LM, 164).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

En la fenomenología de Hegel la experiencia es un movimiento negativo principalmente histórico. Volvemos al problema del tiempo. No estamos en el universo kantiano, pero sí en uno compatible con él. Como ya hemos dicho, el tiempo no depende de la imaginación, no se desfonda o desracionaliza, pero sí necesita elevarse a algún otro lugar más allá de la subjetividad. El Yo-*Selbst* que plantea Hegel (su modo particular de subjetividad, su particular *Selbsheit*, podríamos decir, tal y como la desarrolla filosofía del derecho) quiere conservar pero también superar dicha forma de sujeto y, aunque Heidegger toma muchos elementos suyos, no lo hará con este, no promoverá una historia con un Yo-Subjetividad fuerte que haya de integrarse en la historia racional, como tampoco tomará al espíritu en cuanto conciencia. La historicidad para Heidegger debe abandonar el primado de la conciencia de Hegel, Husserl, Nietzsche o Descartes. Acompañado de Schelling, Heidegger dirá que el Ser-Mismo (el *Selbst* propiamente ontológico desligado del «pequeño Yo-*Selbst*» de la *Selbsheit*) es ontológicamente diferente de las cosas del mundo, lugar en el que la unión temporal kantiano-hegeliana funciona a la perfección. Y gracias al *Selbst* schellingniano de las *Investigaciones* se evidenciará algo que solo aquellos heideggerianos que pretenden una distancia mayor del autor que la que posee con la fenomenología idealista pueden negar: que con la diferencia ontológica se estaba profundizando en el idealismo dialéctico. La confusión es comprensible, sobre todo vista con ojos filosófico-políticos. Heidegger no es un dialéctico como Hegel o Marx, ni su «filosofía práctica» lleva a los mismos lugares pero, en lo teórico, y sobre todo si se lee con detenimiento su *Schelling y la libertad humana*, se podrá comprobar que los vínculos de la diferencia ontológica con el concepto de identidad son claros. Lo son cuando Heidegger habla de una «"aplicación superior" del concepto corriente de identidad»[144] y utiliza conceptos idealistas como *scheidung* o

[144] «Cuando se emite la proposición “el pájaro canta”, no se piensa ciertamente la copertenencia (identidad) como un “ser uno y lo mismo”, pero es igualmente cierto que la “identidad” es entendida primero por sí misma como mismidad vacía. Si entonces, para colmo de males, se transfiere a la filosofía la manera como piensa corrientemente el sentido común, es decir, si se llega a una “aplicación superior” del concepto corriente de identidad, entonces se entiende naturalmente la “identidad” como mero “ser uno y lo mismo” , y se olvida por completo que incluso ya en el pensar cotidiano se alude, ciertamente sin saberlo,

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

unterschied. La aplicación superior de la identidad es el *Selbst*, pero el *Selbst* una vez es vinculado a la experiencia. Se profundiza así en la conexión entre *Erfahrung* y *Selbst* que Heidegger plasma en su fórmula de la *Erfahren des Seins selbst* (la experiencia del ser mismo) o cuando explica la conexión de su historia del ser con *Ser y tiempo*[145]. Será esta experiencia-del-ser-mismo la que defienda que no ha tenido lugar en toda la historia de la metafísica. Con esta fórmula se absorben y densifican las influencias de la fenomenología idealista que conforma el concepto de experiencia de Heidegger y que este se preocupa de distinguir de los anteriores. Si hay una experiencia del Ser-Mismo es porque la Mismidad es el principio profundo, abismal, de la identidad que ya se encuentra fuera de la razón fundante de la conciencia y porque la experiencia heideggeriana pretende tener un nuevo carácter irreductible a la kantiana y hegeliana. Heidegger pretenderá dicho carácter a pesar de que el uso de la Duplicidad [*die Zwiefalt*][146] ya estaba, como *scheidung* o *unterschied*, perfectamente establecido en Schelling y Hegel; pero lo pretenderá, sobre todo, para conservar ciertos

a la "identidad" en un sentido más propio, como lo prueba la formulación de toda proposición corriente» (H, SLH, 93-4).

145 «La siguiente explicación se mantiene, por su intención y su alcance, dentro del ámbito de la experiencia a partir de la que fue pensada "Ser y Tiempo". El pensar se ve interpelado incesantemente por ese acontecimiento que quiere que en la historia del pensamiento occidental lo ente haya sido pensado desde el principio en relación con el ser, pero que la verdad del ser permanezca impensada y que, en cuanto posible experiencia, no sólo le sea negada al pensar, sino que el propio pensamiento occidental, concretamente bajo la figura de la metafísica, nos oculte el acontecimiento de esa negativa aunque sea sin saberlo» (H, N, 159).

146 «Esta representación se derrumba si pensamos en la ambigüedad de la palabra "ser" antes mencionada. Con esta expresión no me refiero al ser de lo ente representado metafísicamente, sino a la esencia del ser, más exactamente, a lo duplo de ser y ente — entendida esta Duplicidad *(Zwiefalt)* como digna de ser pensada» (H, DCH, 107). «Porque es él el que me ha llevado, con su ayuda, a poder caracterizar el pensamiento fenomenológico que me abrí. El camino hasta *Ser y Tiempo*. Se trataba, y todavía se trata, de llevar a la luz el ser de lo ente; no ciertamente ya al modo de la metafísica sino de forma que el ser mismo llegue al resplandor. El ser mismo — esto quiere decir: el presenciar de lo presente, *(Anwesen des Anwesenden)*, esto es, la Duplicidad de los dos desde su simplicidad. Esta simplicidad es la que, interpelándole, requiere al hombre ser respecto a su esencia» (H, DCH, 111). «Porque la Duplicidad misma es la que despliega la claridad, es decir, el Claro en cuyo interior devienen discernibles para el hombre lo que está presente en tanto que tal y la presencia...» (H, DCH, 115).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

elementos de la tradición. Estos le permitirán presentar su ontología como una reexposición clásica de la «pregunta incesante de la filosofía», una pregunta que, según él, se repetiría incansablemente gracias a las relaciones entre fundamento, desfundamento y abismo alcanzándose, así: «el rasgo fundamental [*Grundzug*] de la historia de la filosofia»[147]. Dicho rasgo será el central de esa filosofía de la historia de la filosofía que circulará por varios de los términos heideggerianos que aluden al abismo y suponen una evolución de la Duplicidad, como la sustracción del permanecer fuera [*Ausbleibt*][148], la ocultación [*Verborgenheit*] o el retraimiento [*Abgeschiedenheit*].

Heidegger no renuncia a un concepto de experiencia que, en todo momento, lleva tras de sí el peso de la tradición de la condición de posibilidad[149] y lo incondicionado. Y será precisamente de esta tradición de donde extraiga no solo el concepto de experiencia, sino lo esencial de él que se encuentra en los lugares más abismáticos de la negatividad. Si el ser «es» mismo, si es diferente ontológicamente al ser de la entidad, es porque se ha constituido mediante un *no* a ella. Ese no dicho al ser de la entidad configura la irrepresentabilidad del Ser-Mismo, de ahí que se palpe la artificialidad de las referencias heideggerianas al nihilismo nietzscheano a pesar de que haya intentado fagocitarlo. Artificialidad porque Heidegger no toma nada de la afirmación, no hay una afirmación de la diferencia heideggeriana como

147 «Por la frase antes mencionada de Aristóteles sabemos que la pregunta incesante de la filosofía se formula así: *ti to ón*, ¿qué es el ente en su ser? El esfuerzo en torno a la respuesta a esta pregunta es el rasgo fundamental de la historia de la filosofía» (H, QSP, 183).

148 «El desocultamiento mismo, sin embargo, permanece oculto en cuanto tal. En él mismo, en el desocultamiento, éste permanece apartado respecto de sí mismo. Permanece el ocultamiento de la esencia del desocultamiento. Permanece en el ocultamiento del ser en cuanto tal. El ser mismo permanece fuera. Permanece el ocultamiento del ser, de manera tal que este ocultamiento se oculta en sí mismo. El permanecer fuera del ser es el ser mismo como tal permanecer fuera» (H, N, 803).

149 «Pero también la "unidad" de los múltiples entes que están ahí —la naturaleza— sólo se torna descubrible sobre la base de la apertura de una *posibilidad* suya. ¿Será casual que la pregunta por el *ser* de la naturaleza apunte a las "condiciones" de su *posibilidad?* ¿En qué se funda tal preguntar? Respecto de él no puede dejar de plantearse la pregunta: *¿por qué* el ente que no tiene el modo de ser del Dasein es comprendido en su ser cuando se lo patentiza en función de sus condiciones de posibilidad? Kant supone, quizás con razón, que ello es así» (H, ST, 168).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

sí sucede con Deleuze. Y se palpa porque Heidegger no toma nada real del nihilismo nietzscheano. Allí donde se debe separar nihilismo activo y pasivo, se debe también separar nihilismo negador y afirmador. El concepto de «nada»[150], con el que Heidegger articula su versión del nihilismo, es deudor del no dicho por el Ser-Mismo al ser de la entidad y del no dicho por la posibilidad a «la experiencia». El horadar continuo de todo lo sensible y de la percepción, a fin de cuentas de la «conciencia natural» hegeliana, supone la torsión ascética de la experiencia en su camino escéptico hacia el Absoluto. Este no podría existir siquiera si no fuera por el peregrinar espiritual de la experiencia que se aleja fenomenológicamente del mundo del error sensible hacia la verdad de lo incondicionado. Es la posibilidad de la experiencia la que es negadora, es ella misma la negación de la «experiencia natural» de la cual también se alejaba la razón kantiana. Esa posibilidad además de kantiana es hegeliana, y además de hegeliana es aristotélica. El acto y la potencia se encuentran permanentemente en medio de la obra de Hegel hasta el punto de que ambos definen un concepto de evolución teleológico y pre-darwinista[151].

---

150 «¿Vislumbramos lo que esencia en la nada que ahora hay que pensar? ¿Nos atrevemos a pensar la posibilidad de que esta nada sea infinitamente diversa de la vacía nihilidad?» (H, N, 804). «Se llama la pregunta fundamental de la metafísica y reza así: ¿por qué hay en general ente y no más bien nada? [...] Esa pregunta final nos sitúa ante la sorpresa de que una meditación que intenta pensar el ser por el camino de la nada al final regresa de nuevo a una pregunta por lo ente. [...] La pregunta dice así: ¿por qué hay en general ente y no más bien nada? Suponiendo que ya no pensemos desde dentro de la metafísica y por ende del modo metafísico acostumbrado, sino que, a partir de la esencia y la verdad de la metafísica, estemos pensando en la verdad del ser, aquí también cabría preguntar: ¿cómo se explica que en todas partes lo ente tenga la primacía y reclame para sí todo «es», mientras que lo que no es un ente, esto es, la nada entendida como el ser mismo, permanece en el olvido? ¿Cómo es posible que en realidad no pase nada con el ser y que la nada no venga propiamente a la presencia?» (H, *Hitos*, 311-2). «La filosofía sólo se pone en marcha por medio de un salto particular de la propia existencia dentro de las posibilidades fundamentales del Dasein en su totalidad. Para dicho salto lo decisivo es, por un lado, darle espacio a lo ente en su totalidad, y, después, abandonarse a la nada, es decir, librarse de los ídolos que todos tenemos y en los que solemos evadirnos; finalmente, dejar también que sigamos siempre en suspenso a fin de que vuelva a vibrar siempre de nuevo esa pregunta fundamental de la metafísica, que surge obligada por la propia nada: ¿por qué hay ente y no más bien nada?» (H, QM, 43).

151 «Para comprender qué es la evolución, es necesario distinguir —por decirlo así— dos estados: uno es el que se conoce como posibilidad, como capacidad, lo que yo llamo el ser

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

El Ser-Mismo vive en intimidad con el Absoluto porque la nada es un no. Esto no afecta, además de a la historia del ser, a la negativa individuación por posibilidad del Dasein[152], como recuerda Agamben[153]. Así es como la experiencia del ser se abisma en la del Ser-Mismo y el concepto de experiencia hegeliano se ontologiza como diferencia en Heidegger. Así es, también, como Heidegger utiliza la diferencia ontológica para hacer de ella su «saber real» ontológicamente distinto de la experiencia de la conciencia natural. La desfundamentación en el seno de la experiencia del Ser-Mismo se lleva a cabo con el hallazgo de una negatividad más profunda y abismática. Es la negatividad del *Selbst* como *Erfahrung* la que se encuentra en la profundización de la fenomenología de la identidad dialéctica, la que vive en el «entre», en el «no»[154] que horada toda razón, representación, conciencia o *noein*. Así es como se fuerza que el ser «sea» irrepresentable y mismo siendo también negativo[155]. La negatividad heideggeriana será mayor y «más originaria» que la de Hegel, «más ontológica», ya que la negatividad dialéctica aún poseía un «no» fundado, relativo al *Grund*, un *nihil negativum* que refería al ente, que

en sí, la *potentía*, la *dynamis*; el otro es el ser para sí, la realidad (*actus*, *energeia*)» (HG, HDF, 26).

152 «La pregunta por el sentido del ser es la más universal y la más vacía; pero también implica la posibilidad [*die Möglichkeit*] de la más radical individuación en el Dasein singular» (H, ST, 62).

153 «Nos interesa más bien, en el horizonte de nuestra búsqueda, volver a interrogarnos sobre la negatividad que, en *Sein un d Zeit*, se le revela al *Dasein* en la experiencia auténtica de la muerte. Hemos visto que esa negatividad no le sobreviene al *Dasein*, sino que atraviesa originalmente su esencia; el *Dasein* se topa más bien con ella del modo más radical precisamente en el instante en que, siendo para la muerte, alcanza su posibilidad más cierta e insuperable. Surge entonces la pregunta: *¿De dónde* proviene, para el *Dasein*, esa negatividad originaria, que es tal que está siempre ya penetrada en él?» (AG, LM, 17).

154 «El ser es el decir-no *[Absage]* a ese papel de fundación, recusa *[versagt]* todo lo fundante, es abismal [*ab-gründig*]» (H, N, 719).

155 «La diferencia ontológica es el no entre el ente y el ser. Pero así como el ser, en cuanto el no respecto del ente, no es una nada en el sentido del *nihil negativum*, tampoco es la diferencia, en cuanto el no entre ente y ser, sólo el producto de una distinción del entendimiento (*ens rationis*). Aquel no anonadante de la nada y este no anonadante de la diferencia, no son, por cierto, de la misma especie, pero sí lo Mismo en el sentido de aquello que se copertenece en lo esenciante del ser del ente. Este Mismo es lo digno de pensarse [...]» (H, SVF, 3).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

aún hablaba en términos de coseidad remitida a una *Erfahrung* baja, sin *Selbst*. El concepto de condición en el sentido de «lo encosado» o «lo que se vuelve cosa», pero también de «lo restringido» y lo que es «limitado» o «dependiente de» aún no era abismal.

La diferencia ontológica establece el nuevo rumbo fuera de la historia de la metafísica definida por el no que abre nuevas posibilidades. Este no ya no es dicho por la experiencia de la conciencia sino por la experiencia del Ser-Mismo. Este no constituye un nuevo tiempo puro e irrepresentable, también una nueva «no-voluntad». Aunque se conserve la ascendencia hegeliana de la libertad histórica del espíritu, que ya se colaba en los planteamientos de *Ser y Tiempo*, para Heidegger ya no se trata únicamente de negar lo sensible en favor de lo inteligible o suprasensible (diferencia metafísica), sino de negar el ser de la entidad en favor de la experiencia del *Abgrund*. *Selbst* y *Abgrund* escarban en la antigua *Erfahrung* y sitúan los problemas de las condiciones de posibilidad de la experiencia en el plano de la *Ermöglichung*. El *Abgrund*, por su parte, no atiende a condiciones, de hecho las niega si se interpretan como Razón-*Grund*. Parecería que Heidegger no habla en ningún momento de lo incondicionado, parecería incluso que es plenamente consciente de que el *Unbedingt* ya no forma parte de la nueva historia de la filosofía que «funda» en cuanto se lo endosa a Hegel y Nietzsche[156] en el tramo final de su historia del ser. Pero Heidegger introduce lo incondicionado precisamente en la negación del lugar en el que se encontraba antes. Para él lo incondicionado no será una tendencia de la razón, del *Grund*, sino del

[156] «El pensar metafísico en términos de valor, es decir la interpretación del ser como condición de posibilidad, se prepara en sus rasgos esenciales a través de diferentes estadios: el comienzo de la metafísica en Platón (*ousía* como *idea*, *idea* como *agatón*), la mutación en Descartes (*idea* como *perceptió)* y Kant (ser como condición de posibilidad de la objetividad de los objetos). No obstante, estas indicaciones no son suficientes para hacer visible el origen metafísico del pensamiento del valor ni siquiera en sus rasgos fundamentales. Se ha aclarado en qué medida el ser ha podido llegar al papel de "posibilitación" y de "condición de posibilidad". Pero ¿por qué y cómo las "condiciones de posibilidad", la entidad, se convierten en valores? ¿Por qué todo lo que tiene el carácter de condición y todo lo que posibilita (sentido, meta, fin, unidad, orden, verdad) pasa a tener el carácter de valor? Esta pregunta parece volverse por sí misma superflua apenas recordamos que Nietzsche interpreta la esencia del valor en el sentido de ser *condición.* "Valor" no es, entonces, más que otro nombre para "condición de posibilidad", para *agatón*» (H, N, 705).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Abismo-*Abgrund*: lo incondicionado abismático heideggeriano será la negación de las condiciones en cuanto negación del *Grund*. No bastaba la razón como negación de lo sensible, no bastaba lo incondicionado como negación de la experiencia bajo el nombre de «condición de posibilidad». No bastaba esa posibilidad, todavía óntica, que condicionaba lo sensible-empírico: ahí se estaba pensando todavía desde el ente. Negar no solo el ente sino el ser de la entidad implica la ontoposibilitación, es decir, negar lo sensible y lo inteligible, negar la experiencia y sus condiciones ónticas de posibilidad, todavía demasiado representativas. Se vuelve *necesario*, y esta es la necesidad del ser, subir la apuesta y negar, en un único gesto, tanto «la experiencia» como el *Grund*. El abismo temporal e irrepresentable del Ser-Mismo constituye la verdadera experiencia de la historicidad una vez se ha reinterpretado ontológicamente la historia de la metafísica que había olvidado la diferencia ontológica. En Kant y Hegel no se trataba estrictamente del abismo, pero las contradicciones de la razón se encontraban en un ámbito semejante; el lugar donde o bien esta no podía garantizar ya su correcto uso (ideas trascendentales), o bien en el lugar donde sus contradicciones se resolvían en absolución. En ambos casos se trata del colapso de lo incondicionado pero, sobre todo, de la anulación de las condiciones. El *Unbedingt*, entendido así, ya suponía el debilitamiento de lo condicionado. Con Heidegger las condiciones vuelven a ser negadas, pero ahora a través de una posibilidad ontológica mayor que las negativiza.

Heidegger pone a su servicio la condición interpretada como *Bedingung*. Se observa el motivo si volvemos a nuestra reflexión sobre La Cosa y comprendemos el gesto al nivel del significante con el que se juega. Dado que la *Ding* es también la cosa, la condición puede ser interpretada ambiguamente (persiste la ascendencia dialéctica de la duplicidad) no como referencia de un objeto al entendimiento (referencia kantiana a la objetividad racio-representativa y trascendental del *objekt*), sino como referencia del objeto a La Cosa en sentido ontológico al tiempo irrepresentable. La *Ding* no refiere a la objetividad, al entendimiento o a la razón, ya no refiere a ninguna parte de la lógica kantiana que pone debajo de sí toda estética. La Cosa, en tanto abierta a la nada del Ser-Mismo por la diferencia ontológica, está,

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

en primerísimo lugar, condicionada por la historicidad (y el lenguaje). La historicidad no es otra cosa que tiempo negativo abismado. La *Bedingung der Möglichkeit* y su evolución heideggeriana en *Ermöglichung* ya puede empezar a pensarse como algo no relativo a la razón o la causa, no relativo al fundamento o las condiciones, no como la «condición de posibilidad» del ente, sino como el ontológico «Encosamiento de lo Posible». Y es así como dicha Posibilidad-Misma se *incondicionaliza* como tiempo ontohistórico irrepresentable o, dicho más brevemente, tiempo ascético. La Cosa se realiza, se vuelve cosa, desde una nada llena de posibles, pero esa nada no es simplemente un vapor metafísico cualquiera o el mundo suprasensible: es la ontología de la Historicidad-Tiempo deudora de la negación. Esto supondrá una profundización en la ontología fundamental como única manera de llegar a la nada donde la desfundamentación cuaja como método. Esta y no otra cosa será la *destrucción fenomenológica* anunciada en *Ser y Tiempo*. En el reino de lo posible fenomenología y negatividad no podrán hacer otra cosa que ir de la mano.

2.2.2 Experiencia y fenomenología

La *Erfahrung* del *Selbst* no indica una sucesión temporal. Indica, como hemos dicho, la referencia a un tiempo diferente ontológicamente del que podemos representar. La conciencia no puede captar la esencia del tiempo, se equivoca cuando piensa desde sí misma lo que es anterior o posterior, lo que es presentación y presencia: posterioridad y anterioridad solo pueden ser precomprendidas una vez se asume una referencia al tiempo como a priori absoluto que diferencia ser de la entidad y Ser-Mismo[157]. Hegel, según Heidegger, subordina el presentar a la representación. El aparecer ontológico sucedería para él dentro de la conciencia y sería relativo al sujeto: esta sería la autocerteza

[157] «Pero esta esencia del ser no acontece por detrás y por encima del ente, sino, en caso de que sea admisible la representación de una relación tal, más bien *delante* del ente en cuanto tal» (H, N, 826-7). «El comentario acerca del a priori con el fin de caracterizar la distinción de ser y ente podría servir al mismo tiempo para evidenciar que con la concepción del a priori no se piensa nada alejado sino que con ella se comprende por vez primera algo demasiado cercano, aunque sólo se lo haga dentro de determinados límites, límites que son los de la filosofía, es decir, los de la metafísica» (H, N, 690).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

del representar[158]. Nada de lo anterior puede pasar con un Heidegger para el que todo aparecer de la conciencia depende del aparecer ontológico que se retrae. La ambigüedad de presencia y presentado que forja la representación se esparce incontroladamente por una historia de la metafísica que olvida la presencia y su ambigüedad constitutiva. La presencia es irrepresentable y la conciencia no logra asir lo que se reúne previamente a ella. Todo lo que Hegel habría dicho en la *Ciencia de la lógica* o la *Fenomenología del espíritu* pecaría de remitir a la representación y la identidad.

La *Erfahrung* del *Selbst* tiene que eliminar la voluntad. Para Hegel, como hemos dicho, la voluntad singular está subordinada a la voluntad universal: es esta última la que quiere a través de nosotros. El Absoluto funciona como ese *Selbst* superior que envuelve todo Yo-*Selbst* volitivo individual y particularista, motivo por el cual se entiende frecuentemente el «totalitarismo» espiritual-social de Hegel (a través del Estado) como subyugación de la individualidad (a pesar de que este insista en que quiere preservar su existencia). El querer primigenio, la voluntad auténtica y ontológica, es la voluntad del Absoluto en la cual se encuentra irremediablemente sumergido todo individuo que solo puede querer dentro de Él. Puede que ignoremos lo que quiere el Absoluto y que nuestra voluntad singular no nos resulte clara, pero hay algo que sí sabemos: queremos a través del Absoluto y lo que el Absoluto quiere es estar con nosotros constituyendo, precisamente, ese nosotros. El Absoluto sería cercanía, y la querencia de esa cercanía por nuestra parte, la indubitabilidad de esta, el vínculo más férreo con la voluntad universal. El Absoluto sería la condición de la voluntad: querer a través del Absoluto es quererse querido por Él para luego querer desde ese querer. Así no habría distancia alguna entre

158 «Porque entretanto la filosofía moderna ha alcanzado la consumación de su esencia, desde el momento en que ha tomado completamente bajo su dominio la tierra firme pisada por ella por primera vez. Dicha tierra es la autocerteza del representar en relación consigo mismo y con lo representado por él. Tomar esa tierra completamente bajo su dominio significa saber en su esencia incondicionada la autocerteza de la autoconciencia y estar en ese saber como en el saber por excelencia. La filosofía es ahora el saber incondicionado dentro del saber de la autocerteza. La filosofía se encuentra dentro del saber como tal como en su casa. Toda la esencia de la filosofía está formada por el saberse incondicionado del saber» (H, CB, 103).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

epistemología y ontología en Hegel: lo óntico puede ser, al mismo tiempo, ontológico. Punto central de diferencia con respecto a Kant: no hay crítica al conocimiento, no se inicia siquiera. La tendencia hacia lo incondicionado que rebasa la experiencia sería la propia voluntad de la experiencia de la conciencia para saberse englobada, desde el principio, en un camino que no le quedaría más remedio que recorrer. Esto no elimina la necesidad de la *skepsis*, pero sí aclara que, si bien hace falta hacer el camino, lo que se gana con él, en cierto sentido, es *nada*. Heidegger lo traduce y sintetiza en dos palabras: *ya siempre*.

Nada hay en el Ser-Mismo que pueda ser llamado voluntad, tampoco poder, no según Heidegger, y esto le supondrá no pocos problemas. De la supresión de la voluntad, en un nivel más radical que el de un Hegel que encuentra un lugar para el yo volitivo, se deriva la aparición imperativa de aquella no-voluntad que se expresa en un monismo silencioso y negador, pero elocuente en los mensajes que envía. El conflicto con Nietzsche es máximo, ya que Heidegger entiende que no hay otra ética ontológica posible más que la de erradicar los riesgos de una voluntad de poder extrema y avasalladora con una no-voluntad silente y monolítica, con un ser que aparentemente no dice nada y deja al margen sus posiciones de valor aunque se muestre despótico en su historicidad ficticiamente abúlica. De hecho, si la historia de la metafísica heideggeriana ha de acabar, y ha de hacerlo con Nietzsche y su voluntad de poder, es porque el ser «es» todo aquello que no es voluntad (ni poder). La oposición de Heidegger a la voluntad de poder irá de la mano de una reivindicación de la unión entre voluntad y experiencia a la manera hegeliana en cuanto a su dimensión histórico-epocal, pero kantiana en cuanto a su dogmatismo moral. La continuidad Hegel-Heidegger, en este punto, podría ilustrarse con la siguiente frase: «la voluntad reina al modo de la experiencia»[159]. Que la voluntad *reine*, y que lo haga al modo de la experiencia, significa que la voluntad reina de modo histórico, y será este reinado el que Heidegger disimule con la pretensión de que no hay voluntad alguna en el Ser-Mismo. Pero lo que no hay, diremos nosotros, es ninguna otra voluntad que no sea la máxima cantidad de voluntad histórico-ontológica, es decir, la voluntad

[159] H, CB, 143.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

de poder fenomenológica que cristaliza en la embriaguez de lo posible. Y dado que la experiencia es la negatividad de la nada, dicha embriaguez reina como nada o, dicho de otra manera, como la embriaguez del Ser-Mismo concebida como una nada de embriaguez, como una negación de la misma. Hegelianamente ese es el lugar de comunión entre voluntad, experiencia y Absoluto, y es así como la absolución ontológica puede caer sobre el querer y actos humanos. Este principio negador, hijo de una voluntad carencial necesitada de perdón, vuelve a arrojar la imagen de un humano incompleto en su relación con el Ser-Mismo que trasunta a Dios. El humano pecador, el *Dasein* cadente, solo podrá completarse tras pasar por la *Erfahrung* del *Selbst* hija de la penitencia y el viernes santo dialéctico-especulativo de la *Erfahrung* hegeliana.

Heidegger lo dice sin rodeos refiriéndose a la *Fenomenología del espíritu*: «"la experiencia" nombra aquello que es "la Fenomenología"»[160]. Este concepto fenomenológico-espiritual de experiencia, que establece toda una epistemología histórico-ontológica, dice que *la ciencia* es el camino que ha de atravesar toda experiencia que quiera elevarse a saber real. Lo que sea la «realidad» será definido por su posibilidad, como ya anunciaba Hegel antes que Heidegger: «aquí basta con indicar que el espíritu parte de su infinita posibilidad, pero solo posibilidad, que encierra su contenido absoluto como un en-sí y como el fin y objetivo logrado solamente en su resultado, el cual es luego su realidad». Puede verse hasta qué punto estamos acariciando la idea teleológica de destino ontologizada en «la posibilidad [...] que ha

160 «"Ciencia de la *experiencia* de la conciencia": así reza el título que Hegel coloca en cabeza de su publicación de la Fenomenología del Espíritu el año 1807. La palabra experiencia aparece en cursiva y en medio de las otras dos palabras. "La experiencia" nombra aquello que es "la Fenomenología". ¿Qué piensa Hegel cuando emplea tan enfáticamente la palabra "experiencia"?» (H, CB, 91). «¿Por qué abandona Hegel el título escogido en primer lugar, "Ciencia de la experiencia de la conciencia"? No lo sabemos. Pero podemos suponerlo. ¿Se asustó de la palabra destacada por él mismo en el centro del título, "experiencia"? La palabra es ahora el nombre para el ser de lo ente. Para Kant es el nombre que designa el único conocimiento teórico posible de lo ente. ¿Es que parecía demasiado atrevido darle una nueva sonoridad a la resonancia que ya tenía el significado originario de la palabra "experimentar" y que seguramente vibraba todavía en el pensamiento de Hegel, esto es, entender experiencia como ese alcanzar que sale ansioso en pos y dicho alcanzar como el modo de la presencia, del *einai*, del ser? [...]» (H, CB, 150).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

de llegar a ser real»[161]. Aquí se aglutinan elementos de condenación terrenal filoluterana y teleología aristotélica (filtradas a través de Kant, Leibniz, Wolff, etc...) que vuelven demasiado tentador creer que es *incondicionalmente necesario* que lo posible «se realice»**.** Heidegger, tomando el relevo hegeliano y a la espera de «un dios» que pueda salvarnos (el del «advenir del ser»), pasa el rodillo del Ser-Mismo por toda la entidad indiferenciando la experiencia sensible-inteligible para diferenciarla luego ontológicamente de la posibilidad temporal negativa. El tiempo heideggeriano será nihilista, tiempo de la nada y el no que implica una pregunta «superior» por «algo» que no es *Grund* sino No-*grund*, *Ab-grund,* donde el *Ab* del *Grund* sería *Zwiefalt*, *Unterschied*, o *Differenz*. El nihilismo aparece con un aire de misteriosa cristiandad ontológica de la negación[162] donde nada[163] y ser-del-no se entrelazan. De nuevo: *no* dicho al *Grund*, desfundamentación del fundamento, *Nichthaftigkeit* o noidad. Pregunta, sí, pero no por el

161 «Aquí basta con indicar que el espíritu parte de su infinita posibilidad, pero solo posibilidad, que encierra su contenido absoluto como un en-sí y como el fin y objetivo logrado solamente en su resultado, el cual es luego su realidad. Con lo que, en la existencia, el progreso aparece como un avance desde lo menos perfecto a lo más perfecto; en lo cual no hay que entender lo primero, en la abstracción, sólo como lo imperfecto, sino como algo que a la vez tiene en sí mismo, cual germen y cual impulso, lo contrario de sí mismo, que es aquello que llamamos perfecto. Al menos de un modo reflejo, la posibilidad hace también referencia a algo que ha de llegar a ser real; con esto tiene que ver el que la "dynamis" aristotélica sea potencia, fuerza y poder» (HG, FH, 82).

162 «Esta esencia no es algo humano. Es el albergue del advenir del ser que, en cuanto tal advenir, se dota de aquél y se traslada a él, de manera tal que —como consecuencia de ello y sólo así— "se da el ser". La esencia del nihilismo según la historia del ser acontece como la historia del misterio como la que se da la esencia de la metafísica» (H, N, 822). «Según su esencia, el nihilismo es la historia de la promesa como la cual el ser mismo se reserva en un misterio que, él mismo histórico, salvaguarda el desocultamiento del ser desde aquella historia en la forma de la metafísica. La totalidad de esta esencia del nihilismo, en la medida en que, en cuanto historia del ser, se traslada a la esencia del hombre como albergue, da al pensamiento todo que pensar» (H, N, 818). «Lo congregador del Retraimiento reserva lo no nacido más allá de lo difunto a una resurrección venidera de la estirpe humana desde el alba. En tanto que espíritu de la ternura, lo que recoge sosiega al mismo tiempo el espíritu del mal» (H, DCH, 62).

163 «¿O es que se hace la pregunta en un sentido completamente distinto? Si la pregunta no se plantea desde lo ente ni busca la causa primera de éste, dicha pregunta tiene que partir de aquello que no es lo ente. Y eso es lo que nombra la pregunta claramente y con todas las letras: la nada, que es el único tema que piensa la lección» (H, *Hitos*, 311-2).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

fundamento, no pregunta fundamental, sino pregunta *abismal*, como abismal es el tiempo paulino, agustiniano, etc... Esta es la incondicional necesidad del abismo, la necesidad de la negatividad que es también la del tiempo posible. Fuera de la representación, del sujeto, del pensamiento racional-representativo y de la sensibilidad, fuera y por encima de la verdad, del ser, de la diferencia, de la mutua pertenencia de ser y pensar; en un lugar más íntimo, esencial y esquivo, más vaporoso y próximo, estaría aquello que dona todo lo que es Don, lo único: el Ser-Mismo. En Él habita la posibilidad y, encima de ella, el mandato que «es» *La Posibilidad Misma*. Allí no crece ébrica alguna.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

SECCIÓN II: AFECTOS

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

3. LA EMBRIAGUEZ DE SUFRIMIENTO

3.1 ANGUSTIA

Nuestra ébrica es una genealogía de la condición de posibilidad, de la experiencia, de la Posibilidad-Misma o Lo Posible ontológico y, en la medida de lo anterior, también una genealogía de la fenomenología. Precisamente por todo esto ha de ir un poco más allá si no quiere quedarse en el academicismo institucional filosófico: nuestra ébrica sería insuficiente si no se ocupase de los afectos. Tanto Heidegger como otros fenomenólogos vinculan sus ontologías a algún tipo de teoría afectiva. En ella diremos que se encuentra presente lo que denominaremos como la *embriaguez de sufrimiento*. Posibilidad, libertad, voluntad, tiempo o negatividad encuentran su lugar en una especie de puente metafísico-anímico a través del cual se despliega todo un lenguaje moral, el lenguaje de lo posible, amparado en el léxico de la condición de posibilidad.

En *Ser y tiempo*, *Los conceptos fundamentales de la metafísica* o *¿Qué es metafísica?* Heidegger despliega buena parte de dicho lenguaje mediante el «encontrarse» o las disposiciones afectivas[164] (*Befindlichkeit*, *Stimmung*[165], etc...). Dentro de ellas habrá que destacar

---

164 «*En la disposición afectiva se da existencialmente un aperiente estar consignado al mundo desde el cual puede comparecer lo que nos concierne.* En efecto, *desde un punto de vista ontológico* fundamental, es necesario confiar el descubrimiento primario del mundo al "mero estado de ánimo"» (H, ST, 62).

165 «A partir de esta radical separación del lenguaje respecto de la voz, de la *Stimme*, es como debemos mirar la emergencia al primer plano, en el pensamiento de Heidegger, del tema de la *Stimmung*. En el parágrafo 29 de *Sein und Zeit*, la *Stimmung* se presenta como el "modo existencial fundamental" en que el *Dasein* se abre a sí mismo. En el plano ontològico, es la *Stimmung* la que lleva originariamente "el ser en su *Da"* y cumple, por lo tanto, el "descubrimiento primario del mundo" *(dieprimäre Entdeckung der Welt-*, Heidegger 1, p. 138). Este descubrimiento es más originario no sólo que todo saber *(Wissen)* y que todo

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

el lugar de una angustia que corona la afectividad ontológica debido a «una función metodológica *fundamental*» por la cual «solo en la angustia se da la posibilidad de una apertura privilegiada»[166]. Desde el aislamiento angustioso se podrá empezar a comprender la orientación del Dasein tras su caída (objetual y gregaria, entre los objetos-instrumentos y las personas no auténticas) y su posterior adentramiento en la «misteriosa posibilidad de la experiencia del ser» [*die geheimnisvolle Möglichkeit der Erfahrung des Seins*][167]. Posibilidad y experiencia reaparecen, pero esta vez vehiculizadas a través de una jerarquía sentimental que trae consigo un misterio. Kierkegaard merodea la zona apoyando al Heidegger de una negatividad angustiante siempre extraña y contradictoria, enigmática pero fascinante. Algún tipo de agujero, de carencia, de insatisfacción, de falta o de vacío, constituye la instancia última donde se oculta un *Deus Absconditus* paciente que sabe que toda realidad será drenada por Él. Nada, no o noidad son algunos de los nombres que adopta este Dios-Negación al servicio del cual juega la angustia.

Heidegger, como buena parte de la tradición fenomenológica, utiliza lo posible, ontologizado en condición de posibilidad, como «fundamento» de «la experiencia», pero también como su legislación

---

percibir *(Wahrnehmen)*, sino también que todo estado de ánimo en sentido psicológico. (El término *Stimmung*, que se suele traducir por "tonalidad emotiva", debe vaciarse aquí de todo significado psicológico y restituirse a su conexión etimológica con la *Stimme*, y, sobre todo, a su dimensión acústico-musical originaria: *Stimmung* aparece en la lengua alemana como traducción del latín *concentus* y del griego *armonía*. Iluminante, desde este punto de vista, es el modo en que Novalis piensa la *Stimmung* no como una *psicología*, sino como una "acústica del alma"» (AG, LM, 91-2).

166 «La infrecuencia fáctica del fenómeno de la angustia no puede, sin embargo, despojarlo de su aptitud para asumir una función metodológica *fundamental* en la analítica existencial. [...] Solo en la angustia se da la posibilidad de una apertura privilegiada, porque ella aísla. Este aislamiento recobra al Dasein sacándolo de su caída, y le revela la propiedad e impropiedad como posibilidades de su ser. Estas posibilidades fundamentales del Dasein, Dasein que es cada vez el mío, se muestran en la angustia tales como son en sí mismas, no desfiguradas por el ente intramundano al que el Dasein inmediata y regularmente se aferra» (H, ST, 212).

167 «El claro valor para la angustia esencial garantiza la misteriosa posibilidad de la experiencia del ser, pues cerca de la angustia esencial y del espanto al abismo habita el temor. Éste aclara y resguarda ese lugar habitado por el hombre dentro del cual este se siente en casa y se demora en lo que permanece» (H, *Hitos*, 254-5).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

afectiva. Esta tradición, pese a las diferencias entre autores, refuerza una construcción jerárquico-conceptual que ordena los afectos dando por hecho que solo algunos de ellos son los propios del filósofo y, por tanto, morales. Si no hay genealogía de la condición de posibilidad sin análisis de los afectos es porque conceptos como «posibilidad» o «experiencia», en su aparente pureza, obstruyen la intelección del elemento negativo y afectivo-moral por el cual el fenomenólogo estructura su ética ontológica ligando ciertos afectos y acciones. «La experiencia», en singular tal y como habitualmente se trata en la fenomenología, es «lo sensible», pero también lo sensible-afectivo ubicado en el escalafón ontológico inferior (como en la estética kantiana de la primera crítica). «La experiencia», ya hemos aludido a ello, es primer paso, punto de partida pero no de llegada, que delata la servidumbre de lo empírico-natural, práctico y afectivo frente a la incondicionalidad de lo posible. En este contexto, Heidegger elevará la angustia por encima de una interpretación natural que la entiende como una burda emoción para hacer de ella el centro ontológico que revela el misterio negativo.

Con su habitual poética fenomenológica, Heidegger irá elaborando este misterio. Hablará de una «experiencia de la angustia esencial» [*Erfahrung der wesenhaften Angst*] que aplaudirá como un tipo de valentía ontológico-existencial capaz de «soportar la nada» [*Nichts auszustehen*] y dirigida a respetar la «suprema exigencia» de rememorar el ser olvidado[168]. Heidegger alza el brazo y lanza al agua un afecto

168 «La disposición para la angustia es el sí a la insistencia a satisfacer la suprema exigencia que sólo afecta a la esencia del hombre. De entre todos los entes, el hombre es el único que, siendo interpelado por la voz del ser, experimenta la maravilla de las maravillas: que lo ente es. Así pues, el que, en su esencia, es llamado a la verdad del ser está ya siempre y por eso mismo determinado de un modo esencial. [...] ¿Qué sería de cualquier género de valor si no encontrase en la experiencia de la angustia esencial su permanente contrario? En el mismo grado en que rebajamos a la angustia esencial y a esa relación que en ella se aclara del ser con el hombre, privamos de su dignidad a la esencia del valor. Pero dicho valor es capaz de soportar la nada. El valor reconoce en el abismo del espanto el espacio apenas hollado del ser, cuyo claro es el único lugar a partir del cual todo ente retorna a aquello que es y es capaz de ser. Esta lección ni lleva a cabo una "filosofía de la angustia" ni pretende suscitar la impresión de una "filosofía heroica". Solamente piensa lo que desde sus inicios se le ha planteado al pensamiento occidental como aquello que hay que pensar y que sin embargo ha quedado en el olvido: el ser» (H, *Hitos*, 254-5).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

ontológico que abarca todo el «*estar-en-el-mundo mismo*»[169]. Como pescador existencial de almas proyecta la angustia hacia lugares que Kierkegaard[170] o incluso Hegel[171] no habían soñado convirtiéndola en «posibilidad extrema». Uniéndose a libertad *(«una libertad* apasionada»), nada y muerte[172] la angustia aparecerá como fuente de propiedad, integridad y autenticidad. Su naturaleza de atajo a la finitud permitirá que los tentáculos afectivos de la negatividad se expandan a través de ese concepto-trampa que es el «adelanto» [*Vorläuft*] a la muerte. El juego afectivo-negador con este hará que angustia y muerte se vinculen dando pequeños pasos de camino al tiempo. Se describirá a un Dasein definido por su mortalidad (Schopenhauer ya había hecho algo parecido conectando la muerte al asombro aristotélico para insistir

---

169 «Lo que oprime no es esto o aquello, pero tampoco todo lo que está-ahí en su conjunto, a la manera de una suma, sino la *posibilidad* de lo a la mano en general, es decir, el mundo mismo. Una vez que la angustia se ha calmado, el hablar cotidiano suele decir: "en realidad no era nada". En efecto, este modo de hablar acierta ónticamente en *lo* que era. El decir cotidiano atañe a un ocuparse y a un hablar de lo a la mano. Aquello ante lo que la angustia se angustia no es nada de lo a la mano dentro del mundo. Pero esta nada de lo a la mano, que es lo único que el decir cotidiano de la circunspección entiende, no es una nada total. La nada del estar a la mano se funda en el más originario "algo": en el *mundo.* Sin embargo, por esencia éste pertenece ontológicamente al ser del Dasein en cuanto estar-en-el-mundo. Si, por consiguiente, la nada, es decir, el mundo en cuanto tal, se ha mostrado como el ante-qué de la angustia, esto significa que *aquello ante lo cual la angustia se angustia es el estar-en-el-mundo mismo*» (H, ST, 209).

170 «En este estado hay paz y reposo; pero hay al mismo tiempo otra cosa, que, sin embargo, no es guerra ni agitación, pues no hay nada con que guerrear. ¿Qué es ello? Nada. Pero ¿qué efecto ejerce? Nada. Engendra angustia» (Kierkegaard, S., *El concepto de la angustia* [1844], Espasa-Calpe, México D. F., 1994, 42).

171 «En efecto, esta conciencia se ha sentido angustiada no por esto o por aquello, no por este o por aquel instante, sino por su esencia entera, pues ha sentido el miedo de la muerte, del señor absoluto» (HG, FDE, 119).

172 «*Ahora bien, la disposición afectiva capaz de mantener abierta la constante y radical amenaza de sí mismo que va brotando del ser más propio y singular del Dasein es la angustia.* Estando en ella, el Dasein se encuentra *ante* la nada de la posible imposibilidad de su existencia. La angustia se angustia *por* el poder-ser del ente así determinado, abriendo de esta manera la posibilidad extrema. [...] Las características del proyecto existencial del modo propio de estar vuelto hacia la muerte pueden resumirse de la siguiente manera: *el adelantarse le revela al Dasein su pérdida en el "uno mismo" y lo conduce ante la posibilidad de ser sí mismo sin el apoyo primario de la solicitud ocupada, y de serlo en una libertad apasionada, libre de las ilusiones del uno, libertad fáctica, cierta de sí misma y acosada por la angustia: la libertad para la muerte*» (H, ST, 285).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

en el humano como *animal metaphysicum*[173]), por algo presunta y completamente exterior a la subjetividad, por algo, de hecho, que no es experiencia y ni siquiera ente.

Gracias a este entramado, Heidegger abusa de la impredictibilidad de la muerte hasta que resulte natural pensarla en función de «posibilidades». La posibilidad fagocita la muerte, la engulle rebautizándola y convirtiéndola en algo más sutil y oscuro. Ante esa impenetrable finitud la angustia deja de parecer una bajeza empírica que podría estudiarse sociológica, política o psicofisiológicamente para cobrar una dignidad rutilante como poderoso señor fenomenológico grabado a fuego en el corazón del Dasein. Así se emprende el camino

---

[173] «Mas su asombro es tanto más grave por cuanto que aquí, por vez primera, se enfrenta conscientemente *a la muerte* y, junto a la finitud de toda existencia, le acosa también en mayor medida la vanidad de todo esfuerzo. Con esta reflexión y este asombro nace la *necesidad de una metafísica*, propia solo del hombre: por eso es un *animal metaphysicum*» (S, MVR II, 198). «En cambio, el asombro filosófico que de aquí nace está individualmente condicionado por un desarrollo superior de la inteligencia, pero no solo por eso; sino que, sin duda, es el conocimiento de la muerte, y con él la consideración del sufrimiento y la necesidad de la vida, lo que proporciona el más fuerte impulso a la reflexión filosófica y a la interpretación metafísica del mundo» (S, MVR II, 199). «La vida de la mayoría no es más que una perpetua lucha por la existencia misma, con la certeza de que al final la perderán. Pero lo que les hace perseverar en esa lucha tan penosa no es tanto el amor a la vida como el miedo a la muerte que, sin embargo, se mantiene en un segundo plano como algo inevitable y puede aproximarse en cualquier momento. — La vida misma es un mar lleno de escollos y remolinos que el hombre evita con la máxima cautela y cuidado, si bien sabe que aunque consiga con todo su esfuerzo y su destreza abrirse camino, con cada paso se acerca y hasta se dirige derecho hacia el máximo, el total, el inevitable e irremediable naufragio: la muerte. Ese es el término final del penoso viaje, y para él es peor que todos los escollos que evitó. Pero también es sumamente notable que, por un lado, los sufrimientos y tormentos de la vida pueden fácilmente crecer tanto que hasta la muerte, en huir de la cual consiste la vida entera, se vuelva deseable y corramos libremente a ella; y, por otro lado, que en cuanto la necesidad y el sufrimiento conceden una tregua al hombre, el aburrimiento se aproxima tanto que se hace necesario un pasatiempo» (S, MVR, 370). «El animal no conoce la muerte hasta que muere: el hombre es consciente de que a cada hora se acerca a la muerte, y eso en ocasiones hace la vida grave incluso a aquel que no ha conocido ya en la vida misma ese carácter de destrucción perpetua. Es principalmente por eso por lo que el hombre tiene la filosofía y la religión [...]» (S, MVR, 86). «La muerte tiene por resultado indicar la vía que debe seguir el individuo en el porvenir, preparar su nuevo nacimiento y a este concurre el bien y el mal que hay en él que deciden irrevocablemente de su suerte. Esto es lo que explica el carácter elevadamente serio, grave, solemne y terrible de la hora de la muerte. La muerte es una crisis —en el más estricto sentido de la palabra— un juicio último» (S, CO, 74).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

ascético de lo sensible a lo suprasensible, de lo inmanente a lo trascendente, de lo conocido a lo desconocido y de lo físico a lo metafísico. La angustia, por pequeña que sea, por casual que parezca, trae un mensaje, revela una verdad espiritual insoslayable, es un signo del trasmundo. ¿De qué trasmundo? Solo un paso más y estamos donde Heidegger nos quiere: en el tiempo. Y cuando ya estemos hablando del tiempo ontológicamente sin saber que hablamos de la historicidad, cuando ya esté suficientemente afianzada la conexión entre angustia y muerte, y la subjetividad se vea diluida naturalmente en el bálsamo *del espíritu*, entonces, ya no habrá ningún impedimento para que descubramos que la historicidad, como el tiempo, la muerte y la angustia, es ella misma negatividad (Hegel había estado allí[174]) y habremos sido «fenomenologizados».

No hay drenado ontológico-afectivo sin la negativización de la posibilidad. Solo porque se dice de la angustia o de la muerte que posibilitan puede entenderse la fenomenologización. La muerte es la posibilidad extrema, el límite absoluto de cualquier consideración, y como realización ontológica de la posibilidad trascendente, es también la prueba innegable de la negatividad, su *faktum*. Heidegger dirá de la muerte que es la «posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable»[175] mientras tira de la seda conceptual. La muerte es irrespectiva e insuperable, y con ello se está diciendo que es incondicional, absoluta,

---

[174] «El tiempo es lo negativo en lo sensible; el pensamiento es la misma negatividad, pero es la forma íntima, la forma infinita misma en la cual todo ser viene a disolverse [...]» (HG, FDH, 101).

[175] «En cuanto poder-ser, el Dasein es incapaz de superar la posibilidad de la muerte. La muerte es la posibilidad de la radical imposibilidad de existir [*Daseinsunmöglichkeit*]. La *muerte* se revela así como la *posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable.* [...] La condición de arrojado en la muerte se le hace patente en la forma más originaria y penetrante en la disposición afectiva de la angustia. La angustia ante la muerte es angustia "ante" el más propio, irrespectivo e insuperable poder-ser. El "ante qué" de esta angustia es el estar-en-el-mundo mismo. El "por qué" de esta angustia es el poder-ser radical del Dasein. La angustia ante la muerte no debe confundirse con el miedo a dejar de vivir. Ella no es un estado de ánimo cualquiera, ni una accidental "flaqueza" del individuo, sino, como disposición afectiva fundamental del Dasein, la apertura al hecho de que el Dasein existe como un arrojado estar *vuelto hacia* su fin. Con esto se aclara el concepto existencial del morir como un arrojado estar vuelto hacia el más propio, irrespectivo e insuperable poder-ser» (H, ST, 271).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

que no hay nada que se encuentre con-respecto-a ella. Cuando Heidegger hable de «*condición* respectiva», lo hará sugiriendo el referir de un ente a otro, pero como la muerte no es un ente (está fuera del entramado del ser de la entidad), su naturaleza plenipotenciaria queda evidenciada como negatividad exterior a «la experiencia». Heidegger habla ontológica, incondicionalmente, fuera de cualquier prisma natural-evolutivo, como si la muerte fuese algo ajeno a la realidad ordinaria, como si no formase parte del devenir de la historia natural que ha llevado al humano. «La experiencia» fenomenológica heideggeriana anula la historia de los cuerpos, la muerte no se somete a condiciones sino que es ella misma la que condiciona. No habrá que creer entonces que Heidegger está tocando verdades últimas en un ámbito de espíritus superiores[176], ni que en la muerte se ve de qué pasta está hecho cada uno, quién es y quién no es un verdadero «filósofo», *el* filósofo, ya que esto es parte de la trampa fenomenológica por la cual «la filosofía» pretende establecer su valor en función de su trato con la muerte y en lejanía con la supuesta mediocridad espiritual, falta de decisión, de las ciencias[177].

La angustia apunta a la muerte y esta última es una *imposibilidad*. La muerte no es una experiencia sino *la* inexperiencia ontológica y, precisamente por ello, *siempre posible*. La muerte, al tiempo que una

176 «Esto es precisamente lo que queremos saber, lo que quizás no quieran saber ni los mineralogistas, ni los botánicos, ni los zoólogos, ni los cuchilleros. Aquello de lo cual ellos creen que quieren conocer, cuando, en realidad, quieren algo fundamentalmente distinto, a saber: continuar el progreso de las ciencias o satisfacer el deseo de descubrimientos o mostrar la utilidad técnica de las cosas o ganarse su salario. Queremos saber lo que aquellos no sólo no pretenden saber, sino que quizás, a pesar de toda ciencia y de toda habilidad artesanal, ni siquiera pueden saber. Esto suena a arrogancia. No sólo *suena* a arrogancia, lo *es*» (H, PPC, 27).

177 «La pretensión de saber propia de nuestra pregunta es un tipo de arrogancia que se encuentra siempre en toda decisión esencial. Ya conocemos esta decisión, lo que no quiere decir que la hayamos asumido por completo. Es la decisión acerca de si queremos saber aquello con lo que —en el sentido de aquel giro— no puede hacerse nada. [...] *Con nuestra pregunta no pretendemos ni sustituir a las ciencias ni mejorarlas*. En vez de eso queremos contribuir a la elaboración de una decisión. Esta decisión dice: ¿es la ciencia el patrón de todo saber o es que acaso hay un tipo de saber en el que se determine en primer lugar el fundamento y las fronteras de la ciencia y, con ello, su verdadera efectividad? ¿Es necesario este saber auténtico para un pueblo histórico, o puede obviarse y sustituirse por otro?» (H, PPC, 27-8).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

imposibilidad, es una necesidad, la necesidad de la finitud: «la posibilitación originaria» [*die ursprüngliche Ermöglichung*] o pura que «hace posible» [*das Ermöglichende*] el resto de experiencias (como dirá Agamben[178]). La muerte, simplemente, *se da* (Nietzsche ya había hecho humor con esto[179]), y es para adelantarnos hacia ella que está la angustia, aunque no sea el único de los afectos a los que se refiere Heidegger. ¿A qué otros invita el pensar esencial del ser? Entra en escena el aburrimiento. Este último brilla en *Los conceptos fundamentales de la metafísica* donde la «afectividad temporal» enseñará que hay que «*dejarse templar por su templamiento, para escuchar de él algo esencial*». El temple (que ha de ser debidamente comprendido[180]), el estar templado, el estar afectivamente jerarquizado

---

178 «Pero de este modo se revela también el significado del ser-tenido-en-suspenso como segundo momento estructural del aburrimiento profundo. Las que son tenidas en suspenso, las que permanecen inactivas son ahora las posibilidades específicas del *Dasein*, su poder hacer esto o aquello. Pero este desactivarse de las posibilidades concretas hace manifiesto por primera vez aquello que, en general, *hace posible (das Ermöglichende*) la posibilidad pura -o, como dice Heidegger, "la posibilitación originaria" *(die ursprüngliche Ermöglichung)*» (AG, LA, 124).

179 «"Se da" - ésta es también una doctrina de la resignación. Pero yo os digo a vosotros los cómodos: *¡se toma*, y se tomará cada vez más de vosotros!» (N, AHZ, 246). «El punto débil del criticismo kantiano se ha vuelto poco a poco visible incluso para los ojos menos agudos: Kant no tenía ya derecho a su distinción entre "fenómeno" y "cosa en sí" — él mismo se había cercenado el derecho a seguir haciendo esa antigua y usual distinción en la medida en que rechazaba como indebida la inferencia desde el fenómeno a una causa del fenómeno — de acuerdo con su comprensión del concepto de causalidad y su validez puramente intrafenoménica: comprensión que, por otra parte, anticipa ya aquella distinción, como si "la cosa en sí" no sólo fuera inferida sino que estuviera *dada*» (N, FP, 149).

180 «El poder-ser que es el existir del Dasein, ya se ha entregado siempre a determinadas posibilidades. Y esto porque el Dasein es un ente arrojado, y su condición de arrojado se abre, con mayor o menor claridad y profundidad, por medio del temple anímico. A la disposición afectiva (estado de ánimo) le pertenece cooriginariamente el comprender. Por medio del comprender el Dasein "sabe" lo que pasa con él mismo, y lo sabe en la medida en que se ha proyectado hacia posibilidades de sí mismo, o bien —sumiéndose en el uno— se las ha dejado presentar por el estado interpretativo público» (H, ST, 290). «El fundamento de la interpretación es siempre un comprender, y el comprender está siempre afectivamente dispuesto, es decir, anímicamente templado. Habrá que preguntar entonces: ¿cómo ha sido abierto el estar vuelto hacia la muerte por el comprender afectivamente dispuesto que se halla en la habladuría del uno? ¿Cómo se comporta el uno en su comprender respecto de la más propia, irrespectiva e insuperable posibilidad del Dasein? ¿Qué disposición afectiva le abre al uno el estar entregado a la muerte y de qué manera?» (H, ST, 272).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

en función de la negatividad de la angustia que preludia la muerte y el tiempo, ayudará acercarse a la inexperiencia única y obligatoria. La angustia sigue siendo la vía preferida en *Ser y tiempo*, pero no habrá que despreciar al aburrimiento ya que ambos muestran algo: que la vida es un *ars moriendi* que certifica lo irrevocable. Ya estamos muertos, y muertos en vida en tanto aburridos. Ignorar esto significa cerrarse al Ser-Mismo, cerrarse a la nada, perderse en la inautenticidad. Este es el precio que impone Heidegger por no afrontar la muerte, y esta será la clave en torno a la cual se regodee su pesimismo amparándose en la *Stimmung* y la *Befindlichkeit*.

Para Heidegger la existencia está *templada anímicamente*[181]. Esta templanza, sobre todo con anterioridad a la *Kehre*, no puede ser pasada por alto ya que el «ambiente» de la *Stimmung* es una «manera fundamental del ser»[182]. La *Stimmung* afianza una interpretación de los afectos que delimitan la cercanía al ser, que indican cómo tiene que sentirse el filósofo-en-sí si quiere estar en sintonía con el fundamento negativo. Agamben señala esta conexión entre afecto y negación invitando a Hegel a hablar de la «potencia o posibilitación originaria» que, «de manera constitutiva», es una «potencia-de-no», es decir (Derrida también está invitado tácitamente), una impotencia[183]. Aquí se ve cuán lejos están llevando las cosas no solo Heidegger, sino muchos

---

181 «¿Cómo es existencialmente posible la auténtica apertura de esta amenaza constante? Todo comprender está afectivamente dispuesto. El temple afectivo pone al Dasein ante su condición de arrojado, es decir, ante el *"factum*-de-que-existe" ["*dass-es-da-ist*"]. *Ahora bien, la disposición afectiva capaz de mantener abierta la constante y radical amenaza de sí mismo que va brotando del ser más propio y singular del Dasein es la angustia.* Estando en ella, el Dasein se encuentra *ante* la nada de la posible imposibilidad de su existencia. La angustia se angustia *por* el poder-ser del ente así determinado, abriendo de esta manera la posibilidad extrema» (H, ST, 285).

182 «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. [...] Se aprecia que los temples de ánimo no son algo que esté meramente presente, sino que ellos mismos son justamente un modo fundamental y una manera fundamental del ser [...]» (H, CFM, 98-9).

183 «Pero esta potencia o posibilitación originaria tiene -precisamente por esto— de manera constitutiva la forma de una potencia-de-no, de una impotencia, en cuanto puede solamente a partir de un *poder no*, de una desactivación de las singulares específicas posibilidades fácticas» (AG, LA, 126).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

de sus epígonos como el propio Agamben, a la hora de transmitir un filocristianismo que hace valer sus afectos morales en una imagen del filósofo tal y como este debe ser, es decir, acosado por el aburrimiento y la angustia que le harán comprender mejor el ente en su totalidad. Por eso Heidegger dirá que «el temple de ánimo no es un ente» ni tampoco algo inconstante, pasajero o casual sino «lo que da a la existencia, desde su fundamento, *consistencia y posibilidad*»[184].

La genealogía de la muerte, el tiempo y la historicidad depende, en parte, de los afectos. La cuestión, el problema, el tema, la cosa, el asunto que alcanza una dimensión mastodóntica en el preguntar ontológico heideggeriano por la metafísica, es una pregunta por el sentido del ser que no escapa de esta dependencia. Esta pregunta, sobre todo en *Ser y tiempo*, vive de marear «una posibilidad de respuesta»[185]. *Ser y tiempo* no tendría sentido, ni podría hablar de él, sin la ontologización de la pregunta a través de la muerte y la historia que negativiza los afectos.

---

184 «De este modo tenemos lo positivo para la primera tesis negativa, que el temple de ánimo no es un ente: es, positivamente, una manera fundamental, *el modo fundamental como la existencia es en tanto que existencia*. Ahora tenemos ya también la contratesis para la segunda tesis negativa, que el temple de ánimo no es lo inconstante, lo pasajero, lo meramente subjetivo: porque el temple de ánimo es el cómo original en el que toda existencia es como es, no es lo más inconstante, sino lo que da a la existencia, desde su fundamento, *consistencia y posibilidad*» (H, CFM, 98).

185 «Todos los esfuerzos de la analítica existencial están orientados a una sola meta: encontrar una posibilidad de respuesta para la pregunta por el *sentido del ser* en general. La elaboración de esta *pregunta* demanda un acotamiento *del* fenómeno en el que se vuelve accesible eso que llamamos el ser, es decir, del fenómeno da la *comprensión del ser*. Esta comprensión pertenece a la constitución de ser del Dasein. Tan sólo cuando se haya interpretado este ente en forma suficientemente, originaria será posible conceptualizar la comprensión del ser implicada en la constitución de su ser, y plantear sobre esta base la pregunta por el ser que en esa comprensión se comprende y por los "supuestos" de ese comprender» (H, ST, 389). «Tan sólo cuando se haya llevado a cabo la destrucción de la tradición ontológica, la pregunta por el ser cobrará su verdadera concreción. Entonces quedará capacitada para probar en forma cabal el carácter ineludible de la pregunta por el sentido del ser, demostrando así en qué sentido se puede hablar de una "repetición" de esta pregunta. Toda investigación en este campo en que "la cosa misma está envuelta en espesas tinieblas", deberá precaverse de una sobrevaloración de sus resultados. Porque semejante preguntar se obliga constantemente a sí mismo a enfrentar la posibilidad de abrir un horizonte aun más originario y universal, de donde pudiera venir la respuesta a la pregunta: ¿qué quiere decir "ser"? Sobre tales posibilidades sólo cabe tratar seriamente y con positivo fruto una vez que se haya despertado nuevamente la pregunta por el ser y se haya alcanzado un campo de confrontaciones controlables» (H, ST, 50).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Es gracias a esta negativización que la respuesta remite a la pregunta. No hay elaboración real de la pregunta por el sentido del ser sino, de principio, la embriaguez del *factum*[186] de la Posibilidad-Misma que niega. A ella sirve «la explicación del tiempo como horizonte trascendental de la pregunta por el ser» que lleva a la ontoposibilitación y constituye la primera parte de *Ser y tiempo*[187].

Esta pregunta, dentro del contexto de la obra de Heidegger y distanciándonos de Deleuze[188], diremos que no refiere a lo problemático sino a la predicación de una respuesta que niega (una respuesta posible o imposible, como suscribirán Derrida[189] o Agamben). Con ella se festeja la anulación de todo dispositivo de

---

186 «En cuanto búsqueda, el preguntar está necesitado de una previa conducción de parte de lo buscado. Por consiguiente, el sentido del ser ya debe estar de alguna manera a nuestra disposición. Como se ha dicho, nos movemos desde siempre en una comprensión del ser. Desde ella brota la pregunta explícita por el sentido del ser y la tendencia a su concepto. No *sabemos* lo que significa "ser". Pero ya cuando preguntamos: "¿qué *es* 'ser'?", nos movemos en una comprensión del "es", sin que podamos fijar conceptualmente lo que significa el "es". Ni siquiera conocemos el horizonte desde el cual deberíamos captar y fijar ese sentido. *Esta comprensión del ser mediana y vaga es un factum*» (H, ST, 28-9). «¿Acaso no es lo que Heidegger, entonces, denomina un *Faktum*, a saber, esa precomprensión vaga y ordinaria del sentido del ser y, en primer lugar, de las palabras "es" o "ser" en el lenguaje o en una lengua (§ 2)? Ese *Faktum* no es un hecho empírico. Cada vez que Heidegger emplea esa palabra, somos necesariamente reconducidos a esa zona en donde el asentimiento es *de rigor*. Sea formulado o no, se lo requiere siempre, antes de y con vistas a cualquier posible cuestión, por consiguiente, antes de toda filosofía, de toda teología, de toda ciencia, de toda crítica, de toda razón, etc. Esa zona es la de una fe constantemente reafirmada a través de una cadena abierta de conceptos, empezando por los que ya hemos citado (*Bezeugung*, *Zusage*, etc.), pero también se abre a codo aquello que, en el camino de pensamiento de Heidegger, marca el alto reservado de la continencia (*Verhaltenheit*) o la estancia (*Aiifentha.lt*) en el pudor (*Scheu*) cerca de lo indemne, lo sagrado, lo sano y lo salvo (*das Heilige*), el paso o la venida del último dios que el hombre sin duda no está todavía preparado para recibir» (Der, SP, 119-20).

187 Cf., H, ST, 62: «§ 8. El plan del tratado».

188 Cf., Del, DR, 111: «Nota sobre la filosofía de la diferencia de Heidegger».

189 «¿Cómo no renunciar jamás a la pregunta, a su urgencia o su interminable necesidad, sin convertir no obstante la pregunta, y menos aún la respuesta, en una "última palabra"? Eso es lo que me importa de corazón y de pensamiento, pero quizá ya no sea ni una pregunta ni una respuesta. Quizá sea algo muy distinto, habría que hablar de ello. El "quizá" mantiene en vida la pregunta, le asegura, quizá, su super-vivencia. ¿Qué quiere decir entonces un "quizá", en la juntura desarticulada de lo posible y de lo imposible?, ¿de lo posible como im-posible?» (Der, PM, 251).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

resistencia no ontológico bajo el yugo de la temporalidad cristiana. Heidegger confiere a la muerte no solo la abolición de toda vida individual (esta sería la faceta existencial «subjetiva» de la finitud) sino la potestad del destino total de la historia. Cuando la muerte heideggeriana levanta el vuelo, cuando se vuelve negatividad-noidad, no se conforma con arrogarse la finitud de toda vida personal sino también la nulificación de toda vida en la nada histórica. Esta finitud del ser no constata únicamente la caducidad de cada época a la Hegel[190], sino el destino mortal de toda historia, el carácter de *fatum* apocalíptico-teológico de toda vida en un juicio originario sobre el Dasein. Este *fatum* del origen pecaminoso y culpable lo abocará a una desaparición de la cual solo puede salvarlo un ser que no es y nunca ha sido: el ser por-venir (que dirá Derrida[191]). No hay futuro, ni puede haberlo según

190 «Pero Hegel no se contenta con caracterizar la intratemporeidad del espíritu como un *factum*, sino que busca comprender la *posibilidad* de que el espíritu caiga dentro del tiempo, que es lo "enteramente abstracto, lo sensible" [...] ¿Qué hay en la esencia del espíritu que le hace posible "caer dentro del tiempo"? La respuesta a estas preguntas apunta únicamente *a esclarecer*, por vía de contraste, la interpretación que hemos hecho de la temporeidad del Dasein» (H, ST, 442). «Por el contrario, la analítica existencial del Dasein que se ha hecho en las páginas anteriores arranca de la "concreción" de la existencia misma fácticamente arrojada, y busca desvelar la temporeidad como su posibilitación originaria. El "espíritu" propiamente no cae dentro del tiempo, sino que *existe como temporización* originaria de la temporeidad. La temporeidad temporiza el tiempo del mundo, en cuyo horizonte puede "aparecer" la "historia", como acontecer intratempóreo. El "espíritu" no cae *dentro* del tiempo, sino que la existencia fáctica, en cuanto cadente, "cae" *desde* la temporeidad originaria y propia. Pero este mismo "caer" encuentra su posibilidad existencial en un modo de la temporización de la temporeidad» (H, ST, 449).

191 «Ahora bien, el pensamiento del "quizá" involucra quizá el único pensamiento posible del acontecimiento. De la amistad por venir y de la amistad para el porvenir. Pues, para amar la amistad, no basta con saber llevar al otro en el duelo, hay que amar el porvenir. Y no hay categoría más justa para el porvenir que la del "quizá". Semejante pensamiento: conjuga la amistad, el porvenir y. el quizá para abrirse a la venida de lo que viene, es decir, necesariamente bajo el régimen de un posible cuya posibilitación debe triunfar sobre lo imposible. Pues un posible que solo fuese posible (no imposible), un posible seguramente y ciertamente posible, de antemano accesible, sería un mal posible, un posible sin porvenir, un posible ya dejado de lado; por así decirlo, seguro en la vida. Sería un programa o una causalidad, un desarrollo, un despliegue sin acontecimiento. La posibilitación de ese posible imposible debe permanecer a la vez tan indecidible y, por consiguiente, tan decisiva como el porvenir mismo» (Der, PA, 46). «Sin la apertura de un posible absolutamente indeterminado, sin la suspensión radical que marca un quizá, no habría ni acontecimiento ni decisión. Cierto. Pero nada sucede ni nada se decide nunca si no es suprimiendo el quizá y conservando su posibilidad "viva", con memoria viva. Aunque no sea posible ninguna

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Heidegger, si hay sujeto. La única forma de futuro concebible es la de la posibilidad ontológica tomada como parusía que espera la salvación del Dios-Ser-Mismo.

Ser predicador histórico-ontológico significa ser anulado en la negatividad. Esta anulación solo es posible, como hemos dicho, por el anudamiento entre historicidad, tiempo y muerte y por la suposición de que la primera viene acompañada de la «conciencia» de la última. Es esta «conciencia» la que se manifiesta como pregunta, de ahí que a la pregunta por el sentido del ser (que es la pregunta por el sentido de la muerte y de la historicidad, del tiempo) le sea inherente la *posibilidad* de una respuesta. La trampa, el trapicheo trascendental, el no encubierto, se juega en la apariencia de preguntabilidad. En el fondo (en el abismo) no se pregunta porque, ya siempre, hay respuesta. El no, así, se podrá multiplicar en varias posibilidades de cuestionamiento, todas ellas ya respondidas. La respuesta, la fe, el *factum*, es el *trascendens*[192] apriórico que se anticipa a toda pregunta. La pregunta por el sentido del ser se resuelve en la impotencia de preguntar por esa amalgama de vida, sensibilidad, deseo, empiria y confusión que se traduce en una única palabra: ente. El problema (de nuevo: el tema, la cosa, el asunto...) que se intenta salvar incitando a la metafísica es el de la mentira piadosa del ente: no hay concepto de ser sin apoyarse primero en la ficción moral del ente. Solo la mutilación e indiferenciación de la diversidad empírica puede convertirse en la pregunta por el sentido del ser[193]. De esta forma, y al principio de *Ser y tiempo* tras el citado de *El*

decisión (ética, jurídica, política) que no interrumpa la determinación al internarse en el quizá, en cambio, la misma decisión ha de interrumpir aquello mismo que es su condición de posibilidad, el quizá mismo» (Der, PA, 86).

192 «El ser, como tema fundamental de la filosofía, no es un género del ente, pero concierne a todo ente. Su "universalidad" debe buscarse más arriba. Ser y estructura de ser están allende todo ente y toda posible determinación óntica de un ente. *Ser es lo transcendens por excelencia.* La trascendencia del ser del Dasein es una trascendencia privilegiada, puesto que en ella se da la posibilidad y la necesidad de la más radical *individuación.* Toda apertura del ser como lo *transcendens* es conocimiento *trascendental. La verdad fenomenológica (aperturidad del ser) es veritas transcendentalis*» (H, ST, 61).

193 «¿Nos hallamos hoy al menos perplejos por el hecho de que no comprendemos la expresión "ser"? De ningún modo. Entonces será necesario, por lo pronto, despertar nuevamente una comprensión para el sentido de esta pregunta. La elaboración concreta de la pregunta por el sentido del *"ser"* es el propósito del presente tratado. La interpretación del *tiempo* como

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

sofista, Heidegger revela su arranque ascético-ontológico *negando* el ente: «¿tenemos hoy una respuesta a la pregunta acerca de lo que propiamente queremos decir con la palabra "ente"? De ningún modo [*Keineswegs*]. Entonces es necesario plantear de nuevo la pregunta por el sentido del ser»[194]. De nuevo: Heidegger no pregunta, responde negando. Responder es negar, responder es preguntarse por el no de la nada y, en esa medida, ser responsable. Con esta negación inicial se apartan un sinfín de problemas que ya no habrá que enfrentar. Este gesto posibilita seguir preguntando incesante y conductoramente sin tener que volver a responder[195]. He aquí lo *subrepticio* del juego entre pregunta y respuesta. No hay que olvidar que Kant había dejado un vacío intencionado en la subrepción, el de la metafísica de la libertad, siempre oscura pero jerarquizante y que funciona como «un reproche que habría que hacerse a la razón humana en general»[196]. Con ese vacío,

horizonte de posibilidad para toda comprensión del ser en general, es su meta provisional» (H, ST, 23). «La *temporeidad* se nos mostrará como el sentido del ser de ese ente que llamamos Dasein. Esta averiguación deberá comprobarse por medio de la reinterpretación de las estructuras del Dasein que habían sido provisionalmente mostradas, reinterpretación que las comprenderá como modos de la temporeidad. Pero, con esta interpretación del Dasein como temporeidad no habremos dado aún la respuesta a la pregunta conductora, es decir, a la pregunta por el sentido del ser en general. En cambio, habrá quedado preparado el terreno para llegar a esa respuesta» (H, ST, 41).

194 H, ST, 23.

195 «Jamás se podrá investigar el origen y la posibilidad de la "idea" del ser en general con los medios de la "abstracción" lógico-formal, es decir, sin tener un horizonte seguro tanto para la pregunta como para la respuesta. Es necesario buscar un *camino* para la aclaración de la pregunta ontológica fundamental, y *recorrerlo. Si* es el *único o* el *correcto*, sólo puede zanjarse *después de la marcha*. El *debate* acerca de la interpretación del ser no puede ser dirimido, *porque ni siquiera se ha desencadenado*. Y, en definitiva, no es posible siquiera "provocarlo" porque su desencadenamiento mismo requiere preparativos. Únicamente hacia esa meta *se encamina* la presente investigación» (H, ST, 450).

196 «Por lo tanto, el que la razón no pueda hacer concebible una ley práctica incondicionada (como ha de serlo el imperativo categórico) conforme a su necesidad absoluta no es algo que suponga una censura para nuestra deducción del principio supremo de la moralidad, sino más bien un reproche que habría de hacerse a la razón humana en general; el hecho de que no quiera hacer esto mediante una condición, o sea, por medio de algún interés colocado como fundamento, es algo que no puede serle afeado, porque entonces no sería una ley moral, esto es, una ley suprema de la libertad. Y así nosotros no concebimos ciertamente la incondicionada necesidad práctica del imperativo moral, pero sí concebimos su *misterio*, lo cual es todo cuanto en justicia puede ser exigido de una filosofía que, en materia de principios, aspira a llegar hasta los confines de la razón humana» (K, FMC, 194).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Kant abre la puerta a lo regulador, al postulado[197], a la posibilidad, al «como si», a la moral pura que Heidegger mezcla con la historicidad preguntante por el ser. De ahí que no se pueda tomar en serio el mandato práctico de la escucha y el «dejar ser»[198]. ¿Qué pide Heidegger sin pedirlo? ¿Qué intenta ordenar desde el silencio de la escucha y el circunloquio de pregunta y respuesta? El objetivo, *el fin*: la obediencia y sofisticación de la valoración cristiana que dice que su propia tradición vuelta filosofía, la *tradición-en-sí*, la repetición negadora «responsable» es irrebasable. Lo que dice es que no se puede ser otra cosa, en tanto humano inserto en la historicidad, que humano en la búsqueda incesante del ser, es decir, que humano-cristiano (o Dasein). Se habría formulado una pregunta «nueva» al inicio de *Ser y Tiempo*, pero solo para responder una vieja, la más vieja: la de las «posibilidades de los antiguos»[199]. Esta es la pregunta ontológica que se miente a sí

---

197 «De acuerdo con estas consideraciones, el ideal del ser supremo no es otra cosa que un *principio regulador* de la razón que nos permite considerar toda conexión en el mundo *como si* procediera de una causa necesaria y omnisuficiente. Su finalidad es servir de fundamento a la regla de una unidad sistemática y necesaria según leyes universales a la hora de explicar dicha conexión. Ese ideal no es, pues, la afirmación de una existencia necesaria en sí. Pero no podemos evitar, al propio tiempo, el representarnos este principio formal, por medio de una subrepción trascendental, como constitutivo y el concebir esa unidad como hipostática. [...] De igual forma, y de modo perfectamente natural, la idea de un ser realísimo es representada como un objeto real y éste, a su vez —-por ser la condición suprema—, como necesario, debido a que la unidad sistemática de la naturaleza no puede de ningún modo ser establecida como principio del uso empírico de nuestra razón, salvo que nos basemos en esa idea del ser realísimo en cuanto causa suprema; se transforma, consiguientemente, un *principio regulador* en un *principio constitutivo*. Tal subrepción se pone de manifiesto en el hecho de que, al considerar como cosa en sí ese ser supremo que era absolutamente (incondicionadamente) necesario con respecto al mundo, somos incapaces de formarnos un concepto de su necesidad. En consecuencia, ésta sólo debe hallarse en mi razón a título de condición formal del pensamiento, no como condición material e hipostática de la existencia» (K, CRP, 378).

198 «A partir de aquí también se muestra que la libertad sólo es el fundamento de la interna posibilidad de la conformidad, porque recibe su propia esencia desde la esencia más originaria de la única verdad esencial. En un primer momento la libertad fue definida como libertad para lo que se manifiesta en algo abierto. [...] La libertad respecto a lo manifiesto de un ámbito abierto permite que el ente sea siempre ese ente que precisamente es. La libertad se desvela ahora como un dejar ser a lo ente». (H, *Hitos*, 159).

199 «Puesto que el ser sólo es captable, en cada caso, desde la perspectiva del tiempo, la respuesta a la pregunta por el ser no puede consistir en una frase aislada y ciega. La respuesta será incomprensible si nos limitamos a la repetición de lo que en ella se dice en

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

misma[200] creyendo que pregunta ingenuamente y que «tiene que conducirnos a una situación desde la que sea posible ver la respuesta o la imposibilidad de responder»[201]. Este es el tipo de pregunta que tanto repugnó a Nietzsche, la pregunta por la cría y doma fenomenológica, es decir, por el *pastoreo*[202]. Debería entonces aplicarse esa «tesis suprema» nietzscheana, no solo contra Heidegger sino contra todo ontologismo dogmático, que dice que «para *hacer* moral, es preciso tener la voluntad incondicional de lo contrario», siendo este uno de los

forma de proposición, especialmente si se la hace circular a la manera de un resultado que flota en el vacío y que sólo requiere ser registrado como un simple "punto de vista", quizás discrepante de la manera usual de abordar las cosas. Si la respuesta es "nueva", es algo que carece de importancia y no pasa de ser una pura exterioridad. Lo positivo en ella debe estar en que sea lo suficientemente *antigua* como para aprender a hacerse cargo de las posibilidades deparadas por los "antiguos". El sentido más propio de la respuesta consiste en prescribir a la investigación ontológica concreta que dé comienzo a la interrogación investigante dentro del horizonte que habrá sido puesto al descubierto. La respuesta no da más que esto» (H, ST, 43).

200 «La voluntad de verdad, que todavía nos seducirá a correr más de un riesgo, esa famosa veracidad de la que todos los filósofos han hablado hasta ahora con veneración: ¡qué preguntas nos ha propuesto ya esa voluntad de verdad! ¡Qué extrañas, perversas, problemáticas preguntas! Es una historia ya larga, - ¿y no parece, sin embargo, que apenas acaba de empezar? ¿Puede extrañar el que nosotros acabemos haciéndonos desconfiados, perdiendo la paciencia y dándonos la vuelta impacientes? ¿El que también *nosotros*, por nuestra parte, aprendamos de esa esfinge a preguntar? *¿Quién* es propiamente el que aquí nos hace preguntas? *¿Qué* cosa existente en nosotros es lo que aspira propiamente a la "verdad"? De hecho, hemos estado detenidos durante largo tiempo ante la pregunta que interroga por la causa de ese querer, - hasta que hemos acabado deteniéndonos del todo ante una pregunta aún más radical. Hemos preguntado por el *valor* de esa voluntad. Suponiendo que nosotros queramos la verdad: *¿por qué no, más bien,* la no-verdad? ¿Y la incertidumbre? ¿Y aun la ignorancia? - El problema del valor de la verdad se plantó delante de nosotros, - ¿o fuimos nosotros quienes nos plantamos delante del problema? ¿Quién de nosotros es aquí Edipo? ¿Quién Esfinge? Es éste, a lo que parece, un lugar donde se dan cita preguntas y signos de interrogación. ¿Y se creería que a nosotros quiere parecemos, en última instancia, que el problema no ha sido planteado nunca hasta ahora, que ha sido visto, afrontado, *osado* por vez primera por nosotros? Pues en él hay un riesgo, y acaso no exista ninguno mayor» (N, MABM, 22-3).

201 H, QM, 18.

202 «Digo pastores, pero ellos se llaman a sí mismos los buenos y justos. Digo pastores: pero ellos se llaman a sí mismos los creyentes de la fe ortodoxa. ¡Ved los buenos y justos! ¿A quién es al que más odian?» (N, AHZ, 47).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

principios que constituye «la psicología de los mejoradores de la humanidad»[203].

La *Möglichkeit* negadora del ente es, así, guardiana de un tiempo que se adentra en la «verdad del ser» junto a la pregunta[204]. Esa verdad será su orden, la de la *Lichtung* que «permite al Ser y al pensar el estar presente el uno en y para el otro» y «funda la posible exigencia de una obligación del pensar»[205]. Contrasentidos como el de una «posible exigencia», tan propios de la obra heideggeriana, indican el juego por el que lo posible se transmuta en necesario y viceversa. De ahí que, a fin de cuentas, la posibilidad sea un cebo (seguimos con la pesca de almas) para la necesidad y la obligación. ¿Y cuál es la obligación del pensar? Da igual que se la denomine como *Ab-grund*, *Zwiefalt*, *Unterschied, Differenz, Nichthaftigkeit, Nötig, Aleceia, Wessenmöglichkeit*, *Lichtung*, *Ereignis*, *Versammelnde*, *Abgeschiedenheit, Lumen Naturale, Selbst o Möglichkeit*. La diferencia, el Ser-Mismo o el tiempo son simples y directos mandatos

---

203 «La moral de la cría y la moral de la doma son completamente dignas una de otra en los medios de imponerse: nos es lícito sentar como tesis suprema que, para hacer moral, es preciso tener la voluntad incondicional de lo contrario. Este es el gran problema, el inquietante problema detrás del cual yo he andado durante más largo tiempo: la psicología de los mejoradores de la humanidad. Un hecho pequeño y, en el fondo, modesto, el de la llamada *piafraus* [mentira piadosa], me proporcionó el primer acceso a este problema: la *piafraus*, patrimonio hereditario de todos los filósofos y sacerdotes que han "mejorado" la humanidad. Ni Manú, ni Platón, ni Confucio, ni los maestros judíos y cristianos han dudado jamás de su derecho a la mentira. No han dudado de otros derechos completamente distintos... Expresándolo en una fórmula, sería lícito decir: todos los medios con que se ha pretendido hasta ahora hacer moral a la humanidad han sido radicalmente inmorales» (N, CI, 81).

204 «El tiempo, que es interpelado en *Ser y tiempo* sobre el sentido del ser, no es de suyo ninguna respuesta, ningún término último del preguntar, sino solo el nombrar de una pregunta. El nombre "tiempo" nombra preliminar o anticipadamente lo que luego fue denominado "la verdad del ser"» (H, TS, 48).

205 «La *Lichtung* ofrece, ante todo, la posibilidad del camino hacia la presencia y, también, la posibilidad de su estar presente. Hemos de pensar la *aleceia*, el no-ocultamiento, como la *Lichtung* que permite al Ser y al pensar el estar presente el uno en y para el otro. El tranquilo corazón de la *Lichtung* es el lugar del silencio, en el que se da la posibilidad del acuerdo entre Ser y pensar, es decir, la presencia y su recepción. En ese estar unidos se funda la posible exigencia de una obligación del pensar. Sin embargo, hablar de obligación o no del pensar carece de fundamento sin una experiencia previa de la *aleceia* como *Lichtung*» (H, TS, 88-9).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

ontológicos, los de la Posibilidad-Misma que ordena más allá de la cadena de condiciones y la trasciende[206]. Este es el ser ontológico-diferencial que hay entre *Bedingung* y *Bedingnis*, la trampa en el ente, la falsedad inherente a la posibilidad que atraviesa lo fundamentado hacia lo desfundamentado y la representación hacia lo irrepresentable. La diferencia entre condición y posibilidad es la embriaguez incondicional de *Möglichkeit* que hace creer en «la posibilidad» como causa libre. Las consecuencias sobre los afectos son claras: ellos también se ontologizan mediante el tiempo. Es así como se convierten en afectividad pura.

La respuesta negativa al ente, como subrepción trascendental de la pregunta, deja libre al tiempo para que subordine los afectos. Se obedece al tiempo a través de una sentimentalidad en la que aburrimiento o angustia juegan al servicio de la noidad. Esta es otra capa, mucho más esquiva, implícita en *Kant y el problema de la metafísica*: el tiempo que Heidegger extrae de Kant, y le permite ver una fisura en la subjetividad, es también el que se transforma en autoafección pura que lleva a la obediencia por el impacto en nuestro estado de ánimo[207]. Ya sucedía mediante la muerte y su función señalizadora de la negatividad en *Ser y tiempo*. Allí la muerte era, aristotélicamente, causa final del Dasein, *ser-para*-la-muerte. El desplazamiento hacia el existencialismo filokantiano empieza por explicar el mundo sensible no por sus características empírico-naturales sino en relación a la muerte-finitud como autoafección pura: tenemos sentidos (y sentido) porque morimos. Esto implica Heidegger, que añadirá que «si, de acuerdo con esto, la intuición empírica y afectiva del ente no se identifica necesariamente con la "sensibilidad", queda

206 Cf., K, CRP, 183.

207 «Con una clara consciencia del alcance de las determinaciones que ha de ofrecer, Kant sitúa al comienzo de su obra la proposición que delimita según su concepción la esencia del conocimiento humano (A 19, B 33): independientemente del modo y los medios por los que un conocimiento se refiera a los objetos, aquello mediante lo cual se refiere inmediatamente a ellos y al cual se dirige todo pensamiento, es la intuición. Esta sólo tiene lugar en tanto que nos sea dado el objeto [*Gegenstand*] esto, sin embargo, a su vez, sólo es posible, por lo menos para nosotros los humanos, en tanto que el objeto afecte de determinada manera a nuestro ánimo» (H, PPC, 173).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

abierta por lo menos la posibilidad de una sensibilidad no-empírica»[208]. La *posibilidad* de una «sensibilidad no-empírica» lo cambia todo. Esta, que Heidegger construye desde las intuiciones puras kantianas, es la excusa perfecta para que el tiempo se negativice más todavía. La puerta de «la experiencia» será un nítido vínculo moral de Heidegger con Kant a la hora de perseguir el «supremo bien prácticamente posible»[209], es decir, el *deber puro*. Y es que este deber no puede ser puro si no purifica los afectos construyéndose entonces, a costa de ellos, «la estructura esencial de la subjetividad»[210].

No hay que olvidar la relación de esta estructura con la angustia que está al servicio del «*adelantarse hasta la posibilidad*» [*Vorlaufen in die Möglichkeit*] de la muerte. La ontología del temple afectivo perseguirá el objetivo de sumergirnos en una reflexión sobre el tiempo a través de la incursión en ese «temple de ánimo fundamental». La insuperabilidad de la muerte debe conducirnos a este temple, y lo hace

---

208 H, KPM, 32.

209 «Este deber se funda en una ley, desde luego enteramente independiente de estas últimas presuposiciones, cierta por sí misma apodícticamente, a saber, en la ley moral, y no necesita, por tanto, de ningún otro apoyo en una opinión teórica sobre la naturaleza interior de las cosas, sobre el fin secreto del orden en el mundo o sobre un gobernante que presida a él, para obligarnos perfectamente a acciones incondicionadamente conformes a la ley. Pero el efecto subjetivo de esta ley, esto es, la *disposición de ánimo* adecuada a ella y por ella misma también necesaria, para fomentar el supremo bien prácticamente posible, presupone, sin embargo, por lo menos, que este último es posible; pues de lo contrario, sería prácticamente imposible esforzarse hacia el objeto de un concepto que fuera en el fondo vano y sin objeto» (K, CRPr, 216).

210 «Sin embargo, hasta la fecha sólo se había afirmado que el tiempo, lo mismo que el espacio, forman el horizonte dentro del cual las afecciones de los sentidos nos alcanzan y conciernen. Y ahora es el tiempo mismo el que afecta. Pero toda afección es el anunciar-se de un ente ya ante los ojos. Pero el tiempo no es ni ante los ojos ni está, en manera alguna, "afuera". ¿De dónde viene entonces, si nos ha de afectar?» (H, KPM, 161). «[...] es el tiempo, como afección pura de sí mismo, el que forma la estructura esencial de la subjetividad» (H, KPM, 162). «E1 tiempo pertenece a la posibilidad interna del ob-jetivar. Como afección pura de sí mismo, forma originariamente el "ser sí mismo" finito de tal modo que el sí-mismo pueda ser conciencia de sí mismo» (H, KPM, 162). «Pero, receptividad pura quiere decir: ser afectado sin la ayuda de la experiencia, es decir, afectarse a sí mismo» (H, KPM, 162). «Con ello se hace repentinamente patente que el tiempo, como afección pura de sí mismo, no se presenta "junto" a la apercepción pura "en el espíritu", sino que, como fundamento de la posibilidad del ser sí mismo, se encuentra ya en la apercepción pura y hace del espíritu lo que éste es» (H, KPM, 163).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

mediante su irrespeccionalidad, refiriendo a un ámbito sin condiciones. Siendo irrespectiva, es decir, *incondicional*, la muerte «no admite en absoluto ninguna medida, ningún "más" o "menos", sino que significa la posibilidad de la inconmensurable imposibilidad de la existencia». Que la muerte sea incondicionada, que no tenga medida alguna, es uno de los hechos fundamentales de la fenomenología heideggeriana que abraza los temblores del fin. La buena noticia es que gracias a la muerte la posibilidad podrá ser *libre*: «el estar vuelto hacia la muerte, en cuanto adelantarse hasta la posibilidad, *hace* por primera vez *posible* esta posibilidad y la deja libre en cuanto tal»[211]. ¿Hacia dónde lleva esta libertad? ¿Hacia dónde el entramado de irrespectividad de la muerte y el adelanto liberador de la angustia? ¿Hacia dónde la pregunta por el sentido del ser? Heidegger dirá: hacia una «comprensión obediente» que «deja abierta a la muerte la posibilidad de *adueñarse* de la *existencia* del Dasein». Este «adueñarse», nada inocente y vinculado al adelanto es, con semántica heideggeriana pero palabras de Vattimo: «la posibilidad de la imposibilidad de todo»[212]. Desde la angustia y la

211 «En cambio, el estar vuelto hacia la posibilidad en la forma del estar vuelto hacia la muerte debe comportarse respecto de *ésta* de un modo tal que ella se revele *como posibilidad* en y para ese estar. Semejante estar vuelto hacia la posibilidad lo llamaremos *adelantarse hasta la posibilidad* [*Vorlaufen in die Möglichkeit*]. ¿Pero no implica este comportamiento una aproximación a lo posible y con la proximidad de lo posible no surge acaso su realización? Sin embargo, este acercamiento no tiende a hacer disponible algo real ocupándose de ello, sino que en el acercarse comprensor la posibilidad de lo posible no hace más que acrecentarse. *La máxima proximidad del estar vuelto hacia la muerte en cuanto posibilidad es la máxima lejanía respecto de lo real.* Cuanto más desveladamente se comprenda esta posibilidad, tanto más libremente penetrará el comprender en la posibilidad *en cuanto posibilidad de la imposibilidad de la existencia en general.* La muerte, como posibilidad, no le presenta al Dasein ninguna "cosa por realizar", ni nada que él mismo pudiera *ser* en cuanto real. La muerte es la posibilidad de la imposibilidad de todo comportamiento hacia…, de todo existir. En el adelantarse hacia esta posibilidad, ella se hace "cada vez mayor", es decir, se revela tal que no admite en absoluto ninguna medida, ningún "más" o "menos", sino que significa la posibilidad de la inconmensurable imposibilidad de la existencia. Por su misma esencia, esta posibilidad no ofrece ningún asidero para una espera impaciente de algo, para "imaginarse en vivos colores" lo real posible, y olvidar de esta manera su posibilidad. El estar vuelto hacia la muerte, en cuanto adelantarse hasta la posibilidad, *hace* por primera vez *posible* esta posibilidad y la deja libre en cuanto tal» (H, ST, 278).

212 «Es la decisión anticipadora de la muerte la que constituye las posibilidades de la existencia en su naturaleza de *posibilidades*, abriendo al ser-ahí a un *discursus* de la una a la otra que no esté marcado por fracturas y discontinuidad. La existencia es tejido-texto en cuanto las

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

muerte llegamos a la resolución precursora [*vorlaufenden Entschlossenheit*], hija del adelanto-*Vorläuft*, que tensará el arco de los afectos hacia una determinada actitud práctica. Esta actitud no podrá darse sin un paso último en el que el «callado proyectarse en disposición de angustia» tenga muy cerca de sí un aliado más que sospechoso moralmente y hacia el cual se dirige: «el más propio ser-culpable»[213].

3.2 CULPA

3.2.1 Perdón

No solo se trata de Heidegger, la responsabilidad, la angustia o el aburrimiento. Un vistazo a la fenomenología que se inicia con Kant muestra las conexiones entre ontología y afectos insertas en el entramado de temples anímicos y disposiciones afectivas. Schelling,

posibilidades más acá de la muerte están abiertas como posibilidades precisamente por la amenaza, aceptada decididamente de su imposibilización. De este modo, sin embargo, la decisión anticipadora de la muerte constituye ciertamente la existencia como continuidad de un discurso, de un texto; pero al precio de suspenderla en un no-fondo, que es justamente la posibilidad de la imposibilidad de todo, la muerte» (Vat, MS, 101).

213 «Una vez expuesta la resolución como un callado proyectarse en disposición de angustia hacia el más propio ser-culpable, la investigación ha quedado en situación de precisar el sentido ontológico del poder-estar-entero *propio* que buscamos» (H, ST, 294). «El fundamento no tiene forzosamente que recibir su nihilidad de lo fundado por él. Pero esto implica lo siguiente: *ser-culpable no es el resultado de haberse hecho culpable, sino al revés: éste sólo es posible "sobre la base" de un originario ser-culpable*» (H, ST, 319).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Schopenhauer[214] o Hegel[215], además del propio Heidegger[216], dejan constancia de ello hablando de la forma suprema de responsabilidad: la culpa. Sobre ella escribirá Heidegger utilizando el lenguaje ontológico de la condición de posibilidad: «el ente cuyo ser es el cuidado no sólo puede cargar con una culpa de hecho, sino que *es* culpable en el fondo de su ser y este ser-culpable constituye la condición ontológica para que el Dasein pueda llegar a ser culpable en su existir fáctico»[217]. Continúa

---

214 «¿Cómo no habría de ser una culpa si se castiga con la muerte?» (S, MVR, 415). «Por último, cuando no puede adoptar ninguna otra forma se presenta en la triste y lúgubre vestimenta del fastidio y el aburrimiento, contra el que se hacen entonces ensayos de todas clases. Si finalmente lo espantamos, difícil será que lo logremos sin volver a insertar el dolor en una de las anteriores formas y así volver a empezar el baile desde el principio; pues toda vida humana es lanzada de acá para allá entre el dolor y el aburrimiento» (S, MVR, 373). «Lo que ocupa y mantiene en movimiento a todo ser vivo es el ansia de la existencia. Pero una vez que la existencia les está asegurada, no saben qué hacer con ella: por eso la segunda cosa que les pone en movimiento es el afán por liberarse de la carga de la existencia, por hacerla insensible, por "matar el tiempo", es decir, huir del aburrimiento. En consecuencia, vemos que casi todos los hombres salvados de la necesidad y la inquietud, después de que se han librado por fin de las de más cargas, ahora son una carga para sí mismos y consideran una ganancia cada hora transcurrida, es decir, cada descuento de aquella vida que emplearon todas sus fuerzas en mantener el mayor tiempo posible» (S, MVR, 370-1).

215 «Así, pues, la autoconciencia se convierte por la acción en *culpa*. Pues la culpa es su *obrar*, y el obrar su esencia más propia; y la *culpa* adquiere también la significación del *delito*, pues, como conciencia ética simple se ha vuelto hacia una ley y renunciado a la otra, infringiendo esta con sus actos. La *culpa* no es la esencia indiferente, de doble sentido, según la cual el acto, tal y como *realmente* aparece a la luz del día, pueda ser o no ser el *obrar* de sí misma, como si con el acto pudiera entrelazarse algo exterior y contingente que no pertenezca al obrar, de tal modo que, desde este punto de vista, el obrar fuese, por tanto, inocente. [...] Sólo es inocente el no obrar, como el ser de una piedra, pero no lo es ni siquiera el ser de un niño» (HG, FDE, 276).

216 «Y, por consiguiente, tan sólo el análisis de la comprensión de la llamada puede conducir al tratamiento explícito de *lo que la llamada da a entender*. Pero, sólo con la precedente caracterización ontológica general de la conciencia está dada la posibilidad de concebir existencialmente la "culpabilidad" proclamada por la conciencia. Todas las experiencias e interpretaciones de la conciencia concuerdan unánimemente en que de alguna manera la "voz" de la conciencia habla de "culpa"» (H, ST, 299).

217 «Este modo esencial de ser-culpable es cooriginariamente la condición existencial de posibilidad de lo "moralmente" bueno y malo, es decir, de la moralidad en general y de la manera cómo ella se expresa fácticamente. El originario ser-culpable no puede determinarse por la moralidad, porque ésta lo presupone ya para sí misma. ¿Pero hay alguna experiencia que atestigüe este originario ser-culpable del Dasein? No se olvide, sin embargo, la contrapregunta: ¿"hay" culpa tan sólo cuando se despierta la conciencia de culpa? ¿No se

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

la seducción por la cual se hace creer que hay afectos no empíricos que dan forma, preceden y legislan a los que lo son. Este ser-culpable es atemático y a priori, y en su relación con la muerte aparece a través, no puede producir ya sorpresa alguna, de la negación, ya que «la idea de "culpable" lleva consigo el carácter de *no*»[218]. De ahí que la culpa se vea rápidamente involucrada en determinismos existenciales y fundamentos ontológicos últimos que implican «*no* ser *jamás* radicalmente dueño del ser más propio» y tener que preguntarse por la «*esencia ontológica del no en general*» planteando «el problema del no y de su negatividad y posibilidad».

La culpabilidad es inherente al sedal por el cual muerte, angustia, resolución precursora, llamada de la conciencia, tiempo, historicidad y

manifiesta precisamente el ser-culpable originario en el hecho de que la culpa "dormite"? Que inmediata y regularmente este ser-culpable quede sin abrir, que el ser cadente del Dasein lo mantenga en clausura, no hace más que *revelar* la ya mencionada nihilidad. El ser-culpable es más originario que todo *saber* de él» (H, ST, 305).

218 «Sin embargo, la idea de "culpable" lleva consigo el carácter de *no*. Si la "culpabilidad" ha de poder determinar la existencia, se hace ineludible el problema ontológico de aclarar existencialmente el *carácter-de-no* de este no. Además, la idea de "culpable" implica lo que en el concepto de "culpa" se expresa indiferentemente como "ser responsable o causante de": ser-fundamento de… Definimos, pues, la idea existencial formal de "culpable" de la siguiente manera: ser-fundamento de un ser que está determinado por un no —es decir, *ser fundamento de una nihilidad*. [...] *Ser-fundamento significa, por consiguiente, no* ser *jamás* radicalmente dueño del ser más propio. Este *no* pertenece al sentido existencial de la condición de arrojado. Siendo fundamento, *es*, él mismo, una nihilidad de sí mismo. Nihilidad no significa, en manera alguna, no-estar-ahí, no subsistir, sino que mienta un no que es constitutivo de este *ser* del Dasein, de su condición de arrojado. El carácter negativo de este "no" se determina existencialmente así: siendo *sí-mismo,* el Dasein es el ente arrojado *en cuanto* sí-mismo. *Dejado en libertad no por* sí mismo, sino *en* sí mismo, desde el fundamento, para ser *este fundamento*. [...] *Sin embargo, el sentido ontológico de la negatividad [Nichtheit] de esta nihilidad* existencial sigue estando aún oscuro. Pero esto vale también para la *esencia ontológica del no en general*. Es cierto que la ontología y la lógica le han atribuido muchas cosas al no y de esa manera han hecho parcialmente visibles sus posibilidades, pero no han logrado desvelarlo ontológicamente a él mismo. La ontología se encontró con el no, e hizo uso de él. ¿Pero es tan evidente que todo "no" sea un *negativum*, en el sentido de una deficiencia? ¿Queda agotada su positividad en ser constitutivo del "paso [dialéctico]"? ¿Por qué toda dialéctica se refugia en la negación sin fundamentarla a ella *misma* dialécticamente, e incluso sin poderla siquiera determinar *como problema?* ¿Se ha problematizado siquiera alguna vez el *origen ontológico* de la negatividad [*Nichtheit*] o buscado *previamente las condiciones* que permiten plantear el problema del no y de su negatividad y posibilidad? ¿Y dónde podrá hallárselas si no es en la *aclaración temática del sentido del ser en general?*» (H, ST, 304).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

negatividad pueden ser recogidas en conjunto. La dimensión de los actos representada por la resolución precursora encuentra, de hecho, su guía en una culpabilidad que responde a la llamada de la conciencia sobre la muerte. La conciencia no dice nada, su voz es un enigmático silencio[219], pero este no-decir es la condición que permitirá tanto el originario ser-culpable como el adelanto que conduce a la finitud. Agamben subraya esta voz, silenciosa y angustiada[220] en *El lenguaje y la muerte*, donde defiende que esta última es «la posibilidad de la imposibilidad de la existencia en general» que procede «de una negatividad que atraviesa y domina de cabo a rabo al *Dasein*», que es «determinado por un no». Lo llamativo de nuevo, y en esto coincidirá con Heidegger y Hegel, es que esta determinación «solo es posible» por su «originario ser-culpable»[221]. El no de la nada, la negatividad y la

---

219 «La llamada nos enfrenta al ser-culpable que somos en todo momento y trae de vuelta de este modo al sí-mismo desde la ruidosa habladuría de la comprensión del uno. Por consiguiente, el modo de articulación del discurso que corresponde al querer-tener-conciencia es el *callar* [*Verschwiegenheit*]. El callar fue caracterizado como posibilidad esencial del discurso. [...] La conciencia sólo llama callando, es decir, la llamada viene de la silenciosidad de la desazón, y llama al Dasein a retomar, también callando, al silencio de su ser. El querer-tener-conciencia comprende, pues, en forma adecuada este discurso silente únicamente cuando calla» (H, ST, 314).

220 «En *Was ist Metaphysik?* y, sobre todo, en el *Nachtwort* añadido en 1943 a la cuarta edición de la conferencia, la recuperación del tema de la Voz es ya completa. La *Stimmung* de la angustia aparece aquí comprensible sólo por referencia a una *lautlose Stimme*, una voz sin sonido, que "nos acuerda (*stimmt*) en el terror del abismo". La angustia más bien no es otra cosa que *die von jene Stimme gestimmt Stimmung*, la vocación (podríamos traducir para mantener la concordancia etimológica) acordada por esa Voz. Y la "Voz sin sonido" es la Voz del ser *(Stimme des Seins)*, que llama al hombre a hacer, en la nada, la experiencia del ser [...] La experiencia de la Voz -pensada como puro y silencioso querer-decir y como puro querer-tener-conciencia- desvela una vez más su tarea ontológica *fundamental*. El ser es la dimensión de significado de la Voz como tener-lugar del lenguaje, es decir, del puro querer-decir sin dicho y del puro querer- tener-conciencia sin conciencia. El pensamiento del ser es pensamiento de la Voz» (AG, LM, 98-100).

221 «La experiencia de la muerte que está en cuestión toma en cambio la forma de una "anticipación" de su posibilidad. Esta anticipación no tiene, sin embargo, ningún contenido fáctico positivo, "no da al *Dasein* nada que realizar ni nada que él mismo pueda *ser* como realidad efectiva" (p. 262). Es más bien la posibilidad de la imposibilidad de la existencia en general, de la falta de "cualquier referirse a… y de todo existir". Sólo bajo el modo, puramente negativo, de este ser-para-la-muerte, en el que tiene la experiencia de la imposibilidad más radical, puede el *Dasein* tener acceso a la propia dimensión más auténtica y comprenderse como un todo. En los parágrafos sucesivos, la anticipación de la

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

nihilidad envuelven a una culpa que ya siempre está ahí, se sepa o no de ella. El propio Agamben, bajo la influencia de un también angustiado Derrida que, junto a Kierkegaard, no deja de temblar[222], se adhiere a la misma tradición que habla de culpa y muerte a través del lenguaje de lo posible.

Hemos dicho que no solo se trata de Heidegger y la angustia: Jacques Derrida forma parte también de esta tradición culposa. Su rol como continuador del legado de Hegel y el propio Heidegger es explícito. Pero Derrida no solo piensa en torno a la culpa («esta culpabilidad es originaria, como el pecado del mismo nombre. Antes de toda falta determinada: en cuanto responsable, soy culpable»[223]), la

---

muerte, hasta entonces proyectada sólo como posibilidad ontológica, queda testimoniada también en su más concreta posibilidad existencial, en la experiencia de la voz de la conciencia y de la culpa. El abrirse de esta posibilidad procede, sin embargo, igualmente del revelarse de una negatividad que atraviesa y domina de cabo a rabo al *Dasein*. Coherentemente con la estructura puramente negativa de la anticipación de la muerte, la experiencia de la propia posibilidad más auténtica coincide, en efecto, para el *Dasein*, con la experiencia de la más extrema negatividad. Si ya en la experiencia del reclamo *(Ruf*) de la conciencia está implícito un carácter negativo, porque la conciencia, en su llamar, dice rigurosamente nada y "habla única y constantemente en el modo del silencio" (p. 273), el desvelamiento de una "culpa" del *Dasein*, que tiene lugar en este silencioso reclamo, es a la vez revelación de una negatividad (*Nichtigkeit*) que pertenece originalmente al ser del *Dasein* [...]» (AG, LM, 13-4).

222 «*Mysterium tremendum*. Misterio espantoso, secreto que hace temblar. Temblar. ¿Qué hacemos cuando temblamos? ¿Qué hace temblar? Un secreto *siempre hace* temblar. No sólo estremecerse o tiritar, lo que también ocurre a veces, sino temblar. El estremecimiento puede ciertamente manifestar el miedo, la angustia, la aprehensión de la muerte, cuando nos estremecemos de antemano ante el anuncio de lo que va a venir. [...] Por muy diferentes que sean, el miedo, el temor, la ansiedad, el terror, el pánico o la angustia han comenzado ya en el temblor, y aquello que los ha provocado continúa o amenaza con seguir haciéndonos temblar. Con mucha frecuencia no sabemos ni vemos el origen —secreto, pues—, de lo que se nos viene encima. Tenemos miedo del miedo, estamos angustiados por la angustia —y temblamos—» (Der, DM, 57).

223 «Pero el mortal así deducido es alguien cuya misma responsabilidad exige que no solo tenga que habérselas con un Bien objetivo, sino con un don de amor infinito, con una bondad que se olvida de sí. Desproporción estructural, disimetría entre el mortal finito y responsable de una parte, y la bondad del don infinito, por otra. Se puede pensar esta desproporción sin asignarle una causa revelada o sin hacerla remontar al acontecimiento de un pecado original, mas ella transforma inevitablemente la experiencia de la responsabilidad en culpabilidad: yo no he sido jamás, yo no estaré jamás a la altura de esta bondad infinita y de la inmensidad del don, de la inmensidad sin bordes que debe definir (in-definir) un don como tal en general. Esta culpabilidad es originaria, como el pecado del mismo nombre.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

angustia o la muerte[224], sino que lo hace, y exhaustivamente como queremos destacar, en torno al perdón[225]. El lenguaje del perdón de lo posible habla de insatisfacción[226] como lo hacía la conciencia hegeliana, pero lo hace también en intimidad con la libertad[227] y el sacrificio[228]. Tanto Derrida como Heidegger, Hegel o Agamben

---

Antes de toda falta determinada: en cuanto responsable, soy culpable. Lo que me da la singularidad, a saber, la muerte y la finitud, es lo mismo que me hace desigual a la bondad infinita del don que es asimismo la primera llamada a la responsabilidad. La culpabilidad es inherente a la responsabilidad porque la responsabilidad es siempre desigual a sí misma: nunca se es suficientemente responsable» (Der, DM, 55-6).

224 «Diferencia peligrosa, claro está. Pues hemos omitido el nombre maestro de la serie suplementaria: la muerte. O mejor, pues la muerte no es nada, la relación con la muerte, la anticipación angustiada de la muerte. Todas las posibilidades de la serie suplementaria, que tienen entre sí relaciones de sustitución metonímica, nombran indirectamente al peligro mismo, al horizonte y a la fuente de todo peligro determinado, al abismo a partir del cual se anuncian todas las amenazas. No nos sorprendamos, entonces, cuando en el segundo *Discurso* se exponga la noción de perfectibilidad o de libertad al mismo tiempo que el saber de la muerte. La diferencia entre el deseo humano y la necesidad animal, entre la relación con la mujer y la relación con la hembra, es el temor a la muerte» (Der, Gr, 232).

225 «[...] no se perdona más que lo imperdonable. Si se perdona solo lo que ya es perdonable, no se perdona nada. Desde ese momento el perdón no es posible, como tal, más que allí donde, ante lo imperdonable, parece por lo tanto imposible» (Der, PM, 256).

226 «La muerte es el movimiento de la diferencia en cuanto necesariamente finito. Vale decir que la diferencia posibilita la oposición de la presencia y de la ausencia. Sin la posibilidad de la diferencia, el deseo de la presencia como tal río hallaría su respiración. Esto quiere decir al mismo tiempo que ese deseo lleva en sí el destino de su insatisfacción. La diferencia produce lo que prohíbe, vuelve posible eso mismo que vuelve imposible.» (Der, Gr, 183).

227 «Porque no puedo arrebatarle su muerte al otro ni él, a su vez, puede arrebatarme la mía, resulta que cada uno debe hacerse cargo de su propia muerte. Cada uno debe asumir, y esto es la libertad, la responsabilidad, su propia muerte, a saber, la única cosa del mundo que nadie puede *dar ni quitar*. Pues se podría decir en francés que, al menos dentro de esta lógica, nadie puede ni darme (la) muerte ni quitármela. Incluso si se me da (la) muerte en el sentido en que esto implicaría matarme, esta muerte habrá sido siempre la mía y no la habré recibido de nadie, en cuanto que ella es irreductiblemente la mía —y que el morir jamás se porta, se presta, se transfiere, se confía, promete o transmite» (Der, DM, 49).

228 «Ahora bien, la muerte de otro —o por otro—, que instituye nuestro yo y nuestra responsabilidad, correspondería a una experiencia más originaria que la comprensión o la pre-comprensión del sentido del ser: La relación con la muerte, más antigua que toda experiencia, no es visión del ser o de la nada. Lo más antiguo sería aquí el otro, la posibilidad de morir *del* otro o de morir *por* el otro. Esta muerte no se da, en primer lugar, como aniquilamiento. Instituye la responsabilidad como un *darse-(la)-muerte* u *ofrecer mi muerte, es decir mi vida*, en la dimensión ética del sacrificio» (Der, DM, 52).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

profundizan en el perdón porque previamente, *a priori*, suponen una culpa que tendrán que absolver en El Absoluto o el Ser-Mismo. Quien necesita absolución no somos tú o yo ni ningún nosotros: es «la experiencia» en su conjunto, el mundo sensible-empírico con sus denigrantes actos y afectos. El acontecimiento glorioso de la parusía fenomenológica implica un *juicio* final (que en Heidegger es el juicio de la finitud, individualmente en la muerte, colectivamente en la historicidad-tiempo destinal del ser) en el que se espera el remedio de los males de un mundo decadente gracias a la ascética del tiempo. Derrida abraza esto aunque no lo lleve teleológicamente al final de la historia, y lo hace reteniendo la importancia de la reconciliación-perdón en cercanía con la interpretación heideggeriana de la *Sorge*. Se prepara un *ars moriendi* a través de la negatividad de la escritura como crítica de la Voz que habrá de templar anímicamente a través de la angustia y llevar a cabo una «experiencia de la responsabilidad» que es, además, la del «sometimiento libre»[229]. Derrida supo disolver, contra Heidegger, la culpa del silencio de la conciencia en su concepto de Voz, pero la escritura que defiende preserva la fuerza negativa de la primera. La llamada vocante del Dasein que, según el primero, Heidegger mantiene como rémora de la metafísica de la presencia, dejará su huella en una *diferancia* que busca el perdón incondicionado. No será casual que Derrida diga, otra vez en continuidad con Heidegger y mostrando el carácter ebrio de su filosofía, que «en principio, no hay un límite para el perdón, no hay *medida*, no hay moderación, no hay: "¿hasta dónde?"»[230]. Dicha ebriedad forma parte, y expresamente, del «discurso

---

[229] «El sujeto de la responsabilidad sería el sujeto que ha podido someter a sí mismo el misterio orgiástico o demoníaco. Pero es, al mismo tiempo, para someterse libremente a lo radicalmente otro infinito que lo ve sin ser visto. La religión es responsabilidad o no es nada en absoluto. Su historia no tiene sentido más que cuando se da el *paso* a la responsabilidad. Semejante paso atraviesa o sufre la prueba que habrá liberado la conciencia ética de lo demoníaco, de la mistagogia y del entusiasmo, de lo iniciático y de lo esotérico. Habría religión, en el sentido auténtico de esta palabra, en el momento en que la experiencia de la responsabilidad se sustrae a esta forma de secreto que se llama el misterio demoníaco. [...] Dicho de otro modo, lo demoníaco se define originalmente por la irresponsabilidad, o si se quiere, por la no-responsabilidad. Pertenece a un espacio donde todavía no ha resonado la orden de *responder:* en él todavía no se oye la llamada a responder de sí, de los propios actos o pensamientos, a responder del otro y ante el otro» (Der, DM, 14-15).

[230] Der, SP, 7.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

sobre las condiciones de posibilidad» cuyo «contagio carece de límites» y que «respecto a la pregunta es lo que siempre debe seguir siendo posible» según el «ejercicio de la rectitud»[231]. Su proclamación nihilista-negadora no solo habla de esta embriaguez de la falta de límites y de medida, no solo reincide en la falsedad del concepto de ente y de la diferencia ontológica que lo hace posible (en este caso a través de la huella), sino que insiste en la nada: «la huella *no es nada*, no es un ente, excede la pregunta *qué es* y, eventualmente, la hace posible»[232]. El vértice espiritual, la causa incausada, lo que manda y no es mandado (o, entendido kantiano-jurídicamente, lo que «solo tiene derechos y ningún deber»[233]) ha de ser por su propia omnipotencia *lo capaz de* perdonar, el poder imposible del perdón o, podríamos decir, teniendo en mente la absolución del absoluto hegeliano, la *posibilidad del perdón*.

La posibilidad del perdón se encuentra en la historicidad. Esta será perdón pero también mando, poder además de potencia posible y responsabilidad-repetición tradicional. Este mando, el del sometimiento libre y la comprensión obediente, se vincula con la libertad (sobre cuya ebriedad Kant dijo que «es capaz de franquear toda frontera

---

231 «No hay nada fortuito en que ese discurso sobre las condiciones de posibilidad, allí precisamente donde su pretensión está obsesionada con la imposibilidad de superar su propia realizatividad, pueda extenderse a todos los lugares en donde alguna fuerza realizativa adviene o hace advenir (el acontecimiento, la invención, el don, el perdón, la hospitalidad, la amistad, la promesa, la experiencia de la muerte: posibilidad de lo imposible, imposibilidad de lo posible, la experiencia en general, etc. *Et caetera*, pues el contagio carece de límites; arrastra finalmente todos los conceptos y, sin duda, el concepto de concepto). Prometer responder con rectitud, por consiguiente, justo de soslayo respecto a la cuestión: lo posible-imposible. Recordar que sobre la línea insostenible de ese posible-imposible se ha escrito todo lo que he podido escribir acerca de la destinerrancia, y fue siempre en el cruce de muchos trayectos dibujados y reinterpretados por los textos aquí reunidos. El riesgo del malentendido, la errancia de la respuesta de soslayo respecto a la pregunta es lo que siempre debe seguir siendo posible en ese ejercicio de la rectitud» (Der, PM, 269).

232 Der, Gr, 98.

233 «La ley que nos obliga *a priori* e incondicionadamente mediante nuestra propia razón, puede también expresarse como procediendo de la voluntad de un legislador supremo, es decir, de un legislador que sólo tiene derechos y ningún deber (por tanto, una voluntad divina) [...]» (K, MC, 35).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

predeterminada»[234]). Lo que Heidegger hace a través de la resolución precursora y el adelanto de la angustia hacia la muerte, Derrida lo lleva a cabo con su versión piramidalmente deconstruida[235] y gramatológica de la fenomenología del perdón como posibilidad imposible. La facultad de perdonar, como «naturaleza histórica» del humano, es una segunda naturaleza instituida en un idílico reino espiritual de los fines. Entre estos juegos sedales se opera la subrepción de lo posible en unión con la afectividad. Es esta última la que seduce, engatusa, *en-si-misma* aprovechando la confusión entre causa, posibilidad, condición, responsabilidad y culpa que la fenomenología fomenta cuando indistingue, como lo hacen Heidegger o Derrida, tiempo, muerte, negatividad, lenguaje e historicidad. Si el tiempo causa, si la historicidad causa, pero más profundamente, si la tradición causa, es porque los juicios tradicionales reactualizados son los que dirimen quién es culpable (o bueno, o justo). Que dicha culpabilidad se articule ahora desde la muerte no hace variar, sino que más bien acentúa, el permanente intento de conservar una instancia última de juicio filocristiano. Se asume que la muerte propia tiene un poder existencial y ontojudicial que se proyecta en la muerte ampliada de la historicidad. No hay concepto de historicidad o lenguaje en sus versiones heideggeriano-derridianas que no haga pie en esto, como no hay concepto de fenomenología que no suponga el ascenso afectivo-moral, además de conceptual, hacia el vértice de lo posible.

En varias ocasiones Derrida hablará de perdón y posibilidad (e imposibilidad) de forma directa: «desde el momento que la posibilidad del perdón, si lo hay, consistiría en una cierta im-posibilidad, puede

---

234 «En efecto, nadie puede ni debe determinar cuál es el supremo grado en el cual tiene que detenerse la humanidad, ni, por tanto, cuál es la distancia que necesariamente separa la idea y su realización. Nadie puede ni debe hacerlo porque se trata precisamente de la libertad, la cual es capaz de franquear toda frontera predeterminada» (K, CRP, 227).

235 «Derrida interpretó la suerte joséfica mostrando que la muerte sueña en nosotros o, en otras palabras, que Egipto trabaja en nosotros. "Egipcio" es el predicado de todas las construcciones que pueden someterse a la deconstrucción, salvo la más egipcia de todas las estructuras: la pirámide. Esta se yergue allí para todos los tiempos, inquebrantable, porque está construida desde el inicio de conformidad con el aspecto que asumiría luego de su derrumbe» (Slot, DE, 42-3).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

concluirse de ello que, entonces, hay que hacer lo imposible»[236]. Lo hará en un nivel ético-religioso donde se huele el milagro imposible, una fe desenfrenada que recuerda al *credo quia absurdum* de Tertuliano, una fe que se deja caer sobre un cuerpo lleno de afectos

236 «No escaparé sin duda ni a la una ni a la otra. Por lo menos, habré comenzado quizá por confesar el fracaso y la culpa —y por pedir perdón—. Aunque solo sea para mantenerme un poco mejor; precisamente acerca del perdón, la proposición que dije hace un momento» (Der, PM, 258).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

angustiosos[237] y vergonzosos[238] (como «vergonzoso» es lo que dicen de la vergüenza Sartre[239], Scheler[240], Schelling[241] o Schopenhauer[242]).

---

237 «Si la angustia de la escritura no es, no debe ser un pathos *determinado*, es porque aquella no es esencialmente una modificación o un afecto empíricos del escritor, sino la responsabilidad de esta *angustia*, de ese pasaje necesariamente estrecho de la palabra contra el que se lanzan y se obstaculizan entre sí las significaciones posibles. [...] La escritura es la angustia de la *ruah* hebrea experimentada desde el lado de la soledad y de la responsabilidad humanas; desde el lado de Jeremías sometido al dictado de Dios» (Der, ED, 17-19).

238 «Es como si yo sintiera vergüenza, entonces, desnudo delante del gato, pero también sintiera vergüenza de tener vergüenza. Reflexión de la vergüenza, espejo de una vergüenza vergonzosa de sí misma, de una vergüenza a la vez especular, injustificable e inconfesable. En el centro óptico de una reflexión así se encontraría el asunto; y, según yo lo veo, el foco central de esta experiencia incomparable que denominamos la desnudez [...] ¿Vergüenza de qué y desnudo ante quién? ¿Por qué dejarse invadir por la vergüenza? ¿y por qué esta vergüenza que se sonroja por sentir vergüenza? Sobre todo, tendría que precisar, si el gato me observa desnudo *de frente*, cara a cara, y si estoy desnudo frente a los ojos del gato que me mira de pies a cabeza, yo diría, sólo *para ver*, sin privarse de hundir su vista, para ver, con vistas a ver, en dirección del sexo [...] Ocurre aquí algo que no debería tener lugar; como todo lo que ocurre, en definitiva, un lapsus, una caída, un desfallecimiento, una falta, un síntoma (y síntoma, como sabéis, significa también la caída: el caso, el acontecimiento desafortunado, la coincidencia, el vencimiento, la malasombra). Es como si, en el momento, yo hubiera dicho o fuera a decir lo prohibido, algo que no se debería decir. Como si de un síntoma confesase lo inconfesable y que, como suele decirse, hubiera querido morderme la lengua. ¿Vergüenza de qué y ante quién? Vergüenza de estar desnudo como un animal» (Der, AES, 18).

239 «Tengo vergüenza de lo que *soy*. La vergüenza realiza, pues, una relación íntima mía conmigo mismo: he descubierto por la vergüenza un aspecto de *mi* ser. [...] Acabo de hacer un gesto demasiado vulgar: este gesto se me pega, y no lo juzgo ni lo censuro, simplemente lo vivo, lo realizo en el modo del para-sí. Pero he aquí que de pronto levanto la cabeza: alguien estaba allí y me ha visto. Me doy cuenta de pronto de la total vulgaridad de mi gesto, y tengo vergüenza. Por cierto, mi vergüenza no es reflexiva, pues la presencia del prójimo a mi conciencia, así sea a la manera de un catalizador, es incompatible con la actitud reflexiva: en el campo de mi reflexión no puedo encontrar jamás sino la conciencia que es mía. Y el prójimo es el mediador indispensable entre yo y yo mismo: tengo vergüenza de mí *tal como me aparezco* al prójimo» (Sartre, J-P., *El ser y la nada* [1943], Altaya, Barcelona, 1993, 250-1).

240 «El *peculiar puesto y la situación del hombre en la gran jerarquía de los seres del mundo*, su situación entre lo divino y lo animal, en ningún sentimiento se pone de manifiesto de manera tan clara, tan aguda y tan directa como en el sentimiento de la *vergüenza*. […] Tal vez, en las vivencias de este tipo se halla un último fundamento para las múltiples variantes que ha encontrado en el mito religioso la idea de una "caída", a partir de la cual el ser humano abandonaba aquella altura en la que, como dice el mito del Antiguo Testamento, le estaba permitido el atrevimiento de verse y sentirse como "imagen de Dios". Y si además

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

¿Es que el cuerpo ha de ser una maraña vergonzosa e hiperatenta a la mirada del Gran Ojo de una otredad impúdica? Derrida profundiza en su judeo-cristianismo filosófico trampeando una supuesta pregunta «genealógica» que no podrá ser tal, ya que aunque Nietzsche pregunta por condiciones, no lo hace por «condiciones de posibilidad», y mucho menos por la posibilidad del acontecimiento responsable, y mucho menos por la responsabilidad como «posibilidad del cristianismo». Sin embargo, Derrida se pregunta: «¿bajo qué condiciones es posible una responsabilidad?»[243], y solo con esa formulación ya nos habrá dado

---

de un modo especial el mito del Antiguo Testamento inmediatamente después de la "comida del fruto", como la variante concreta dada aquí del pecado original, fija el origen del pudor con las palabras: "Entonces se les abrieron ambos ojos y conocieron que estaban desnudos, y entrelazaron hojas de higuera y se hicieron ceñidores" (*Libro del génesis* 3, 7) [...]. Sólo porque pertenece a la esencia del hombre un cuerpo vivo, puede hallarse en la situación de *tener que* avergonzarse; y sólo porque vivencia su ser persona espiritual como esencialmente independiente de semejante "cuerpo vivo" y de todo lo que pueda proceder de él, es posible que se halle en la situación de *poderse* avergonzar» (Scheller, M., *Sobre el pudor y el sentimiento de vergüenza* [1913], Ediciones Sígueme, Salamanca, 2004, 20).

241 «El sentimiento es magnífico mientras permanece en el fundamento, pero no cuando sale a la luz y quiere transformarse en ser y gobernar. Si, según las acertadas opiniones de Franz Baader, el instinto de conocimiento es el que goza de la mayor analogía con el instinto de reproducción, entonces, en el conocimiento también hay algo análogo al recato y al pudor, así como una especie de concupiscencia e impudicia, una especie de apetito fáunico que va gustándolo todo sin intención seria ni deseos de crear o desarrollar algo» (Sche, IF, 299).

242 «Aquí se encuentra la razón profunda de la vergüenza por el acto genésico. Esa visión se ha presentado en forma mítica dentro del dogma del cristianismo según el cual todos participamos del pecado original de Adán (que manifiestamente no era sino la satisfacción del placer sexual) y debido a él somos merecedores del sufrimiento y la muerte» (S, MVR, 387-8).

243 «[...] temas religiosos que acabamos de mencionar (don del Bien como Bondad que se olvida de si, así pues como amor infinito, don de la muerte, pecado, arrepentimiento, sacrificio, salvación, etc.)? Lo hace elaborando, al estilo de la genealogía, una respuesta a la pregunta: ¿bajo qué condiciones es posible una responsabilidad? La respuesta *sobrepasa* la necesidad lógica de una *posibilidad* del acontecimiento. *Todo pasa* como si el solo análisis del concepto de responsabilidad fuera capaz de producir, en resumidas cuentas, el cristianismo: mas precisamente, la posibilidad del cristianismo. Lo que equivale a concluir que, inversamente, este concepto de responsabilidad es cristiano de parte a parte y producido por el acontecimiento del cristianismo. Ya que si el solo examen de este concepto exige el acontecimiento cristiano (pecado, don de amor infinito vinculado con la experiencia de la muerte), y solo el, ¿no significa esto acaso que solo el cristianismo ha hecho posible el acceso a una autentica responsabilidad en la historia, *como historia* y como historia de *Europa?*» (Der, DM, 54-5).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

multitud de respuestas, ninguna de ellas realmente responsable. No en la medida en que no salimos del ámbito cristiano-historicista. Derrida: «el cristianismo ha hecho posible el acceso a una auténtica responsabilidad en la historia, *como historia* y como historia de *Europa*». Nada que ver con el concepto nietzscheano de responsabilidad vinculado a la cría de un animal uniforme y calculable que promete[244]. No significa esto que aceptemos las reflexiones sobre la responsabilidad nietzscheana ni que hagamos nuestra su visión positiva de aquellos «organizadores natos [que] no saben lo que es culpa, lo que es responsabilidad, lo que es consideración»[245]. No creemos que la aristocracia pre-estatal nietzscheana de *La Genealogía* sea un modelo de responsabilidad, pero tampoco que lo sea la fenomenológico-cristiana basada en el pecado y el *telos* aristotélico-moral. Esta última perspectiva, radicada en la culpa y su relación con el perdón, la muerte o la angustia, nos servirá para dar unos pasos más en nuestro acercamiento al lugar que juegan los afectos dentro del entramado de la condición de posibilidad.

3.2.2 Dolor

No solo se trata de Heidegger, pero no podemos pasar por alto la ontología de la culpabilidad que se sintetiza ejemplarmente en el cristianísimo parágrafo cincuenta y ocho de *Ser y tiempo.* Se ven allí, como en distintas partes de la obra de otros fenomenólogos, los vicios del gremio. Por su parte, ejemplarmente ateo es el Nietzsche que dice: «el principal ardid que el sacerdote ascético se permitía para hacer resonar en el alma humana toda suerte de música arrebatadora y extática

---

244 N, GM, 111.

245 «Esta es cabalmente la larga historia de la procedencia de la *responsabilidad*. Aquella tarea de criar un animal al que le sea lícito hacer promesas incluye en sí como condición y preparación, según lo hemos comprendido ya, la tarea más concreta de *hacer* antes al hombre, hasta cierto grado, necesario, uniforme, igual entre iguales, ajustado a regla, y, en consecuencia, calculable. El ingente trabajo de lo que yo he llamado «eticidad de la costumbre» (véase *Aurora*, págs. 7,13,16) -el auténtico trabajo del hombre sobre sí mismo en el más largo período del género humano, todo su trabajo *prehistórico*, tiene aquí su sentido, su gran justificación, aunque en él residan también tanta dureza, tiranía, estupidez e idiotismo: con ayuda de la eticidad de la costumbre y de la camisa de fuerza social el hombre fue *hecho* realmente calculable» (N, GM, 77).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

consistía -lo sabe todo el mundo- en aprovecharse del *sentimiento de culpa*»[246]. Por si no era ya nítido afirmamos con claridad que los fenomenólogos que genealogizamos se aprovechan del sentimiento de culpa (o del de angustia, vergüenza, aburrimiento y otros semejantes) disfrazándolo «ontológicamente» a través de la muerte, el tiempo, el lenguaje, la voluntad libre, lo posible, etc... No utilizan únicamente el sentimiento de culpa, pero sí despliegan toda una metafísica afectiva (temples de ánimo, disposiciones afectivas, etc...) que es su *cebo*.

«Caída» es otro nombre de este cebo. Esta, recordemos, es idéntica a la *condición* de arrojado, al estado cadente y de «yecto» que remite a lo originario. No descubrimos nada nuevo si decimos que muerte, angustia y culpa apuntan a ese origen que no es otra cosa que un trasunto del pecado. Tampoco descubrimos nada si decimos que la caída juega en todo ello un papel decisivo al dibujar un humano que no puede evitar maldecirse por sus acciones teniendo que ser humillado y retratado como un animal irreverente, soberbio, egoísta y envalentonado. Ya antes que Heidegger, Schelling nos informa sobre la caída y la ubicuidad del pecado: «de ahí la universal necesidad del pecado y de la muerte como verdadera extinción de la particularidad por la que toda voluntad humana tiene que pasar como a través de un fuego, a fin de ser purificada». La «voluntad humana», demasiado particular, demasiado subjetiva, ha de ser purificada por un fuego. El lugar pecaminoso al que remite dicho fuego es el de la libertad de la voluntad, que no es otra cosa que una caída. Aquí puede verse la dirección descendente de lo «yecto» y lo «arrojado» que pretenden traducir el pecado y lo originario como libertad de una voluntad que cae. Schelling deja bien clara esta dirección descendente mediante la conjunción por la que el fundamento-Dios no es responsable de nuestra inclinación al mal (obviamente es culpa nuestra): «el mal permanece siempre una

246 «[...] digamos asimismo que las vehementes revanchas fisiológicas de tales excesos, e incluso acaso las perturbaciones espirituales, no contradicen propiamente en el fondo al sentido global de esa especie de medicación: pues, como antes mostramos, ésta *no* tendía a curar enfermedades, sino a combatir el desplacer de la depresión, a aliviarlo, a adormecerlo. Semejante meta se alcanzaba también *así*. El principal ardid que el sacerdote ascético se permitía para hacer resonar en el alma humana toda suerte de música arrebatadora y extática consistía -lo sabe todo el mundo- en aprovecharse del *sentimiento de culpa*» (N, GM, 180).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

elección propia del hombre; el mal, como tal, no puede ser hecho por el fundamento, y toda criatura cae por su propia culpa»[247]. «Toda criatura cae por su propia culpa» porque escoge el mal mediante su voluntad libre. El afecto culpable nos indicaría esta determinación ontológico-existencial, por supuesto, en nada condicionada por aspectos religiosos. Agustín de Hipona y Lutero se frotan las manos mientras Heidegger prolonga, en compañía de Schelling, la red cristiano-protestante con su analítica existencial del Dasein caído. En Heidegger, como en Schelling, los afectos morales campan a sus anchas siendo explicados como lejanía de la luz de Dios o El Ser merecedora de disciplina y castigo. Todas las «concupiscencias y apetitos» son acusados, las pasiones descritas como una vida falsa por un «mal uso de la libertad», el desafío imposible al centro-Dios denunciado y aplacado por una escisión diferencial que pretende «curar», pero cuya curación solo puede ser «ontológica», una salvación en toda regla que se hace ante la «necesidad del pecado y la muerte».

El humano está, fenomenológicamente, sumergido en el sufrimiento del pecado que se produce por la culpa y el mal originarios. Heidegger, Schelling, Schopenhauer o Derrida aparecen como filósofos rotos por el poso de tristeza de una conciencia moral demasiado afilada. Este poso, tal y como se encuentra ontologizado en Schelling, no podría existir si no fuera por «La Condición» que únicamente pertenece a Dios y no a los humanos. Esa condición no es otra cosa que el *Unbedingt* infinitamente preñado de tristeza y melancolía que se comunica a través del lenguaje de lo posible señalando la «posibilidad del mal en relación con Dios». Esta «posibilidad del mal», suscitada, animada, espoleada por la voluntad libre, ha de venir acompañada de la impotencia y bajeza del humano pecaminoso ante ella, ya que «el hombre nunca tiene en su poder a la condición, aunque aspire a ello en el mal; sólo le es prestada [...]. De ahí el velo de tristeza que se extiende sobre toda la naturaleza,

247 «La propia angustia de la vida empuja al hombre fuera del centro en el que fue creado, pues éste, como la más pura esencia de la voluntad, es para toda voluntad particular un fuego devorador; para poder vivir en él, el hombre tiene que morir a toda particularidad, por lo que es casi necesario que intente salir desde el centro a la periferia para buscar allí un reposo a su mismidad» (Sche, IF, 220).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

la profunda e inquebrantable melancolía de toda vida»[248]. Schelling escribe sobre una «superación»: ¿hacia dónde se eleva esta «superación» schellingniana que predica «la profunda e inquebrantable melancolía de toda vida»? ¿Cómo es que el humano nunca tiene en su poder *la condición*? La eterna desdicha culpable ha de recorrer estos parajes ávida de perdón, ávida de la absolución del Absoluto. Dicha avidez es la de la voluntad posible que corre hacia lo incondicionado. La condición del *Unbedingt* es siempre una condición frustrada, negativa, carente y humillada por comparación a aquello que la sostiene y que se eleva como el *Selbst* superior, una condición, la de este *Selbst*, que el humano solo tiene de prestado. Schelling hablará, recordando al contento intelectual kantiano, de una «eterna alegría de la superación», pero esa superación no se eleva, no se dirige «hacia arriba». Esa alegría, la única permitida moralmente, es el producto de bajar la cabeza y entrenarse en la propia mezquindad e inferioridad existencial que se conoce en los afectos morales. Estos revelan a Dios como un ideal de infinita bondad que deja al humano abandonado a un continuo autodesprecio y a su inmediata consecuencia práctica: la obediencia. El cristianísimo párrafo cincuenta y ocho de *Ser y tiempo,* así como las futuras lecturas que Heidegger hará de Schelling,[249] actualizarán la gestión afectiva de los temples haciéndola desembocar en un Dasein que ha de ser «*obediente a su más propia posibilidad de existencia*».

---

248 «En el entendimiento divino se encuentra un sistema, pero Dios mismo no es ningún sistema, sino una vida, y ahí reside la única respuesta a la pregunta por cuya causa se ha anticipado esto acerca de la posibilidad del mal en relación con Dios. Toda existencia exige una condición para convertirse en existencia efectiva, esto es, personal. Tampoco la existencia de Dios podría ser personal sin tal condición, pero Él tiene esa condición en sí y no fuera de Él. No puede eliminar esta condición, pues entonces tendría que suprimirse a sí mismo; sólo puede subyugarla y subordinarla a sí mediante el amor, para su glorificación. También en Dios habría un fundamento de oscuridad si no ganase para *sí* a esta condición, si no se vinculara a ella para no formar con ella más que una personalidad absoluta. Pero el hombre nunca tiene en su poder a la condición, aunque aspire a ello en el mal; sólo le es prestada, y permanece independiente de él, motivo por el que su personalidad y su mismidad nunca pueden elevarse a acto perfecto. Esta es la tristeza inherente a toda vida finita, e incluso si hay en Dios una condición al menos relativamente independiente, también una fuente de tristeza, que, empero, nunca se hace efectiva, sino que sólo está al servicio de la eterna alegría de la superación. De ahí el velo de tristeza que se extiende sobre toda la naturaleza, la profunda e inquebrantable melancolía de toda vida» (Sche, IF, 263).

249 Cf., H, SLH.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

De ahí que escuche la silenciosa y misteriosa llamada de la conciencia, de ahí que la Voz derridiana conserve aún las resonancias del «proyectarse en el *más propio* y auténtico poder-llegar-a-ser-culpable» para «dejarse pre-vocar a esta posibilidad [que] implica el *hacerse libre*»[250]. Libre y culpable, libre en tanto culpable, no deseante ni volitivo ya que, heideggerianamente, no hay voluntad alguna en la morada tranquila de los dioses donde reside «la verdad del ser» [*Wahrheit des Seins*][251]. No, en ella solo se puede estar en compañía de la *ruhige Stätte* schellingniana y la «indiferencia» donde se recibe la «sabiduría originaria»[252]. Una sabiduría que es deber, un deber que, en palabras de Derrida, se da en forma de sacrificio dictado por la «incondicionalidad del respeto de la ley»[253]. Todo se oscurece cuando

---

250 «Escuchar correctamente la llamada equivale entonces a un comprenderse a sí mismo en su poder-ser más propio, es decir, equivale a proyectarse en el *más propio y* auténtico poder-llegar-a-ser-culpable. El comprensor dejarse pre-vocar a esta posibilidad implica el *hacerse libre* del Dasein para la llamada: la disponibilidad para el poder-ser-interpelado. Al comprender la llamada, el Dasein es *obediente a su más propia posibilidad de existencia*. Se ha elegido a sí mismo» (H, ST, 306).

251 «Antes de hablar, el hombre debe dejarse interpelar de nuevo por el ser, con el peligro de que, bajo este reclamo, él tenga poco o raras veces algo que decir. Solo así se le vuelve a regalar a la palabra el valor precioso de su esencia y al hombre la morada donde habitar en la verdad del ser» (H, DCH, 20).

252 «La razón es en el hombre lo que, según los místicos, el *Primum passivum* en Dios, esto es, la sabiduría originaria, en la cual todas las cosas están juntas y al mismo tiempo singularizadas, son una, y sin embargo libres cada una a su modo. No es actividad como el espíritu, ni absoluta identidad de ambos principios del conocimiento, sino indiferencia, esto es, la medida y al mismo tiempo el lugar universal de la verdad, la morada tranquila donde se recibe a la sabiduría originaria, según la cual y considerándola como arquetipo, el entendimiento debe construir» (Sche, IF, 301).

253 «El acceso al deber puro es también el "sacrificio" —es el término que utiliza Kant—, el sacrificio de las pasiones, de los afectos, de los intereses llamados "patológicos", todo lo que vincula mi sensibilidad con el mundo empírico, con los cálculos y con la condicionalidad de los imperativos hipotéticos. La incondicionalidad del respeto de la ley dicta asimismo el sacrificio (*Aufopferung*) que es siempre sacrificio de sí (incluso para Abraham cuando se dispone a matar a su hijo: se inflige de este modo el peor sufrimiento, se da a sí mismo la muerte que da a su hijo y que le da también, de otro modo, a Dios; le da muerte a su hijo y le ofrece la muerte dada a Dios). La incondicionalidad de la ley moral, según Kant, dicta la violencia ejercida en la coerción referida a uno mismo (*Selbstzwang*) y a los propios deseos, intereses, afectos o pulsiones. Ahora bien, nos encontramos forzados al sacrificio por una especie de pulsión práctica, por un móvil que es asimismo pulsional, aunque se trata de una pulsión pura práctica, cuyo lugar sensible es el respeto de la ley

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

se coloca la culpa en la esencia. Ningún acto la absorbe, nunca nada es suficiente, es imposible saldar la deuda con Dios. La fenomenología prolonga el cristianismo que le da un lugar a «la culpabilidad interior de la decisión y de la acción», una culpabilidad que es más pura «si *conoce previamente* la ley». Culpa, ley o previedad juegan con el derecho y la metafísica de la voluntad libre para dar a luz toda una visión pecaminosa, agriada, negadora y sometida de las acciones. El arrepentimiento y el rechinar de dientes se perpetúan por mucho que el obrar intente insertarse, incluso de la forma más inocente, en lo real. Todo lo que existe humanamente ha de quedar manchado y reconocer su falta por el dolor impenitente que lo atraviesa y es provocado por el mismo entramado de afectos-jaula que prometen liberación. Hegel, en intimidad con el Kant del remordimiento y la buena voluntad, y anticipando a Schopenhauer, sentenciará que la «conciencia ética [...] debe reconocer su culpa: *"porque sufrimos, reconocemos haber obrado mal"*»[254].

En un mundo en el que Dios se desvanece la fenomenología intenta preservar a toda costa los afectos morales. Su olvido, como el del ser, rompería el puente a la trascendencia religioso-filosófica que se construye con la trascendentalidad como bisagra teórica que conduce a lo que está *más allá* de la experiencia posible (la trascendencia). Pero esa experiencia posible era una falsedad, como lo son los presuntos afectos «ontológicos». Heidegger se resiste implacablemente a la rotura

moral. La *Crítica de la razón práctica* (cap, III 'Los motivos [Triebfedem] de la razón pura práctica) vincula estrechamente la *Aufopferung*, el sacrificio de sí mismo con la obligación, la deuda o el deber, que nunca es separable de la culpabilidad (*Schuldigkeit*), a saber, de aquello de lo que nunca se está eximido o con lo que uno no acaba nunca de cumplir» (Der, DM, 91).

254 «Lo que obra no puede negar el crimen y su culpa; el hecho consiste en poner en movimiento lo inmóvil, en hacer que brote lo que de momento se halla encerrado solamente en la posibilidad, enlazando con ello lo inconsciente a lo consciente, lo que no es al ser. [...] Puede ocurrir que el derecho, que se mantenía al acecho, no se haga presente en su figura peculiar para la *conciencia* actuante, sino solamente en sí, en la culpabilidad interior de la decisión y de la acción. Pero la conciencia ética es una conciencia más completa y su culpa más pura si *conoce previamente* la ley y la potencia a las que se enfrenta, si las toma como violencia y desafuero, como una contingencia ética y comete el delito a sabiendas, como Antígona. [...] La conciencia ética debe, en virtud de esta realidad y de su obrar, reconocer lo contrapuesto a ella como realidad suya, debe reconocer su culpa: *"Porque sufrimos, reconocemos haber obrado mal*"» (HG, FDE, 277-8).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

de ese puente, le espanta la idea de «que el hombre quedase carente de la referencia del ser [...] y al mismo tiempo ignorante de tal carencia»[255]: le espanta el ateísmo moderno y la ausencia de afectos pesados. Se ve la urgente súplica ante tiempos que prevee ciertos: no ya que se produzca un olvido de la referencia del humano al Ser-Mismo, sino que se olvide el olvido, que el Ser-Mismo-Dios se encuentre tan muerto como para que olvidemos que lo habíamos matado. A cada segundo se constata que el olvido del ser ya era irreversible antes de la muerte de Dios, pero Heidegger no puede dejar de combatirlo cada una de las veces que pronuncia (y tacha, y borra y reformula) la palabra «ser». Pero a cada segundo también sabe que el esfuerzo es vano. Un «en vano» nihilista[256], el del ideal ascético heideggeriano que intenta salvar la nada, al ser y, con él, El Sentido. ¿Qué queda tras este esfuerzo? ¿Qué relación entre afectos y conceptos? Casi no hace falta decirlo, se intuye detrás de cada reformulación, es hasta impúdico fisgonear en un gesto así de cansado, vencido y entregado a la embriaguez de sufrimiento[257].

---

255 «¿Pero y si la ausencia de esta referencia y el olvido de dicha ausencia estuvieran determinando desde hace largo tiempo la Edad Moderna? ¿Y si la ausencia del ser abandonase al hombre en manos del ente de manera siempre más excluyente y única, de modo que el hombre quedase carente de la referencia del ser a su esencia (del hombre) y al mismo tiempo ignorante de tal carencia? ¿Y si así fuera y si desde hace tiempo ya hubiera sido así? [...] Si el olvido del ser fuera de este modo, ¿acaso no habría motivos suficientes para que un pensar que piensa en el ser caiga en el espanto, como consecuencia del cual ya no es capaz de otra cosa que no sea sostener este destino del ser en la angustia a fin de llevar por fin a su resolución al pensar que piensa en el olvido del ser? ¿Pero acaso un pensar sería capaz de eso si la angustia que le ha sido destinada de este modo no fuese más que un estado de ánimo de abatimiento?» (H, *Hitos*, 303).

256 «Si prescindimos del ideal ascético, entonces el hombre, el animal hombre, no ha tenido hasta ahora ningún sentido. Su existencia sobre la tierra no ha albergado ninguna meta; "¿para qué en absoluto el hombre?" —ha sido una pregunta sin respuesta; faltaba la voluntad de hombre y de tierra; ¡detrás de todo gran destino humano resonaba como estribillo un "en vano" todavía más fuerte! Pues justamente esto es lo que significa el ideal ascético: que algo faltaba, que un vacío inmenso rodeaba al hombre, —éste no sabía justificarse, explicarse, afirmarse a sí mismo, sufría del problema de su sentido» (N, GM, 184-5).

257 «Tras haber hallado, en muchas de las acciones más difícilmente explicables, manifestaciones de ese placer que produce la emoción en sí, también por lo que al autodesprecio, el cual forma parte de los distintivos de la santidad, se refiere, y asimismo en los actos de automortificación (por el ayuno y las flagelaciones, dislocaciones de los miembros, simulación de la locura), podría yo reconocer un medio por el cual esas naturalezas luchan contra el agotamiento general de su voluntad de vivir (de sus nervios);

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Queda la proclamación de que «el dolor es la Diferencia misma» [*Der Schmerz ist der Unter-Schied selber*][258]. No se habrá calado lo

se sirven de los estímulos y atrocidades más dolorosos para emerger, al menos de vez en cuando, de ese embotamiento y tedio en que su gran indolencia espiritual y esa subordinación descrita a una voluntad extraña tan a menudo les hace hundirse» (N, HDH, 113-4). «¡Ay, hermanos, ese dios que yo creé era obra humana y demencia humana, como todos los dioses! Hombre era, y nada más que un pobre fragmento de hombre y de yo: de mi propia ceniza y de mi propia brasa surgió ese fantasma, y, ¡en verdad!, ¡no vino a mí desde el más allá! ¿Qué ocurrió, hermanos míos? Yo me superé a mí mismo, al ser que sufría, yo llevé mi ceniza a la montaña, inventé para mí una llama más luminosa. ¡Y he aquí que el fantasma se me desvaneció! Sufrimiento sería ahora para mí, y tormento para el curado, creer en tales fantasmas: sufrimiento sería ahora para mí y humillación. Así hablo yo a los trasmundanos. Sufrimiento fue, e impotencia, lo que creó todos los trasmundos; y aquella breve demencia de la felicidad que sólo experimenta el que más sufre de todos. Fatiga, que de un solo salto quiere llegar al final, de un salto mortal, una pobre fatiga ignorante, que ya no quiere ni querer: ella fue la que creó todos los dioses y todos los trasmundos» (N, AHZ, 61). «Con esta arma luchó la voluntad helénica contra el talento para el sufrimiento y para la sabiduría del sufrimiento, que es un talento correlativo del artístico. De esta lucha, y como memorial de su *victoria*, nació la tragedia. La *embriaguez del sufrimiento* y el *bello sueño* tienen sus distintos mundos de dioses: la primera, con la omnipotencia de su ser, penetra en los pensamientos más íntimos de la naturaleza, conoce el terrible instinto de existir y a la vez la incesante muerte de todo lo que comienza a existir; los dioses que ella crea son buenos y malvados, se asemejan al azar, horrorizan por su irregularidad, que emerge de súbito, carecen de compasión y no encuentran placer en lo bello. Son afines a la verdad, y se aproximan al concepto; raras veces, y con dificultad, se condensan en figuras. El mirar a esos dioses convierte en piedra al que lo hace: ¿cómo vivir con ellos? Pero tampoco se debe hacerlo: ésta es su doctrina» (N, NT, 254-5).

[258] «Mas ¿qué es dolor? El dolor desgarra. Es el desgarro. Con todo, no desgarra en astillas que se desparraman. Ciertamente el dolor desgarra des-juntando; separa, pero de modo que, al mismo tiempo, reúne todo en sí. En tanto que separación, su desgarro es, a la vez, el tirar que, como trazo primero abriendo de pronto el espacio, dibuja y junta lo que se mantiene separado en la dis-junción. El dolor en el desgarro es lo unitivo que reúne y separa. El dolor es la juntura del desgarro. Ella es el umbral. Ella lleva a término el Entre, el Medio de los dos que están separados en él. El dolor junta el desgarro de la Diferencia. El dolor es la Diferencia misma [*Unter-Schied selber*]» (H, DCH, 25). «Ese viejo y gran mago en la lucha contra el desplacer, el sacerdote ascético —evidentemente había triunfado, *su* reino había llegado: la gente no se quejaba ya *contra* el dolor, sino que lo *anhelaba:* "*¡Más* dolor! *¡Más* dolor!", así gritó durante siglos el anhelo de sus discípulos e iniciados. Todo desenfreno del sentimiento que causase daño, todo lo que quebrantaba, trastornaba, aplastaba, extasiaba, embelesaba, el misterio de las cámaras de tortura, la capacidad inventiva del mismo infierno —todo eso se hallaba ahora descubierto, adivinado, aprovechado, todo estaba al servicio de hechicero, todo sirvió en lo sucesivo a la victoria de su ideal, del ideal ascético...» (N, GM, 164). «El único consuelo consiste en afirmar mediante el dolor que existe un *mundo verdadero* más excelente, real y sólido que ningún otro. De este modo, se prefiere, con mucho, sufrir, con tal de sentirse transportado por encima de la realidad (sobre la base del convencimiento de que, así, nos acercamos a ese mundo más profundamente verdadero),

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

suficiente la obra heideggeriana sin atender a esta frase que explicita la tensión de la red afectivo-conceptual heideggeriana en una síntesis diáfana de cómo la diferencia ontológica, concepto rector del pensamiento de Heidegger, se mimetiza con el dolor existencial profundo que lo desgarra. No hay temple posible ante la muerte de Dios y el dolor ontológico de la diferencia con respecto a Él. No hay consuelo, solo queda bajar los brazos y esperar el próximo acontecimiento que quiera traer Lo Posible.

La Diferencia-Misma, presuntamente elevada a un cielo en el que jugaba libremente lejos de cualquier pasión mundana junto a la *Lichtung* y el *Ereignis*, es dolor. Presuntamente esa diferencia, como concepto puro, distinguía al Ser-Mismo del ser de la entidad, pero la embriaguez de sufrimiento se lo lleva todo por delante. La diferencia es el desgarro que reúne, «lo unitivo», «el umbral», «el Entre», la mediación absoluta del «Medio», etc... Núcleo ontocristiano que ya se encontraba en un Hegel que susurra al oído de Heidegger y alimenta su diferencia ontológica. Heidegger succiona, en acto reflejo, la *Erfahrung* de la conciencia infeliz. La diferencia, sea esta *Unter-Schied* o *Differenz*, como la *Erfahrung* hegeliana (tal y como la interpreta Heidegger[259]), duele. Sin dolor no solo no hay diferencia, sino tampoco

que vivir sin dolor, pero privados de ese sublime sentimiento. En consecuencia, lo que *se opone* a la nueva interpretación de la moral es el orgullo y la forma en que éste se ha venido satisfaciendo» (N, A, 54). «Quien sufre mucho y se siente, en cierta medida, prisionero de su dolor, mira hacia afuera con extrema frialdad. Para él han desaparecido todos los falaces atractivos con los que se adornan las cosas cuando el hombre sano fija en ellas su mirada. Se ve a sí mismo ante él, tendido, sin brío ni color. Si el enfermo había vivido hasta entonces en una especie de peligroso desvarío, el supremo desencanto que le produce el dolor será el único medio que le librará de él. [...] La enorme tensión de la inteligencia que trata de enfrentarse al dolor, ilumina desde entonces con una nueva luz todo lo que mira, y el inefable encanto que confiere a las cosas toda iluminación nueva suele ser lo bastante poderosa como para vencer la tentación del suicidio y para que resulte apetecible a quien sufre seguir viviendo» (N, A, 105-7).

259 «A una con este momento del "pasar por" de las experiencias, la experiencia es "dolorosa". El dolor de la experiencia no es una consecuencia de ella misma al modo de una repercusión sobre nuestro estado corporal-anímico. El dolor es antes bien la más íntima esencia de la experiencia, en la que todos los momentos antes mencionados tienen su unidad y determinalidad. El dolor es esencialmente conciencia y saber. El dolor es la esencia del saber, en tanto este es continuamente un pasaje por las rectificaciones, que cada experiencia contiene. Toda experiencia, esencialmente entendida, es un des-engaño. Hace resultar lo antes sujetado como no sólido. Aun la así llamada "buena experiencia" que hacemos con

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

negatividad, como recuerda la versión del Absoluto de Agamben: «solo en el Absoluto la palabra, que ha pasado por la experiencia del dolor de la casa [...], o sea, que ha pasado por la experiencia de lo negativo que reinaba ya siempre en su propia morada habitual, alcanza ahora verdaderamente su propio inicio»[260]. La negatividad no es en sí, en cuanto tal, ni misma, si no supone una intensificación afectiva del sufrimiento. No hay motivo para sustentar negatividad alguna si no es desde el dolor de lo negativo, si no es desde una tumultuosa concepción moral que lleva desde el sufrimiento hasta la nada pasando por la culpabilidad, el aburrimiento, la angustia, la muerte, el sacrificio, el perdón, la tristeza, la vergüenza, la melancolía, la nostalgia[261] o el

algo, es un des-engaño. Somos en tales casos "gratamente" des-engañados. Pero entonces ¿puede no ser, sin embargo, toda experiencia "dolorosa"? No obstante, *toda* experiencia es un dolor, dolor en el sentido de la conciencia de traslado a la necesidad del pasar por del des-engaño, como el único camino de la verdad de la conciencia a sí misma. [...] Toda experiencia es, como experiencia, dolorosa, porque en tanto experiencia es una "mala experiencia", es decir, una tal en la que se manifiesta la malignidad (no la maldad moral) de la violencia de lo negativo. También la experiencia aparentemente "buena" y "grata" es, entendida esencialmente, mala. De tan abismal esencia es la experiencia. Hegel, si por otra parte había concebido el aparecer de la conciencia como un curso de esencial des-engaño, tenía que haberse encontrado con esta esencia de la experiencia, que es la esencia misma de la vida. Ante este concepto cumplido de la experiencia, el concepto de experiencia de la empiria y de los empíricos es sólo el sedimento insípido y seco de una bebida antes viva» (H, HG, 269-271).

260 «La filosofía es ese viaje, ese *nóstos*; desde sí a sí misma de la palabra humana que, abandonando la propia morada habitual en la voz, se abre al terror de la nada y, a la vez, a la maravilla del ser, y, convertida en discurso significante, retorna al final, como saber *absoluto*, en la Voz. Sólo de este modo el pensamiento está, al final, junto a sí, "absuelto" de la escisión que lo amenazaba allí donde estaba ya. Sólo en el Absoluto la palabra, que ha pasado por la experiencia del "dolor de la casa" *(Heimweh)* y del "dolor del retorno" *(nost-algía)*, o sea, que ha pasado por la experiencia de lo negativo que reinaba ya siempre en su propia morada habitual, alcanza ahora verdaderamente su propio inicio, está junto a la Voz. Morada habitual, hábito se dice, en griego, *éthos*. El *éthos* del hombre, su morada habitual está, pues, para la filosofía, siempre ya escindida y amenazada por un negativo» (AG, LM, 150).

261 «En el crear, esta carga pesada es, en cada caso a su modo, una obligación y una necesidad en la que el hombre se siente sobrecargado en su ánimo, de modo que él se encuentra apesadumbrado. Todo actuar creador está en la melancolía, sepa claramente de ello o no, hable ampliamente sobre ello o no. Todo actuar creador está en la melancolía, lo que ciertamente no significa que todo melancólico sea creador. [...] La filosofía como acción creadora y esencial de la existencia humana está en el *temple de ánimo fundamental de la melancolía*. Esta melancolía atañe a la forma, no al contenido del filosofar, y ya se perfila

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

pecado. Voluntad libre y tiempo se encuentran electrificadas por ellas. Se trata del hilo del «movimiento universal puro» de la «absoluta negatividad» [*Absolute Negativität*][262] y de cómo esta horada la filosofía hasta nuestros días. En la diferencia heideggeriana, como en la experiencia hegeliana, no puede faltar «la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo» [*wenn der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen darin fehlt*], de ellas depende «la vida de Dios y el conocimiento divino» [*Das Leben Gottes und das gottliche Erkennen*][263]. Estamos ante el dolor articulando conceptos últimos, interpretando el sufrimiento filocristiano de la separación de Dios como condición afectivo-filosófica que revelará poéticamente que la traumática verdad del ser es un abismo de sufrimiento. Esta es, expresada en términos nietzscheanos, el «ansia de dolor profundo»[264] que se ve en Heidegger, la *voluntad de nada* sin la que no se puede entender la genealogía afectiva de la fenomenología que intentamos llevar a cabo y supone mucho más que la constatación anecdótica de que este o aquel filósofo posea un *pathos* doliente. Supone el señalamiento sobre la *Circe* que histórica y sociológicamente asedia a un tipo de filosofía que eleva los afectos morales y propone el calvario del espíritu como ontología. Es aquí donde cabe empezar a hablar de embriaguez, donde empezar a constatar la longitud de «la vieja y profunda medianoche» que llega hasta nuestros días todavía inmersa en «el dolor de Dios». Es desde el rechazo a todo esto cómo empieza a

necesariamente un temple de ánimo fundamental que delimita el contenido del preguntar filosófico» (H, CFM, 232).

262 «En efecto, esta conciencia se ha sentido angustiada no por esto o por aquello, no por este o por aquel instante, sino por su esencia entera, pues ha sentido el miedo de la muerte, del señor absoluto. Ello la ha disuelto interiormente, la ha hecho temblar en sí misma y ha hecho estremecerse cuanto había en ella de fijo. Pero este movimiento universal puro, la fluidificación absoluta de toda subsistencia es la esencia simple de la autoconciencia, la absoluta negatividad, *el puro ser para sí*, que es así *en* esta conciencia» (HG, FDE, 119).

263 HG, FDE, 73-4.

264 «*Ansia de dolor profundo*. Una vez ha pasado, la pasión deja un anhelo de sí misma y al desaparecer aún lanza una mirada seductora. Debe de haber producido una especie de placer haber sido azotado con su látigo. Los sentimientos más moderados aparecen por contra insípidos; al parecer, siempre se prefiere el displacer más violento al placer insulso» (N, HDH, 254).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

crecer una ébrica que toma en serio que «el placer es aún más profundo que el sufrimiento»[265].

La embriaguez de sufrimiento[266] ha hablado. Es ella la que *diferencia* al filósofo-en-sí del vulgo. El dolor ontologizado[267]

---

265 «¡El dolor de Dios es más profundo, oh mundo extraño! ¡Tiende tus manos hacia el dolor de Dios, no hacia mí! ¡Qué soy yo!¡Una dulce lira ebria, una lira de medianoche, una campana-sapo que nadie entiende, pero que tiene que hablar delante de sordos, oh hombres superiores! ¡Pues vosotros no me comprendéis! ¡Todo acabó! ¡Todo acabó! ¡Oh juventud! ¡Oh mediodía!¡Oh tarde! Ahora han venido el atardecer y la noche y la medianoche, el perro aúlla, el viento: ¿no es el viento un perro? Gimotea, gañe, aúlla. ¡Ay!, ¡ay!, ¡cómo suspira!, ¡cómo ríe, cómo resuella y jadea la medianoche!¡Cómo habla sobria en este momento, esa ebria poetisa!, ¿acaso ha ahogado en más vino su embriaguez?, ¿se ha vuelto superdespierta?, ¿rumia?, su dolor es lo que ella rumia, en sueños, la vieja y profunda medianoche, y, aún más, su placer. El placer, en efecto, aunque el dolor sea profundo: el placer es aún más profundo que el sufrimiento» (N, AHZ, 433-4).

266 «Los pesimistas cristianos de la práctica tenían, como he dicho, interés en que prevaleciera otra opinión; para la soledad y el desierto espiritual de su vida precisaban de un enemigo siempre vivo, y de un enemigo universalmente reconocido por cuyo combate y derrota se presentasen siempre de nuevo ante el privado de santidad como seres medio incomprensibles, sobrenaturales. Cuando finalmente este enemigo, como consecuencia de su modo de vida y de su quebrantada salud, se daba a la fuga para siempre, sabían al punto ver su interior poblado de nuevos demonios. La oscilación arriba y abajo de los platillos de la balanza del orgullo y la humildad entretenía sus cavilosas cabezas tan bien como la alternancia de apetencia y sosiego anímico. En aquel tiempo la psicología servía no sólo para sospechar de todo lo humano, sino para ultrajarlo, para fustigarlo, para crucificarlo; se quería encontrar lo más malo y perverso posible, se buscaba la angustia por la salvación del alma, el desespero de la propia fuerza. [...] Excitar, vivificar, animar a toda costa, ¿no es ésta la consigna de una época exhausta, decrépita, sobrecultivada? Cien veces se había recorrido el círculo de todos los sentimientos naturales; el alma se había cansado de ellos: entonces inventaron el santo y el asceta un nuevo género de estímulo vital. Se ofrecieron a los ojos de todos, no propiamente hablando para ser imitados por muchos, sino como espectáculo espantoso y sin embargo fascinante, que se representaba en esos lindes entre el mundo y el ultramundo donde cada cual creía en aquellos tiempos percibir ora rayos de luz celestes, ora siniestras lenguas de fuego que brotaban de las profundidades. Los ojos del santo, dirigidos al significado en todos los sentidos pavoroso de la breve vida terrenal, a la proximidad de la decisión última sobre nuevos lapsos de vida infinitos, estos ojos abrasadores en un cuerpo aniquilado, hacían temblar a los hombres del mundo antiguo hasta lo más profundo; mirar, apartar la vista de espanto, rastrear de nuevo el encanto del espectáculo, ceder a él, saciarse de él hasta que el alma se embebiera de ardor y de escalofríos febriles: este fue el último placer que la antigüedad inventó tras haberse embrutecido en la contemplación de las luchas de fieras y hombres» (N, HDH, 115-6).

267 «Por consiguiente, podemos comprender *a priori* que la ley moral como motivo determinante de la voluntad, por el hecho de que perjudique a todas nuestras inclinaciones, tiene que provocar un sentimiento que puede denominarse dolor, y aquí tenemos entonces

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

promueve el pastoreo y el cobijo, que construye «la inquietud del no» a la vez melancólica[268] y nostálgica del Todo, del Infinito[269], la Unidad y lo Incondicionado. Con esta embriaguez se propaga una visión sombría de la vida que sigue dominando la filosofía institucional. El ebrio gusta de llamarse sobrio[270], y al confundir sufrimiento y sobriedad cree que

el primer caso, y quizá también el único, en que a base de conceptos *a priori* podemos determinar las relaciones de un conocimiento (aquí lo es de una razón práctica pura) con el sentimiento de agrado o desagrado» (K, CRPr, 65).

268 «¡En verdad, prefiero ver incluso al hombre carente de pudor que los torcidos ojos de su pudor y devoción! ¿Quién creó para sí tales cavernas y escaleras de penitencia? ¿No fueron aquellos que querían esconderse y se avergonzaban del cielo puro? Y sólo cuando el cielo puro vuelva a mirar a través de techos derruidos y llegue hasta la hierba y la roja amapola crecidas junto a muros derruidos, - sólo entonces quiero yo volver a dirigir mi corazón hacia los lugares de ese Dios. Ellos llamaron Dios a lo que les contradecía y causaba dolor: y en verdad, ¡mucho heroísmo había en su adoración! ¡Y no supieron amar a su Dios de otro modo que clavando al hombre en la cruz! Como cadáveres pensaron vivir, de negro vistieron su cadáver; también en sus discursos huelo yo todavía el desagradable aroma de cámaras mortuorias. Y quien vive cerca de ellos, cerca de negros estanques vive, desde los cuales canta el sapo su canción con dulce melancolía» (N, AHZ, 144).

269 «Hacia allí, hacia el ser en su conjunto somos movidos en nuestra nostalgia. Nuestro ser es este ser movidos. Siempre hemos progresado ya de algún modo hacia este conjunto, o mejor, estamos de camino hacia él. Pero somos empujados, es decir, al mismo tiempo nos vemos como arrastrados hacia atrás, reposando en una gravedad que contrarresta. Estamos de camino hacia este "en conjunto". Nosotros mismos somos este "de camino", esta transición, este "ni lo uno ni lo otro". ¿Qué es este oscilar de un lado a otro entre el "ni lo uno ni lo otro"? Ni lo uno ni tampoco lo otro, este "pese a todo sí, y pese a todo no, y pese a todo sí". ¿Qué es esta inquietud del no? La llamamos la *finitud*» (H, CFM, 28). «Hasta Heidegger puede escucharse el duelo por una Tierra sin Cielo: una Tierra de la que se dice que "histórico-ontológicamente es la estrella errante". Recuérdese que esta palabra, que hoy suena refinada y sombría, no se refiere a un planeta cualquiera, sino exclusivamente a uno en el que surgió la pregunta por la verdad y por el sentido del ser. La errancia en la que se mueven los terrícolas de Heidegger, junto con su estrella, es la última huella de la oportunidad perdida de ser abrazados por el cielo» (Slot, EEMIC, 36).

270 «Sabéis iluminar y oscurecer *con luz*. Y si *vuestra pasión se enfurece*, llega *un* momento en que os decís: "Ya he *conquistado* para mí la tranquilidad de conciencia; ahora soy magnánimo, esforzado, desinteresado, grandioso; ¡soy honrado!" ¡Qué ansiosos estáis de esos momentos en los que vuestra pasión os confiere un derecho pleno y absoluto ante vosotros mismos, en que recuperáis, en cierta forma, la inocencia, de esos momentos de lucha, de embriaguez, de valor, de esperanza, en que estáis fuera de vosotros mismos, por encima de todas las dudas, y en que decretáis: "¡Aquél que no está fuera de sí, como nosotros, no puede saber en modo alguno qué es la verdad, dónde se encuentra la verdad!" ¡Qué ávidos estáis de dar con hombres que tengan vuestras ideas y que se encuentren en ese estado de *depravación de la inteligencia, y* de atizar con vuestro fuego su incendio!

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

el problema es la intemperancia o *superbia*, la *hybris*, la petulancia alegre y desmedida. Como si el filósofo no estuviera presto a arder en el dolor, como si no quisiera dejarse caer en una infinita autotortura y perderse en ella, como si esta no fuese, precisamente, una característica propiamente suya como tipo humano serio y triste. Aquí se encontraba el *ek-stasis*, en la jerarquía del sufrimiento[271] que separa al filósofo-en-sí, al fenomenólogo, del que no lo es, en la aristocracia anímica del dolor elevada a disciplina del pensamiento atravesada por la culpa[272]. Solo esta farsa psicológica, ya promovida por el Aristóteles que dice que «los hombres de excepción [...] resultan ser claramente

¡Maldito sea vuestro martirio! ¡Maldita sea vuestra victoria en la falsificación de la mentira! ¿Era preciso que os hicierais tanto daño? *¿Era preciso?*» (N, A, 266-7).

271 «La soberbia y la náusea espirituales de todo hombre que haya sufrido profundamente - la jerarquía casi viene determinada por el *grado* de profundidad a que pueden llegar los hombres en su sufrimiento -, su estremecedora certeza, que lo impregna y colorea completamente, de *saber más*, merced a su sufrimiento, que lo que pueden saber los más inteligentes y sabios, de ser conocido y haber estado alguna vez "domiciliado" en muchos mundos lejanos y terribles, de los que *"¡vosotros* nada sabéis!"..., esa soberbia espiritual y callada del que sufre, ese orgullo del elegido del sufrimiento, del "iniciado", del casi sacrificado, encuentra necesarias todas las formas de disfraz para protegerse del contacto de manos importunas y compasivas y, en general, de todo aquello que no es su igual en el dolor. El sufrimiento profundo vuelve aristócratas a los hombres; separa» (N, MABM, 254-5).

272 «Por el hecho de que alguien se *sienta "*culpable", "pecador", no está ya demostrado en modo alguno que tenga razón para sentirse así. Recuérdense los famosos procesos contra las brujas: los jueces más clarividentes y más humanitarios no dudaban entonces de que allí había una culpa; las mismas brujas *no dudaban de ello,* - y, sin embargo, la culpa faltaba. Expresemos ese presupuesto en una forma más general: el mismo "dolor anímico" yo no lo considero en absoluto como una realidad de hecho, sino sólo como una interpretación (interpretación causal) de realidades de hecho carentes hasta ahora de una formulación exacta: y, por tanto, como algo que aún se encuentra del todo en el aire y no es científicamente vinculante, - en realidad, sólo una palabra gruesa sustituyendo a un signo de interrogación flaco como un huso. Cuando alguien no se libra de un "dolor anímico", esto *no* depende, para decirlo con tosquedad, de su "alma"; es más probable que dependa de su vientre (hablando con tosquedad, como he dicho: con lo cual no manifiesto en modo alguno el deseo de que también se me oiga con tosquedad, se me entienda toscamente...). Un hombre fuerte y bien constituido digiere sus vivencias (incluidas las acciones, las fechorías) de igual manera que digiere sus comidas, aun cuando tenga que tragar duros bocados. Cuando "no acaba" con una vivencia, tal especie de indigestión es tan fisiológica como la otra -y muchas veces, de hecho, tan sólo una de las consecuencias de la otra» (N, GM, 166-7).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

melancólicos»[273] pudo ser creída por individuos dispuestos a encontrar cualquier pretexto para aspirar a la totalidad en sí mismos, para hacer de la filosofía una *unio mystica* conceptual-afectiva penitente. Así es como se les otorgaría a ellos, *como posibles*, todos los momentos extraordinarios que depara la tan ansiada superioridad espiritual por la cual pelea la bestia filosófica, ese animal ya no solo serio y triste, sino sobre todo ebrio.

[273] «¿Por qué razón todos aquellos que han sido hombres de excepción, o bien en lo que respecta a la filosofía, o bien a la ciencia del Estado, la poesía o las artes, resultan ser claramente melancólicos, y algunos hasta el punto de hallarse atrapados por las enfermedades provocadas por la bilis negra, tal y como explican, de entre los relatos de tema heroico, aquellos dedicados a Heracles? En efecto, este héroe parece haber sido de esta naturaleza, puesto que los antiguos denominaban a los males de los epilépticos, a partir de él, *enfermedad sagrada*» (Aristóteles, *Problemas*, 953a).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

4. EL LENGUAJE MORAL DE LO POSIBLE

4.1 EMBRIAGUEZ DE LENGUAJE

Los conceptos de una genealogía de la condición de posibilidad que alcance el siglo XXI no pueden detenerse a mediados del XX. El entramado de afectividad, muerte, negatividad, historicidad, voluntad libre y tiempo se distribuyen entre varios epígonos heideggerianos. Lo hacen, además, junto a un nuevo protagonista conceptual: el lenguaje.

Derrida reflexiona sobre él desde la escritura, aunque sin dejar de apoyarse en el perdón y lo imposible. Por su parte, Heidegger le había prestado bastante atención como habla-*Sprache* sobre todo en sus últimas obras. Derrida transita del lenguaje-habla al lenguaje-escritura (a la gramatología) pregonando la «posibilidad imposible» de la historicidad la inversión hegelianizante del concepto de metafísica que ya había iniciado Heidegger. Ambos implican que todo aquello que no es subordinación a la negatividad expresada en términos de condición de posibilidad lingüística de la experiencia es «metafísica». La voltereta ascética consiste en decir que el concepto de metafísica es él mismo histórico. Pese a la obviedad del planteamiento su efectividad reside en anular la tensión entre lo sensible y lo suprasensible de modo que la palabra «metafísica» ya no refiera a lo que se encuentra dentro o fuera de la experiencia sino a una fase temporal de la historia de la filosofía filosófica entre otras. Heidegger hablará de «superación de la metafísica» en este sentido, haciendo que su tradicionalismo teológico se haga pasar por una nueva etapa de la filosofía de la historia a través de una nueva época en la historia de la filosofía caracterizada por el desvelamiento de la sustracción del Ser-Mismo[274]. «Metafísica» será el

[274] «Pensada según la historia del ser, "superación de la metafísica" siempre quiere decir únicamente: abandono de la interpretación metafísica de la metafísica. El pensar abandona

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

concepto que distinga la historia del ser de lo que no lo es, que distinga, jerarquice y encapsule un período temporal definido bajo criterios fenomenológico-gremiales. Gracias a este gesto nada queda fuera de la subordinación a la negatividad, nada fuera de la historicidad filosófica, nada al margen de la temporalidad de la diferencia o la *diferancia*[275].

Donde en Heidegger había Ambigüedad o Duplicidad presentado/presencia, en Derrida hay ausencia impresentada. Esta se hace eco de la carencia originaria o falta negativa que constituye la historia de la metafísica. La huella como auxiliaridad se abisma en esto, pero también lo hacen los conceptos de suplemento y peligro. Derrida refuerza el «no» en la esencia a través de un suplemento peligroso que «posibilita todo lo que constituye lo propio del hombre» pero, al mismo tiempo, «es aquello cuya posibilidad hay que pensar antes del hombre y fuera de él». Por supuesto, añadirá, la suplementaridad «*no es nada*»[276]. Huella, suplemento o peligro han de ser pensados *antes* que el ente en nombre del juego oculto entre presencia y ausencia pero esto, debemos creer, no tiene cariz teológico alguno: «el movimiento de la huella está necesariamente ocultado, se produce como ocultación de sí [...]. Esta formulación no es teológica, como podría creerse con cierta precipitación». ¿Dónde estaría la precipitación? ¿en la sospecha contra-teológica de hablar de aquello que es «anterior al ente»? ¿En decir que «la presentación de lo otro como tal [ha] comenzado desde un principio

la mera "metafísica de la metafísica" al dar el paso atrás, desde el dejar fuera del ser hacia su permanecer fuera. En el paso atrás el pensar ya se ha puesto en camino de pensar al encuentro del ser en su sustraerse, sustraerse que, en cuanto es del ser, sigue siendo un modo del ser, un advenir. Al pensar al encuentro del ser, el pensar no deja fuera al ser sino que lo deja entrar: entrar en el desocultamiento del ser que es él mismo y que sólo ahora se desvela» (H, N, 816-7).

275 «Pero la diferencia [...] sólo puede pensarse como tal más allá de la metafísica, en dirección a la Diferencia —o la Duplicidad— de la que habla Heidegger» (Der, ED, 268-9).

276 «La suplementaridad, pues, posibilita todo lo que constituye lo propio del hombre: el habla, la sociedad, la pasión, etc. Pero ¿qué es eso propio del hombre? Por una parte, es aquello cuya posibilidad hay que pensar antes del hombre y fuera de él. El hombre se deja anunciar a sí mismo a partir de la suplementaridad que, por tanto, no es un atributo, accidental o esencial, del hombre. Pues por otra parte la suplementaridad, que *no es nada*, ni una presencia ni una ausencia, no es ni una sustancia ni una esencia del hombre, es precisamente el juego de la presencia y de la ausencia [...]» (Der, Gr, 307-8).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

y ninguna estructura del ente» se le escapa?[277] Haría falta algo más que un simple desmentido de una línea para enterrar la teología fenomenológica que desarrolla Derrida en su obra pero nos contentamos con comprobar que la diferencia, *necesariamente*, como la huella, ha tenido que ser olvidada. Olvidada, sobre todo, porque nunca estuvo allí, porque no se olvida lo que estuvo: se olvida, en cuanto tal, en sí, propiamente, a priori, lo que nunca ha estado: la huella *pura*, la huella que no es huella, la huella que se borra a sí misma.

Desde Kant y su *Crítica Pura*, pasando por Husserl y su *Fenomenología Pura* hasta llegar al propio Derrida de la «huella *pura*» (y aún de la tradición y la historicidad *puras* como «única salida fuera de la afección»), se entiende lo que esta pureza significa: los guantes puestos y la nariz tapada ante el mundo sensible-empírico, ante el cuerpo, ante cualquier mezcla de deseo y afectos, ante el asedio de las ciencias naturales y sociales que amedrenta a una fenomenología que no «trata de afección sino de libertad y deber»[278]. ¿Sería esto una «*pura*

---

277 «Es necesario pensar la huella antes que el ente. Pero el movimiento de la huella está necesariamente ocultado, se produce como ocultación de sí. Cuando lo otro se anuncia como tal, se presenta en la disimulación de sí. Esta formulación no es teológica, como podría creerse con cierta precipitación. Lo "teológico" es un momento determinado dentro del movimiento total de la huella. El campo del ente, antes de ser determinado como campo de presencia, se estructura según las diversas posibilidades —genéticas y estructurales— de la huella. La presentación de lo otro como tal, es decir, la disimulación de su "como tal", ha comenzado desde un principio y ninguna estructura del ente le escapa» (Der, Gr, 61). «Por lo tanto aquí no se trata de una diferencia constituida sino, previa a toda determinación de contenido, del movimiento *puro* que produce la diferencia. *La huella (pura) es la diferencia*. No depende de ninguna plenitud sensible, audible o visible, fónica o gráfica. Es, por el contrario, su condición. Inclusive aunque *no exista*, aunque no sea nunca un *ente-presente* fuera de toda plenitud, su posibilidad es anterior, de derecho, a todo lo que se denomina signo (significado/significante, contenido/expresión, etc.) concepto u operación, motriz o sensible. Esta diferencia, que no es más sensible que inteligible, permite la articulación de los signos entre sí en el interior de un mismo orden abstracto —de un texto fónico o gráfico, por ejemplo—- o entre dos órdenes de expresión. Permite la articulación del habla y de la escritura —en sentido corriente—, así como funda la oposición metafísica entre lo sensible y lo inteligible, luego entre significante y significado, expresión y contenido, etc.» (Der, Gr, 81-82).

278 «La escritura como origen de la historicidad pura, de la tradicionalidad pura, es sólo el telos de una historia de la escritura, cuya filosofía permanecerá siempre en el futuro. Se cumpla o no ese proyecto, de todas formas hay que reconocerlo y respetarlo en su sentido de proyecto. [...] Querer-escribir y no deseo de escribir, pues no se trata de afección sino de

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

estupidez»?[279] Esta pureza moral con pretensiones teóricas y hostil a un naturalismo que se rechaza en bloque, estúpida o no, podría tener cierto sentido como respuesta a los excesos del positivismo si no fuera porque se resuelve en teología historicista. Aquí se hunde el edificio de la historicidad atravesada por el olvido que constituye a esta fenomenología tempóreo-lingüística asfaltada por la muerte y la negatividad de la falta carencial pecaminosa[280]. Según los planteamientos de Heidegger o Derrida lo que debería ser pensado, impensado, hablado o escrito es el no abismal propiciado por la diferencia, un no, en el caso de Derrida, suplemetario, *mismo*, exorbitante, ebrio porque, como veremos, hace falta «toda una teoría de la necesidad estructural del abismo» como «proceso indefinido de la suplementariedad» que resulta infinito[281]. Esta es la embriaguez metafísica del abismo que ya hemos descrito, la embriaguez nihilista que habla del no que ha de ser eterna y posiblemente resucitado al tiempo que necesariamente olvidado. Los galimatías teológicos que ambos urden constituyen una fuente inagotable de desplazamientos

libertad y de deber. En su relación con el ser, el querer escribir querría ser la única salida fuera de la afección. Salida solamente pretendida y con una pretensión todavía no segura de que sea posible la salvación ni de que esté fuera de la afección. Ser afectado es ser finito: escribir sería actuar astutamente con la finitud, y querer alcanzar el ser fuera del ente, el ser que no podría ser ni afectarme *él mismo*» (Der, ED, 23).

279 «Todo mi Zaratustra es un ditirambo a la soledad o, si se me ha entendido, a la pureza... Por suerte, no a la *estupidez pura*» (N, EH, 38). «Buen estilo en sí, una *pura estupidez*, mero "idealismo", algo parecido a lo "bello en sí", a lo "bueno en sí", a la "cosa en sí" (N, EH, 69). «Lo repito, en mi vida se puede señalar muy poco de "malvada voluntad"; tampoco de "malvada voluntad" literaria podría yo narrar apenas caso alguno. En cambio, demasiado de estupidez pura» (N, EH, 63).

280 «Da (el) tiempo. Hace falta, pues el "hace falta" de la falta, y que la adecuación siga siendo imposible. Pero no hay nada negativo, ontológicamente, en ese "hacer falta de la falta". Hace falta, si preferimos, que la adecuación siga siendo siempre posible para que la interpretación en general, y la respuesta, sea posible a su vez. He ahí un ejemplo de esa ley que vincula lo posible con lo imposible» (Der, PM, 270).

281 «Y veremos que el abismo, aquí, no es un accidente, feliz o desdichado. Toda una teoría de la necesidad estructural del abismo se constituirá poco a poco en nuestra lectura; el proceso indefinido de la suplementaridad ha lastimado desde siempre a la presencia; desde siempre ha inscripto en ella el espacio de la repetición y del desdoblamiento de sí. La representación *en abismo* de la presencia no es un accidente de la presencia; el deseo de la presencia nace, al contrario, del abismo de la representación, de la representación de la representación, etc» (Der, Gr, 207-8).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

hacia conceptos aparentemente neutrales y puros. Derrida dirá que escritura y archisíntesis son cómplices de la gramatología mientras escribe de lenguaje o semiótica, pero siempre para reconducirlas a su nihilidad: se escribe sobre el «movimiento del significante» únicamente para decir después que «la diferencia entre el significado y el significante *no es nada*»[282]. Una y otra vez puede comprobarse este lenguaje nihilista, como en Heidegger y su pregunta por *¿Qué es la metafísica?* Su respuesta, por supuesto, es una pregunta: «¿qué es la nada?»[283]. Derrida se preguntará por la gramatología, pero lo seguirá haciendo a través del nihilismo de la condición de posibilidad: «¿en qué condiciones es posible una gramatología?». Lo hace teniendo claro que busca «conmover el concepto de ciencia» lo que constituye una «peligrosa necesidad»[284]. Durante este juego de manos se seguirán moviendo los cubiletes de una postdialéctica donde posibilidad y necesidad llevan al sufrimiento de escribir sobre «una posibilidad sin poder, una posibilidad de lo imposible» que desemboca en «esta impotencia, la posibilidad de esta imposibilidad, la angustia de esta vulnerabilidad y la vulnerabilidad de esta angustia»[285].

---

[282] «La disimulación necesaria, originaria e irreductible del sentido del ser, su ocultamiento en la eclosión misma de la presencia, este retiro sin el que no habría incluso historia del ser que fuera totalmente *historia* e historia del *ser*, la insistencia de Heidegger en señalar que el ser no se produce como historia sino por el logos y que no es nada fuera de él, la diferencia entre el ser y el ente, todo esto indica que, fundamentalmente, nada escapa al movimiento del significante y que, en última instancia, la diferencia entre el significado y el significante *no es nada*» (Der, Gr, 31).

[283] «Pero de todos modos nosotros pretendemos preguntar por la nada. ¿Qué es la nada?» (H, QM, 19). «¿Qué pasa con esa nada? ¿Es fruto de la casualidad que hablemos así de modo tan espontáneo? ¿Es sólo una manera de hablar... y nada más?» (H, QM, 17).

[284] «¿En qué condiciones es posible una gramatología? Su condición fundamental es, por cierto, la solicitación del logocentrismo. Pero esta condición de posibilidad se torna condición de imposibilidad. En efecto, corre el riesgo de conmover el concepto de ciencia. La grafemática o la gramatografía tendrían que dejar de presentarse como ciencias; su pretensión tendría que ser exorbitante frente a un *saber* gramatológico. Sin aventurarnos aquí hasta esta peligrosa necesidad, y en el interior de las normas tradicionales de la cientificidad hacia las que provisoriamente nos replegamos, volvamos a plantear la pregunta: ¿en qué condiciones es posible la gramatología?» (Der, Gr, 96).

[285] «Poder sufrir no es ya un poder, es una posibilidad sin poder, una posibilidad de lo imposible. Aquí se aloja, como la manera más radical de pensar la finitud que compartimos

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Todo el lenguaje sobre la angustia, la muerte, el tiempo, la nada, la huella o la necesidad aparecen una y otra vez en la obra derridiana, incluido el acontecimiento filocristiano (o filojudaico) que está por-venir: «cuando lo imposible se hace posible, el acontecimiento tiene lugar (posibilidad de lo imposible). Esta es, precisamente, irrefutablemente, la forma paradójica del acontecimiento: un acontecimiento es solamente posible, en el sentido clásico de esa palabra, si se inscribe en unas condiciones de posibilidad». *Irrefutablemente*, se dirá prolongando una tradición donde no ha lugar a refutación alguna: «ella es la que nunca habrá dejado de guiarme entre lo posible y lo imposible. Ella es la que me habrá empujado tan a menudo a hablar de condición de imposibilidad: lo que está en juego no es, por lo tanto, nada menos que el potente concepto de posible, que atraviesa el pensamiento occidental, desde Aristóteles hasta Kant y Husserl (después, de otra manera, hasta Heidegger), con todas sus significaciones virtuales o en potencia»[286]. Derrida no solo acepta su pertenencia a este pensamiento de lo posible, es decir, a la fenomenología, sino que lo desarrolla y lleva más lejos siendo consciente de la herencia que busca reavivar, una herencia que es «la de todos los incondicionales», es decir, la *misma* que le lleva a decir que «la "condición de posibilidad" es una "condición de imposibilidad"» que, en Heidegger, se encuentra vinculada a la «utilización de las palabras "*mogen*" y "*Vermogen*"»[287]. Destacamos que dentro de dicha

con los animales, la mortalidad que pertenece a la finitud misma de la vida, a la experiencia de la compasión, a la posibilidad de compartir la posibilidad de esta im-potencia, la posibilidad de esta imposibilidad, la angustia de esta vulnerabilidad y la vulnerabilidad de esta angustia» (Der, AES, 43-44).

286 «Cuando lo imposible se hace posible, el acontecimiento tiene lugar (posibilidad de lo imposible). Esta es precisamente, irrefutablemente, la forma paradójica del acontecimiento: si un acontecimiento es solamente posible, en el sentido clásico de esa palabra, si se inscribe en unas condiciones de posibilidad, si no hace más que explicitar, desvelar, revelar, realizar lo que ya era posible, entonces ya no es un acontecimiento» (Der, PM, 270).

287 «[...] esto nos obliga a pensar lo posible (la posibilidad del perdón, pero también del don, de la hospitalidad; y la lista no está cerrada, por definición, es la de todos los incondicionales) como lo imposible mismo. Si lo posible "es" aquí lo im-posible, si —como a menudo me he arriesgado a decirlo en unos temas distintos pero de manera, por consiguiente, relativamente formalizable— la "condición de posibilidad" es una "condición de imposibilidad", entonces ¿cómo hay que repensar el pensamiento de lo posible, el que nos llega del fondo de nuestra tradición (Aristóteles, Leibniz, Kant, Bergson, etc.,

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

herencia Derrida oculta, como mínimo de manera sospechosa, las referencias a la Edad Media. ¿Por qué no están en esa lista Agustín de Hipona (con su voluntad libre, su buena voluntad y sus diatribas sobre el tiempo), Duns Scoto (bien estudiado por Heidegger) o Tomás de Aquino (con su tercera vía[288])? No debería sorprender que la necesidad histórica de lo posible, que es también la necesidad de una tradición filosófica que se protege a sí misma, incluya sobre todo a este último, al autor de la *Potentia Dei*. Los vestigios de la potencia aristotélica se vehiculizan a través del teólogo cristiano en un Dios-Posible todopoderoso, omniposibilitador, *onto*posibilitador, para proyectarse después en Kant, a través de Francisco Suárez y la influencia leibniziano-wolffiana, y dar lugar a la fenomenología como pensamiento moderno filocristiano (véase si no cómo Heidegger retoma la primacía tomista de la existencia frente a la esencia conjugada con los principios platónicos, agustinianos y del Pseudo-Dionisio de participación y causalidad ejemplar: Dios, como el ser, «es» la

Heidegger también, cuya utilización de las palabras "mogen" y "Vermogen", especialmente en la Carta sobre el humanismo, merecerian aqui un tratamiento aparte, etc.)? ¿Cómo hay que entender la palabra "posible"? ¿Cómo hay que leer lo que la afecta negativamente en torno al verbo "ser", para que las tres palabras de esta proposición, "lo posible 'es' lo imposible", ya no se asocien por medio de un simple juego verbal, de una paradójica lúdica o de una facilidad dialéctica? Pero, ¿cómo hay que comprender que terminen minando seriamente y necesariamente la proposicionalidad misma de esa proposición del estilo S es P (lo posible "es" lo imposible)? Por lo demás, ¿es esta una pregunta o un problema? Y ¿cuál es la connivencia entre ese pensamiento de lo posible im-posible y la instancia del "quizá" que recordé más arriba?» (Der, PM, 257).

288 «La tercera vía considera el ser posible o contingente y el necesario, y puede formularse así. Hallamos en la naturaleza cosas que pueden existir o no existir, pues vemos seres que se producen y seres que se destruyen, y, por tanto, hay posibilidad de que existan y de que no existan. Ahora bien, es imposible que los seres de tal condición hayan existido siempre, ya que lo que tiene posibilidad de no ser hubo un tiempo en que no fue. Si, pues, todas las cosas tienen la posibilidad de no ser, hubo un tiempo en que ninguna existía. Pero, si esto es verdad, tampoco debiera existir ahora cosa alguna, porque lo que no existe no empieza a existir más que en virtud de lo que ya existe, y, por tanto, si nada existía, fue imposible que empezase a existir cosa alguna, y, en consecuencia, ahora no habría nada, cosa evidentemente falsa. Por consiguiente, no todos los seres son posibles o contingentes, sino que entre ellos forzosamente, ha de haber alguno que sea necesario. Pero el ser necesario o tiene la razón de su necesidad en sí mismo o no la tiene. Si su necesidad depende de otro, como no es posible, según hemos visto al tratar de las causas eficientes, aceptar una serie indefinida de cosas necesarias, es forzoso que exista algo que sea necesario por sí mismo y que no tenga fuera de sí la causa de su necesidad, sino que sea causa de la necesidad de los demás, a lo cual todos llaman Dios» (Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, I.3.2).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

existencia mientras todo lo demás participa de ella o, a lo sumo, recibe pasivamente su ofrenda). La conexión teológica, debidamente escamoteada por Derrida, muestra una cuidada cirugía del canon filosófico que le permite llegar al siglo XXI sin que las coordenadas cristianas sean tan evidentes.

La deconstrucción se hace heredera de la *Potentia* y la *Möglichkeit* con la *Possibilité*. Esta prolonga la noidad que camufla su voluntad en lo posible, que juega, al pie de la letra, el juego nihilista denunciado por Nietzsche en *La Genealogía*: el de querer la nada antes que no querer. Lo lleva a cabo de una manera nueva y fresca: solo hacía falta decir la *potentia* intentando no decirla y defender que allí no se violenta nada, que el pensamiento de la condición de posibilidad, del Ser-Mismo y de la diferencia no dejan que penetre ni un átomo de voluntad en su fenomenología, dado que con ella viene el poder y con ambas el abuso violento. Lo anterior será cierto a medias porque la voluntad, como hemos señalado por sus antecedentes teológicos, siempre ha tenido un lugar eminente acompañada de lo posible. Lo que decimos es que puede haber voluntad fenomenológica si es voluntad en Dios, voluntad libre, porque solo Dios es lo libre y cualquier otra cosa es maldad o inexistencia. Un hilo aparentemente tenue, el de ligar la voluntad a la posibilidad, existía ya con Kant y se prolongó con Heidegger a lo largo del siglo XX. Se pretendía que allí no pasaba nada, incluso Heidegger pretendió un sereno misticismo detrás del sometimiento a través de la escucha y el respeto. El velo parecía fino, pero era suficientemente tupido como para que en los momentos de mayor exhibición teológica a lo largo del siglo pasado pocos filósofos vieran nada problemático en esos conceptos. Los fenomenólogos observaban a su alrededor sin encontrar ninguna voluntad, ninguna violencia, ningún poder. Solo hacía falta un levísimo gesto y hablar, por ejemplo y como lo hizo Heidegger, de capacidad: «esta capacidad es lo auténticamente "posible", aquello cuya esencia reside en el querer. A partir de dicho querer, el ser es capaz del pensar. Aquel hace posible este. El ser, como aquello que quiere y que hace capaz, es lo posible»[289]. No se puede decir

[289] «En cuanto elemento, el ser es la "fuerza callada" de esa capacidad que quiere, es decir, de lo posible. Claro que, sometidas al dominio de la "lógica" y la "metafísica", nuestras

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

más claro, pero pocos parecían preguntarse cómo se conjuga este Ser-Posible que, gracias a su querer, *posibilita* el pensar («aquel hace posible este») con ese Ser-Irrepresentable de la historia de la condición de posibilidad que niega cualquier entrada de la voluntad *de poder* en el ámbito del Ser-Mismo. «De poder», porque, afirmaremos, si esta última voluntad tiene prohibida la entrada en dicho ámbito es por su ateísmo y porque en ella ya se encuentran desarticuladas las referencias al *actus,* la *potentia,* la *existentia* y la *essentia.* Nosotros afirmaremos una muerte, sí, pero *de Dios,* es decir que afirmaremos la transvaloración, la tragedia, la genealogía, el anticristianismo, el dionisismo y, sobre todo, *la inmoralización de los ideales ascéticos*.

¿Bastará seguir hablando de lo posible para ocultar la embriaguez de poder que hay tras él o será necesario que se manifieste, aunque de tapadillo, en alguna otra instancia? Es ahora cuando el arco fenomenológico que se dibuja desde Kant hasta Derrida pone en juego el concepto moral auxiliar de lenguaje (que se venía fraguando desde Hamann y Humboldt). Este último dejará clara, con su debido énfasis en lo escrito, una postura lingüística que se distancia de la danza dionisíaca que reivindica Nietzsche: «la escritura es en primer lugar y para siempre algo sobre lo que uno se inclina»[290]. La devoción del francés imita el gesto de Heidegger o Kant cuando llevan la rodilla al suelo y rechaza el pensamiento del cuerpo, el pensamiento que camina

palabras "posible" y "posibilidad" solo están pensadas por diferencia con la palabra "realidad", esto es, desde una determinada interpretación del ser —la metafísica— como *actus* y *potentia*, una diferenciación que se identifica con la de *existentia* y *essentia*. Cuando hablo de la "callada fuerza de lo posible" no me refiero a lo *possibile* de una *possibilitas* solo representada, ni a la *potentia* como *essentia* de un *actus* de la *existentia*, sino al ser mismo, que, queriendo, está capacitado sobre el pensar, y por lo tanto sobre la esencia del ser humano, lo que significa sobre su relación con el ser. Aquí, ser capaz de algo significa preservarlo en su esencia, mantenerlo en su elemento» (H, CH, 16-17).

290 «Habría que escoger, pues, entre la escritura y la danza. Por más que Nietzsche nos recomendase una danza de la pluma: "Saber bailar con los pies, con las ideas, con las palabras: ¿hace falta que diga que es necesario también saber hacerlo con la pluma, que hay que aprender a escribir?". Flaubert sabía bien, y tenía razón, que la escritura no puede ser dionisíaca de parte a parte. "Pensar y escribir sólo se puede sentado", decía. Alegre cólera de Nietzsche: "¡Ahí te tengo, nihilista! Permanecer sentado, ese es precisamente el pecado contra el Espíritu Santo. Sólo los pensamientos que os sobrevengan al andar tienen valor". Pero Nietzsche dudaba mucho de que el escritor estuviera alguna vez de pie; es que la escritura es en primer lugar y para siempre algo sobre lo que uno se inclina» (Der, ED, 45).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

y baila alegremente sin sentir vergüenza, angustia o una responsabilidad que remeda la culpa. Derrida se inclina de buena gana sabiendo que la escritura es la venerable heredera de una estirpe de conceptos de primer orden que ahora se encuentran a su servicio: «acción, movimiento, pensamiento, reflexión, conciencia, inconsciente, experiencia, afectividad, etcétera». Todos ellos, ahora, bajo un nuevo paraguas: ¿qué hará la escritura con respecto a todos ellos y muchos otros? «Se tiende ahora a decir "escritura" en lugar de todo esto y de otra cosa: se designa así no sólo los gestos físicos de la inscripción literal, pictográfica o ideográfica, sino también la totalidad de lo que la hace posible [...]»[291]. ¿Cómo será esta escritura que refiere no solo los gestos físicos, sino todo aquello que los hace posibles? «Peligrosa y angustiante». ¿Qué más es la escritura? Un «testigo absoluto», un «tercero» que es «a la vez, criatura y Padre del Logos», la «circularidad y tradicionalidad del Logos»[292]. ¿Qué es la gramatología, a nivel histórico? La «historia de la posibilidad de la historia». Una historia que debe volver hacia atrás, hacia el origen, dando un salto, pero también dando un paso adelante tras Hegel anulando en la «historicidad misma» el concepto de ciencia: «la historia de la escritura debiera volverse hacia el origen de la historicidad. ¿Ciencia de la posibilidad de la ciencia? ¿Ciencia de la

---

[291] «Desde hace un tiempo, aquí y allá, por un gesto y según motivos profundamente necesarios, cuya degradación sería más fácil denunciar que descubrir su origen, se decía "lenguaje" en lugar de acción, movimiento, pensamiento, reflexión, conciencia, inconsciente, experiencia, afectividad, etcétera. Se tiende ahora a decir "escritura" en lugar de todo esto y de otra cosa: se designa así no sólo los gestos físicos de la inscripción literal, pictográfica o ideográfica, sino también la totalidad de lo que la hace posible [...]» (Der, Gr, 14).

[292] «Es porque es *inaugural*, en el sentido nuevo de esta palabra, por lo que la escritura es peligrosa y angustiante. No sabe adonde va, ninguna sabiduría la resguarda de esta precipitación esencial hacia el sentido que ella constituye, y que es, en primer lugar, su futuro. Sin embargo, no es caprichosa más que por cobardía. No hay, pues, seguridad contra ese riesgo. La escritura es para el escritor, incluso si no es ateo, pero si es escritor, una primera navegación y sin gracia. [...] ¿No es lo que se llama Dios, que afecta de secundariedad a toda navegación humana, ese pasaje: la reciprocidad diferida entre la lectura y la escritura? Testigo absoluto, tercero como diafaneidad del sentido en el diálogo en el que lo que se empieza a escribir está ya leído, lo que se empieza a decir es ya respuesta. A la vez, criatura y Padre del Logos. Circularidad y tradicionalidad del Logos» (Der, ED, 21-22).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

ciencia que ya no tendría la forma de la *lógica* sino de la *gramática*?»[293]. Gramática y no Lógica, Lenguaje y no Razón: ya no más el logocentrismo hegeliano que cristalizó en la *Fenomenología del Espíritu*. Pero, puede verse, *sigue tratándose del espíritu y de la fenomenología*, sigue tratándose de dar un paso más en la dirección de la historia filosófica de la filosofía. Derrida calca la epistemofagia heideggeriana haciendo que la *Geschichte* fagocite a la *Historie*, solo que ahora el espíritu es letra, no Voz, *Gramma*, y fenomenología, incluso del espíritu, si se acepta que, después de Heidegger y su ruptura con la filosofía de la conciencia representada principalmente por Husserl a principios del siglo XX, la «cosa» es el lenguaje, y este, en tanto escrito, es el nuevo depositario espiritual fenomenológico. Se rompe, aunque a medias como lo hizo Heidegger, con Husserl porque, como con Hegel (o Kant), ya no se trata de lógica, ya no se trata de razón ni de conciencia (la psicología experimental empezó a reclamar lo suyo), ya no se trata del lenguaje-habla, del lenguaje-Voz, sino del lenguaje-escritura. Habermas, a su manera, y solo un año después de la *Gramatología*, dirá algo parecido[294], las resonancias kantiano-teológicas de su proyecto, lamentable en la medida en que la Teoría Crítica es moralmente continuista con el criticismo, no pasarán

---

293 «[...] que la historicidad misma está ligada a la posibilidad de la escritura: a la posibilidad de la escritura en general, más allá de las formas particulares de escritura, en nombre de las cuales durante mucho tiempo se ha hablado de pueblos sin escritura y sin historia. Antes de ser el objeto de una historia —de una ciencia histórica— la escritura abre el campo de la historia —del devenir histórico—. Y aquélla *(Historie*, se diría en alemán) supone ésta *(Geschichte).* Por lo tanto, la ciencia de la escritura tendría que ir a buscar su objeto en la raíz de la cientificidad. La historia de la escritura debiera volverse hacia el origen de la historicidad. ¿Ciencia de la posibilidad de la ciencia? ¿Ciencia de la ciencia que ya no tendría la forma de la *lógica* sino de la *gramática*? ¿Historia de la posibilidad de la historia, que no sería ya una arqueología, una filosofía de la historia o una historia de la filosofía?» (Der, Gr, 37-8).

294 «El primer tipo de reflexión ha tomado en Kant y sus sucesores la forma de una *fundamentación trascendental* del saber teórico posible (y de la acción moral). Al fundamentarse trascendentalmente una teoría o el conocimiento teórico en general, dicha teoría se familiariza con el círculo de inevitables condiciones subjetivas que a la vez posibilitan y limitan la teoría [...]. En particular es el paradigma del lenguaje el que ha conducido a tal transformación de la forma del pensamiento trascendental [...]» (Habermas, J., *Conocimiento e interés* [1968], Taurus, Madrid, 1990, 333).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

desapercibidas[295]. La fenomenología ha alcanzado una nueva etapa, la destrucción fenomenológica iniciada por Heidegger, ya lo hemos dicho, continúa como deconstrucción y, gracias a ella, una nueva tradición, una renovación conservadora («siempre se debe romper por fidelidad»[296]), una vieja novedad, toma el relevo. Nueva etapa con la escritura, es cierto, con la gramática, con la difer*a*ncia y no con la diferencia, pero «en primer lugar y para siempre» del lado de la negatividad, del lado de la confusión «de la experiencia de la palabra pura» con «la experiencia misma»[297].

4.2 EMBRIAGUEZ POSIBLE

El futuro de la fenomenología estaba en peligro. Para salvarla había que llevar a cabo una tarea para la que, Hegel *dixit*, solo se podía llegar tarde y de mañana[298]. La posibilidad grisácea del lenguaje ontohistorizado muestra que el trabajo filosófico es algo reseco y triste que viene a constatar la intimidad de concepto, tiempo y muerte en la

295 «Cuando Habermas lanza sus invectivas contra el 'elemento pagano' inherente al pensamiento moderno, no deja de actuar como portavoz de una teología civil alemana revestida de hábitos filosóficos. Quiere imponer que sólo se pueda sacar provecho de la antigua herencia europea en la medida en que sea compatible con la visita regular a los seminarios filosóficos del discurso. El Humanismo universal sólo debe ser legítimo si sigue estando bajo el control del monoteísmo cristiano» (Slot, SM, 48-9).

296 «Ahora bien, en este contexto, se podría volver a tratar esta cuestión de la *differance* como cuestión de la herencia. La herencia consistiría, aquí, en permanecer fiel a lo que se recibe y *khora* es también lo que recibe, el enigma de lo que "receptáculo", *endekhomenon*, puede querer decir y hacer, allí donde *khora* no dice ni hace nada), al tiempo que rompe con tal figura de lo que es recibido. Siempre se debe romper por fidelidad, y en nombre de una herencia fatídicamente contradictoria en sus inyunciones» (Der, PM, 275-6).

297 «Consciencia de tener que decir como consciencia de nada, consciencia que no es la indigencia de la totalidad sino la opresión por ésta. Consciencia de nada a partir de la cual toda consciencia de cualquier cosa puede enriquecerse, tomar sentido y figura. Y surgir toda palabra. Pues el pensamiento de la cosa como *lo que* ésta *es* se confunde ya con la experiencia de la palabra pura; y ésta con la experiencia misma» (Der, ED, 17-19).

298 «Para decir aún una palabra sobre el *enseñar* cómo debe ser el mundo, la filosofía siempre llega demasiado tarde para ello. En cuanto *pensamiento* del mundo ella sólo aparece en el tiempo después que la realidad ha perfeccionado y terminado su proceso de formación» (HG, FD, 77).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

vejez sepulcral del búho[299]. Esta sería la misión histórico-filosófica por excelencia: certificar el perecer de las formas, poner el sello en la epocalidad, condicionar a través de decir cuándo se ha acabado tal tiempo y empieza aquel otro. La pasión por la tumba y el atardecer espiritual declinante (Heidegger se revuelca en ello[300] mientras Nietzsche observa[301]) se muestra abiertamente en el Derrida sacrificial[302] para el que la palabra «escritura» es sinónimo de sepultura. Vattimo, desde su versión hermenéutica, será más honesto y expresará

---

299 «Esto, que el concepto enseña, lo muestra asimismo necesariamente la historia: sólo en la madurez de la realidad aparece lo ideal frente a lo real y aquél se concibe al mismo tiempo en su sustancia edificándolo en la configuración de un reino intelectual. Cuando la filosofía pinta su gris sobre el gris entonces ha envejecido una configuración de la vida y no se deja rejuvenecer con gris sobre gris, sino sólo conocer. Sólo cuando irrumpe el ocaso inicia su vuelo el búho de Minerva» (HG, FD, 77).

300 «¿Adónde es llamado lo extraño? Al declive. El declive es el perderse a sí mismo en el crepúsculo espiritual del azul. Proviene de la inclinación hacia el año espiritual. Cuando esta inclinación debe atravesar la devastación del invierno que se aproxima, del noviembre, entonces perderse a sí mismo no significa, pese a todo, caer en la inestabilidad y la aniquilación. Al contrario, perderse a sí mismo significa literalmente: desatarse y deslizarse suavemente. El que se pierde a sí mismo se desvanece desde luego en la devastación del noviembre pero no desaparece de ningún modo en ella. Se desliza a través de ella hacia el crepúsculo espiritual del azul, hacia "la víspera", hacia la tarde» (H, DCH, 47).

301 «Los hombres a los que la vida ha herido profundamente, desconfían de la serenidad, como si fuera siempre algo pueril y revelase una sinrazón digna de compasión y de lástima, a la manera del sentimiento que nos produce el niño que está a punto de morir y acaricia sus juguetes por última vez. Los hombres así ven tumbas ocultas debajo de las rosas; los placeres, el bullicio y la música les parecen las ilusiones voluntarias de un enfermo irrecuperable que tratara de seguir aturdiéndose durante un minuto más, con la embriaguez de la vida. Pero este juicio respecto a la serenidad no es otra cosa que el reflejo de ésta sobre el fondo oscuro del cansancio y de la enfermedad; se trata de algo conmovedor, insensato, que incita a la compasión; algo pueril, que procede de esa *segunda confianza* que sigue a la vejez y que antecede a la muerte» (N, A, 208-9).

302 «De este modo, el suplemento es peligroso en la medida en que nos amenaza de muerte [...]. El goce *mismo*, sin símbolo ni supletivo, el que nos acordaría (con) la presencia pura misma, si algo semejante fuese posible, no sería sino otro nombre de la muerte» (Der, Gr, 198). «Ahora bien, la muerte de otro —o por otro—, la que instituye nuestro yo y nuestra responsabilidad, correspondería a una experiencia más originaria que la comprensión o la pre-comprensión del sentido del ser: La relación con la muerte, más antigua que toda experiencia, no es visión del ser o de la nada. Lo más antiguo sería aquí el otro, la posibilidad de morir *del* otro o de morir *por* el otro. Esta muerte no se da, en primer lugar, como aniquilamiento. Instituye la responsabilidad como un *darse-(la)-muerte* u *ofrecer mi muerte, es decir mi vida*, en la dimensión ética del sacrificio» (Der, DM, 52).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

sus filias heideggerianas explicitando el carácter cristiano[303] de las mismas a través de la «*fundación* del lenguaje, de la temporalidad, del horizonte del mundo, y de la existencia como continuidad histórica»[304]. Además, y elocuentemente para nuestra tesis que relaciona lo posible con el pensamiento cristiano, el propio Vattimo expresará, de forma cristalina, la relación entre posibilidad, cristianismo y moral con la obra basada en un coloquio que lleva por título *Dios: la posibilidad buena*[305]. Agamben, no desviándose demasiado y ahondando en el universo hegeliano-heideggeriano-derridiano, dirá que «la relación esencial entre lenguaje y muerte tiene -para la metafísica- su lugar en la Voz. *Muerte y Voz tienen la misma estructura negativa y son metafísicamente inseparables*». El italiano ofrece una vuelta de tuerca más y añade, utilizando el concepto de experiencia, que «hacer experiencia de la Voz significa [...] hacerse capaz de otra muerte, que ya no es simplemente la defunción y que constituye la posibilidad más propia e insuperable de la existencia humana, su *libertad*»[306].

---

303 «Aquí me limito a declarar que mi reflexión sobre el retorno de la religión parte de la idea de que Heidegger y Nietzsche tienen razón y de la constatación de que, quizá, más allá de las motivaciones teóricas, que también me parecen convincentes, mi preferencia por la "solución" heideggeriana de los problemas de la filosofía de hoy está condicionada e inspirada, profundamente, por la herencia cristiana» (Vat, CC, 28). «Dios puede muy bien ser juez y, sin embargo, perdonar; éste es, en todo caso, el misterio con el que debemos contar; un misterio que, por otra parte, quizá nos resulte menos incomprensible si reconocemos que todos tenemos necesidad de perdón; no tanto o principalmente porque hayamos violado principios sagrados, metafísicamente sancionados, sino porque hemos "faltado" en relación a aquel a quien debíamos amar —tal vez el mismo Dios» (Vat, CC, 115).

304 «No hay apertura del mundo sino como instituirse de un lenguaje; pero, por otra parte, el lenguaje no se despliega, en resumidas cuentas, más que en el tiempo (y como tiempo), el cual se temporaliza sólo a partir de la decisión anticipadora de la muerte. La anticipación decidida de la muerte como posible imposibilidad de todas las posibilidades más acá de ella funciona, pues, como -*fundación* del lenguaje, de la temporalidad, del horizonte del mundo, y de la existencia como continuidad histórica» (Vat, MS, 76).

305 Cf., Vat, DPB.

306 «*Muerte y Voz tienen la misma estructura negativa y son metafísicamente inseparables.* Tener la experiencia de la muerte como muerte significa, en efecto, tener la experiencia del quitarse de la voz y del comparecer, *en su lugar*, de otra Voz (que se presenta en el pensamiento gramatical como *gramma*, en Hegel como Voz de la muerte, en Heidegger como Voz de la conciencia y Voz del ser, en la lingüística como fonema) que constituye el

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Una y otra vez las mismas casillas. La libertad inyectada en el lenguaje desarrolla lo dicho por Hegel en la *Fenomenología del espíritu*: «el lenguaje es lo más verdadero»[307]. Este planteaba, a través del concepto central de «mediación», la «superación» de lo sensible por lo negativo, y lo hacía anticipando, como apunta el propio Agamben, tanto el trato con el lenguaje como la «nueva subjetividad» del Dasein[308]. Por su parte dicho lenguaje, en la versión heideggeriana prototípica de «significatividad» [*Bedeutsamkeit*] en *Ser y tiempo*, y también como habla-*Sprache* en su obra posterior, prolonga esta visión del lenguaje como una instancia místico-negativa atravesada por la inefabilidad privilegiada del callar y el silencio. Agamben no tendrá reparo en explicitar los supuestos relativos a la inefabilidad negativa del lenguaje: «el lenguaje custodia lo indecible diciéndolo, es decir, tomándolo en su negatividad»[309]. Custodiar «lo indecible diciéndolo» sería tanto como decir que el lenguaje es ese no-algo que se acerca al ser intentando decirlo pero nunca haciéndolo del todo mientras,

---

fundamento originario *negativo* de la palabra humana. Hacer experiencia de la Voz significa, por otra parte, hacerse capaz de otra muerte, que ya no es simplemente la defunción y que constituye la posibilidad más propia e insuperable de la existencia humana, su *libertad*» (AG, LM, 138-9).

307 «Pero, como advertimos, el lenguaje es lo más verdadero; nosotros mismos refutamos inmediatamente en él nuestra suposición, y como lo universal es lo verdadero de la certeza sensible y el lenguaje solo expresa este algo verdadero, no es en modo alguno posible decir nunca un ser sensible que nosotros *suponemos*» (HG, FDE, 64-5).

308 «Así como el pensamiento de Heidegger en *Sein und Zeit* comienza con el ser-el-*Da (Dasein)*, la *Fenomenología del espíritu* hegeliana se abre con la tentativa de la certidumbre sensible de *«asir-el-Diese» (das* Diese *nehmen*). ¿Hay acaso una analogía entre la experiencia de la muerte que, en *Sein und Zeit*, le cierra al Ser-ahí la posibilidad auténtica de ser su *ahí*, su *aquí*, y la experiencia del "asir el Esto" que, al comienzo de la *Fenomenología*, garantiza que el discurso hegeliano empiece desde nada? Al poner en el principio el *Dasein* -ese nuevo inicio que Heidegger da a la filosofía- más allá tanto de la *Haecceitas* medieval como del Yo del subjetivismo moderno, ¿se sitúa verdaderamente más allá del sujeto hegeliano, del *Geist* como *das Negative*?» (AG, LM, 19).

309 «El contenido del "misterio eleusino" no es, pues, otra cosa que esto: hacer la experiencia de la negatividad que es siempre ya inherente a todo querer-decir, o toda *Meinung* de una certidumbre sensible. El iniciado aprende aquí a no decir lo que quiere-decir; pero, para eso, no necesita callarse, como en la poesía *Eleusis*, y hacer la experiencia de la "pobreza de las palabras". Como el animal conserva la verdad de las cosas sensibles simplemente devorándolas, es decir, reconociéndolas como nada, así el lenguaje custodia lo indecible diciéndolo, es decir, tomándolo en su negatividad» (AG, LM, 31).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

rodeándolo cariñosamente, señala su núcleo imposible de verbalizar. Que el lenguaje no pueda ser exacto, preciso, inequívoco, revelaría la verdad ontológica de la ambigüedad que posibilita el desplazamiento infinito de lo dicho. Este «desplazamiento infinito», incondicionado, es el ser de lo dicho, y esta concepción de ambigüedad o duplicidad indicará su tensión opositiva. Derrida, bebiendo de Saussure, constata esto al decir que siempre que hay oposición y confrontación dualista hay una alusión indirecta hacia la diferencia, la huella, la otredad, etc... Todo lo que se dice muestra que lo dicho es una nada y que el «es» silencioso del ser es la palabra insondable del abismo, lugar en el que Derrida o Agamben no solo exhiben su deuda con Hegel, sino también y como hemos mencionado, con Tomás de Aquino, y no solo a través de la *potentia* sino también de lo irrepresentable del *Ipsum esse*. Que el lenguaje aparezca como un Incondicionado-Absoluto muestra las características aristotélico-escolásticas y epistemofágicas del Dios teologizado en palabra[310]. Lo que el *Ipsum esse* significaba, al calor de la noción de «relación trascendental», era la dependencia necesaria de los entes finitos o criaturas, aún posibles-potenciales, con respecto a Dios, el *Ipsum esse per se subsistens* en el que la esencia es existencia. Con la modernización secularizada del lenguaje sucederá lo mismo: desde hace dos siglos el filósofo-en-sí depende menos de la razón que de un lenguaje que opera como una instancia ontológico-negativa con efectos edificantes, como si él fuese la humanización moral en sí y el lugar en el que encastrar valores tradicionales de contrabando que se quieren hacer pasar por «ontología».

La jerarquía filocristiana de lo posible y la negatividad, además de su relación con el lenguaje, tiene, para Agamben o Derrida, un carácter sacrificial. Según el primero el sacrificio es el que se hereda en el silencio místico de la *meinung* que ofrece libertad desde una dimensión ética originaria. Esta dimensión, que sigue siendo interpretada en términos de Voz, será también una «voluntad de muerte [...] bajo el

310 «Veremos cómo esta situación suscita ciertas pretensiones imperialistas del lenguaje, que se enuncian con ingenuidad en fórmulas del tipo; "toda semiología de un sistema no lingüístico ha de recurrir a la lengua como intermediario (...). La lengua es el interpretante de todos los demás sistemas, lingüísticos y no lingüísticos"» (Del, MM, 68).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

modo de la más extrema negatividad»[311], una voluntad sin la cual faltaría «toda posibilidad de indicar el acontecimiento del lenguaje [...] que permite al pensamiento tener la experiencia del tener-lugar del lenguaje y fundar con ello la dimensión del ser en su diferencia respecto del ente»[312]. Con ello volvemos, una vez más, al dolor espiritualizado, a una diferencia que no es ontológica sino moral y cuya pretensión se desacredita por estar constantemente acompañada de todo tipo de especulaciones cristianoides. Estas acentúan la nostalgia de la «destrucción de la experiencia» a manos de la modernidad[313]. Es la nostalgia del Dios muerto que habla a través del núcleo ontológico negativo de los planteamientos de Derrida, Heidegger, Hegel o Agamben cuando confirmar, como hace este último, que «la

311 «Sólo cuando la conexión decisiva de lógica y ética que se expresa en estos tres textos haya sido, en el horizonte de la metafísica, pensada hasta el fondo, o sea, hasta el sin fondo de donde llama la Voz sin sonido de Sigé, será posible -si es que es posible- pensar más allá de aquel horizonte, es decir, más allá de la Voz y de su negatividad. El fundamento común tanto de la lógica como de la ética sigue siendo en efecto, para la metafísica, un fundamento negativo. [...] Si la relación entre lenguaje y muerte "queda impensada", es, pues, porque la Voz -que constituye la posibilidad de esa relación- es lo impensable, sobre lo cual la metafísica funda toda posibilidad de pensamiento, lo indecible, sobre lo que se funda todo su decible. La metafísica es *pensamiento y voluntad del ser*, es decir, *pensamiento y voluntad de la Voz* (o pensamiento y voluntad de la muerte); pero este "pensamiento" y esta "voluntad" deben quedar necesariamente no tematizados, porque sólo pueden serlo bajo el modo de la más extrema negatividad» (AG, LM, 141).

312 «Pero si, por otra parte (como muestran la dialéctica heideggeriana de *Stimmung* y *Stimme* y la figura hegeliana de la Voz de la muerte), el hombre no tuviese radicalmente voz (ni siquiera una Voz negativa), faltaría de igual modo todo *shifter* y toda posibilidad de indicar el acontecimiento de lenguaje. Una Voz -una voz silenciosa e indecible- es el *shifter* supremo que permite al pensamiento tener la experiencia del tener-lugar del lenguaje y fundar con ello la dimensión del ser en su diferencia respecto del ente» (AG, LM, 136).

313 «En la actualidad, cualquier discurso sobre la experiencia debe partir de la constatación de que ya no es algo realizable. Pues así como fue privado de su biografía, al hombre contemporáneo se le ha expropiado su experiencia [...]. Sin embargo, hoy sabemos que para efectuar la destrucción de la experiencia no se necesita en absoluto de una catástrofe y que para ello basta perfectamente con la pacífica existencia cotidiana en una gran ciudad. Pues la jornada del hombre contemporáneo ya casi no contiene nada que todavía pueda traducirse en experiencia [...]. El hombre moderno vuelve a la noche a su casa extenuado por un fárrago de acontecimientos divertidos o tediosos, insólitos o comunes, atroces o placenteros, sin que ninguno de ellos se haya convertido en experiencia» (AG, IH, 7-8).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

negatividad es inseparable de la metafísica»[314]. Voluntad, posibilidad, nada o lenguaje-Voz, subrayan el evangelio de la palabra: «¿qué es lo que está en juego en esa voluntad, para que tenga el poder de abrir al hombre la maravilla del ser y el terror de la nada? La Voz no quiere ninguna proposición ni ningún acontecimiento; quiere *que el lenguaje sea*, quiere *el acontecimiento originario*, que contiene la posibilidad de todo acontecimiento. La Voz es la dimensión ética originaria, en la que el hombre pronuncia su *sí* al lenguaje y consiente en que él tenga lugar»[315]. Este «*sí* al lenguaje», este querer «*que el lenguaje sea*», esta apertura a «la maravilla del ser y el terror de la nada»: ¿aún hará falta aclararlos? ¿hará falta saber a qué, *a quién*, se dice «sí» en el terror de la nada?

No habrá de extrañar que Agamben también retome al Schelling que proclama que «en la palabra expresada se revela el espíritu, esto es,

---

314 «El mitologema de la Voz es, pues, el mitologema original de la metafísica; pero, en cuanto que la Voz es también el lugar originario de la negatividad, la negatividad es inseparable de la metafísica. (Aquí se hace evidente el límite de toda crítica de la metafísica -y tales son tanto la filosofía de la diferencia como el pensamiento negativo y la gramatología- que piense rebasar su horizonte radicalizando el problema de la negatividad y del in-fundamento: eso equivale, en efecto, a pensar como superación de la metafísica una pura y simple repetición de su problema *fundamental*.)» (AG, LM, 137).

315 «Hacer experiencia de la Voz significa, por otra parte, hacerse capaz de otra muerte, que ya no es simplemente la defunción y que constituye la posibilidad más propia e insuperable de la existencia humana: su *libertad*. Aquí la lógica muestra -en el horizonte de la metafísica- su conexión originaria y decisiva con la ética. [...] La Voz, como sabemos, no dice nada, no quiere-decir ninguna proposición significante: indica y quiere-decir el puro tener lugar del lenguaje, es decir, que es una dimensión puramente *lógica*. [...] La Voz es la dimensión ética originaria, en la que el hombre pronuncia su *sí* al lenguaje y consiente en que él tenga lugar. Consentir (o rechazar) el lenguaje no significa aquí simplemente hablar (o callar). Consentir el lenguaje significa hacer de tal modo que, en la experiencia abismal del tener-lugar del lenguaje en el quitarse de la voz, se abra al hombre otra Voz y, con ésta, la dimensión del ser y, a la vez, el riesgo mortal de la nada. Consentir en el tener-lugar del lenguaje, escuchar la Voz, significa por eso también consentir en la muerte, ser capaces de morir (*sterben*) y no simplemente fallecer (*ableben*). Por eso, la Voz, el elemento *lógico* originario, es también, para la metafísica, el elemento *ético* originario: la libertad, la *otra* voz y la *otra* muerte -la Voz de la muerte, podríamos decir, para expresar la unidad de su articulación- que hace de tal manera que el lenguaje sea *nuestro* lenguaje y el mundo sea *nuestro* mundo y constituye, para el hombre, el fundamento negativo de su ser *libre* y *hablante*. En el horizonte de la metafísica, el problema del ser no es, por lo tanto, en última instancia, separable del de la voluntad, así como la lógica no es separable de la ética» (AG, LM, 139).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Dios existente como *acto*». Que la palabra expresada sea esto no solo permite profundizar en las deudas de Agamben o Heidegger con Schelling, sino también en las de ambos con los principios aristotélicos de los cuales se toman las imágenes del «acto» (en contraste con la *dynamis-potentia*-posibilidad). Se trata de interpretar los signos del Dios-Espíritu como inteligencia agente lingüística en el mundo y, desde ahí, la tensión entre existencia y esencia. «El existencialismo es un cristianismo» sería un buen título inmoral para finiquitar la polémica entre Sartre y Heidegger por ambos lados y para poner encima de la mesa que con las condiciones de posibilidad de la experiencia nos encontramos ante otra reyerta interior al cristianismo filosófico. Schelling, como Agamben, como Tomás de Aquino y como Heidegger, reitera la diferencia entre potencia y acto que viene a iluminar el nuevo lugar de un lenguaje que es encarnación en la tierra del espíritu, la actualización de la *Potentia Dei,* el nuevo legislador incondicionado de «la experiencia». Si Agamben retoma a Schelling es porque se sabe en la tradición que quiere integrar palabra y naturaleza en el espíritu. Para el segundo ambas están unidas en Dios, pero no en el humano, siendo como es, infinitamente distinto a él. Recordemos que al hablar de lo posible, y de sus vínculos con la libertad, seguimos hablando de la *posibilidad del bien y del mal*: «aquella unidad que es indivisible en Dios, debe de ser por lo tanto divisible en el hombre, y ésta es la posibilidad del bien y del mal» [*die Möglichkeit des Guten und des Bösen*][316]. La mística teológica de la luz-lenguaje integra esta posibilidad, ella es *Potentia* y *Möglichkeit* que no deja de intentar purgar la embriaguez de las voluntades malignas en la Voluntad de Dios que es, siguiendo esta vez a Duns Escoto, no solo *Potentia Dei* sino *Potentia Dei Absoluta*. La *Möglichkeit* recoge y sintetiza esto en la

316 «Por lo tanto, la palabra, incompleta y retenida aún en todas las demás cosas, sólo se expresa íntegramente en el hombre. Pero en la palabra expresada se revela el espíritu, esto es, *Dios* existente como *acto.* Ahora bien, desde el momento en que el alma es la identidad viva de ambos principios, es espíritu, y el espíritu es en Dios. Si la identidad de ambos principios fuera en el espíritu del hombre tan indisoluble como en Dios, no habría ninguna diferencia, esto es, Dios no *se* manifestaría como espíritu. Aquella unidad que es indivisible en Dios, debe de ser por lo tanto divisible en el hombre, y ésta es la posibilidad del bien y del mal» (Sche, IF, 178-9).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

«modernidad romántica» moral e idealista que acaba abrazando la gran y única *Embriaguez de lo Posible*.

La embriaguez de lo posible es una embriaguez de poder, una embriaguez moral. Lingüísticamente se puede remontar a Hamman, Herder o Humboldt[317], pero se encuentra también en el *Bewendenlassen* (dejar-ser, dejar-en-libertad, dejar-estar...) que Heidegger toma de Kant y renueva el fervor atávico por La Cosa. La *Bedeutsamkeit*-significatividad de *Ser y tiempo* que posteriormente continuará con el credo lingüístico en obras como *De camino al habla* acabará empleando un léxico poco sorprendentemente ascético. Heidegger dirá que «la renuncia asienta al reino superior de la palabra, aquel que únicamente deja ser una cosa como cosa. La palabra "en-cosa"». Este «en-cosar», la actualización de la cosa proveniente de su posibilidad-potencia, es el realizarse lingüístico que proviene de lo posible. Heidegger comprende el lenguaje del mismo modo que Tomás de Aquino razonaba la relación trascendental: la ofrenda ontológica del ser supremo a sus criaturas es un don proveniente de otro mundo. Esa relación trascendental implica que tanto las cosas como las relaciones entre ellas están supeditadas al lenguaje como instancia metarrelacionante, como relación de relaciones o «relación absoluta»[318] (así la denomina Agamben). Esta relación constituye un problema de primer rango moral, ya que el lenguaje-historia, a través del *Ereignis*, es nada menos que la absolución del absoluto que «libera de toda relatividad». Y es que la historicidad lingüística, a diferencia de las ciencias empíricas, es capaz de perdonar y, precisamente por ello, de someter moralmente al resto de saberes. Solo por esto Heidegger puede romper puentes con las ciencias no históricas y sentenciar que hay un «salto» entre ciencia y

317 Cf., Lafont, C., *La razón como lenguaje*, Visor, Madrid, 1993.

318 «La recíproca apropiación de ser y tiempo que tiene lugar en la *Ereignis* es también una recíproca absolución, que las libera de toda relatividad y muestra su relación como la "relación absoluta", la "relación de todas las relaciones" (*das Verhältnis aller Verhältnisse, Heidegger 3, P- 267).* Por eso, Heidegger puede escribir que, en la *Ereignis*, trata de pensar "el ser sin consideración del ente" (Heidegger 6, p. 25) -o sea, en los términos de nuestro seminario, el tener-lugar del lenguaje sin consideración de lo que, en este tener-lugar, es dicho, formulado en proposiciones» (AG, LM, 163).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

pensamiento[319]. Su «antropocentrismo» del Dasein reposa en la creencia de que el lenguaje es el nexo con el Ser-Mismo, «la casa del ser». El mundo físico solo puede aparecer mientras hay un lenguaje que ilumina relacionando todos aquellos entes que, sin él, no existirían. Este idealismo histórico-lingüístico[320] será heredero de la imagen kantiana del «caos de las sensaciones» que han de ser sintetizadas para que se produzca «la experiencia».

---

319 «El fundamento de este hecho está en que la ciencia por su parte no piensa, ni puede pensar, y, por cierto, para su propio bien, o sea, para asegurar la propia marcha que ella se ha fijado. La ciencia no piensa. Esta afirmación resulta escandalosa. Dejemos a la frase su carácter escandaloso, aun cuando apostillemos inmediatamente que, no obstante, la ciencia tiene que habérselas con el pensar en su propia forma especial. En cualquier caso, esa forma solo es auténtica y en consecuencia fértil, si se hace visible el abismo que media entre el pensar y las ciencias, y que media entre ambos polos como infranqueable. Aquí no hay ningún puente, hay solamente un salto» (H, QSP, 19). «¿En qué condiciones es posible una gramatología? Su condición fundamental es, por cierto, la solicitación del logocentrismo. Pero esta condición de posibilidad se torna condición de imposibilidad. En efecto, corre el riesgo de conmover el concepto de ciencia» (Der, Gr, 97). «[...] la escritura no sólo es un medio auxiliar al servicio de la ciencia —y eventualmente su objeto— sino que es en primer lugar, como lo recuerda en particular Husserl en *El origen de la geometría*, la condición de posibilidad de los objetos ideales y, por lo tanto, de la objetividad científica. Antes de ser su objeto, la escritura es la condición de la *episteme*» (Der, Gr, 37). «[...] que la historicidad misma está ligada a la posibilidad de la escritura: a la posibilidad de la escritura en general, más allá de las formas particulares de escritura, en nombre de las cuales durante mucho tiempo se ha hablado de pueblos sin escritura y sin historia. Antes de ser el objeto de una historia —de una ciencia histórica— la escritura abre el campo de la historia —del devenir histórico—. Y aquélla *(Historie*, se diría en alemán) supone ésta *(Geschichte).* Por lo tanto, la ciencia de la escritura tendría que ir a buscar su objeto en la raíz de la cientificidad. La historia de la escritura debiera volverse hacia el origen de la historicidad. ¿Ciencia de la posibilidad de la ciencia? ¿Ciencia de la ciencia que ya no tendría la forma de la *lógica* sino de la *gramática*? ¿Historia de la posibilidad de la historia, que no sería ya una arqueología, una filosofía de la historia o una historia de la filosofía?» (Der, Gr, 37-8). «Poetas y sabios fantasiosos sueñan que la naturaleza (animales y plantas) se comprende sin ciencia ni método, simplemente con amor e intuición. Esa es aun exactamente la actitud de los metafísicos hacia el hombre» (N, HDH, 288).

320 «La estrofa final dice de la palabra en forma de la renuncia. Esta última constituye en sí misma un decir, a saber: el negar a sí el pretender a algo. Entendida así, la renuncia guarda un carácter negativo: «Ninguna cosa...» es decir, no una cosa; «falta la palabra», o sea, no está disponible. Según la norma, la doble negación da una afirmación. La renuncia dice: que una cosa sea solamente donde se concede la palabra. La renuncia habla afirmativamente. La mera despedida no sólo no abarca la naturaleza de la renuncia, ni siquiera la contiene. La renuncia tiene un lado negativo, pero también uno positivo» (H, DCH, 208).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Al «reino de la palabra», plenamente inserto en el léxico de la condición de la posiblidad, Heidegger lo llama *die Bedingnis*. Con ello lo distingue explícitamente de la *Bedingung* utilizando a Goethe y sin referir a Kant: «en este contexto, sin embargo, *Bedingnis* dice algo distinto a *Bedingung*, condición, que Goethe todavía entiende como *Bedingnis*. La condición, como ya hemos reiterado, es el fundamento del cual depende algo que es, la condición da el fundamento y funda: satisface al principio de razón [*Satz vom Grund*]. Pero la palabra no da el fundamento [*be-gründen*] de la cosa, la palabra deja que la cosa sea libre, deja que esté en presencia como cosa»[321]. Heidegger profundiza en este espiritualismo como si de un *hippie* especulativo se tratase, poco menos que dando a entender que uno puede enfrentarse a la vida y arreglar éticamente lo que sucede en ella amparándose en una supuesta esencia no violenta y «encosadora» de un lenguaje sin razón, sin *grund*, sin condiciones. «La condición da el fundamento», pero Heidegger, de nuevo schopenhauerianamente si pensamos en el juego entre lo irrepresentable y la huida del cuádruple principio de razón suficiente, rehúsa la condición, rehúsa el fundamento encontrando allí el elemento libre de una palabra amante. En coherencia con sus planteamientos teológicos sobre el *Abgrund* articula su postura condensando dimensiones existenciales en una poética etimologizante que enfatiza el núcleo de su ontología postrera: «la palabra deja que la cosa esté en presencia como cosa». Ante proclamaciones como estas la filosofía, comprendida fenomenológicamente, se degrada a parlamento parroquial mientras confía en el poder espiritual de la palabra. Este es

321 «La renuncia asienta al reino superior de la palabra, aquel que únicamente deja ser una cosa como cosa. La palabra "en-cosa" la cosa en cosa (*Das Wort be-dingt das Ding zum Ding*). Quisiéramos denominar este reino con la palabra *die Bedingnis*. Esta antigua palabra ha desaparecido del uso lingüístico. Goethe todavía la conoce. En este contexto, sin embargo, *Bedingnis* dice algo distinto a *Bedingung*, condición, que Goethe todavía entiende como *Bedingnis*. [...]. Este dejar recibe ahora el nombre de *Bedingnis*, "en-cosamiento". El poeta no explica lo que es. Pero el poeta se dice, esto es, dice su decir a este secreto de la palabra. En este decir-se-a, el que renuncia se niega aquel pretender antes reivindicado. El negar-se ha cambiado su sentido. El "se" ya no está en dativo sino en acusativo y el pretender ya no está en acusativo sino en dativo. En la transformación del sentido gramatical de "negar-se el pretender" a "negarse al pretender" se oculta la transformación del propio poeta. Se ha dejado llevar a sí mismo, esto es, a su decir todavía posible en el futuro, ante el secreto de la palabra, ante el "en-cosamiento" de la cosa en la palabra» (H, DCH, 209).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

el «secreto de la palabra» que habla de la renuncia, que dice no. Se sigue tratando de la negación, de un nuevo mandato que no manda, que se pretende recomendación, sugerencia, invitación: «de ahora en adelante que la palabra sea: el "en-cosamiento" [*die Bedingnis*] de la cosa. Este «sea» deja ser lo que es y cómo es propiamente la relación entre palabra y cosa: ninguna cosa es sin la palabra». La palabra sin voluntad, la palabra ascética, simplemente deja ser, permite, posibilita: «el "sea" nos hace más puramente presente el "es" porque está velado». El lenguaje mantiene el misterio, el enigma, la irrepresentabilidad de un Ser-Mismo que provoca el agradecimiento de un deber amargo pero imperativo: «la renuncia, al no-negar-se, es un deber-se. Ahí reside la renuncia. Así es deber y es agradecimiento»[322].

El vínculo con la fraseología de la condición de posibilidad quedará claro toda vez que La Cosa (*das Ding, die Sache, der Gegenstand* en Kant) se comprenda como intrínsecamente introducida en las condiciones-mandatos de lo incondicionado (no mandado Él, libre, *causa sui*). Esto es lo que sucede con la *Bedingung* dentro de la expresión *Bedingung der Möglichkeit*. Así se ontoposibilita a través del lenguaje, así se introduce al ser en todas partes mediante lo posible, así se asume que toda cosa se «encosa», es decir: se vuelve cosa desde ese lugar posible en el que no era. Nos encontramos igualmente ante la condición de posibilidad de la experiencia que puede «llevarnos ante la

322 «Sin embargo, incluso en el cambio del significado del negar-se prevalece todavía el carácter negativo de la renuncia. Entre tanto se ha esclarecido cada vez más que la renuncia del poeta no es en absoluto un decir-no, sino que es un decir-sí. Negar-se, en apariencia una despedida y un retraimiento, es, en verdad, un no-negarse: al secreto de la palabra. El no-negarse sólo puede hablar de una forma, la que dice: que «sea». De ahora en adelante que la palabra sea: el «en-cosamiento» (*die Bedingnis*) de la cosa. Este «sea» deja ser lo que es y cómo es propiamente la relación entre palabra y cosa: ninguna cosa es sin la palabra. Este «es», la renuncia se lo dice a ella misma en el «que sea». Por esto no es necesaria ninguna transformación retroactiva del último verso en declaración para con ello hacer aparecer el «es». El «sea» nos hace más puramente presente el «es» porque está velado. [...] En este no-negarse la renuncia se dice a sí misma en tanto que decir que se debe enteramente al secreto de la palabra. La renuncia, al no-negar-se, es un deber-se. Ahí reside la renuncia. Así es deber y es agradecimiento. La renuncia no es ni mera despedida ni tampoco es pérdida. Pero ¿por qué canta el poeta en tono triste?» (H, DCH, 209).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

posibilidad [*Möglichkeit*] de hacer una experiencia [*Erfahrung*] con el habla»[323].

Insistiendo una vez más en Agamben, y retomando nuestro análisis de los afectos morales, veremos que, al referirse al *Edipo en Colomo*, el italiano pone en primer plano la misma tradición negadora de la palabra posible. La sabiduría de Sileno contra la que Nietzsche concentró su visión del nihilismo[324] (atacando a Calderón de la Barca[325] y al Schopenhauer afín a él) será reafirmada por Agamben. Este pretende que el propio Nietzsche se encuentra en la genealogía de negadores que, en el fondo, combatía: «estirpe miserable de un día, hijos del azar y de la fatiga, ¿por qué me fuerzas a decirte lo que para ti sería muy ventajoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no *ser*, ser *nada*. Y lo mejor en segundo lugar es para ti morir pronto»[326]. ¿Qué dirá Agamben desde un punto de vista ontolingüístico? «No haber nacido vence a toda palabra; pero, habiendo venido a la luz, lo mejor es volver lo más pronto allá de donde se ha venido». Y continuará: «un no haber nacido [...] podría vencer al lenguaje y permitir al hombre liberarse de la culpa [...]; pero puesto que es precisamente imposible [...], lo mejor es para él retornar cuanto antes allí de donde vino, remontarse allende el nacimiento a través de la experiencia silenciosa de la muerte [...]»[327]. Schopenhauer podría asentir esto sin problemas[328], así como lo haría al «angustioso

---

323 H, DCH, 143.

324 «La filosofía del *pueblo* es la que el encadenado dios de los bosques desvela a los mortales: "lo mejor de todo es no existir, lo mejor en segundo lugar, morir pronto". [...] Si a aquel mundo intermedio alguien le hubiera quitado el brillo artístico, habría sido necesario seguir la sabiduría del dios de los bosques, acompañante de Dioniso» (N, NT, 251).

325 «El cristianismo había ciertamente dicho: todo hombre es engendrado y nace en pecado, y en el inaguantable cristianismo superlativo de Calderón este pensamiento aún se anudó y enlazó de modo que aventuró la paradoja más absurda que existe en el conocido verso: *el delito mayor del hombre es haber nacido*» (N, HDH, 115).

326 N, NT, 53.

327 AG, LM, 144-5.

328 «El atormentador y el atormentado son el mismo. Aquel se equivoca al creer que no participa del tormento y este al creer que no participa de la culpa. Si ambos abrieran los ojos, el que inflige el sufrimiento sabría que él vive en todo lo que en el ancho mundo sufre

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

silencio» o, rescatando a Platón, al «pensamiento con dolor sin discurso». Una y otra vez el dolor que no solo estaba en Heidegger y su diferencia sino que persiste en Derrida o Agamben a través del concepto de Voz que conduce a la absolución negativa: «asir la Voz puede significar únicamente [...] pensar el Absoluto. El Absoluto es el modo en que la filosofía piensa su propio fundamento negativo». La idea platónica, la *noesis* aristotélica, lo Uno en Plotino, la Indiferencia de Schelling o el *Ereignis* de Heidegger acompañan a Novalis en esta *nostalgia* [*Heimweh*], en esta *experiencia* que es la del «dolor de la casa» y el «dolor del retorno» que «ha pasado por la experiencia de lo negativo»[329]. La embriaguez de lo posible hunde su afectividad en el dolor ontologizado que atraviesa la historia de la filosofía. ¿Qué harán aquellos que ya se han librado de ella? ¿Somos nosotros uno de ellos?

Afectividad hundida en el dolor ontologizado. Al principio de la primera parte de nuestra investigación hablamos de la voluntad en relación con Kant, Schelling y Schopenhauer. Al final de ella, y tras un lapso de unos 200 años con respecto a esos autores, Agamben sigue reivindicando el «presentarse el ser, en su abismalidad, como voluntad». Tal afirmación se apoya en la *Política* de Aristóteles para ratificar la moral del lenguaje que acabamos de señalar. Agamben (como ya lo hacían Heidegger o Derrida) atribuye al lenguaje la distinción entre lo conveniente y lo inconveniente bajo lo cual se esconde la de entre bien y mal. Que no haya un lenguaje-azar, que no haya una consideración del lenguaje que profundice en su desarrollo prehistórico y paleontológico, que no se tome nada de lo que pueda decir la visión empírico-naturalista del lenguaje, deja a la vista la clausura gremial del institucionalismo filosófico que remite a su propio

tormento, y si estuviera dotado de razón en vano meditaría por qué fue llamado a la existencia para soportar tan grandes sufrimientos sin saber cuál es su culpa; y el atormentado comprendería que todos los actos malvados que se cometen o se cometieron alguna vez en este mundo nacen de aquella voluntad que constituye también *su* esencia, que se manifiesta también en *él;* y vería que a través de ese fenómeno y su afirmación él ha asumido todos los sufrimientos que nacen de tal voluntad y los soporta con razón mientras siga siendo esa voluntad. Desde ese conocimiento habla el inspirado poeta Calderón en *La vida es sueño.* Pues el delito mayor del hombre es haber nacido. ¿Cómo no habría de ser una culpa si se castiga con la muerte?» (S, MVR, 415).

329 AG, LM, 150.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

canon y a la moralidad que hay en él. Como si fuese suficiente mencionar a Aristóteles, Platón, Kant o Hegel para hacer ontología y dar por finiquitadas las investigaciones de los pobres obreros de las ciencias.

La ley moral guiada por el logicismo no puede dominar la presión estética en sentido empírico (psicología, biología, etc...). Y más cuando se empieza a cuestionar que la razón guie la ley moral sin que una voluntad se inmiscuya en ambas. Si era la moral la que guiaba a una razón que no razonaba debido a sus ilusiones y paralogismos (debido a su tendencia a lo incondicionado), sino que más bien racionalizaba y se justificaba a sí misma: ¿qué hará ahora la voluntad presuntamente libre? El lenguaje alemán, intentando escapar a la «vulgaridad anglosajona», responde: la voluntad libre habrá de transitar desde una voluntad plegada ante la obediencia a la razón hacia una voluntad plegada a la obediencia al lenguaje. Esta es la respuesta que impregnará buena parte de la filosofía política contemporánea que hace pie en una *Voluntad Posible* fenomenológica. Esta es la respuesta cuando se piensa en el lenguaje, como lo hace Agamben, como un abismo: «en teología, esto se expresa diciendo que, si en Dios no hubiera estado ya siempre una voluntad, habría quedado encerrado en su abismo, sin expresar nunca una palabra (el Hijo). [...] Pero, ¿qué significa esto a nivel lingüístico? ¿Qué sucedería si en Dios no hubiese ningún rastro de voluntad? ¿Si dejásemos precipitarse a Dios en su abismo?»[330]. Este lenguaje abismal, este lenguaje-Dios, este lenguaje idéntico a la *Embriaguez de Posibilidad*: ¿hacia dónde se dirige si no hace pie en condiciones?

Esta embriaguez indica un mismo lugar: el mandato de la posibilitación. Sea mediante «La Razón» o mediante «El Lenguaje», posibilitar es permitir la legislación de la «experiencia en general»[331].

---

330 «En teología, esto se expresa diciendo que, si en Dios no hubiera estado ya siempre una voluntad, habría quedado encerrado en su abismo, sin expresar nunca una palabra (el Hijo). Sin voluntad y sin amor, Dios se "tartarizaría", se hundiría sin fin en su propio abismo. Pero ¿qué sucedería, preguntamos, si en Dios no hubiese ningún rastro de sí ni ninguna voluntad? ¿Si dejásemos precipitarse a Dios en su abismo?» (AG, LM, 142).

331 «El postulado de la posibilidad de las cosas exige, pues, que el concepto de éstas concuerde con las condiciones formales de una experiencia en general» (K, CRP, 175).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

La posibilidad es un concepto-obligación capaz de cortar la respiración filosófica, una artimaña a la que se asiente porque en ella se encuentran mezcladas demasiadas cosas. Cualquier genealogía de los afectos morales del gremio filosófico muestra la marca religiosa en la filosofía continental del siglo XX. Nuestro recorrido espera haber señalado suficientemente que gran parte de los fenomenólogos han sido partidarios de los afectos morales mientras escribían sobre las condiciones de posibilidad de la experiencia. Afirmamos esta hipótesis, y lo hacemos incluso sospechando que nos hemos quedado cortos en sus implicaciones. Quizás la más importante sea decir que la expresión «condición de posibilidad» es una orden, una pura forma de mando por la que cierta filosofía jerarquiza desde su incondicionado, una forma ascética de jerarquizar que señala a la embriaguez.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

PARTE II -
EMBRIAGUEZ

SECCIÓN III: ASCETISMO

USC
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

5. MORAL

5.1 PREGUNTABILIDAD Y TIEMPO ASCÉTICO

5.1.1 El desenfreno de los afectos

«¡Aire! ¡Dejad entrar aire puro! ¡Haced entrar a Zaratustra! ¡Tú vuelves sofocante y venenosa esta caverna, tú, perverso mago viejo!». Haciendo una pirueta conceptual diremos que la fenomenología es un tipo de magia del sentimiento y Nietzsche-Zaratustra una irrupción que intenta distanciarse de ella y del «viejo demonio melancólico»[332] contrario a cualquier ébrica. El logro de la irrupción es describir, e incluso dramatizar, la transformación interpretativa del sufrimiento después en el derrumbe del cristianismo. Transvaloración es otro nombre para la denuncia del cambio de sentido que del dolor ontologizado que modifica las nociones de sentido y de interpretación, así como las de valor y moral. ¿Qué se está diciendo cuando se afirma que el filósofo sufre? ¿Cuán legítimo es preguntar por el sufrimiento en filosofía? Bien se podría decir que muchas personas sufren y que el filósofo (y en particular el fenomenólogo) no es una excepción, pero nos encaminamos hacia otros lugares si preguntamos por el tipo de conocimiento que se obtiene al investigar el sufrimiento de un filósofo, de una corriente de pensamiento o de una civilización.

---

332 «"¡Aire! ¡Dejad entrar aire puro! ¡Haced entrar a Zaratustra! ¡Tú vuelves sofocante y venenosa esta caverna, tú, perverso mago viejo! Con tu seducción llevas, falso, refinado, a deseos y selvas desconocidos. ¡Y ay cuando gentes como tú hablan de la verdad y la encarecen! ¡Ay de todos los espíritus libres que no se hallan en guardia contra tales magos! Perdida está su libertad: tú enseñas e induces a volver a prisiones, tú viejo demonio melancólico, en tu lamento resuena un atractivo reclamo, ¡te pareces a aquellos que con su alabanza de la castidad invitan secretamente a entregarse a voluptuosidades!"» (N, AHZ, 408).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Nietzsche responde a esto con psicología inmoral[333], con genealogía. No con historicidad ontológica, tampoco remitiendo a las virtudes salvíficas de la historia de la filosofía o la filosofía de la historia, donde se encuentran agazapadas todo tipo de criaturas morales. Tampoco responde con hermenéutica o deconstrucción, ni siquiera con una arqueología foucaultiana. La psicología genealógica se distancia del ontohistoricismo por su objeto: *la moral*[334]. Al haberla puesto en el centro no le queda más remedio que hacerlo también tanto con la metafísica como con los fundamentos de la ontología tradicional.

La genealogía, si es de la moral, tiene el cometido de esclarecer, al menos, biológica, antropológica, psicológica y sociológicamente las consecuencias de pensar en términos de bien y mal (donde el mal es lo «malvado» [*böse*]), pero también de aclarar quiénes se han dedicado a crear y divulgar esa moral. Esta palabra, «moral», toma un nuevo alcance a un tiempo naturalista y sociohistórico, aunque antiuniversalista (estamos en las antípodas de Kant o Hegel) y antitotalizante. De ahí las tensiones entre genealogía y fenomenología.

---

333 «El "espíritu alemán" es mi aire viciado: me cuesta respirar en la cercanía de esa suciedad *in psychologicis* convertida en instinto y que se revela en cada palabra, en cada gesto de un alemán. Ellos no han atravesado jamás un siglo XVII de severo examen de sí mismos, como los franceses, un La Rochefoucauld, un Descartes son cien veces superiores en rectitud a los primeros alemanes, no han tenido hasta ahora un solo psicólogo. Pero la psicología constituye casi el criterio de la *limpieza* o *suciedad* de una raza... Y cuando no se es siquiera limpio, ¿cómo se va a tener profundidad? [...] Lo que en Alemania se llama "profundo" es cabalmente esa suciedad instintiva para consigo mismo de la que acabo de hablar: no se *quiere* estar en claro acerca de sí mismo. ¿Me sería lícito proponer que se usase la expresión "alemán" como moneda internacional para designar esa depravación psicológica?» (N, EH, 131).

334 «Un ajuste de cuentas con la moral (en cuanto Circe de los filósofos). La moral — ya lo he dicho en una ocasión — ha sido hasta ahora la Circe de los filósofos. Es la *causa* del *pesimismo* y del *nihilismo*...» (N, FP, 257). «En el mundo real, en donde todo se vincula y se constriñe en absoluto, condenar y alejar una cosa en la imaginación sería como alejar y condenarlo todo. Las expresiones "esto no debería ser o no hubiera debido ser así" son una farsa. Imaginando las consecuencias se destruiría la fuente de la vida, si se quisiera evitar lo que, en un sentido o en otro, es peligroso, destructor. ¡La fisiología demuestra lo dicho de mejor manera! Vemos como la moral: *a)* envenena toda la concepción del mundo; *b)* detiene la marcha hacia el conocimiento, hacia la ciencia; *c)* disuelve y mina todos los verdaderos instintos, enseñando a considerar sus raíces como inmorales. Ante nosotros se sitúa y trabaja un tremendo instrumento de decadencia, que llega a mantenerse bajo los nombres más sagrados, con las más santas actitudes» (N, VP, 398).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Léase si no al Hegel de la voluntad libre que dice que «el sello de la excelsa determinación del hombre está en que sabe lo que es bueno y lo que es malo y en ser una voluntad del bien o del mal» o que «el punto de vista moral es el punto de vista de la voluntad»[335]; o léase al Kant que habla de «las leyes de la autonomía» de «una voluntad santa y absolutamente buena»[336]. Al no genealogizar moralmente se estaría olvidando que a lo largo del tiempo algunos humanos se han impuesto y dominado a otros y que, entre ellos, se han generado relaciones de obediencia incomprensibles sin el eje bien/mal[337]. Esta será la fuente principal de conceptos-fuerza que generan desequilibrios de poder. Lo anterior tiene un corolario: genealogizar la moral implica inmoralizar la ontología del bien y del mal incluyendo el uso que la historicidad ontológica hace de la gestión de afectos a través del lenguaje moral del tiempo. Pueden verse esta inmoralización ya en la *Segunda Intempestiva*[338], donde Nietzsche hurga en los fundamentos axiológicos

---

335 «El sello de la excelsa determinación del hombre está en que sabe lo que es bueno y lo que es malo y en ser una voluntad del bien o del mal. En una palabra: está en que el hombre puede ser culpable, y no sólo en lo malo, sino también en lo bueno; y culpable no simplemente en esto, en aquello o en todo, sino culpable en el bien y en el mal debidos a su libertad individual. Únicamente el animal es de veras inocente» (HG, FH, 61). «El punto de vista moral es el punto de vista de la voluntad [...]. Sólo en la voluntad, en cuanto subjetiva, puede ser real la libertad o la voluntad que es en sí *(an sich)*. [...] El valor del hombre es estimado según su acción interna y así el punto de vista moral es la libertad que es para sí. [...]» (HG, FD, 177-8).

336 K, FMC, 156.

337 «Muchos países ha visto Zaratustra, y muchos pueblos: así ha descubierto el bien y el mal de muchos pueblos. Ningún poder mayor ha encontrado Zaratustra en la tierra que las palabras bueno y malvado» (N, AHZ, 99).

338 «Para poder determinar ese grado y, con él, el límite a partir del cual lo pasado debe ser olvidado para no convertirse en el enterrador de lo presente, sería necesario conocer la fuerza plástica de cada humano, cada pueblo y cada cultura. Me refiero a aquella fuerza de crecer de sí mismo y de manera propia, de transformar lo pasado y lo desconocido y de incorporarlo, de sanar las heridas, recuperar lo perdido y recomponer desde sí mismo las formas quebrantadas. [...] Si uno quisiese imaginar la naturaleza humana más poderosa e imperante, la reconocería por su facultad de desconocer los confines desde los cuales el sentido histórico surte sus efectos nocivos y parasitarios. [...] La alegría, la buena conciencia, la acción entusiasmada, la confianza en lo venidero, todo ello depende, en cada cual tanto como en un pueblo, de la existencia de una línea que separa lo claro y visible de aquello que es oscuro y oculto a la vista. También depende de saber olvidar y recordar en el momento justo, de intuir con fuerte instinto cuando es necesario sentir de manera

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

(ya lo habíamos advertido) de la falta de «sentido histórico». Su labor en esta obra es inseparable de la transvaloración que hizo que encontrara, dentro del propio colectivo de filósofos, al sacerdote, al cura, al asceta, al predicador, al pastor, al individuo que, para sobrevivir, ha tenido que labrarse su futuro en la profundización de una tradición de la que luego le cuesta desvincularse sentimentalmente. Por eso la genealogía no deja de ser una semiótica afectiva[339] y una psicología de la metafísica[340] que arroja el siguiente hallazgo: el sufrimiento es, simultáneamente, la forma en la que el sacerdote domina y la forma por la que este mismo es dominado[341]. «El dolor es la

---

histórica y cuando no. He precisamente aquí la propuesta que el lector está invitado a considerar: tanto la perspectiva histórica como la no histórica son igualmente necesarias para preservar la salud de un individuo, de un pueblo o de una cultura. (N, SI, 17-19). «La *segunda Intempestiva* (1874) descubre lo que hay de peligroso, de corrosivo y envenenador de la vida, en nuestro modo de hacer ciencia: la vida, *enferma* de este engranaje y este mecanismo deshumanizados, enferma de la "*im*personalidad" del trabajador, de la falsa economía de la "división del trabajo". Se pierde la *finalidad*, esto es, la cultura: el medio, el cultivo moderno de la ciencia, *barbariza*... En este tratado el "sentido histórico", del cual se halla orgulloso este siglo, fue reconocido por vez primera como enfermedad, como signo típico de decadencia» (N, EH, 83-4).

339 «Incluso prescindiendo del valor de afirmaciones tales como "dentro de nosotros hay un imperativo categórico", siempre es posible preguntar todavía: una afirmación así, ¿qué dice acerca de quien la hace? Hay morales que deben justificar a su autor delante de otros; otras morales deben tranquilizarlo y ponerlo en paz consigo mismo; con otras su autor quiere crucificarse y humillarse a sí mismo; con otras quiere vengarse, *con* otras, esconderse, con otras, transfigurarse y colocarse más allá, en la altura y en la lejanía; esta moral le sirve a su autor para olvidar, aquélla, para hacer que se lo olvide a él o que se olvide alguna cosa; más de un moralista quisiera ejercer sobre la humanidad su poder y su capricho de creador [...], en una palabra, las morales no son más que una *semiótica de los afectos*» (N, MABM, 125-6).

340 «Que la reflexión sobre lo humano, demasiado humano -o, como dice la expresión erudita: la observación psicológica-, forma parte de los medios por los que se puede aliviar la carga de la vida [...]. ¿Por qué lo olvidó este siglo, en el que, al menos en Alemania, por no decir en Europa, la pobreza de observación psicológica se reconoce en múltiples signos?» (N, HDH, 66). «Por consiguiente, una determinada psicología falsa, un cierto fantaseo en la interpretación de los motivos y vivencias, es el presupuesto necesario para que uno se haga cristiano y sienta la necesidad de la redención. Cuando uno se percata del extravío de la razón y la fantasía, deja de ser cristiano» (N, HDH, 111).

341 «Ellos llamaron Dios a lo que les contradecía y causaba dolor: y en verdad, ¡mucho heroísmo había en su adoración!¡Y no supieron amar a su Dios de otro modo que clavando al hombre en la cruz! Como cadáveres pensaron vivir, de negro vistieron su cadáver; también en sus discursos huelo yo todavía el desagradable aroma de cámaras mortuorias. Y

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Diferencia misma»: así habla el pastoreo afectivo-conceptual heideggeriano, el mismo que tiene asiento en el historicismo ontológico que gobierna la filosofía institucional contemporánea.

Explota así el problema del ascetismo. Si a algo apunta *La Genealogía* es a que el filósofo, tal y como se le había conocido hasta ese momento, «no es más que el desarrollo ulterior del tipo sacerdotal»[342], un continuador del ideal ascético. El filósofo sufre, pero a él suele importarle poco, tan poco como para llegar a creer que es la propia realidad la que sufre y no él. Por otra parte, que «el rebaño» sufre (tal como lo ve el filósofo: gente estúpida y montaraz que no ha despertado aún a la filosofía) es algo bien sabido pero que no deja de suponer una herida que corroe al pastor, ya que nunca se puede hacer tanto por el rebaño como le gustaría a pesar de su superioridad: culpa y tristeza los maniatan a ambos. Entender este sufrimiento no tendrá,

quien vive cerca de ellos, cerca de negros estanques vive, desde los cuales canta el sapo su canción con dulce melancolía. Mejores canciones tendrían que cantarme para que yo aprendiese a creer en su redentor: ¡más redimidos tendrían que parecerme los discípulos de ese redentor! Desnudos quisiera verlos: pues únicamente la belleza debiera predicar penitencia. ¡Mas a quién persuade esa tribulación embozada! ¡En verdad, sus mismos redentores no vinieron de la libertad y del séptimo cielo de la libertad! ¡En verdad, ellos mismos no caminaron nunca sobre las alfombras del conocimiento! De huecos se componía el espíritu de esos redentores; mas en cada hueco habían colocado su ilusión, su tapahuecos, al que ellos llamaban Dios. En su compasión se había ahogado su espíritu, y cuando se hinchaban y desbordaban de compasión, siempre nadaba en la superficie una gran tontería. Celosamente y a gritos conducían su rebaño por su vereda: ¡como si hacia el futuro no hubiera más que una sola vereda! ¡En verdad, también estos pastores continuaban formando parte de las ovejas! Espíritus pequeños y almas voluminosas tenían estos pastores: pero, hermanos míos, ¡qué comarcas tan pequeñas han sido hasta ahora incluso las almas más voluminosas!» (N, AHZ, 144-5).

342 «Por último todavía, Kant, con inocencia "alemana", intentó dar, bajo el concepto de "razón práctica", un carácter científico a esa forma de corrupción, a esa falta de conciencia intelectual: inventó una razón expresamente para averiguar en que caso no hemos de preocuparnos por la razón, a saber, cuando la moral, la sublime exigencia "tú debes" deja oír su voz. Si se tiene en cuenta que casi en todos los pueblos el filósofo no es más que el desarrollo ulterior del tipo sacerdotal, no sorprenderá ya esa parte de herencia del sacerdote, la superchería frente a sí mismo. Cuando uno tiene tareas sagradas, como, por ejemplo, las de mejorar, salvar, redimir a los hombres, cuando uno lleva en su pecho la divinidad, cuando es vocero de imperativos trasmundanos, está ya, con tal misión, fuera de todas las valoraciones meramente ajustadas al entendimiento, - incluso está ya santificado por tal tarea, ¡incluso es ya el tipo de un orden superior!... ¡Qué le importa a un sacerdote la ciencia! ¡Él está demasiado alto para eso! - ¡Y el sacerdote ha dominado hasta ahora! ¡Él ha definido el concepto de "verdadero" y "no verdadero"!» (N, AC, 41-2).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

presuntamente, mayores misterios para el filósofo-en-sí que lo analiza, pero Nietzsche hará rotar el eje moral de este hasta que se vean las sombras del cristianismo en esa figura que le apasiona y causa estupor a un tiempo. La génesis del sufrimiento del sacerdote ascético se vuelve su tema principal e ilumina el sufrimiento «del vulgo» explicitando una nueva capa del problema: ambos se parecían más de lo que creían. De ahí que Nietzsche trate a la filosofía canónica como «plebe» y vea una diferencia de jerarquía interior al cristianismo en el hecho de que el filósofo-en-sí, como sacerdote, se aristocratice para pastorear al rebaño no distinguiéndose apenas de él. Lo que subraya es que el filósofo-sacerdote necesita sufrir él mismo y no saberlo para ganar su jerarquía sobre el resto de sufrientes. La distinción, tal y como se enuncia al final de *La Genealogía*, se encuentra *en el sentido del sufrimiento*. No es que el filósofo-en-sí, el fenomenólogo, no sufra, es que su dolor es constantemente alzado hacia Dios al tiempo que desciende, en su camino de vuelta, como desprecio hacia aquellos débiles que también sufren pero son incapaces de fe alguna. Este desprecio es el que se mezcla con la «compasión» por la que el filósofo-sacerdote siente la superioridad de una administración afectiva que le permite maniobrar con la ajena estando envuelto en el sentido divino de la suya propia. El vulgo no tiene fe en Dios, motivo más que suficiente para condescenderlo, pero hay algo que sí tiene: fe en el sacerdote ascético. La culpa será aquella gestión del sufrimiento que seduzca a toda oveja descarriada incapaz de fe que tendrá que conformarse con las indicaciones de un pastor que parece conocer el sufrimiento mejor que ella misma. Se utiliza la culpa para urdir los mimbres de la obediencia y a Dios como el cebo final que endeuda prometiendo el fin del sufrimiento. ¿Qué clase de experiencia de embriaguez privilegiada sería la del asceta sino la de hacer sentir inferior a otro explotando su sentimiento de culpa, explotando los afectos que le humillan cuando se le hace creer que es una «mala persona» y prometiéndole que llegará a Dios cuando sea buena? El asceta ya ha ido más lejos, ya ha quemado esos puentes, *ya ha sufrido más*, ya ha explorado la culpa en sí mismo y pretende haberla vencido. Por eso plantea una solución mejor que la de aquel a quien domina para salvarle de su propia tortura. La inmoralización de las experiencias de embriaguez, el trastocar toda la

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

interpretación de los estados afectivos intensos sin castrarlos, es lo que hace que Nietzsche se vea como el fundador de una psicología que, hasta el momento, bajo el cristianismo, no habría existido[343]. El resultado de la inmoralización le lleva a preguntas «aristocráticas» ineludibles: ¿a quiénes se ha llamado «superiores» hasta ahora? ¿En qué consistía su superioridad? ¿Cuál es la relación de esta superioridad con la existencia de Dios y el cristianismo? ¿Qué tienen que ver estas personas con los filósofos? Así cuaja la acusación hacia los ascetas, así son rebajados y descalificados a través del análisis de las experiencias de embriaguez como fuente de poder, como sentimiento de poder, como *voluntad de poder*: «por dondequiera se manifiesta la necesidad de encarnar algún poder, o de proporcionar a sí mismo la apariencia de un poder como embriaguez»[344].

Nietzsche habla sin tapujos de la gestión ascética del sufrimiento a pesar de que, en demasiadas ocasiones durante el siglo XX, se haya pasado por alto (ni de lejos encontraremos un análisis de este corte en las obras de Heidegger, Derrida o Agamben): «a éste hemos de considerarlo como el predestinado salvador, pastor y defensor del rebaño enfermo: sólo así comprendemos su enorme misión histórica. *El dominio sobre quienes sufren es su reino* [...]»[345]. Esta «enorme misión

---

343 «Pero también en otro sentido diferente he escogido para mí la palabra inmoralista como distintivo, como emblema de honor; estoy orgulloso de tener esa palabra para distinguirme de la humanidad entera. Nadie ha sentido todavía la moral cristiana como algo situado por debajo de sí: para ello se necesitaban una altura, una perspectiva, una profundidad y una hondura psicológicas totalmente inauditas hasta ahora. La moral cristiana ha sido hasta este momento la Circe de todos los pensadores - éstos se hallaban a su servicio. - ¿Quién, antes de mí, ha penetrado en las cavernas de las que brota el venenoso aliento de esa especie de ideal -¡la difamación del mundo!-? ¿Quién se ha atrevido siquiera a suponer que son cavernas? ¿Quién, antes de mí, ha sido entre los filósofos psicólogo y no más bien lo contrario de éste, "farsante superior", "idealista"? Antes de mí no ha habido en absoluto psicología. Ser en esto el primero puede ser una maldición, es en todo caso un destino: pues se es también el primero en despreciar... La náusea por el hombre es mi peligro...» (N, EH, 141).

344 N, VP, 482.

345 «*El dominio sobre quienes sufren es su reino,* a ese dominio le conduce su instinto, en él tiene su arte más propia, su maestría, su especie de felicidad. Él mismo tiene que estar enfermo, tiene que estar emparentado de raíz con los enfermos y tarados para entenderlos, para entenderse con ellos; pero también tiene que ser fuerte, ser más señor de sí que de los

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

histórica» es, una vez aplicada la frase a los fenomenólogos mencionados y recontextualizada dentro de nuestra investigación, una misión del tiempo, en el tiempo y a través del tiempo. Esta misión de pastoreo, y más en el caso de Heidegger, resulta tan palmaria que produce sonrojo pensar en el grado de aceptación por la comunidad filosófica que ha tenido. Dicha comunidad, supuestamente «crítica», ha aceptado sin más la retórica de las condiciones de posibilidad entre la que se encuentra la propia *Erfahrung* como concepto que lleva implícita la construcción, conducción y guía del rebaño propia de la fenomenología que Heidegger pone en conexión con los primeros párrafos de la *Fenomenología del espíritu* y el concepto de experiencia de Hegel[346]. No era «crítica» esa comunidad, no en el uso que habitualmente se da al término, puesto que ella solo hace la «crítica» desde ciertos valores, como dice Deleuze aludiendo a Kant (y a la fenomenología)[347]. Por eso para Nietzsche hacen falta «nuevos filósofos», ya que «¡los críticos son instrumentos del filósofo, y precisamente por eso, porque son instrumentos, no son aún, ni de lejos,

demás, es decir, mantener intacta su voluntad de poder, para tener la confianza y el miedo de los enfermos, para poder ser para ellos sostén, resistencia, apoyo, exigencia, azote, tirano, dios. [...] Suponiendo que la necesidad le fuerce, el sacerdote aparecerá, en medio de las demás especies de animales rapaces, osunamente serio, respetable, inteligente, frío, superior por sus engaños, como heraldo y portavoz de potestades más misteriosas, decidido a sembrar en este terreno, allí donde le sea posible, sufrimiento, discordia, autocontradicción, y, demasiado seguro de su arte, a hacerse en todo momento dueño de *los que sufren*» (N, GM, 163).

346 «En la palabra alemana experimentar, 'Erfahren', 'fahren' tiene el significado originario de conducir, guiar. Cuando construye una casa, el carpintero conduce las vigas en una dirección determinada. Ese conducir es un impulso, un empuje hacia... Conducir es una manera de alcanzar algo dirigidamente…: el pastor conduce al rebaño fuera y lo conduce a la montaña. Experimentar es un alcanzar que sale en pos y que ansía llegar. *Experimentar es un modo de la presencia, esto es, del ser*» (H, CB, 140).

347 «Por consiguiente, lejos de derribar la forma del sentido común, Kant sólo la ha multiplicado. (¿No se debe decir otro tanto de la fenomenología? ¿Acaso esta no descubre un cuarto sentido común, fundado esta vez sobre la sensibilidad como síntesis pasiva, que, por constituir una *Urdoxa*, no es por ello menos prisionero de la forma de la *doxa*?). Se advierte hasta qué punto la Crítica kantiana es finalmente respetuosa: nunca el conocimiento, la moral, la reflexión, la fe son cuestionados en sí mismos [...]» (Del, DR, 212).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

filósofos!»[348]. No lo son si no cuestionan la moral, *su* moral, y se hacen creadores de valores. Nietzsche estrecha demasiado el cerco con su definición de filósofo: ¿acaso no lo es Hegel? Diremos que sí, pero: ¿era *crítico* al hablar de un «reino de la verdad del espíritu» [*Reich der Wahrheit des Geistes*]? Precisamente *sí*, era crítico, pero lo era en tanto moralista, en tanto no buscaba otra cosa que el reinado de la *experiencia* de la conciencia, de la fenomenología, es decir: de la conducción, guía, sacerdocio, predicación y pastoreo que se deriva del «saber absoluto». Explicitamos así, al interior de la *Erfahrung*, la inmoralización de «la crítica» que supone *La Genealogía*. No afirmamos que Nietzsche estuviera pensando en Hegel cada vez que ataca el historicismo moral o el criticismo, pero sí que buena parte de sus imputaciones, normalmente dirigidas contra Platón, Schopenhauer o Kant, le son también aplicables (algo ya apuntado, de nuevo, por Deleuze al analizar la dialéctica[349]). Nietzsche no es crítico, a lo sumo inmoral, un inmoralista, pero lo difícil, y algo con lo que ningún fenomenólogo que conozcamos se ha ocupado realmente en serio, es precisamente saber qué quiere decir aquí la palabra «moral». ¿Rompe Nietzsche con «la crítica»? Diremos que sí, de ahí que necesite nuevos nombres para sus métodos. ¿Es la transvaloración un final, un tipo de «crítica» acabada en la que reposar? No, y precisamente por ello habría que encontrar instrumentos más refinados, sobre todo si se pretende ir más allá de Nietzsche, más allá de la inmoralización, más allá de la genealogía.

Las limitaciones de la crítica son, entre otras, las que se encuentran insertas en la actitud «epojística», por eso es necesario llevar a cabo una

---

348 «Esos filósofos del futuro se exigirán a sí mismos no sólo una disciplina crítica y todos los hábitos que conducen a la limpieza y al rigor en los asuntos del espíritu: les será lícito exhibirse a sí mismos como su especie de ornamento, - a pesar de ello, no por esto quieren llamarse todavía críticos. Paréceles una afrenta no pequeña que se hace a la filosofía el que se decrete, como hoy se gusta de hacer: "la filosofía misma es crítica y ciencia crítica - ¡y nada más!". Aunque esta valoración de la filosofía goce del aplauso de todos los positivistas de Francia y de Alemania (y sería posible que hubiese halagado incluso al corazón y al gusto de Kant: recuérdese el título de sus obras capitales): nuestros nuevos filósofos dirán a pesar de eso: ¡los críticos son instrumentos del filósofo, y precisamente por eso, porque son instrumentos, no son aún, ni de lejos, filósofos!» (N, MABM, 165).

349 Cf., Del, NF, «El superhombre: contra la dialéctica».

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

«historia natural de la moral»[350] y una *«historia* de los sentimientos morales»[351]. En nuestro caso, y en pleno siglo XXI, sigue teniendo vigencia el intento de inmoralizar los 250 años de fenomenología en los que llevamos inmersos y abordar las consecuencias de algo que hace más de cien ya era para Nietzsche una «idea fundamental: tanto Kant como Hegel como Schopenhauer, tanto la posición escéptico-epojística como la historizante como la pesimista, tienen un origen *moral*»[352]. Este origen es el que puede verse reflejado en los afectos que hemos señalado en páginas anteriores y recorre la problemática del ascetismo y el sufrimiento ontológico. La culpa o la angustia dibujan el rostro de los «predicadores de la muerte» [*Prediger des Todes*], de aquellos que «apenas han nacido y ya han comenzado a morir, y anhelan doctrinas

350 Cf., N, MABM, «Para una historia natural de la moral».

351 «Por el contrario, nos interesa más aclarar de dónde proviene realmente la importancia que de un modo fatal venimos atribuyendo a tales cosas desde tanto tiempo atrás, y para eso necesitamos la *historia* de los sentimientos morales y religiosos, ya que solo mediante la influencia de tales sentimientos se han convertido estos problemas culminantes del conocimiento en algo tan grave y formidable» (N, CS, 41). «Pues aquí manda esa ciencia que pregunta por el origen y la historia de los llamados sentimientos morales y que según progresa debe plantear y resolver los complejos problemas sociológicos; la antigua filosofía desconocía por completo estos últimos y siempre eludió con pobres subterfugios la investigación del origen y la historia de los sentimientos morales. Con qué consecuencias puede verse ahora muy claramente tras haberse comprobado con numerosos ejemplos cómo los errores de los más grandes filósofos tienen habitualmente su punto de partida en una explicación falsa de determinados actos y sentimientos humanos, como, cimentada sobre un análisis erróneo, por ejemplo, de los llamados actos altruistas, se erige una ética falsa, y luego se recurre a su vez con gusto a la religión y a los disparates mitológicos, hasta que finalmente las sombras de estos lúgubres espíritus acaban por proyectarse también sobre la física y toda la concepción del mundo» (N, HDH, 66).

352 «[...] un escepticismo o una dogmática gnoseológica no ha surgido jamás sin segundas intenciones, — que tienen un valor de segundo rango apenas se considera *qué* ha *forzado* en el fondo a esa posición [...]. No he visto a nadie que haya emprendido una *crítica de los sentimientos de valor morales:* y a los escasos intentos de llegar a una historia del surgimiento de esos sentimientos (como los de los darwinistas ingleses y alemanes) les di pronto la espalda» (N, FP, 125). «Nosotros no queremos dejarnos engañar ni a 1a manera kantiana ni a la hegeliana: — ya no *creemos*, como ellos, en la moral y por consiguiente no tenemos que fundar una filosofía *para que* la moral siga teniendo razón. Ni el criticismo ni el historicismo tienen para nosotros *en esto* su atractivo: — pero entonces, ¿qué atractivo tienen?» (N, FP, 135).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

de fatiga y de renuncia»[353] (como en el caso de un Schopenhauer[354] que, no obstante, anticipa la actitud afirmativa nietzscheana[355]). Nada que

---

353 «Demasiado bien conozco a estos hombres semejantes a Dios: quieren que se crea en ellos, y que la duda sea pecado. Demasiado bien sé igualmente qué es aquello en lo que más creen ellos mismos. En verdad, no en trasmundos ni en gotas de sangre redentora: sino que es en el cuerpo en lo que más creen, y su propio cuerpo es para ellos su cosa en sí. Pero cosa enfermiza es para ellos el cuerpo: y con gusto escaparían de él. Por eso escuchan a los predicadores de la muerte, y ellos mismos predican trasmundos. Es mejor que oigáis, hermanos míos, la voz del cuerpo sano: es ésta una voz más honesta y más pura. Con más honestidad y con más pureza habla el cuerpo sano, el cuerpo perfecto y cuadrado: y habla del sentido de la tierra» (N, AHZ, 63). «Ahí están los tuberculosos del alma: apenas han nacido y ya han comenzado a morir, y anhelan doctrinas de fatiga y de renuncia. [...] Si encuentran un enfermo, o un anciano, o un cadáver, enseguida dicen: "¡la vida está refutada!". Pero sólo están refutados ellos, y sus ojos, que no ven más que un solo rostro en la existencia. Envueltos en espesa melancolía, y ávidos de los pequeños incidentes que ocasionan la muerte: así es como aguardan, con los dientes apretados» (N, AHZ, 80-1).

354 «Su verdadera existencia se da solo en el presente, cuya libre huida hacia el pasado es un continuo tránsito a la muerte, un constante morir [...]. Mas el presente se le convierte constantemente en pasado entre las manos: el futuro es totalmente incierto y siempre breve. Asi, su existencia, considerada ya únicamente desde el aspecto formal, es un continuo precipitarse el futuro en el muerto pasado, un constante morir. Si la vemos desde el aspecto físico está claro que, así como nuestro andar no es más que una caída constantemente impedida, la vida de nuestro cuerpo no es más que un morir continuamente evitado, una muerte siempre aplazada y, finalmente, también la actividad de nuestro espíritu es un aburrimiento constantemente apartado. Cada respiración rechaza el constante asedio de la muerte con la que luchamos de esa manera a cada segundo y luego también en intervalos mayores cada vez que comemos, dormimos, nos calentamos, etc. Al final ella tiene que vencer: pues en ella hemos recaído ya simplemente por nacer, y no hace más que jugar un rato con su presa antes de devorarla. Mientras tanto, proseguimos nuestra vida todo el tiempo posible con gran interés y mucho esmero, igual que hinchamos una pompa de jabón tan grande y todo el tiempo como sea posible, aunque tenemos la firme certeza de que estallará» (S, MVR, 369).

355 «Por eso, un conocimiento filosófico de la esencia del mundo que hubiera llegado hasta el punto en el que nos hallamos ahora dentro de nuestro examen pero que no fuera más allá, incluso desde este punto de vista podría superar el horror a la muerte en la medida en que en el individuo dado la reflexión tuviera poder sobre el sentimiento inmediato. Un hombre que hubiera incorporado firmemente a su mentalidad las verdades expuestas hasta ahora, pero que ni por propia experiencia ni por una reflexión continuada hubiera llegado a reconocer el constante sufrimiento como esencial a toda vida; un hombre que, por el contrario, encontrara satisfacción en la vida, al que le fuera plenamente bien en ella y que al reflexionar tranquilamente deseara que su vida, tal y como la había experimentado hasta entonces, durara eternamente o retornara siempre; un hombre cuyas ganas de vivir fueran tan grandes que a cambio de los placeres de la vida aguantara voluntaria y gustosamente todas las molestias y penalidades a las que está sometida: ese hombre se hallaría "con fuertes y vigorosos huesos en la bien asentada y estable tierra" y no tendría nada que temer: armado

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

ver tienen los predicadores y sus métodos con la psicología nietzscheana, con la genealogía, la tragedia o la comedia, pero «cuánta embriaguez de vida sale a la luz allí en cada instante»[356]. El ideal ascético no deja de aferrarse a la vida, pero lo hace desesperadamente, agarrándola por el cuello, exigiendo una respuesta al dolor. Contra él se erige «un ideal distinto [...], un ideal prodigioso, seductor, lleno de peligros [...], con una plenitud y potencialidad exuberantes»[357]. Si el ideal ascético no se aferrase a la vida no habría dominado durante tanto tiempo y seguiría dominando aún a día de hoy. Ese ideal es también es el de la fenomenología, en demasiadas ocasiones una necrosofía, que se hunde bajo el peso de los afectos[358], bajo un peso que «no se puede ni

con el conocimiento que le atribuimos, aguardaría indiferente a la muerte aproximarse rápida sobre las alas del tiempo, considerándola una falsa ilusión, un impotente fantasma para asustar a los débiles [...]» (S, MVR, 340).

356 «*El pensamiento de la muerte.* — Vivir en medio de este laberinto de callejuelas, de necesidades, de voces me suscita una felicidad melancólica: ¡cuánto gozo, impaciencia, deseo, cuánta vida sedienta y cuánta embriaguez de vida sale a la luz allí en cada instante! ¡Y sin embargo, para todos estos seres ruidosos, vivaces, sedientos de vida habrá pronto un silencio tal! ¡Cómo detrás de cada uno está su sombra, su oscura compañera de viaje! [...] Todo el mundo quiere ser el primero en ese futuro, — ¡y sin embargo la muerte y el silencio mortal son en ese futuro lo único seguro y lo único común a todos! ¡Qué extraño que esta seguridad y comunidad única no tenga casi ningún poder sobre los hombres y que éstos se sientan por completo alejados de sentirse como una confraternidad de la muerte! ¡Me hace feliz ver que los hombres no quieren pensar de ningún modo el pensamiento de la muerte! Me gustaría hacer algo para volverles el pensamiento de la vida aún cien veces más digno de ser pensado» (N, OC III, 831).

357 «Un ideal [...] hacia el cual no quisiéramos persuadir a nadie, pues a nadie concedemos fácilmente el *derecho a él:* el ideal de un espíritu que juega ingenuamente, es decir, sin quererlo y por una plenitud y potencialidad exuberantes, con todo lo que hasta ahora fue llamado santo, bueno, intocable, divino; un espíritu para quien lo supremo, aquello en que el pueblo encuentra con razón su medida del valor, no significa ya más que peligro, decadencia, rebajamiento, o, al menos, distracción, ceguera, olvido temporal de sí mismo; el ideal de un bienestar y de un bienquerer a la vez humanos y sobrehumanos, ideal que parecerá *inhumano* con bastante frecuencia, por ejemplo cuando se sitúa al lado de toda la seriedad terrena habida hasta ahora, al lado de toda la anterior solemnidad en gestos, palabras, sonidos, miradas, moral y deber, como su viviente parodia involuntaria - y sólo con el cual, a pesar de todo eso, se inicia quizá *la gran seriedad*, se pone por vez primera el auténtico signo de interrogación, da un giro el destino del alma, avanza la aguja, *comienza* la tragedia...» (N, EH, 106-7).

358 «Sólo en un preguntar tal podemos comprender aquel aburrimiento profundo y procurarle espacio. Pero preguntar *por este temple de ánimo fundamental* no significa seguir legitimando y practicando los afanes humanos actuales del hombre, sino liberar la

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

llevar ni arrojar»[359], un peso semejante al del «asno trágico» que no entiende la tragedia y observa con pasmo e incomprensión, como lo hace Heidegger, la enigmática alegría de la *Gaya Ciencia*[360].

Nietzsche combate la predicación en los afectos denunciando su embriaguez. Para él, con operaciones como la ascética, se trata de sacar «al alma humana de todos sus quicios». Y es que el desenfreno del sentimiento, su embriaguez[361], solo pudo llevarse a cabo cuando los afectos fueron exiliados del mundo empírico para ser ubicados en una realidad trascendente, cuando se los extrajo del mundo condicionado

humanidad en el hombre, la humanidad del hombre, es decir, liberar la *esencia* del hombre, *dejar que la existencia en él se haga esencial*. Esta liberación de la existencia en el hombre no significa ponerlo en una arbitrariedad, sino cargar al hombre con la existencia como su carga pesada más propia. Sólo es libre quien puede darse verdaderamente una carga pesada» (H, CFM, 212). «[...] El Dasein *es* —*existiendo*— el fundamento de su poder-ser. Aun cuando él *no* haya puesto *por sí mismo* el fundamento, reposa sin embargo en su pesantez, que el estado de ánimo le revela como carga» (H, ST, 303).

359 «¿Puede un *asno* ser trágico? - ¿Sucumbir bajo un peso que no se puede ni llevar ni arrojar?... El caso del filósofo» (N, CI, 35). «Hay muchas cosas pesadas para el espíritu, para el espíritu fuerte, de carga, en el que habita la veneración: su fortaleza demanda cosas pesadas, e incluso las más pesadas de todas. ¿Qué es pesado?, así pregunta el espíritu de carga, y se arrodilla, igual que el camello, y quiere que lo carguen bien. ¿Qué es lo más pesado, héroes?, así pregunta el espíritu de carga, para que yo cargue con ello y mi fortaleza se regocije. [...] Con todas estas cosas, las más pesadas de todas, carga el espíritu de carga: semejante al camello que corre al desierto con su carga, así corre él a su desierto» (N, AHZ, 53-4).

360 «¡Esto es lo que nos ofrece Nietzsche al final de La gaya ciencia! Una terrible visión de un estado total del ente en general que provoca espanto. ¿Dónde queda aquí lo "jovial"? ¿No comienza más bien el pavor? Evidentemente; sólo necesitamos dirigir la mirada al título del fragmento inmediatamente siguiente, al fragmento que clausura el libro: "Incipit tragoedia". Comienza la tragedia. ¿Cómo puede llamarse un saber así "gaya ciencia"? ¡Una ocurrencia demoníaca, y no una ciencia; un estado terrible, y no "jovial"!» (H. N 221). «¡Quiera mi destino poner siempre en mi senda a gentes sin sufrimiento, como vosotros, y a gentes con quienes me sea *lícito* tener en común la esperanza y la comida y la miel! En verdad, yo he hecho sin duda esto y aquello en favor de los que sufren: pero siempre me parecía que yo obraba mejor cuando aprendía a alegrarme mejor. Desde que hay hombres el hombre se ha alegrado demasiado poco: ¡tan sólo esto, hermanos míos, es nuestro pecado original! Y aprendiendo a alegrarnos mejor es como mejor nos olvidamos de hacer daño a otros y de imaginar daños» (N, AHZ, 140-2).

361 «El *ciego consentimiento* a un afecto, sin que importe que sea un afecto generoso y compasivo o que sea hostil, es la causa de los *males más grandes*... La grandeza del carácter no consiste en que no se posean estos afectos — al contrario, se los posee en grado tremendísimo: sino en que se los lleve embridados... [...]» (N, FP, 466).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

para convertirlos en intuiciones, sentimientos racionales, estados de ánimo trascendentales o señales de la nada incondicionales. Es así como se crea un mandato absoluto, el afecto desenfrenado producto del ascetismo. Es así como se ponen las condiciones teóricas para un desenfreno práctico basado en la obediencia ilimitada, pura. El aburrimiento, la culpa o la angustia, como afectos ontologizados y extirpados de lo condicionado, sumergen «en terrores, escalofríos, ardores y éxtasis», tal y como lo hacen el resto de afectos sacerdotales[362]. Las disposiciones afectivas y temples de ánimo crean la «jauría de perros salvajes» que conduce a conceptos puros como libertad trascendental, condición de posibilidad, diferencia ontológica, etc... Es así como se consigue «*amortiguar el dolor por vía afectiva*»[363]. Ese dolor ontológico, que proviene de la eliminación de los afectos para su presunta moderación, será el que fenomenológicamente hay que paliar pero, al mismo tiempo, potenciar para que el filósofo-en-sí se mantenga a flote. ¿Cómo se amortiguó el dolor filosófico en el siglo XX? ¿Cómo se sacó al «alma» humana de sus quicios? ¿Cómo se avivó

362 «*El ideal ascético al servicio de un propósito de desenfreno del sentimiento:* - quien recuerde el tratado anterior podrá adivinar ya en lo esencial el contenido, condensado en esas doce palabras, de lo que ahora vamos a exponer. Sacar al alma humana de todos sus quicios, sumergirla en terrores, escalofríos, ardores y éxtasis, de modo que se desligue, como fulminantemente, de toda la pequeñez y mezquindad propias del desplacer, del letargo, del fastidio: ¿cuáles son los caminos que conducen a *esa* meta? ¿Y cuáles son los más seguros?... En el fondo todos los grandes afectos, la cólera, el temor, la voluptuosidad, la venganza, la esperanza, el triunfo, la desesperación, la crueldad, son capaces de ello, presuponiendo que exploten de repente; y en realidad el sacerdote ascético ha tomado a su servicio, sin reparo alguno, a toda la jauría de perros salvajes que existen en el hombre, y unas veces deja libre a uno y otras a otro, siempre con la misma finalidad de despabilar al hombre de la lenta tristeza, de hacer huir, al menos temporalmente, su sordo dolor, su vacilante miseria, y eso lo hace siempre también bajo una interpretación y una "justificación" religiosa» (N, GM, 179-80).

363 «[...] pues el desahogo de los afectos es el máximo intento de alivio, es decir, de aturdimiento del que sufre, su involuntariamente anhelado *narcoticum* contra tormentos de toda índole. La verdadera causalidad fisiológica del resentimiento, de la venganza y de sus afines se ha de encontrar, según yo sospecho, únicamente en esto, es decir, en una apetencia de *amortiguar el dolor por vía afectiva* [...]. Pero la diferencia es fundamental: en un caso se quiere impedir el continuar recibiendo daño, en el otro se quiere *adormecer* un dolor torturante, secreto, progresivamente intolerable, mediante una emoción más violenta, sea de la especie que sea, y expulsarlo, al menos por el momento, de la consciencia, —para ello se necesita un afecto, un afecto lo más salvaje posible, y, para excitarlo, el primero y mejor de los pretextos» (N, GM, 147-9).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

el fuego del desenfreno de los sentimientos? La fenomenología planteó la respuesta al vincular la ascesis del tiempo posible y la voluntad libre a los afectos y el lenguaje, y no pudo hacerlo de otra manera que a base de preguntas incondicionales.

5.1.2 La necesidad de la facultad posible

Que haya condiciones no significa que las condiciones sean *posibles*, y mucho menos que sean incondicionales. La irrupción de Nietzsche-Zaratustra y su petición inmoral de aire, viene a constatar esto. Se marcan las distancias con la filosofía alemana anterior además de con el cristianismo y, en particular, con la moral kantiana y su prolongación idealista hasta Schopenhauer. ¿Por qué? Por ser una filosofía de las condiciones posibles que esconde una moral incondicional. Uno de los ataques nietzscheanos más afilados que trataremos a continuación, donde se denuncia lo incondicional-posible, se dirige contra el problema general de la razón pura y su «tarea propia» que se enuncia, precisamente, desde la pregunta por lo posible: «*¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?*»[364] [*Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?*]. En el parágrafo once de *Más allá del bien y del mal*, y teniendo dicha pregunta en mente, Nietzsche impugnará la influencia intelectual de Kant destacando las expresiones «*möglich*» y «*a priori*» vinculándolas a esa pregunta-posible: «pero reflexionemos: ya es hora. ¿Cómo son *posibles* los juicios sintéticos *a priori?*, se preguntó Kant [...]». Nietzsche responde: «*por la facultad de una facultad*»[365] [*Vermöge eines Vermögens*].

La irónica hostilidad de esta respuesta muestra el hastío con la ascética incondicional de lo posible. Nietzsche toma a la *möglich* en su

---

364 «Representa un gran avance el poder reducir multitud de investigaciones a la fórmula de un único problema. [...] Pues bien, la tarea propia de la razón pura se contiene en esta pregunta: *¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?*» (K, CRP, 36-7).

365 «*Por la facultad de una facultad:* mas por desgracia él no lo dijo con esas seis palabras, sino de un modo tan detallado, tan venerable, y con tal derroche de profundidad y floritura alemanas que la gente pasó por alto la divertida *niaiserie allemande* que en tal respuesta se esconde. [...] ¿Cómo hace dormir el opio? "Por la facultad de una facultad", a saber, por su *virtus dormitiva* - responde aquel médico en Moliere» (N, MABM, 33-4).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

unión con el apriorismo para ridiculizar el lenguaje de la «facultad» [*Vermöge*] que no será más que una redundancia del pensamiento de lo posible. Ridiculiza este lenguaje de la facultad-posiblidad hasta el punto de afirmar: «de modo más claro, y más rudo, y más radical: los juicios sintéticos a priori no deberían "ser posibles" en absoluto»[366]. Y es que la «nueva facultad moral» descubierta por Kant (que ni es nueva, ni es facultad) no solo es cuestionable atendiendo a los argumentos biológicos de falsificación utilitaria que defiende Nietzsche (y que eran desconocidos para una filosofía kantiana que, como mucho, hablaba de la «naturaleza humana»), sino que además lo es por sus consecuencias histórico-filosóficas[367]. La principal es haber suscitado «la luna de miel de la filosofía alemana» donde «todos los jóvenes teólogos del Seminario de Tubinga salieron enseguida a registrar la maleza» buscando facultades[368]. Esa «nueva facultad moral» de lo posible no

366 «Pero tales respuestas tienen su lugar en la comedia, y por fin ya es hora de sustituir la pregunta kantiana "cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?" por una pregunta distinta: "¿por qué es necesaria la creencia en tales juicios?" - es decir, ya es hora de comprender que, para la finalidad de conservar seres de nuestra especie, hay que creer que tales juicios son verdaderos; ¡por lo cual, naturalmente, podrían ser incluso juicios falsos! O, dicho de modo más claro, y más rudo, y más radical: los juicios sintéticos a priori no deberían "ser posibles" en absoluto: nosotros no tenemos ningún derecho a ellos, en nuestra boca son nada más que juicios falsos» (N, MABM, 34).

367 «Para dejarle espacio a su imperio moral [Kant] hubo de añadir un mundo indemostrable, un *más allá* lógico; para lo que precisó de su crítica de la razón pura. Con otras palabras, *no hubiera necesitado hacer esa crítica* de no haber existido algo que le importaba más que nada: hacer inatacable el *mundo moral*, o, mejor aún, inalcanzable para la razón, pues de sobra sabía lo vulnerable que era aquél a los envites de ésta. Como todo alemán, Kant era pesimista frente a la naturaleza y a la historia, frente a la inmoralidad radical de éstas; creía en la moral, no porque la naturaleza y la historia la demuestren, sino a pesar de que ambas la estén contradiciendo constantemente. Para entender este 'a pesar de', conviene recordar lo que aquel otro gran pesimista que fue Lutero trató de explicar una vez a sus amigos con la osadía que le caracterizaba: «Si pudiéramos entender mediante la razón cómo un Dios que muestra tanta cólera y tanta crueldad puede ser justo y bueno, ¿de qué serviría la *fe*?» (N, A, 30).

368 «¡Y qué cosas se encontraron – en aquella época inocente, rica, todavía juvenil del espíritu alemán, en la cual el romanticismo, hada maligna, tocaba su música, entonaba sus cantos, en aquella época en la que aún no se sabía mantener separados el "encontrar" y el "inventar"! Sobre todo, una facultad para lo "suprasensible": Schelling la bautizó con el nombre de intuición intelectual y con ello satisfizo los deseos más íntimos de sus alemanes, llenos en el fondo de anhelos piadosos. A todo este petulante y entusiasta movimiento, que era juventud, por muy audazmente que se disfrazase con conceptos grisáceos y seniles, la

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

será otra cosa que la actualización de viejos ideales cristiano-escolásticos expuestos con nueva fraseología. Esta fraseología de lo posible es la de las Facultades-Posibilidades, es decir, la de las *capacidades* o *poderes morales* del universo posibilitador de la *Möglichkeit* que la antropología y metafísica de las costumbres kantiana convierte en inherentes a un humano poseedor de una disposición natural metafísica (y que Heidegger hereda con su «esencia finita [...] conforme a la naturaleza del hombre»[369]). Por cosas como esta Nietzsche conformará una psicología como remedio a la teología, y lo hará enfatizando la «continuidad de los teólogos cristianos» en figuras como la del propio Kant o la de un Schleiermacher precursor de la actitud, de la cual acusamos también a Heidegger, por la que la hermenéutica sirve como «mantenimiento de la religión cristiana»[370].

---

mayor injusticia que se le puede hacer es tomarlo en serio y , no digamos, el tratarlo acaso con indignación moral; en suma, la gente se hizo más vieja, - el sueño se disipó. Vino una época en que todo el mundo se restregaba la frente: todavía hoy continúa haciéndolo. Se había soñado: ante todo y en primer lugar - el viejo Kant» (N, MABM, 33-4). «Los alemanes se hallan inscritos en la historia del conocimiento sólo con nombres ambiguos, no han producido nunca más que falsarios "inconscientes" (Fichte, Schelling, Schopenhauer, Hegel, Schleiermacher merecen esa palabra, lo mismo que Kant y Leibniz; todos ellos son meros fabricantes de velos *[Schleiermacher]*): no van a tener nunca el honor de que el primer espíritu *íntegro* en la historia del espíritu, el espíritu en el que la verdad viene a juzgar a los falsarios de cuatro siglos, sea incluido entre los representantes del espíritu alemán. El "espíritu alemán" es *mi* aire viciado: me cuesta respirar en la cercanía de esa suciedad *in psychologicis* convertida en instinto y que se revela en cada palabra, en cada gesto de un alemán» (N, EH, 131). «Y es que, en toda época, nada ha impresionado tanto al alma alemana que la más nociva de todas las conclusiones: la que afirma: 'creo porque es absurdo', una deducción que a todo latino le parecerá un auténtico atentado contra la inteligencia. Con ella se introduce por primera vez la lógica alemana en la historia del dogma cristiano; incluso hoy en día, mil años después, los alemanes actuales, retrasados desde todos los puntos de vista, consideran que tiene algo de verdad, que es *posible* que sea verdad el célebre principio fundamental de la dialéctica con el que Hegel colaboró a la victoria del espíritu alemán sobre el resto de Europa: 'La contradicción es el motor del mundo: todas las cosas se contradicen a sí mismas'. Hasta en lógica son pesimistas los alemanes» (N, A, 30-1).

369 «Llámase ontología fundamental a la analítica ontológica de la esencia finita del hombre que debe preparar el fundamento de una metafísica "conforme a la naturaleza del hombre". La ontología fundamental es la metafísica del ser-ahí humano —supuesto necesario que hace posible la metafísica» (H, KPM, 11).

370 «Mediante una observación cuidadosa tiene que ser posible hallar una explicación, libre de toda mitología, de ese proceso en el alma del cristiano que se llama necesidad de redención: una explicación puramente psicológica. En realidad, hasta ahora las explicaciones

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

La moral kantiana describe un humano cuya esencia, cuya disposición natural, es metafísica y que por ello se encuentra, inevitablemente, en conexión directa con Dios. Tanto es así que según su antropología-ficción el humano tiene un misterioso «órgano» intuitivo, que se arrastrará por el idealismo de Schelling (y a su manera por el de Schopenhauer hasta llegar a Husserl o Bergson), que no tiene porqué depurar verdades o regirse por un método estricto siempre que coincida con la libertad en Dios.

Se juega con esto algo más que un simple escarnio sobre el idealismo. Se juega la puesta al descubierto del entramado de la pregunta por la posibilidad y su unión con el *a priori* o, dicho de otra manera: se juega el señalamiento de la *Vermögen* como una falsa respuesta moral formulada en términos de lo posible. A Nietzsche no se le escapa que lo engañoso de los juicios sintéticos no es únicamente que se los piense *a priori*, sino que no se los podría pensar de tal forma si no fuese por el circunloquio moral de *preguntar por su posibilidad*. De esta forma se denuncian los tejemanejes de la filosofía tradicionalista alemana (ese protestantismo elevado a concepto) frente a los cuales se ha de echar mano de la psicología y del prisma evolutivo de la voluntad de poder con el fin de laminar las asunciones sobre el sentido interno, el tiempo y la subjetividad trascendental. Se prescinde de toda una «psicología de las facultades» sin sustento fisiológico que se apoya en el pietismo cuando no en la proto-psicología de la voluntad libre aristotélica que sitúa la maldad en lo involuntario[371]. Gracias a una

psicológicas de los estados de ánimo y de los hechos religiosos no habían gozado de mucho crédito, pues este campo estaba dominado por la estéril naturaleza de un teología que se llamaba libre: en ella se miraba desde el principio, como hace suponer el espíritu de su fundador, Schleiermacher, al mantenimiento de la religión cristiana y a la continuidad de los teólogos cristianos; y en este sentido, con el análisis psicológico de los "hechos" religiosos debía adquirir un nuevo fundamento y sobre todo una nueva tarea» (N, HDH, 132).

371 «Ahora, el término "involuntario" tiende a ser usado no cuando alguien desconoce lo conveniente, pues la ignorancia en la elección no es causa de lo involuntario sino de la maldad, como tampoco lo es la ignorancia universal (pues ésta es censurada), sino la ignorancia con respecto a las circunstancias concretas y al objeto de la acción. Pues en ellas radica tanto la compasión como el perdón, puesto que el que desconoce alguna de ellas actúa involuntariamente. No estaría mal, entonces, determinar cuáles y cuántas son, quién actúa y qué y acerca de qué o en qué, a veces también con qué, por ejemplo, con qué

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

psicología de inspiración fisiológica y no a una antropo-lógica moral, Nietzsche se distancia de la imagen religiosa del humano. Hacía falta cavar más hondo: concebir al humano en términos de facultades es un producto cristiano que se filtra epistemológicamente a través de la lógica trascendental como formalismo apriórico que nada extrae de las inclinaciones sensible-empíricas. Ninguna psicología fisiológica que tenga al cuerpo en el centro (como la de William James[372]) puede quedarse en esto, ninguna puede quedarse en las facultades, ni siquiera para luego intentar desarmonizarlas como hará Deleuze al abogar por su «discordia»[373].

En su mofa, Nietzsche compara la respuesta kantiana («por la facultad de una facultad») con la explicación sobre el opio que ofrece el médico de Molière: «¿cómo hace dormir el opio? "Por la facultad de una facultad", a saber, por su *virtus dormitiva*». Esta mofa tiene una enjundia añadida, al menos, por dos motivos. El primero es el uso del léxico «farmacológico» con el que Nietzsche puebla buena parte de su obra (como cuando habla de la moral como «medicina» o como «veneno»[374]) y que aquí reutiliza a través de Molière; un léxico, a

instrumento y por qué causa, por ejemplo, de la salvación, y cómo actúa, por ejemplo, serena o violentamente. Ahora bien, nadie podría ignorar todas estas circunstancias, a no ser que estuviera loco, ni tampoco, evidentemente, quién es el agente, pues ¿cómo podría ignorarse a sí mismo?» (Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1110b-1111a).

372 «Según la teoría del alma, por ejemplo, toda cognición o recuerdo se explica refiriéndolo a las facultades espirituales de Cognición o de Memoria. Se afirma que estas facultades son propiedades absolutas del alma; o sea, tomando el caso de la memoria, no se da razón alguna para explicar por qué debemos recordar un hecho tal como ocurrió; nos limitamos a afirmar que recordarlo de este modo constituye la esencia de nuestra Capacidad Recordatoria. [...] Es evidente, pues, que la facultad no existe de un modo absoluto, sino que trabaja bajo ciertas condiciones; entonces, la tarca más interesante del psicólogo no es otra que la indagación de estas condiciones» (James, W., Principios de Psicología [1890], Fondo de cultura económica, México D. F., 1989, 5-6).

373 «Cada facultad se ha desquiciado. Pero, ¿qué es el quicio, si no la forma del sentido común que hace girar y converger todas las facultades? [...] Discordia de las facultades, cadena y mecha explosiva en la que cada una experimenta su límite y no recibe de la otra (o no comunica a la otra) sino una violencia que la pone ante su elemento propio, como ante su disparidad o su incomparable» (Del, DR, 217-8).

374 «[...] la moral como consecuencia, como síntoma, como máscara, como tartufería, como enfermedad, como malentendido; pero también la moral como causa, como medicina, como estímulo, como freno, como veneno» (N, GM, 28).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

nuestro juicio, que ha de ser entendido dentro del ámbito semántico que refiere a la embriaguez. Nietzsche interpretará que la moral fomenta el adormecimiento de la vida y el pensamiento, precisamente en esto se encontraría su «virtud». El segundo motivo lo encontramos en lo que creemos es una comparación velada de la pregunta por la posibilidad de los juicios sintéticos con otra que se hace Kant en la *Crítica de la Razón Pura* y que persiste en su interpretación moral de lo posible: «*¿Cómo es posible la metafísica como disposición natural?*»[375]. De nuevo la *pregunta posible* que atraviesa la filosofía kantiana: «¿Cómo es posible...?». De nuevo territorio conocido, «el mismo» que hemos venido subrayando en el pensamiento de Heidegger. De nuevo las pseudopreguntas que no hace falta responder sino que suponen la respuesta en forma de pregunta. Kant asume que la metafísica es una disposición natural sobre la que solo cabe preguntarse cómo es que se produce. Nietzsche traduce esa falsa respuesta con forma de pregunta aportando una perspectiva inmoral. «Por la facultad de una facultad» vendría a significar: por una *metaphysica naturalis* concebida religiosamente y apoyada en los conceptos de necesidad, incondicionalidad y posibilidad a través de la pregunta por lo posible. O dicho más claramente y aproximándolo a Kant: por una razón que es el instrumento moral que plantea preguntas que no se pueden responder pero *debe* hacerse una razón pura en tanto es *libre*, pero *posible* a la vez que *necesaria* («la propia necesidad la impulsa [a la Razón] hacia unas preguntas que no pueden ser respondidas ni mediante el uso empírico de la razón ni mediante los principios derivados de tal uso»). La «propia necesidad» de la *metaphysica naturalis* como *disposición* responde a la

375 «No obstante, de alguna forma se puede considerar esa especie de conocimiento como dada y, si bien la metafísica no es real en cuanto ciencia, sí lo es, al menos, en cuanto disposición natural (*metaphysica naturalis*). En efecto, la razón humana avanza inconteniblemente hacia esas cuestiones, sin que sea sólo la vanidad de saber mucho quien la mueve a hacerlo. La propia necesidad la impulsa hacia unas preguntas que no pueden ser respondidas ni mediante el uso empírico de la razón ni mediante los principios derivados de tal uso. Por ello ha habido siempre en todos los hombres, así que su razón se extiende hasta la especulación, algún tipo de metafísica, y la seguirá habiendo en todo tiempo. Preguntamos, pues: *¿Cómo es posible la metafísica como disposición natural?*, es decir, ¿cómo surgen de la naturaleza de la razón humana universal las preguntas que la razón pura se plantea a sí misma y a las que su propia necesidad impulsa a responder lo mejor que puede?» (K, CRP, 38).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

pregunta por la posibilidad. Esta es la facultad de la razón pura, la facultad de la necesidad de la *Möglichkeit*, es decir, su embriaguez de posibilidad. El humano no puede evitar creer en Dios, es más, está obligado a creer en Él, obtenga o no respuestas: *debes creer preguntando sin esperar respuestas*, o lo que es lo mismo: *debes tener fe*. Solo en tanto se pregunta de esta forma se pregunta *libremente*. El conocimiento inmoral no es conocimiento, el conocimiento que, de hecho, contraviene la moral, es el mal. Estando al tanto de esto, Nietzsche escribirá sobre la importancia de «desprenderse *del todo*, de la unidad, de una fuerza cualquiera, de un incondicionado; no se podría evitar tomarlo como instancia suprema y bautizarlo Dios» y advertirá sobre otro «¿cómo es posible...?», quizás el más importante, la Ur-Pregunta ontológico-moral por antonomasia que subyace a las preguntas por lo posible: «¿cómo es posible el mal?»[376].

Se trata, al final, de la necesidad metafísica[377], es decir, de la necesidad de lo posible; aquella necesidad de la posibilidad de la experiencia que no es otra cosa que la posibilidad de una fe incondicional. Lo incondicional es lo necesario que se articula a través

---

376 «Hay que hacer pedazos el todo: desaprender el respeto por el todo; recuperar para lo próximo, para lo nuestro, lo que hemos entregado a lo desconocido y a la totalidad. Lo que dice Kant, p. ej., "Dos cosas son eternamente dignas de veneración" — hoy diríamos más bien "la digestión es más digna de veneración". El todo traería siempre consigo los viejos problemas, "¿cómo es posible el mal?", etc.» (N, FP, 223-4).

377 «Pero si es indiscutible que la superficialidad de la observación psicológica les ha tendido y sigue una y otra vez tendiéndoles al juicio y al razonamiento humanos los lazos más peligrosos, ahora es menester esa perseverancia en el trabajo que no se cansa de acumular piedra sobre piedra, piedrecita sobre piedrecita; es menester una comedida intrepidez para no avergonzarse de tan modesto trabajo y hacer frente a todo desdén hacia el mismo. [...] Pero basta de indicar las consecuencias; pues ahora comienza a mostrarse que resultados de índole muy seria crecen en el suelo de la observación psicológica. Pero ¿cuál es la tesis principal a que llega uno de los pensadores más audaces y fríos, el autor del libro *Sobre el origen de los sentimientos morales*, gracias a sus penetrantes e incisivos análisis del obrar humano? "El hombre moral", dice, "no está más cerca del mundo inteligible (metafísico) que el hombre físico". Esta tesis, templada y afilada por los martillazos del conocimiento histórico, quizá pueda servir cualquier día, en un futuro, como el hacha que se aplique a la raíz de la "necesidad metafísica" de los hombres, quién sabría decir si *más* como bendición o como maldición del bienestar general, pero en cualquier caso como una tesis de las más graves consecuencias, fecunda y terrible al mismo tiempo, y que contempla el mundo con esa doble faz que presentan todos los grandes conocimientos» (N, HDH, 166-7).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

de la posibilidad que impera sobre la experiencia. De ahí brota el imperativo categórico kantiano, de ahí brota, heideggerianamente, la necesidad extrema del ser, la necesidad de repetir una y otra vez la pregunta y el problema de la metafísica. Es esta una necesidad de metafísicos, una necesidad que no basta con calificar de teológica (o de mística), sino que es más bien ascetológica. Dicha necesidad vive de las rentas del ideal ascético, de una comprensión ebria del sufrimiento que mediante el sacrificio de su presunta honestidad gana para sí la buena conciencia. Así finge asumir ciertas consecuencias negativas (la mueca triste por la muerte de Dios) mientras siembra de trampantojos la reflexión sobre los actos (lo comprobaremos posteriormente en la diferencia entre *esse* y *operari*) hasta que no se vea otra salida que agarrarse al clavo ardiendo de los restos de una fe maltrecha. El objetivo, el fin, es muy alto, demasiado alto. Es, de hecho, el más alto de todos cuantos existen: que prevalezca el bien. Nietzsche quizás diría: «que prevalezca la moral» o, a lo mejor, más lisa y llanamente: «obedece»[378]. Esta necesidad incondicional, desde Kant[379] y en

[378] «Dado que [...] la obediencia ha sido hasta ahora la cosa mejor y más prolongadamente ensayada y cultivada entre los hombres, es lícito presuponer en justicia que, hablando en general, cada uno lleva ahora innata en sí la necesidad de obedecer, cual una especie de conciencia formal que ordena: "se trate de lo que se trate, debes hacerlo incondicionalmente, o abstenerte de ello incondicionalmente", en pocas palabras, "tú debes". Esta necesidad sentida por el hombre intenta saturarse y llenar su forma con un contenido; en esto, de acuerdo con su fortaleza, su impaciencia y su tensión, esta necesidad actúa de manera poco selectiva, como un apetito grosero, y acepta lo que le grita al oído cualquiera de los que mandan -padres, maestros, leyes, prejuicios estamentales, opiniones públicas» (N, MABM, 139).

[379] «El concepto de libertad es un concepto puro de la razón que, precisamente por ello, es trascendente para la filosofía teórica, es decir, es un concepto tal que no puede ofrecerse para él ningún ejemplo adecuado en cualquier experiencia posible; por tanto, no constituye objeto alguno de un conocimiento teórico posible para nosotros, y no puede valer en modo alguno como un principio constitutivo de la razón especulativa, sino únicamente como uno regulativo y. sin duda, meramente negativo; pero en el uso práctico de la razón prueba su realidad mediante principios prácticos que demuestran, como leyes, una causalidad de la razón pura para determinar el arbitrio. En este concepto de libertad positivo (en sentido práctico) se fundamentan leyes prácticas incondicionadas, que se denominan morales; estas leyes, para nosotros que tenemos un arbitrio afectado sensiblemente y, por tanto, no se adecua por sí mismo a la voluntad pura, sino que la contradice a menudo, son imperativos (mandatos o prohibiciones) y ciertamente categóricos (incondicionados), en lo cual se distinguen de los técnicos (de las prescripciones del arte), que sólo mandan de modo condicionado» (K, MC, 26-7).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

adelante, se encuentra agazapada en la posibilidad, en la pretendida sinceridad ontológica de lo posible que entraña el mandato implacable del deber moral sutilizado. De ahí el desdén a las consecuencias, el desdén al *a posteriori* y a lo que se considera la degeneración pragmática empirista que, una vez imputada, permitirá desacreditar hasta al método experimental (ese conocimiento falso, especialista, falaz, bajo, dedicado únicamente a los medios e incapaz de aportar fines). De ahí el desdén a cualquier forma de experiencia que no sea una «experiencia posible», es decir, una experiencia posibilitada, legislada, moralizada, una *experiencia necesaria* que hable de una más profunda *experiencia necesitada*, una experiencia en falta, una experiencia carencial, negativa, que necesita de la Nada-Dios. La necesidad es más implacable cuanto más cerca está de lo posible, pero tiene que batallar con algo que la rehúye, un peligro: que se dude de esa posibilidad, que en algún momento se pueda creer que lo libre y lo posible no son incondicionalmente necesarios.

El peligro es que falte la fe. La fenomenología idealista hace depender todo de esto. El problema estaba ahí, ante los ojos de todo el mundo, pero no se quería ver porque el problema era la fe misma. Nietzsche intenta sortear esto distinguiendo fe y sentido y elaborando un concepto que Heidegger quiso quedarse dándole un giro teológico: nihilismo. Para minimizar confusiones lo pondremos en otros términos: se había estado hablando de voluntad libre cuando se quería decir «fe», ya que la voluntad libre es una voluntad de nada, la voluntad nihilista. Y faltaría añadir algo más: habrá quien intente defender que eso significa que lo mejor que se puede hacer es prescindir de toda voluntad, negar toda voluntad, decir que todo lo que queda es determinación. Pero tampoco eso es viable, ese es el camino que conduce a quedar atrapado en la telaraña del fatalismo. Puede que no haya voluntad libre, pero lo que sí hay es voluntad de poder. Al sortear el entramado arácnido diciendo que no hay fe (o que si la hay es seguridad práctica, *instinto*[380])

380 «El viejo problema teológico de "creer" y "saber" - o, dicho más claramente, de instinto y razón - es decir, la cuestión de si, en lo que respecta a la apreciación del valor de las cosas, el instinto merece más autoridad que la racionalidad, la cual quiere que se valore y se actúe por unas razones, por un "porqué", o sea por una conveniencia y utilidad, - continúa siendo

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

pero sí sentido, Nietzsche sustituye la salvación en Dios por una interpretación perspectivista atravesada por el azar (se entiende entonces por qué no puede ser un hermeneuta que hable de Sentido con mayúsculas ni de ninguna «interpretación ontológica»). De ahí que ya no se puedan ver creyentes en Dios, gentes con fe, donde solo hay una voluntad nihilista, ascética, que pretende salvar cualquier sentido por bajo e incondicional que sea, como sucedía con «la incondicional voluntad del cristianismo de admitir valores *sólo* morales»[381]. Queda la interpretación perspectivista de sentido desde el azar. Todo pendía de un fino hilo, todo lo considerado como bello y libre estaba a punto de quebrarse. Es aquí donde aparece el cebo del teólogo, la falsa tricotomía entre la necesidad incondicional, la voluntad libre y lo posible que se sella con «la experiencia».

Por ese cebo nace nuestra motivación para denunciar que las filosofías que utilizan las «condiciones de posibilidad de la experiencia» lo hacen de forma moralizante, tensando el arco del realismo hasta romperlo. Es por ese cebo que hemos intentado perfilar una inmoralización de la fenomenología definida por su construcción en torno a las condiciones de posibilidad de la experiencia. Es por ese cebo que se puede entender mejor a qué tipo de despotismo moral ontologizante alude Heidegger cuando proclama que «por encima de la

aquel mismo viejo problema moral que apareció por vez primera en la persona de Sócrates y que ya mucho antes del cristianismo escindió los espíritus» (N, MABM, 131).

381 «El cristianismo fue desde el comienzo, de manera esencial y básica, náusea y fastidio contra la vida sentidos por la vida, náusea y fastidio que no hacían más que disfrazarse, ocultarse, ataviarse con la creencia en "otra" vida distinta o "mejor". El odio al "mundo", la maldición de los afectos, el miedo a la belleza y a la sensualidad, un más allá inventado para calumniar mejor el más acá, en el fondo un anhelo de hundirse en la nada, en el final, en el reposo, hasta llegar al "sábado de los sábados", todo esto, así como la incondicional voluntad del cristianismo de admitir valores *sólo* morales, me pareció siempre la forma más peligrosa y siniestra de todas las formas posibles de una "voluntad de ocaso"; al menos, un signo de enfermedad, fatiga, desaliento, agotamiento, empobrecimiento hondísimos de la vida, - pues ante la moral (especialmente ante la moral cristiana, es decir, incondicional) la vida *tiene que* carecer de razón de manera constante e inevitable, ya que la vida *es* algo esencialmente amoral, la vida, finalmente, oprimida bajo el peso del desprecio y del eterno "no", *tiene que* ser sentida como indigna de ser apetecida, como lo no-válido en sí» (N, NT, 33).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

realidad está la *posibilidad*»[382] acercándose al *Fiat iustitia, et pereat mundus* que defendió, en terminología jurídica, también Kant. Este último, a pesar de las intenciones pacíficas perpetuas que parecía albergar (a estas alturas, y precisamente en contra de sus creencias, ya debería verse porqué la buena voluntad, esa voluntad libre y moral, no basta), dijo que habríamos de guiarnos por el «concepto puro del deber jurídico, sean cualesquiera las consecuencias físicas que se deriven»[383]. De ahí que la fe moral, sobre todo si viene respaldada por la fuerza del derecho, sea de todo menos inocua, como veremos posteriormente. Si volvemos a la virtud dormitiva aludida anteriormente, y a la mofa de Nietzsche, podemos recoger una observación que ilustra tanto la cuestión kantiana como la heideggeriana. Dicha *observación psicológica* le permite al primero decir con respecto a la pregunta por la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*: «pero ¿es esto una respuesta? ¿Una aclaración? ¿O no es más bien tan sólo una repetición de la pregunta?»[384]. Esa *repetición de la pregunta* es la que pusieron a

---

382 «Las aclaraciones que hemos hecho del concepto preliminar de fenomenología indican que lo esencial en ella no consiste en ser una "corriente" filosófica *real.* Por encima de la realidad está la *posibilidad.* La comprensión de la fenomenología consiste únicamente en aprehenderla como posibilidad» (H, ST, 61). «¿Y hoy? El tiempo de la filosofía fenomenológica parece haberse acabado. Esta tiene ya valor de algo pasado, de algo designado de una manera tan solo histórica, junto con otras direcciones de la filosofía. Solo que, en lo que tiene de más íntimo, la fenomenología no es dirección alguna, sino que es la posibilidad del pensar que, llegados los tiempos, reaparece de nuevo, variada, y que solo por ello es la permanente posibilidad del pensar, para corresponder al requerimiento de aquello que hay que pensar. Cuando la fenomenología viene así experimentada y conservada, puede entonces desaparecer como rótulo en favor de la Cosa del pensar, cuya revelabilidad sigue siendo un misterio» (H, TS, 102).

383 «Esta frase [*Fiat iustitia, et pereat mundus*] no quiere decir sino esto: que las máximas políticas no deben partir del bienestar y de la felicidad que cada Estado espera de su aplicación, que no deben partir, por tanto, del fin que cada Estado se propone, que no deben partir de la voluntad como supremo (aunque empírico) principio de la sabiduría política sino que deben partir del concepto puro del deber jurídico, sean cualesquiera las consecuencias físicas que se deriven (del deber, cuyo principio está dado a priori por la razón pura). El mundo no perecerá porque haya menos hombres malvados. El mal moral posee la característica, inseparable de su naturaleza, de contradecirse y autodestruirse en sus propósitos (sobre todo en relación con otros malvados) y así va dejando paso, aunque lentamente, al principio (moral) del bien» (K, PP, 123).

384 «Vino una época en que todo el mundo se restregaba la frente: todavía hoy continúa haciéndolo. Se había soñado: ante todo y en primer lugar - el viejo Kant. "Por la facultad

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

su servicio Kant y Heidegger ensanchando el espacio de lo posible, el espacio para un «escepticismo ladinamente inteligente» donde la proposición de que la moral es la esencia del mundo no es demostrable pero, y aquí está la clave: «tampoco ya *refutable*»[385].

5.1.3 Historicidad y genealogía

Preguntar por lo posible, lo necesario o lo libre se encuentra enterrado a fondo en el historicismo ontológico. Este es cómplice de la moral filosófica institucional que necesitaba una reafirmación a principios del siglo XX tras la irrupción de las ciencias naturales y sociales. Heidegger ofrece dicha reafirmación practicando una conversión metafísica y resubordinando todo otro campo del saber a la fenomenología. A apagar ese fuego acudió la ontología fundamental: había que parar los pies a las diversas «ontologías regionales» recuperando la wolffiana distinción entre *Metaphysica generalis* y *Metaphysica specialis* (que viene acompañada de la afirmación de que «la filosofía es la ciencia de lo posible en tanto que posible»[386]). La fenomenología era la respuesta, pero necesitaba nuevas bases. Heidegger se las da, pero no a través de una «razón pura» sino de una historicidad o temporalidad pura. Las nuevas bases se articulan, como hemos dicho, a través de una «destrucción fenomenológica» (emprendida en *Ser y tiempo*) que no plantea inmoralización alguna. No deja de ser curioso, en este sentido, cómo en los cursos que dieron lugar

---

de una facultad" - había dicho o al menos querido decir él. Pero ¿es esto una respuesta?» (N, MABM, 34).

385 «El instinto de teólogo existente en el docto alemán adivinó *qué* es lo que, a partir de ese momento, volvía a ser posible... Un camino furtivo hacia el viejo ideal quedaba abierto, el concepto de "mundo *verdadero"*, el concepto de la moral como *esencia* del mundo (¡los dos errores más malignos que existen!) volvían a ser ahora, gracias a un escepticismo ladinamente inteligente, si no demostrables, tampoco ya *refutables*... La razón, el *derecho* de la razón no llega tan lejos... Se había hecho de la realidad una "apariencia"; y se había hecho de un mundo completamente *mentido*, el de lo que es, la realidad... El éxito de Kant es meramente un éxito de teólogos: Kant fue, lo mismo que Lutero, lo mismo que Leibniz, una rémora más en la honestidad alemana, nada firme de suyo» (N, AC, 39-40).

386 «*Philosophia est scientia possibilium, quatenus ese possunt*» (Cf., Wolff, C. *Gesammelte Werke. II Abteilung, Band 1.1 (Philosophia rationalis sive logica, pars 1)*, Hildesheim: Olms, 1987, 14).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

al voluminoso *Nietzsche*, donde se condensa la historia del ser, al aspecto moral Heidegger le dedique apenas ocho páginas (las de «La interpretación "moral" de la metafísica por parte de Nietzsche») dentro de las mil que roza la obra. A este respecto nuestra postura es clara dentro de la polémica Nietzsche-Heidegger: el primero hace orbitar prácticamente toda su obra en torno a la moral[387] mientras el segundo lo hace en torno al tiempo y la historicidad. Podríamos decir, si se prefiere, que el tiempo y la historia se encuentran para Nietzsche

[387] «¿Se me ha entendido? Lo que me separa, lo que me pone aparte de todo el resto de la humanidad es el haber descubierto la moral cristiana. Por eso necesitaba yo una palabra que tuviese el sentido de un reto lanzado a todos. No haber abierto antes los ojos en este asunto representa para mí la más grande suciedad que la humanidad tiene sobre la conciencia, un autoengaño convertido en instinto, una voluntad de no ver, por principio, ningún acontecimiento, ninguna causalidad, ninguna realidad, un fraude *in psychologicis* que llega a ser un crimen. La ceguera respecto al cristianismo es el crimen *par excellence*, el crimen contra la vida...» (N, EH, 141). «Nunca se han cuestionado a fondo hasta el momento los conceptos de bien y de mal; en realidad, el tema era muy peligroso. La conciencia, la reputación, el infierno y hasta la policía no permitían —ni permiten— que se sea imparcial en este punto. Ante la moral, como ante cualquier autoridad, no está permitido reflexionar, y mucho menos hablar. No hay más que obedecer. Desde que el mundo es mundo, ninguna autoridad ha consentido ser objeto de crítica. ¿Acaso no se ha considerado que es inmoral criticar la moral, cuestionarla, ver en ella un problema? Más que de medios de disuasión y de coacción frente a las críticas, la moral dispone de un determinado poder de seducción que domina perfectamente: me refiero a que es capaz de entusiasmar. A veces le basta una mirada para paralizar la voluntad crítica o incluso para ponerla de su parte; a veces consigue que dicha voluntad crítica termine volviéndose contra sí misma y clavándose su propio aguijón a la manera del escorpión. Desde hace mucho tiempo, la moral dispone de todo tipo de artimañas en el arte de convencer a la gente; incluso hoy en día no hay orador que no recurra a ella en demanda de ayuda (véase, por ejemplo, cómo nuestros propios anarquistas apelan a la moral para tratar de convencer y cómo terminan considerándose a sí mismos "los buenos y los justos"). Y es que, en todas las épocas, desde que en el mundo existe la palabra y la posibilidad de convencer, no ha habido mejor maestra que la moral en el arte de seducir; para nosotros, los filósofos, ella ha sido nuestra auténtica Circe» (N, A, 28-29). «La cuestión: ¿qué vale esta o aquella tabla de bienes, esta o aquella "moral"? debe ser planteada desde las más diferentes perspectivas; especialmente la pregunta "¿valioso para qué?" nunca podrá ser analizada con suficiente finura. [...] Todas las ciencias tienen que preparar ahora el terreno para la tarea futura del filósofo: entendida esa tarea en el sentido de que el filósofo tiene que solucionar el problema del valor, tiene que determinar la jerarquía de los valores» (N, GM, 71). «Zaratustra fue el primero en advertir que la auténtica rueda que hace moverse a las cosas es la lucha entre el bien y el mal, la trasposición de la moral a lo metafísico, como fuerza, causa, fin en sí, es obra suya. Mas esa pregunta sería ya, en el fondo, la respuesta. Zaratustra creó ese error, el más fatal de todos, la moral; en consecuencia, también él tiene que ser el primero en reconocerlo» (N, EH, 137).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

subordinados a la moral, mientras que para Heidegger sucede lo contrario.

Es fácil encontrar sustento a esta hipótesis, centrándonos en el caso nietzscheano, atendiendo a los textos. El prólogo de revisión de *El nacimiento de la tragedia* pone de relieve que con dicha obra se inicia la guerra contra la moral[388]. Pocas dudas caben también de este discurso antimoral en *Humano, demasiado humano*[389] o en escritos cuyos títulos son elocuentes de por sí: *Aurora (reflexiones sobre la moral como prejuicio)*, *Más allá del bien y del mal*, *La genealogía de la moral* o *Anticristo* (asumiendo en este último la identidad entre moral europea y cristianismo). Nietzsche se ocupa de la moral desde el principio de su obra hasta el final llegando incluso a decir que es su «a priori»[390]. Esta

388 «En verdad, no existe antítesis más grande de la interpretación y justificación puramente estéticas del mundo, tal como en este libro se las enseña, que la doctrina cristiana, la cual es y quiere ser sólo moral [...]. La incondicional voluntad del cristianismo de admitir valores sólo morales me pareció siempre la forma más peligrosa y siniestra de todas las formas posibles de una "voluntad de ocaso"; al menos, un signo de enfermedad, fatiga, desaliento, agotamiento, empobrecimiento hondísimos de la vida, pues ante la moral (especialmente ante la moral cristiana, es decir, incondicional) la vida tiene que carecer de razón de manera constante e inevitable, ya que la vida es algo esencialmente amoral, la vida, finalmente, oprimida bajo el peso del desprecio y del eterno "no", tiene que ser sentida como indigna de ser apetecida, como lo no-válido en sí. La moral misma - ¿cómo?, ¿acaso sería la moral una "voluntad de negación de la vida", un instinto secreto de aniquilación, un principio de ruina, de empequeñecimiento, de calumnia, un comienzo del final? ¿Y en consecuencia, el peligro de los peligros?... Contra la moral, pues, se levantó entonces, con este libro problemático, mi instinto, como un instinto defensor de la vida, y se inventó una doctrina y una valoración radicalmente opuestas de la vida, una doctrina y una valoración puramente artísticas, anticristianas. ¿Cómo denominarlas? En cuanto filólogo y hombre de palabras las bauticé, no sin cierta libertad - ¿pues quién conocería el verdadero nombre del Anticristo? - con el nombre de un dios griego: las llamé dionisíacas» (N, NT, 34). «Ya se ve que es todo un fardo de difíciles cuestiones el que este libro cargó sobre sus espaldas - ¡añadamos además su cuestión más difícil! ¿Qué significa, vista con la óptica de la vida, la moral?» (N, NT, 31). «Lo esencial en esto está en que ella [la obra] delata ya un espíritu que alguna vez, pese a todos los peligros, se defenderá contra la interpretación y el significado morales de la existencia. Aquí se anuncia, acaso por vez primera, un pesimismo "más allá del bien y del mal"» (N, NT, 32).

389 «Mis pensamientos sobre la *procedencia* de nuestros prejuicios morales —pues de ellos se trata en este escrito polémico— tuvieron su expresión primera, parca y provisional en esa colección de aforismos que lleva por título *Humano, demasiado humano*» (N, GM, 18).

390 «Dada mi peculiar inclinación a cavilar sobre ciertos problemas, inclinación que yo confieso a disgusto — pues se refiere a la *moral*, a todo lo que hasta ahora se ha ensalzado

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

afirmación contrasta con la insistencia de Heidegger en el eterno retorno como pensamiento esencial que mostraría la preocupación nietzscheana por el tiempo[391]. De esta forma, Heidegger arrastra la obra de Nietzsche hacia una triple cadena filosófico-tradicional[392]: el eterno retorno hablaría del tiempo/historia, la voluntad de poder del clásico concepto idealista de voluntad remitido a Aristóteles (y su continuación romántico-alemana) y la transvaloración de una «filosofía de los valores» que, en última instancia, remitiría a las figuras de la representación y la razón calculante de la filosofía de la conciencia fenomenológica. En ella, según la propia interpretación kantiana, fenomenologizante e histórico-filosófica de Heidegger: «Nietzsche comprende a los *valores* como condiciones de posibilidad»[393].

Cuando Heidegger sitúa la filosofía nietzscheana dentro del horizonte de la pregunta por el ser intenta que esta empiece a hablar el lenguaje de *Ser y tiempo*. Ese horizonte es el que le permitirá sentar las bases de un Nietzsche hermenéutico cuyo concepto de interpretación convergería con «la elaboración de las condiciones de posibilidad de

---

en la tierra como moral— y que en mi vida apareció tan precoz, tan espontánea, tan incontenible, tan en contradicción con mi ambiente, con mi edad, con los ejemplos recibidos, con mi procedencia, que casi tendría derecho a llamarla mi *a priori*, — tanto mi curiosidad como mis sospechas tuvieron que detenerse tempranamente en la pregunta sobre *qué origen* tienen propiamente nuestro bien y nuestro mal» (N, GM, 19). «[...] como si en realidad no compensase en absoluto el tomar tan en serio tales cosas -los problemas de la moral-. A mí, por el contrario, me parece que no hay ninguna cosa que compense tanto tomarla en serio» (N, GM, 29).

391 «Cuando en la "cima de la consideración" Nietzsche piensa el "pensamiento más grave", piensa y considera el ser, es decir la voluntad de poder, como eterno retorno. ¿Qué quiere decir esto, tomado esencialmente y en toda su amplitud? La eternidad, no como un ahora detenido, ni como una serie de ahoras desarrollándose al infinito, sino como el ahora que repercute sobre sí mismo: ¿qué otra cosa es esto sino la oculta esencia del tiempo? Pensar el ser, la voluntad de poder, como eterno retorno, pensar el pensamiento más grave de la filosofía, quiere decir pensar el ser como tiempo» (H, N, 30-1).

392 Cf., H, N: «La unidad de voluntad de poder, eterno retorno y transvaloración».

393 «Ahora bien, sabemos que Nietzsche comprende a los *valores* como condiciones de posibilidad de la voluntad de poder, es decir, del carácter fundamental del ente. Nietzsche piensa la entidad del ente esencialmente como condición, como aquello que posibilita, vuelve apto, es decir, como *agaton*. Piensa el ser de un modo completamente platónico y metafísico, incluso cuando invierte el platonismo, incluso como anti-metafísico» (H, N, 699-700).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

toda investigación ontológica»[394]. Nosotros diremos, más bien, que no puede haber pacto entre el pensamiento nietzscheano y la fenomenología hermenéutica. Es más, diremos que, atendiendo al parámetro moral, dicho pacto no se produce ni siquiera en los lugares más sencillos, como el de un hipotético método común en torno a la etimología. Pese a tener formación de filólogo no es secundario que Nietzsche preguntara, en *La genealogía de la moral*, por la utilidad de la etimología para investigar *conceptos morales*: «¿qué indicaciones nos proporciona la ciencia del lenguaje, y en especial la investigación etimológica, sobre la historia evolutiva de los conceptos morales?»[395]. Por su parte, la fenomenología hermenéutica no problematiza la moral o, si lo hace, es únicamente para hacerla depender de una visión omniabarcante de la historia donde esta está incluida, pero que en nada recuerda a una «historia evolutiva de los conceptos morales» (entre otras cosas porque el matiz naturalista que implica «lo evolutivo» no tiene apenas lugar en las obras de Heidegger o Gadamer). Solo gracias a querer escarbar en la moral, y al hacerlo con una perspectiva evolutiva, Nietzsche da un nuevo alcance a sus hipótesis etimológicas sobre la génesis y transformación de los conceptos de bueno y malo a través de las palabras alemanas *gut, schlecht, schlicht* y *böse* para profundizar después en sus vínculos con el sacerdote ascético. Solo poniendo en cuestión la moral desde un punto de vista genealógico-evolutivo, Nietzsche se pregunta por la validez de ese presunto humano superior que es el asceta, y solo por la forma que tiene este último de «atentar contra la vida» vislumbra también el primero las

394 «La fenomenología del Dasein es *hermenéutica*, en la significación originaria de la palabra, significación en la que designa el quehacer de la interpretación. Ahora bien, en tanto que por el descubrimiento del sentido del ser y de las estructuras fundamentales del Dasein se abre el horizonte para toda ulterior investigación ontológica de los entes que no son el Dasein, esta hermenéutica se convierte también en una "hermenéutica" en el sentido de la elaboración de las condiciones de posibilidad de toda investigación ontológica» (H, ST, 46-7).

395 «Aprovecho la ocasión que me proporciona este tratado para expresar pública y formalmente un deseo que hasta ahora he manifestado tan solo en conversaciones ocasionales con personas doctas; a saber, que alguna Facultad de Filosofía se haga benemérita del fomento de los estudios de *historia de la moral* convocando una serie de premios académicos: tal vez este libro sirva para dar un fuerte impulso precisamente en esa dirección» (N, GM, 70).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

consecuencias de su dominio. Ninguna de estas preguntas se plantean desde la fenomenología heideggeriana, por lo que tampoco esta podrá ofrecer algún pensamiento valioso que desentrañe la psicología de la «embriaguez de artista» de los *homines religiosi*[396] ni trastocar la imagen, central para Nietzsche, de que el filósofo se encuentra en continuidad con ellos. Lo que seguirían buscando, tanto unos como otros, es «la victoria de Dios, del Dios *justo* sobre los ateos»[397].

Creemos que no hay pacto por buenos motivos. Afirmamos que cuando Nietzsche habla de moral, y por extensión del ideal ascético, su pensamiento avanza en direcciones lejanas a las fenomenológicas. Profundizaremos en ello posteriormente, pero queremos subrayar ahora que al final del camino que lleva desde la genealogía de la religión a la filosofía, teniendo siempre la moral de fondo, Nietzsche se topa un elemento común entre el sacerdote religioso y el filosófico que les constituye como ascetas: su voluntad de nada. Esta es la característica principal del nihilismo que viene de la mano del rastro que el tradicionalismo filosófico deja tras de sí. Esto es lo que se esconde detrás de cada una de las veces que Heidegger pronuncia la palabra «ontológico» y se irradia sobre el resto de su pensamiento así como en su influencia sobre otros. Esa irradiación ontológica será la que subyazca a sus intentos de llevarnos hacia una senda (de bosque[398])

---

396 «[...] - a los *homines religiosi* [hombres religiosos] se los podría contar entre los artistas, como su categoría *suprema.* El miedo profundo y suspicaz a un pesimismo incurable es lo que constriñe a milenios enteros a aferrarse con los dientes a una interpretación religiosa de la existencia: el miedo propio de aquel instinto que atisba que cabría apoderarse de la verdad *demasiado prematuramente,* antes de que el hombre hubiera llegado a ser bastante fuerte, bastante duro, bastante artista... Consideradas desde esa perspectiva, la piedad, la "vida en Dios" aparecerían entonces como el engendro más sutil y extremado del *miedo* a la verdad, como adoración y embriaguez de artista ante la más consecuente de todas las falsificaciones, como voluntad de invertir la verdad, de no-verdad a cualquier precio» (N, MABM, 41).

397 «[...] lo que ellos creen y esperan no es la esperanza de la venganza, la embriaguez de la dulce venganza (—'más dulce que la miel', la llamaba ya Homero), sino la victoria de Dios, del Dios *justo* sobre los ateos; lo que a ellos les queda para amar en la tierra no son sus hermanos en el odio, sino sus 'hermanos en el amor', como ellos dicen, todos los buenos y justos de la tierra» (N, GM, 55).

398 «¡No vayas a los hombres y quédate en el bosque!» [...] «¿Y qué hace el santo en el bosque?», preguntó Zaratustra. El santo respondió: Hago canciones y las canto, y, al

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

semejante a la que intenta abrir para Nietzsche con aroma hegeliano. Se huele la «filosofía hegeliana del desarrollo» que concibe «a la historia misma rebautizada como filosofía» y presenta una «progresiva autorrevelación» y un progresivo «autosobrepasamiento de las ideas morales»[399]. Pero Nietzsche no es tradicionalista, y mucho menos ontólogo. Diremos que así como la metafísica había de ser combatida ha de serlo la ontología. Seguimos al Nietzsche que no cree en la bajeza intelectual, hostil a las ciencias y al pluralismo epistemológico, de la creencia en un «ente» que jamás suscribió[400]. No existe una «ontología

---

hacerlas, río, lloro y gruño: así alabo a Dios. Cantando, llorando, riendo y gruñendo alabo al Dios que es mi Dios. [...] Y así se separaron, el anciano y el hombre, riendo como ríen dos muchachos. Mas cuando Zaratustra estuvo solo, habló así a su corazón: "¡Será posible! ¡Este viejo santo en su bosque no ha oído todavía nada de que *Dios ha muerto!"*» (N, AHZ, 35-6).

399 «Del acostumbramiento a autoridades absolutas ha surgido finalmente una profunda necesidad de autoridades absolutas: — tan fuerte que, incluso en una época crítica como la de Kant, se ha mostrado superior a la necesidad de crítica y, en un cierto sentido, ha sabido someter y aprovechar todo el trabajo del entendimiento crítico. — En la generación siguiente, que por su instinto histórico era conducida necesariamente a lo relativo de toda autoridad, mostró una vez más su superioridad al poner a su servicio también a la filosofía hegeliana del desarrollo, la historia misma rebautizada como filosofía, y presentar a la historia como la progresiva autorrevelación, autosobrepasamiento de las ideas morales. Desde Platón la filosofía está bajo el dominio de la moral: incluso en sus predecesores las interpretaciones morales desempeñan un papel decisivo (en Anaximandro el perecer de todas las cosas como castigo por su emancipación del puro ser, en Heráclito la regularidad de los fenómenos como testimonio del carácter ético-jurídico de todo el devenir)» (N, FP, 192).

400 «Doble falsificación, desde los sentidos y desde el espíritu, para obtener un mundo del ente, de lo permanente, equivalente, etc. [...] De los valores que se les atribuye al ente proviene la condena y la insatisfacción de lo que deviene después de que ha sido previamente inventado ese mundo del ser. Las metamorfosis del ente (cuerpo, Dios, ideas, leyes naturales, fórmulas, etc.). "El ente" como apariencia; inversión de los valores: la apariencia era lo que otorgaba valor» (N, FP, 221). «Este mundo es aparente — *por consiguiente* hay un mundo verdadero. Este mundo es condicionado — *por consiguiente* hay un mundo incondicionado. Este mundo es contradictorio — *por consiguiente* hay un mundo carente de contradicción. Este mundo está en devenir — *por consiguiente* hay un mundo del ente» (N, FP, 229). «¿Qué especie de hombre reflexiona de este modo? Una *especie sufriente*, improductiva; una especie cansada de la vida. Si concibiéramos la especie opuesta de hombre, no tendría necesidad de la creencia en el ente: más aún, lo despreciaría, por muerto, aburrido, indiferente...» (N, FP, 250). «El surgimiento de las "cosas" es por completo obra de los que representan, piensan, quieren, inventan. El concepto mismo de "cosa", al igual que todas las propiedades. Incluso "el sujeto" es una creación de este tipo, una "cosa" como

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

perspectivista», o una «ontología de la transvaloración o la creación de los valores», o una «ontología de la voluntad de poder». La perspectiva, la transvaloración y la voluntad de poder son roturas directas, imputaciones abiertas a cualquier intento de aproximación a una doctrina general del ser que intente explicar «la entidad». Esas roturas nacen de la asunción de la inexistencia de una disciplina que solo puede vivir en las cabezas de filósofos que, en el mejor de los casos y como Gustavo Bueno en España, practican una especie de multidisciplinariedad tradicionalista que sí, bebe de las ciencias, pero que solo lo hace en tanto las encierra fenomenológicamente, *imperativa y categorialmente*, mediante una estricta «supervisión ontológica» (la influencia de Husserl y sus posturas sobre la crisis de las ciencias europeas también es imprescindible). Esto es la noetología que el materialismo filosófico construye en continuidad con el Kant de la «exigencia de totalidad absoluta de condiciones»[401]. Heidegger no llega a tanto, en él la endogamia de la historia de la filosofía es más fuerte, por eso su ontología fundamental prescinde de cualquier acercamiento significativo a las ciencias y se funde con la filosofía misma[402]. Su fenomenología prolonga el sacerdocio ascético y es solo un reflejo, un efecto óptico-moral, de esa *parte* del saber, rebosante de voluntad de poder axioepistemológica, que quiere arrogarse el todo. El filósofo-en-sí es esa parte, nuestro fenomenólogo, que cree en la ontología. De ahí que el historicismo ontológico no sea más que una ascesis histórica, un

todas las demás, una simplificación para designar como tal la *fuerza* que pone, inventa, piensa, a diferencia del poner, inventar, pensar mismo singular de cada caso» (N, FP, 123).

401 «Lo que hemos dicho de la necesidad del proceso silogístico aristotélico, podríamos aplicarlo a esa "exigencia de totalidad absoluta de las condiciones" que, según Kant, tiene la Razón Pura y que constituye, precisamente, su dialéctica (véase, por ejemplo, el capítulo primero, ab init, del libro 2.° de la Primera parte de la Crítica de la Razón práctica). La exigencia de esa totalidad de condiciones no es, desde luego, en el marco de las propias ideas kantianas, una noción de tipo lógico, ni tampoco meramente psicológico-empírico. Estaríamos autorizados a formular la siguiente pregunta: ¿Desde qué perspectiva construyó Kant su noción de "exigencia de totalidad absoluta de condiciones"? Mi respuesta sería: Kant está usando (*actu exercito*), aunque sin nombrarla (*actu signato*) la perspectiva noetológica» (Bueno, PFCS, 165).

402 «Ontología y fenomenología no son dos disciplinas diferentes junto a otras disciplinas de la filosofía. Los dos términos caracterizan a la filosofía misma en su objeto y en su modo de tratarlo» (H, ST, 61).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

ejercicio de tiempo ascético, una actualización de las viejas formas religioso-sacerdotales presentadas por el filósofo de hoy. Aclaramos una cosa: no atacamos con esto al historicismo en general, sino a aquel tipo de historicismo que cree tener a la ontología (y con ella a *la verdad* y *a Dios*) de su parte. «¡Conmigo o contra mí!», grita esta perspectiva, y en su mano esgrime la espada de su voluntad de saber. Todo lo que no es espada, todo lo que se opone a la ontología, es barbarie, parcialidad, especialista, aristocracia, ignorancia, positivismo, fatuo empirismo. También hay otras perspectivas, que nada tienen que ver con la filosofía, que son fanáticas, pero solo los filósofos disfrazan la suya con el nombre de ontología. Lo que Nietzsche atribuye a Hegel («la historia misma rebautizada como filosofía», la «progresiva autorrevelación», el progresivo «autosobrepasamiento de las ideas morales», etc...) sigue siendo válido para Heidegger a pesar de que su autorrevelación sea oscura y enigmática, retráctil y críptica. Y es que eso no impide que el tradicionalismo de la fenomenología tenga una importantísima función una vez muerto Dios y a través de la historicidad: la de aparecer, dirá Nietzsche, como «OTRA *autoridad* que *sepa hablar incondicionadamente,* que *pueda ordenar* metas y tareas»[403].

Ahondando en su hegelianismo, y en la tradición ascético-histórica, Heidegger dirá del nihilismo nietzscheano que está «invertido» (gesto semejante al calco de la fórmula «voluntad de voluntad» en la que traduce lo dicho por Hegel con respecto a la

403 «La pregunta del nihilismo, "¿para qué?" parte del hábito tenido hasta el momento en virtud del cual la meta parecía puesta, dada, exigida desde fuera — por alguna *autoridad sobrehumana*. Después de que se ha desaprendido a creer en ésta, se busca sin embargo, siguiendo el viejo hábito, OTRA *autoridad* que *sepa hablar incondicionadamente,* que *pueda ordenar* metas y tareas. La autoridad de la conciencia pasa ahora al primer plano (cuanto más emancipada de la teología, más imperativa se vuelve la *moral);* como compensación por la falta de una autoridad *personal*. O la autoridad de la razón. O el *instinto social* (el rebaño). O la *historia* con un espíritu inmanente, que tiene su meta en sí misma y a la que uno se *puede entregar*» (N, FP, 244). «Dios es demostrable, pero como algo que deviene —, y nosotros formamos parte de ello, precisamente con nuestra tendencia a lo ideal — sentido oculto del movimiento historizante» (N, FP, 127). «Tanto Kant como Hegel como Schopenhauer están determinados por un juicio fundamental de carácter *moral*. Igualmente Platón, Spinoza» (N, FP, 160).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

voluntad libre[404]). La ventaja de utilizar esta «inversión», y de hacer de ella una continuación del pensamiento hegeliano en Nietzsche, se mostrará cuando Heidegger defienda cosas como que (y de aquí la comprensible caracterización de «revolucionario conservador» que Bourdieu le aplica en *La ontología política de Martin Heidegger*) cualquier inversión siempre queda envuelta en «la esencia de aquello contra lo que lucha, como le sucede a todos los movimientos contra algo»[405]. Así, Nietzsche estaría inmerso en una batalla quijotesca que nunca podría ganar intentando invertir una esencia que no se puede combatir: el Ser-Dios habría ganado la partida desde siempre. El abismo conservador heideggeriano se ve refrendado ante ese intento supuestamente ingenuo de subversión que demostraría que no se puede escapar a lo que impensadamente gobierna la metafísica. El Ser-Mismo del historicismo ontológico es el método propio de la verdadera filosofía que define el nihilismo, nada se puede contra él[406]. Este

---

404 «Pero la verdad de esta universalidad formal, que es por sí indeterminada y encuentra su determinación en aquella materia, es la universalidad que se determina a sí misma, la voluntad, la libertad. En cuanto la voluntad tiene como contenido, objeto y fin a la universalidad, a sí misma en su carácter de forma infinita, no es sólo voluntad libre en sí sino también por sí, es verdadera idea. [...] La voluntad existente en y por sí tiene como objeto a la voluntad misma como tal, es decir, a sí misma en su pura universalidad» (H, FD, 45-6).

405 «Nietzsche comprende su propia filosofía como una reacción contra la metafísica, lo que para él quiere decir, contra el platonismo. Sin embargo, como mera reacción, permanece necesariamente implicada en la esencia de aquello contra lo que lucha, como le sucede a todos los movimientos contra algo» (H, CB, 162). «Pero la voluntad de poder es, en cuanto principio de la nueva instauración de valores y en relación con los valores anteriores, el principio de la transvaloración de todos los valores anteriores. Como, sin embargo, los valores hasta ahora supremos dominaban sobre lo sensible desde las alturas de lo suprasensible y dado que la estructura de este dominio es la metafísica, tenemos que con la instauración del nuevo principio de transvaloración de todos los valores se consuma la inversión de toda metafísica. Nietzsche considera esta inversión como una superación de la metafísica. Pero, cegándose a sí misma, toda inversión de este tipo sigue estando siempre implicada en lo mismo [*selbe*], que se ha vuelto irreconocible» (H, CB, 173).

406 «Decíamos, sin embargo, que la metafísica de Nietzsche es nihilismo en sentido propio. Esto implica que el nihilismo de Nietzsche no sólo no supera el nihilismo sino que tampoco puede nunca superarlo. Pues en aquello en y por medio de lo cual Nietzsche cree superar el nihilismo, en la posición de nuevos valores desde la voluntad de poder, se anuncia precisamente el nihilismo propio: que del ser mismo, que ahora se ha convertido en valor, no hay nada. [...] El ser mismo no es admitido por principio en cuanto ser. En esta metafísica, y de acuerdo a su propio principio, del ser no hay nada. ¿Cómo podría darse

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

concepto de inversión sería suficiente argumento para enjaular a Nietzsche epocalmente, algo muy socorrido cuando se cree poseer la verdad de la historicidad y se intenta definir la metodología filosófica por ella. Pero cabría preguntar: ¿bajo qué limitaciones se encuentra atrapado el ontohistoriador de hoy? «No lo sabemos», parece decirse, «habrá que esperar a la lechuza», lo que permite un amplio abanico de afirmaciones inconstatables o silencios prolongados. Aunque se diga que este es un problema consustancial al método histórico, habrá que decir también que no todo método histórico pretende ser ontológico, y mucho menos fenomenológico. Habrá que esperar a otras formas de concebir la historia, como la de Foucault, que denuncien el «historicismo trascendental» (por ejemplo en la *Arquelogía del Saber*[407]) a través de un principio de discontinuidad. Así, por lo menos,

aquí jamás con el ser algo digno de cuestión, es decir, el ser en cuanto ser? ¿Cómo podría acontecer aquí una superación del nihilismo, como podría ni siquiera ponerse en movimiento? La metafísica de Nietzsche no es, por lo tanto, una superación del nihilismo. Es el último enredarse en el nihilismo» (H, N, 793).

407 «A esa otra historia, que corre por debajo de la historia, que se adelanta sin cesar a ella y recoge indefinidamente el pasado, se la puede describir muy bien —de un modo sociológico y psicológico— como la evolución de las mentalidades; se le puede conceder muy bien un estatuto filosófico en la recolección del Logos o la teleología de la razón; se puede muy bien, en fin, emprender la tarea de purificarla en la problemática de un rastro que sería, antes de toda palabra, apertura de la inscripción y desviación del tiempo diferido. Es siempre el tema histórico-trascendental que vuelve a ponerse en juego» (Fou, AS, 205). «Es la misma función conservadora la que actúa en el tema de las totalidades culturales —para el cual se ha criticado y después disfrazado a Marx—, en el tema de una búsqueda de lo primigenio —que se ha opuesto a Nietzsche antes de tratar de trasponérselo—, y en el tema de una historia viva, continua y abierta. Se gritará, pues, que se asesina a la historia cada vez que en un análisis histórico —y sobre todo si se trata del pensamiento, de las ideas, o de los conocimientos— se vea utilizar de manera demasiado manifiesta las categorías de la discontinuidad y de la diferencia, las nociones de umbral, de ruptura y de transformación, la descripción de las series y de los límites. Se denunciará en ello un atentado contra los derechos imprescriptibles de la historia y contra el fundamento de toda historicidad posible. Pero no hay que engañarse: lo que tanto se llora no es la desaparición de la historia, sino la de esa forma de historia que estaba referida en secreto, pero por entero, a la actividad sintética del sujeto [...]. Lo que se llora es ese uso ideológico de la historia por el cual se trata de restituir al hombre todo cuanto, desde hace más de un siglo, no ha cesado de escaparle. Se habían amontonado todos los tesoros de otro tiempo en la vieja ciudadela de esa historia; se la creía sólida; se la había sacralizado; se la había convertido en el último lugar del pensamiento antropológico; se había creído poder capturar en ella a aquellos mismos que contra ella se habían encarnizado; se había creído hacer de ellos unos guardianes vigilantes. Pero, en cuanto a esa vieja fortaleza, los historiadores la han abandonado hace mucho tiempo y han marchado a trabajar a otra parte; se ha advertido

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

se limita la tentación de aferrarse a una esencia impensada imposible de invertir: «que existan sistemas de enrarecimiento no quiere decir que, por debajo de ellos, más allá de ellos, reinaría un gran discurso ilimitado, continuo y silencioso [...], no es necesario imaginar, recorriendo el mundo y enlazando con todas sus formas y todos sus acontecimientos, algo no dicho o impensado, que se trataría de articular o de pensar finalmente»[408].

Heidegger, en ese «gran discurso ilimitado», no se ha encargado de genealogizar la diferencia, ni falta que le hace. El Ser-Mismo no es condición de posibilidad sino *Möglichkeit* temporal pura, incondicionada. La historia del ser no tiene fallas ni rupturas, y avanza con velocidad de crucero para llegar a un término en el que se topa con el propio Heidegger, que espera al final de ella. Ya no se trata de la incondicionalidad de la voluntad, la subjetividad o el poder, sino del tiempo ascético. El tiempo puro o en sí, como tal, *qua* tiempo, en tanto tiempo, no puede estar condicionado por la voluntad, la subjetividad, la razón o, en un sentido que absorbe a los anteriores, la representación. El tiempo tendrá que pasar a ser lo incondicionado, el en-sí, e incluso más que eso. Heidegger, consciente de que el concepto de lo incondicionado se ha quemado, de que ha sido agotado por el idealismo, bautiza al ser como Mismo, pero aún intentará llevar las cosas más lejos diciendo que es La Mismid*ad*. Esta se ejecuta metodológicamente a través de la historia-en-sí. Acto inevitable dada la nueva elevación del tiempo al ámbito irrepresentable de la nada-abismo, acto que situará a una historicidad [*Geschichtigkeit*] que ya no sea meramente historia [*Historie*] como algo más que una historia representada. La primera será la historia de lo impensado, la historia de lo irrepresentable, la historicidad en cuanto historia ontológica. Aquí, una vez más, se imponen las consecuencias de la diferencia ontológica, pero en un plano gremial-filosófico: nada de confundir *Geschichtigkeit* con *Historie*, ni

incluso que Marx o Nietzsche no aseguran la salvaguarda que se les había confiado. No hay que contar ya con ellos para conservar los privilegios, ni para afirmar una vez más —y Dios sabe, con todo, si haría falta en la aflicción de hoy— que al menos la historia está viva y prosigue, que, para el sujeto atormentado, es el lugar del reposo, de la certidumbre, de la reconciliación, del sueño tranquilizador» (Fou, AS, 23-4).

408 Fou, OD, 33.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

siquiera con la *Geschichte*, de ello depende que el ser no caiga en el olvido.

La refundamentación de la historicidad fenomenológica en filosofía-en-sí, de este modo, exige la historia del ser y, a la vez, una nueva historia filosófica de la historia de la filosofía. Se exige un nuevo método y un nuevo tiempo, también un nuevo canon. Y para que todo esto sea posible, para que tenga lugar la *Möglichkeit* del tiempo puro, se ha de liberar un nuevo tiempo posible fuera de la representación idéntico a la historia del Ser-Mismo como historia-en-sí que deja atrás a la historia del ente como condición de posibilidad. En la primera se aglutinan todos los conceptos necesarios para una filosofía ascética del tiempo que deje atrás todo aquello que la condiciona para transitar a lo incondicional-abismático. El salto es aparentemente radical, pero de un radicalismo tradicionalista, que reinstituye los gestos del cristianismo alemán y conserva la construcción de la historia como categoría trascendental que se inició a finales del siglo XVIII (tal y como afirma Koselleck[409]). El salto al abismo de Heidegger es la ontologización del concepto de lo incondicionado como Ser-Mismo-Histórico presuntamente ya no metafísico. De ahí la importancia de dejar atrás el etiquetado de «metafísica» como una etapa anterior de la historia del ser catalogándola como aquella etapa que pertenece a su olvido. Heidegger pretende hacer ontología de la mismidad y no metafísica incondicionada, pero ambas son «lo mismo». Al pretender borrar la razón, la subjetividad, la voluntad o el poder, como al borrar la palabra «experiencia» de Kant, lo que se hace, en último término, es ocultar también la palabra «incondicionado». Que detrás de las condiciones de

409 «Finalmente, en 1775, Adelung registraba el triunfo de la "historia". La expresión tiene tres significados de igual rango, que ya no ha perdido desde entonces: "1. Lo que ha sucedido, una cosa sucedida [...], 2. La narración de esta historia o de los eventos acontecidos; la Historia [*Historie*] [...] 3. El conocimiento de lo eventos acontecidos, la ciencia de la historia; sin plural" [...] Lo decisivo era que en el último tercio del siglo XVIII se traspasó un umbral. Los tres planos: estado de cosas, exposición y ciencia de ello, se ponen ahora bajo un concepto común único como "historia". Si consideramos todo el uso léxico de entonces, se trataba de la fusión del nuevo concepto de realidad de la "historia en general" con las reflexiones que enseñaban por primera vez a comprender realmente esta realidad. Formulado de un modo conciso, la "historia" era una especie de categoría transcendental que apuntaba a la condición de posibilidad de las historias» (Koselleck, R., *historia/Historia*, Trotta, Madrid, 2006, 44-5).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

posibilidad de la experiencia siempre haya existido una tendencia a la pureza de la no-cosa que se «en-cosa», de lo posible que se realiza, de lo incondicionado que dona condiciones sin ser Él-Mismo una condición ni ser condicionado, no es ningún secreto desde Kant o Hegel (e incluso Schelling[410]). Con Heidegger, y después de fulminar su propia versión de la historia de la filosofía como representación y condición de posibilidad, aparece algo nuevo pero viejo: el Ser-Mismo-*Abgrund*, el ser comprendido como Posibilidad-Misma-Negativa. Nada de esto sucede en *La Genealogía.* Esta, que supone el perspectivismo en historia, en el tiempo, implica que no se pueden historizar todos los presupuestos, que no se puede escarbar tanto, que no hay ningún abismo ni ningún incondicionado al que llegar, que no puede existir *la* ontología temporal como pretende la historia-en-sí[411]. Es así como diremos, desde la reinterpretación de *La Genealogía* de nuestra ébrica,

410 «La formación filosófica de las lenguas, muy visible todavía en sus orígenes, constituye un verdadero milagro, obrado por el mecanismo del espíritu humano. Así, nuestra palabra alemana *bedingen* (condicionar), junto a las que de ella se derivan, es en realidad una palabra excelente de la que podríamos decir que casi encierra todo el tesoro de la verdad filosófica. Llamamos *bedingen* al acto por el que algo se convierte en *Ding* (cosa), lo que vale tanto como decir que nada *puede postularse a sí mismo como cosa*, es decir, que una cosa incondicionada (*ein unbedingtes Ding*) representa una contradicción. En efecto, lo incondicionado (*Unbedingt*) es lo que en modo alguno puede hacerse cosa, llegar a convertirse en cosa» (Sche, YPF, 74-5).

411 «Mediante una proeza rayana en el malabarismo, Heidegger se basa en el modo de pensamiento privativo de las ciencias sociales para emprender la lucha antirracionalista contra las ciencias, y muy especialmente contra las propias ciencias sociales: en efecto, basa su crítica de los límites del pensamiento científico en que, como hace notar, los criterios de racionalidad dependen de una historicidad de la verdad cuyo dominio no poseen las ciencias. Pero, simultáneamente, toma sus distancias respecto a las ciencias históricas, que, al estar vinculadas a una imagen particular del mundo (*Weltbild*) y no aceptar más verdad que la que se conoce mediante métodos de explicación humanos, olvidan los límites de la reflexión humana y la opacidad del Ser. [...] A costa de mucha ignorancia, y de algunas inconsecuencias, da una formulación especialmente taxativa de la convicción íntima que a menudo experimentan los filósofos de estar en condiciones de pensar las ciencias históricas mejor de lo que éstas se piensan a sí mismas, de adoptar sobre su objeto y sobre su relación con el objeto un punto de vista más lúcido, más profundo y más radical, e incluso de producir, sin más armas que las de la reflexión pura y solitaria, un conocimiento superior al que puedan proporcionar las investigaciones colectivas y los instrumentos plebeyos de la ciencia, cuyo símbolo por antonomasia encarna, sin duda, la estadística» (Brd, MP, 43-4).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

que la historicidad fenomenológica es cristianismo, gremialidad de la filosofía-en-sí, voluntad de nada.

5.2. CONDICIONALISMO

5.2.1 Voluntad de nada

La voluntad nihilista del humano religioso corre por las venas de la fenomenología. Nietzsche denuncia esa voluntad que prefiere la nada a no querer como un tipo de voluntad de poder, una voluntad moral que dice no querer nada cuando en realidad lo quiere todo o, más bien, *el* Todo, *la* Nada. Por eso se «tenía que sacrificar a Dios mismo [...]. Sacrificar a Dios por la nada, este misterio paradójico de la crueldad suprema ha quedado reservado a la generación que precisamente ahora surge en el horizonte: todos nosotros conocemos ya algo de esto»[412]. Es esta una voluntad de poder que requiere un derroche extremo en su enfrentamiento encarnizado con el mundo sensible. Su misión es la extirpación de todo aquello que proviene de él hasta que parezca prescindible. ¿Qué es esta voluntad? La falta de fe en Dios se transforma en una *desenfrenada* fe nueva, en la falta de sentido vivida afectivamente de manera angustiosa y culpable por el pastor (de almas, de acciones, de afectos, de conceptos). Este organiza al rebaño sobre las cenizas de una vieja creencia que potencia su predicación y, con ella, intenta construir un nuevo nihilismo. Negar el mundo, negando también la voluntad, será la forma en la que se pueda volver a amar ese mundo. Amar el mundo negándolo, querer la nada, amar los restos de Dios en

412 «En otro tiempo la gente sacrificaba a su dios seres humanos, acaso precisamente aquellos a quienes más amaba [...]. Después, en la época moral de la humanidad, la gente sacrificaba a su dios los instintos más fuertes que poseía, la "naturaleza" propia; esta alegría festiva brilla en la cruel mirada del asceta, del hombre entusiásticamente "antinatural". Finalmente, ¿qué quedaba todavía por sacrificar? ¿No tenía la gente que acabar sacrificando alguna vez todo lo consolador, lo santo, lo saludable, toda esperanza, toda fe en una armonía oculta, en bienaventuranzas y justicias futuras?, ¿no tenía que sacrificar a Dios mismo y, por crueldad contra sí, adorar la piedra, la estupidez, la fuerza de la gravedad, el destino, la nada?» (N, MABM, 84).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

ella, será lo que hagan Heidegger y otros fenomenólogos autoafirmándose y buscando un tipo de obediencia nueva.

Nietzsche ve en este pastoreo un dogmatismo moral. Lo describe en *Humano, demasiado humano* como una «obediencia incondicional [que] es más cómoda que la condicional»[413]. Esa obediencia es la que el fenomenólogo intenta instaurar con nuevos medios. La derrota del pastoreo ascético estaba implícita en el aristocratismo que le hace perder el pie del pueblo: el rebaño no puede negar tanto, no se puede pretender la negación universalista del mundo sin aniquilar la confianza en él y sin que se generen nuevas resistencias. Solo se puede negar selectiva, elitistamente, *moralmente*, pastorilmente en el sentido sociológico que Nietzsche subraya cuando pone en continuidad al filósofo con el sacerdote describiendo su carácter aristocrático (falsamente aristocrático, aún demasiado bajo dada la fraudulenta moral cristiana que lo guía). Solo se puede negar el mundo consistentemente cuando quien se afirma a sí mismo y afirma también a todos aquellos que tienen la misma misión que él. Frente a ellos quienes creen que deben obedecerles y quienes no comparten su visión. Pero ese elitismo, esta jerarquía ascética, tiene un precio que a la vez se utiliza como arma: el resentimiento. Al negar la voluntad sensible de manera reiterada se infiltra un desprecio enfriado, «logizado», templado. La «lógica» de esta jerarquía es espiritual, una «teo-lógica» que se opone a la razón y a las causas, que se opone, diremos, *a las condiciones*.

¿Por qué negar el deseo y, con él, el mundo, e inherentemente a él, el «mundo del rebaño»? Por «odio», dice Nietzsche: «no podemos ocultarnos a fin de cuentas qué es lo que expresa propiamente todo aquel querer que recibió su orientación del ideal ascético: ese odio

413 «Esta subordinación es un poderoso medio para hacerse dueño de sí; uno está ocupado, vale decir sin fastidio, y ello sin excitación de la obstinación ni de la pasión; una vez consumado el acto, falta el sentimiento de responsabilidad y por tanto el tormento del arrepentimiento. Se ha renunciado de una vez por todas a la propia voluntad, y esto es más fácil que renunciar sólo alguna vez ocasionalmente; tal como también es más fácil abstenerse por entero de un apetito que moderarlo. Si pensamos en la posición actual del hombre frente al Estado, también ahí hallamos que la obediencia incondicional es más cómoda que la condicional» (N, HDH, 113).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

contra lo humano, más aún, contra lo animal, más aún, contra lo material, esa repugnancia ante los sentidos, ante la razón misma, el miedo a la felicidad y a la belleza, ese anhelo de apartarse de toda apariencia, cambio, devenir, muerte, deseo, anhelo mismo»[414]. Ese odio es el que destroza la relación pastor-rebaño basada en la jerarquía ascética, la misma que promovía Platón cuando separaba al gobernante ascético-racional del pueblo concupiscible, la misma que hace tan difícil contemporáneamente conjugar las acusaciones de irracionalismo sobre Nietzsche (como las de Lukács[415]) con los ataques de este al asceta (que precisamente destacan su falta razón[416]). Podrá decirse que esta es una defensa débil o ambigua, particularista o aristocrática ella también (qué duda cabe de la arrogancia despreciadora de las masas de Nietzsche), pero nosotros diremos: es cierto que Nietzsche «ataca a la razón» o, más bien, a cierto racionalismo, pero no lo hace sin defenderla de los sacerdotes. El problema en torno a la moral, el racionalismo, la política, la lógica, la psicología, la historia y el irracionalismo no puede dejar de lado la existencia de sacerdotes racionalistas. ¿El ejemplo más claro? Kant. Claro porque su dogmatismo moral es tan afilado como su defensa de la razón y la libertad de la voluntad. Diremos que las acusaciones de voluntarismo a Nietzsche son insuficientes si no se tiene en cuenta que la batalla intelectual no se produce entre voluntad y razón

414 N, GM, 204-5.

415 Cf., «Nietzsche, fundador del irracionalismo del período imperialista».en Lukács, *El asalto a la razón, La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, Grijalbo, Barcelona-México DF, 1968.

416 «*Error de la confusión de la causa con la consecuencia*. No hay error más peligroso que *confundir la consecuencia con la causa:* yo lo llamo la auténtica corrupción de la razón. Sin embargo, ese error es uno de los hábitos más viejos y más jóvenes de la humanidad: entre nosotros está incluso santificado, lleva el nombre de "religión", de "moral". *Toda* tesis formulada por la religión y la moral lo contiene; los sacerdotes y los legisladores morales son los autores de esa corrupción de la razón» (N, CI, 67). «[...] una violentación y una crueldad contra la *razón:* semejante voluptuosidad llega a su cumbre cuando el autodesprecio ascético, el autoescarnio ascético de la razón, decreta lo siguiente: "*existe* un reino de la verdad y del ser, pero ¡justo la razón *está excluida* de él!" (Dicho de pasada: incluso en el concepto kantiano de "carácter inteligible de las cosas" ha sobrevivido algo de esa lasciva escisión de ascetas, a la que le gusta volver la razón en contra de la razón: "carácter inteligible" significa, en efecto, en Kant, un modo de constitución de las cosas del cual el intelecto comprende que, precisamente para él, hay algo que *resulta total y absolutamente incomprensible*» (N, GM, 138).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

(ya esta separación es tradicionalmente cristiana), sino entre tipos de voluntades y razones. En el contexto fenomenológico que analizamos también diremos: es secundario abordar el problema de las voluntades y las razones si no se aborda primero el de las morales. Si la unión entre razón y voluntad libre en Kant es problemática es porque ambas obedecen *incondicionalmente* a la moral. Con respecto a Nietzsche, sus nuevos ámbitos de problematización se encontrarían cuando se pregunta: ¿qué tipo de razón acompaña a la voluntad de poder? ¿Cuál es su trato con la moral? Y contra Nietzsche aún tendríamos que preguntarnos: ¿cuánto de la inmoralización nietzscheana de la voluntad hay que coger y cuánto que abandonar?

El problema moral no puede ser desligado de la tensión entre lo incondicional y las condiciones. De ahí que propongamos que sí hay una defensa, aunque sea *sui generis*, de la razón en Nietzsche allí donde se habla de *condiciones*. Nietzsche quizás no sea un racionalista, pero sí un *condicionalista* que defiende una explicación de la naturaleza y la sociedad donde lo primero son las *causas*. Es precisamente su defensa de ellas, incluso a nivel sociológico, la que le lleva a resaltar, como hemos dicho, el naturalismo empírico *contra el sacerdote*[417]. A nivel sociológico porque aunque Nietzsche sea un individualista en buena

---

417 «El concepto de culpa y de castigo, incluida la doctrina de la "gracia", de la "redención", del "perdón" - *mentiras* completas, carentes de toda realidad psicológica, todo eso ha sido inventado para destruir el *sentido de las causas* en el hombre: ¡son el atentado contra el concepto de causa y de efecto! !Y *no* un atentado con el puño, con el cuchillo, con honestidad en el odio y en el amor! ¡Sino un atentado salido de los instintos más cobardes, más astutos, más viles! ¡Un atentado de *sacerdotes!* ¡Un atentado de *parásitos!* ¡Un vampirismo propio de pálidas y subterráneas sanguijuelas!... Si las consecuencias naturales de un acto no son ya "naturales", sino que se piensa que están producidas por fantasmas conceptuales propios de la superstición, por "Dios", por "espíritus", por "almas", como consecuencias meramente "morales", que son un premio, un castigo, una señal, un medio de educación, entonces queda destruido el presupuesto del conocimiento, *entonces se ha cometido el máximo crimen contra la humanidad*. El pecado, oigámoslo otra vez, esa forma *par excellence* de autodeshonra del hombre, ha sido inventado para hacer imposible la ciencia, la cultura, toda elevación y aristocracia del hombre, el sacerdote *domina* merced al invento del pecado» (N, AC, 95). «*Todos* los conceptos de la Iglesia se hallan reconocidos como lo que son: como la más maligna superchería que existe, realizada con la finalidad de *desvalorar* la naturaleza, los valores naturales; el sacerdote mismo se halla reconocido como lo que es, como la especie más peligrosa de parásito, como la auténtica araña venenosa de la vida...» (N, AC, 75).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

parte de su obra, su explicación de la historia y las relaciones sociales no lo es. Nietzsche no niega «la razón histórica» sino que plantea una genealogía condicionalista de lo histórico atravesada por el azar. Su reivindicación no implica la anulación de elementos racionales aunque sí su insubordinación al logicismo teleológico, teológico y monista. No toma a las ciencias como el fundamento último de sus reflexiones, pero no deja de reivindicar su papel como campo privilegiado del saber para establecer un naturalismo de las causas. Todos estos son elementos que, como hemos dicho, se vuelven contra del sacerdote ascético. La prolongación de este en fenomenólogo es la que señalamos en esta investigación a través del lenguaje incondicional de las condiciones de posibilidad, un lenguaje que vacía moralmente el estudio de las causas en favor de la absolutización de lo necesario, lo libre o lo posible. Esta absolutización puede no ser «irracional» pero, diremos, es mucho más grave por incondicional. Ser condicionalista sería más nuclear que ser racionalista. Se establece así una postura fuerte contra el dogmatismo de lo incondicionado, principal corruptor de la razón cuando esta obedece a los preceptos morales de una voluntad de nada construida sobre las cenizas del Dios muerto.

Estas cenizas son también las que llevan a la negación ascética de la voluntad, así como a la de la razón y del mundo empírico-natural y social vinculado a ambas. Negar la razón o negar la voluntad no sería optativo, no se puede suprimir por completo a ambas. Teniendo esto en cuenta, y sin perder la tensión moral de fondo, se podría hacer a la fenomenología en general, y a Heidegger en particular, una pregunta nietzscheana: «¿a qué moral quiere esto (quiere *él*) llegar?»[418]. El humano deseante no merece estima para Heidegger, su distancia con Nietzsche en este punto es descomunal e intentó paliarla, subvertirla hasta sus límites, devolviendo la pelota al tejado de Nietzsche y paleando ontohistoricismo encima de él. Lo hizo construyendo puentes

[418] «De hecho, para aclarar de qué modo han tenido lugar propiamente las afirmaciones metafísicas más remotas de un filósofo es bueno (e inteligente) comenzar siempre preguntándose: ¿a qué moral quiere esto (quiere *él*) llegar? [...] Pues todo instinto ambiciona dominar: y en cuanto *tal* intenta filosofar. [...] En el filósofo [...] nada, absolutamente nada es impersonal» (N, MABM, 27-8).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

entre Platón[419] y Aristóteles a través del idealismo alemán (idea que corroboraron y difundieron heideggerianos españoles[420]). De hecho, tan sólidos le parecían esos puentes que disculpó a Nietzsche por no haber tenido tiempo suficiente para «demorarse en las espaciosas construcciones de la obra de Hegel y Schelling»[421]. Es más que dudoso que Nietzsche tuviera, simplemente, un problema de dedicación temporal con el idealismo, así como lo es que este le pareciera una «grandiosa iniciativa», pero este gesto de inclusión nietzscheana junto a los de Tubinga servirá para que a Heidegger le salgan las cuentas y

---

419 «Con la interpretación platónica del ser como idea comienza, por lo tanto, la metafísica. Esta marca, en lo sucesivo, la esencia de la filosofía occidental. Su historia es, desde Platón hasta Nietzsche, historia de la metafísica. Y puesto que la metafísica comienza con la interpretación del ser como "idea" y esta interpretación continúa siendo determinante, toda filosofía es, desde Platón, "idealismo", en el sentido unívoco de la palabra según el cual el ser se busca en la idea, en lo que tiene el carácter de idea y en lo ideal. Por lo tanto, visto desde el fundador de la metafísica, puede decirse: toda filosofía occidental es platonismo. Metafísica, idealismo, platonismo, significan, en esencia, lo mismo. Siguen siendo determinantes incluso cuando se imponen contramovimientos e inversiones» (H, N, 695).

420 «Lo decisivo de esta interpretación de Heidegger reside en reconocer una continuidad entre Nietzsche y el Idealismo alemán, que precisamente había ya reconocido —inicialmente en los primeros escritos de Schelling— en la figura del "querer", no interpretado en términos de voluntad humana, el carácter general del ser» (Arturo Leyte, *Heidegger*, Alianza, Madrid, 2005, 210-11). «En la inquietante lectura de Heidegger se lee que Nietzsche, por encima de su denuncia y de lo que él se propusiera, se encuentra próximo a Platón, Aristóteles, Descartes, Leibniz, Kant, Schelling y Hegel, unidos por la misma interpretación. El anti-kantiano Nietzsche reiteraría así una historia, la de la metafísica, de la que él constituye su última expresión, aunque fuera bajo la forma de la inversión» (ibid., 220).

421 «Schopenhauer interpretó el hecho de ser ávidamente leído por el público culto como un triunfo filosófico sobre el idealismo alemán. Pero la razón de que Schopenhauer ocupara el primer lugar en la filosofía de esa época no radicaba en que su filosofía hubiera triunfado sobre el idealismo alemán sino en que los alemanes habían sucumbido ante el idealismo alemán, en que ya no sabían estar a su altura. Esta decadencia hizo de Schopenhauer un gran hombre, lo que tuvo como consecuencia que la filosofía del idealismo alemán, vista desde los lugares comunes schopenhauerianos, se convirtiera en algo extraño y extravagante y cayera en el olvido. Sólo con rodeos y extravíos volvemos a encontrar el camino que conduce hacia esta época del espíritu alemán. Estamos, sin embargo, muy alejados de una relación verdaderamente histórica con nuestra historia. Nietzsche sintió que aquí operaba una "grandiosa iniciativa" del pensamiento metafísico. Se quedó, no obstante, en este presentimiento, y así tenía que ser, pues la década de trabajo dedicada a la obra capital no le dejó la serenidad necesaria para demorarse en las espaciosas construcciones de la obra de Hegel y Schelling» (H, N, 67).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

esa deseante voluntad de poder encaje dentro de su historia ascética de la voluntad idealista[422]. Así, Heidegger insiste en construir puentes entre el idealismo y Nietzsche a pesar de que este se dirigió, explícitamente, tanto contra Schopenhauer como contra Hegel, Schelling, Fichte, Schleiermacher, Kant, Leibniz y el mentado seminario de Tubinga[423]. Los construye a pesar de que Nietzsche dijo, en *Ecce Homo*, que *El nacimiento de la tragedia* «desprende un repugnante olor hegeliano», además de estar «impregnada del amargo perfume cadavérico de Schopenhauer»[424]. Los construye, también, pese a que Nietzsche afirma que es «necesario decir a *quién* sentimos nosotros como antítesis nuestra - a los teólogos y a todo lo que tiene en su cuerpo sangre de teólogo - a nuestra filosofía entera». Los construye, por último, a pesar de la equiparación nietzscheana entre teólogo, sacerdote e idealista («el idealista, exactamente igual que el sacerdote, tiene en su mano todos los grandes conceptos») donde acusa a este último de «soberbia» como «envenenador *profesional* de la vida» aludiendo abiertamente al *espíritu puro* del «para-sí» ascético como «consciente abogado de la nada y de la negación»[425].

---

422 «¿El apetecer representante está determinado por la representación o por el deseo? Dicho de otro modo: ¿es la voluntad un representar, es decir, está determinada por ideas, o no? Si se enseña que la voluntad es en esencia un representar, entonces esta doctrina de la voluntad será "idealista"» (H, N, 61).

423 «Entre alemanes se me comprende enseguida cuando yo digo que la filosofía está corrompida por sangre de teólogos. El párroco protestante es el abuelo de la filosofía alemana, el protestantismo mismo, su *peccatum originale*. Definición del protestantismo: la hemiplejia del cristianismo y de la razón... Basta pronunciar la palabra "Seminario de Tubinga" *(Tubinger Stift)* para comprender *qué* es en el fondo la filosofía alemana - una teología *artera...*» (N, AC, 39).

424 «Examinándolo con cierta neutralidad, *El nacimiento de la tragedia* parece un escrito muy intempestivo [...]. Es políticamente indiferente -no "alemana", se dirá hoy-, desprende un repugnante olor hegeliano, sólo en algunas fórmulas está impregnada del amargo perfume cadavérico de Schopenhauer. Una "idea" -la antítesis dionisiaco y apolíneo-, traspuesta a lo metafísico; la historia misma, vista como el desenvolvimiento de esa "idea"; en la tragedia, la antítesis superada en unidad; desde esa óptica, cosas que jamás se habían mirado cara a cara, puestas súbitamente frente a frente, iluminadas y *comprendidas* unas por medio de otras...» (N, EH, 76).

425 «Es necesario decir a *quién* sentimos nosotros como antítesis nuestra - a los teólogos y a todo lo que tiene en su cuerpo sangre de teólogo - a nuestra filosofía entera... Hay que haber

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Los problemas de la pastoral fenomenológica siguen encima de la mesa. Seguirán encima de ella se atienda o no a la deficiente interpretación del Nietzsche idealista atendiendo a los textos[426]. Heidegger ve ese idealismo en Nietzsche queriendo hacer de él un sacerdote ascético, un profeta filosófico del ser. Pero Nietzsche toma al idealismo como su enemigo[427], y lo hace, diremos, por su ascetismo.

---

visto de cerca la fatalidad, o mejor dicho, hay que haberla vivido en uno mismo, hay que haber casi perecido a causa de ella para no comprender ya aquí ninguna broma [...]. Ese envenenamiento llega mucho más lejos de lo que se piensa: yo he reencontrado el instinto propio de los teólogos, la soberbia, en todos los lugares en que hoy la gente se siente "idealista", en todos los lugares en que la gente reclama, en virtud de una ascendencia superior, el derecho a mirar la realidad con ojos de superioridad y extrañeza... El idealista, exactamente igual que el sacerdote, tiene en su mano todos los grandes conceptos (¡y no solo en su mano!), los contrapone, con un benévolo desprecio, al "entendimiento", a los "sentidos", a los "honores", a la "buena vida", a la "ciencia", ve tales cosas *por debajo de* sí, como fuerzas dañosas y seductoras, sobre las cuales se cierne "el espíritu" en una paraseidad *(Fur-sich-heit)* pura: como si la humildad, la castidad, la pobreza, en una palabra, la *santidad*, no hubiesen causado hasta ahora a la vida un daño indeciblemente mayor que cualesquiera horrores y vicios... El espíritu puro es la mentira pura... Mientras el sacerdote, ese negador, calumniador, envenenador *profesional* de la vida, siga siendo considerado como una especie *superior* de hombre, no habrá respuesta a la pregunta: ¿qué *es* la verdad? Se *ha* puesto ya cabeza abajo la verdad cuando al consciente abogado de la nada y de la negación se lo tiene por representante de la "verdad"...» (N, AC, 37-38).

426 «La ignorancia *in physiologicis* -el maldito "idealismo"- es la auténtica fatalidad en mi vida, lo superfluo y estúpido en ella, algo de lo que no salió nada bueno y para lo cual no hay ninguna compensación, ningún descuento. Por las consecuencias de este "idealismo" me explico yo todos los desaciertos, todas las grandes aberraciones del instinto y todas las "modestias" que me han apartado de la *tarea* de mi vida; así, por ejemplo, el haberme hecho filólogo - ¿por qué no, al menos, médico o cualquier otra cosa que abra los ojos?» (N, EH, 46-7). «Únicamente la completa nulidad de nuestra cultura alemana -su "idealismo"- me explica en cierto modo por qué, justo en este punto, he sido yo tan retrasado que lindaba con la santidad. Esta "cultura" [...] desde el principio enseña a perder de vista las realidades para andar a la caza de metas completamente problemáticas, denominadas metas "ideales" [...]» (N, EH, 42).

427 «*Por qué no somos idealistas.* — Antaño, los filósofos tenían miedo a los sentidos: ¿habremos, quizás, desechado nosotros en grado excesivo este miedo? Los presentes y futuros de la filosofía somos hoy sin excepción sensualistas, *no* en teoría, pero en la praxis, en la práctica... En cambio, aquellos creían que los sentidos les atraían hacia fuera de *su* mundo, el reino frío de las "ideas", hacia una peligrosa isla del Sur: donde temían que sus virtudes de filósofos se derritieran como la nieve bajo el sol. Ponerse "cerca en los oídos" era en aquellos tiempos poco menos que una condición del filosofar; el filósofo de verdad no oía más la vida en cuanto la vida es música, *negaba* la música de la vida — según inveterada superstición de los filósofos, toda música es música de sirenas. Hoy día, nos inclinamos a opinar más bien a la inversa (opinión que en sí podría ser no menos falsa): que

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Un lugar destacado donde se indica esta enemistad es su inmoralización de la voluntad libre. Esta arranca, como muy tarde, con sus comentarios sobre la libertad inteligible en *Humano, demasiado humano*. Dichos comentarios se encuentran inevitablemente ligados a ese corazón de la genealogía, integrado en nuestra ébrica y particularmente desarrollado en el capítulo sobre la embriaguez de sufrimiento, que es la historia de los sentimientos morales[428]. Quizás

las *ideas* ejercen una seducción más fatal que los sentidos, no obstante su apariencia fría y anémica, y ni siquiera pese a esta apariencia — siempre se nutrían con la "sangre" del filósofo, consumían sus sentidos y aún, si se está dispuesto a creernos, su "corazón". Esos antiguos filósofos eran hombres sin corazón: filosofar siempre ha sido una especie de vampirismo. [...] ¿No os percatáis del espectáculo que ahí tiene lugar, del progresivo *empalidecimiento* — de la desensualización interpretada en un sentido cada vez más idealista?» (N, GC, 300-1).

428 «*La fábula de la voluntad inteligible*. La historia de los sentimientos en virtud de los cuales hacemos a alguien responsable, la de los llamados sentimientos morales, por tanto, recorre las siguientes fases principales. Primero se llama buenas o malas a acciones aisladas sin tomar para nada en cuenta sus motivos, sino únicamente por las consecuencias útiles o nocivas. Pero no tarda en olvidarse el origen de esos calificativos y se imagina que la propiedad "bueno" o "malo" es inherente a los actos en sí, sin tener en cuenta sus consecuencias, con lo cual se comete el mismo error por el que el lenguaje califica a la piedra misma de dura, al árbol mismo de verde, tomando por tanto como causa lo que es efecto. Luego se transfiere el ser bueno o malo a los motivos y se consideran los actos en sí como moralmente ambivalentes. Yendo más lejos, el predicado de bueno o malo no se atribuye ya al motivo aislado, sino a todo el ser de un hombre, del cual brota el motivo como del suelo la planta. Se hace así sucesivamente al hombre responsable de sus efectos, luego de sus actos, luego de sus motivos y, por último, de su ser. Descúbrese entonces por último que este ser tampoco puede ser responsable, por ser una consecuencia entera y absolutamente necesaria, y derivar de elementos e influjos de cosas pasadas y presentes; por tanto, que al hombre no puede hacérsele responsable de nada, ni de su ser, ni de sus motivos, ni de sus actos, ni de sus efectos. Se llega con ello al reconocimiento de que la historia de los sentimientos morales es la historia de un error, del error de la responsabilidad, el cual estriba en el error de la libertad del albedrío. Schopenhauer en cambio razonó así: puesto que ciertos actos acarrean *desazón* ("consciencia ele culpa"), debe de haber una responsabilidad; pues no existiría *ninguna razón* para esta desazón si todos los actos del hombre no se produjesen más que necesariamente -como de hecho, y también según la opinión de este filósofo, se producen-, sino que el hombre mismo accediese a todo su *ser* con la misma necesidad, lo cual niega Schopenhauer. A partir del hecho de esa desazón, cree Schopenhauer poder demostrar una libertad que el hombre debe de haber tenido de algún modo, ciertamente no con respecto a las acciones, pero sí con respecto al ser: libertad por tanto de ser así o de otra manera, pero no de *obrar* así o de otra manera, En su opinión del *esse*, de la esfera de la libertad y la responsabilidad, se sigue el *operari*, la esfera de la causalidad, la necesidad y la irresponsabilidad estrictas. Aparentemente, esa desazón se refiere ciertamente al *operari* -en tal medida, es errónea-, pero en verdad se refiere al *esse*, que es el acto de un libre albedrío, la causa fundamental de la existencia de un individuo;

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

ahora pueda verse mejor la conexión entre voluntad libre, afectos, culpa y moral. Nietzsche hablará en ocasiones de responsabilidad en lugar de hacerlo de culpa, pero independientemente del uso de uno u otro término, su uso junto a la voluntad libre (libertad de la voluntad, libertad inteligible, libertad del albedrío, etc…) señala los errores de la psicología cristiana. Esta psicología del error, esta «historia de un error» condena las consecuencias de las acciones del humano, luego sus acciones, luego sus motivos y por último su ser («se llega con ello al reconocimiento de que la historia de los sentimientos morales es la historia de un error, del error de la responsabilidad, el cual estriba en el error de la libertad del albedrío»). Había que presuponer una esencia libre en el humano (de hecho, había que concebir un *ser* humano) para poder imputarle acciones, para poder *castigarle*. El propio concepto de esencia, vinculado al humano, tiene, según Nietzsche, esta función que ve ejemplificada, entre otros, en la obra de Schopenhauer[429]. Como

el hombre deviene lo que él *quiera* devenir, su voluntad es anterior a su existencia. Se trata aquí del sofisma de que del hecho de la desazón se infiere la justificación, la *admisibilidad* racional de esta desazón, y en base a este sofisma llega Schopenhauer a su fantástica consecuencia de la llamada libertad inteligible. Pero la desazón que sigue al acto no tiene en absoluto por qué ser racional, más aún, ciertamente no lo es, pues estriba en el erróneo supuesto de que el acto *no* habría debido producirse necesariamente. Por tanto, porque el hombre se tiene por libre, pero no porque sea libre, siente arrepentimiento y remordimiento de conciencia. Además, esta desazón es algo de lo que uno puede deshabituarse; en muchos hombres no se da en absoluto en relación con acciones respecto a las cuales otros muchos hombres la sienten. Es cosa muy variable, ligada a la evolución de las costumbres y de la cultura, y que quizá solo se da en un período relativamente breve de la historia universal. Nadie es responsable de sus actos ni de su ser; juzgar es tanto como ser injusto. La tesis es tan clara como la luz del sol y, sin embargo, aquí todo el mundo prefiere volver a la sombra y la falsedad, por temor a las consecuencias» (N, HDH, 68).

429 «En efecto, hay todavía un hecho de la conciencia del que hasta ahora he prescindido totalmente, a fin de no perturbar la marcha de la investigación. Es el sentimiento, totalmente claro y seguro, de la *responsabilidad* por lo que hacemos, de la *imputabilidad* de nuestras acciones, sentimiento este que se basa en la inquebrantable certeza de que nosotros mismos somos *los autores de nuestros actos.* En virtud de esa conciencia, a nadie se le ocurre, ni siquiera al que está totalmente convencido de la necesidad con que se producen nuestras acciones expuesta en lo precedente, excusarse de una falta mediante esa necesidad y quitarse la culpa echándosela a los motivos sobre la base de que, con su aparición, el hecho era inevitable. Pues él comprende muy bien que esa necesidad tiene una condición *subjetiva;* y que aquí *objective,* es decir, en las circunstancias presentes, o sea, bajo el influjo de los motivos que le han determinado, era perfectamente posible y habría podido producirse una acción totalmente distinta, incluso la exactamente opuesta a la suya, *solo con tal de que él hubiera sido otro,* solo de esto ha dependido. *A él,* puesto que es este y no

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

puede comprobarse, la propia división entre esencia y existencia se encuentra comprometida aquí. Schopenhauer anuda responsabilidad e imputabilidad señalando *nuestra autoría*, la de *mi* persona (el ser de ese ente, el Dasein, que es cada vez *el mío*) que cristaliza en el concepto de *carácter* y en la responsabilidad que uno mismo tendría sobre él («*de este* se siente él responsable. Y *de este* le hacen también responsable los demás […]»). La división esencia/existencia se encuentra comprometida, y habría de ser inmoralizada, ya que, psicológicamente, antropológicamente, moral y judicialmente, asume, como lo hace Schopenhauer, que «todo hombre actúa como él es» y que la libertad «no puede encontrarse en el *operari, tiene que radicar* en el *esse*». Esta «psicología» impregnada de aristotelismo que le sirve a Schopenhauer para justificar «la tendencia moral de la vida» y toma el hacer como un «corolario necesario» del ser, es la que sigue en pie en el existencialismo de Heidegger o Sartre. Allí no se deja de creer en la esencia, y mucho menos en el caso de Heidegger, sino que se trasladan los rasgos de la esencia a la existencia. Por eso el Dasein es cadente y

otro, puesto que tiene tal y tal carácter, no le era posible, desde luego, ninguna otra acción; pero en sí misma, o sea *objective*, era posible. Por lo tanto, la *responsabilidad* de la que él es consciente afecta solo primaria y ostensiblemente al hecho; pero, en el fondo, afecta a *su carácter, de este* se siente él responsable. Y *de este* le hacen también responsable los demás, en tanto que su juicio abandona enseguida el hecho para constatar las cualidades del autor: "Es un mal hombre, un malvado *[Bosewicht]"*; o "Es un bribón"; o "Es un alma pequeña, falsa, infame": así reza su juicio, y a su *carácter* se retrotraen sus reproches. El hecho, junto al motivo, entra aquí en consideración solo como testimonio del carácter del autor; pero vale como síntoma seguro de él, síntoma a través del cual es constatado irrevocablemente y para siempre» (S, LV, 123-4). «Este camino conduce, como es fácil de ver, a tener que buscar la obra de nuestra *libertad,* no ya en nuestras acciones individuales, como hace el parecer común, sino en la total existencia y esencia [*Seyn und Wesen*] *(existentia et essentia)* del hombre mismo [...]. Por consiguiente, el *Operari sequitur esse* es seguro, sin excepción, para el mundo de la experiencia. Todas las cosas actúan según su índole, y su actuar resultante de causas manifiesta esa índole. Todo hombre actúa según como él es; y la acción necesaria conforme a ello es determinada en el caso individual únicamente por los motivos. La *libertad* que, por consiguiente, no puede encontrarse en el *operari, tiene que radicar* en el *esse.* Ha sido un error fundamental, un *hýsteron próteron* de todos los tiempos, el adscribir la necesidad al *esse* y la libertad al *operari.* Por el contrario, *solo en el* esse *se encuentra la libertad;* pero a partir de él y de los motivos, resulta necesariamente el *operari: en lo que hacemos conocemos lo que somos*. En esto, y no en el presunto *libero arbitrio indifferentiae,* se basa la conciencia de la responsabilidad y la tendencia moral de la vida. Todo depende de lo que uno *es;* lo que él *haga,* resultará de ahí por sí mismo, como un corolario necesario» (S, LV, 127).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

finito, por eso la muerte lo define, por eso la muerte es su *telos*, su *finitud*. El Dasein «existe» en la medida en que es abandonado por la esencia, en que se encuentra huérfano de Dios, en que deambula en un mundo nostálgico de esencia, de Ser-Mismo. Sartre, con su defensa exorbitante de la libertad, asume también este mismo *telos*[430]. Asume los fines, vaga entre «el ser del fenómeno y la nada», tiene fe en los motivos de la acción como puente hacia una libertad indefinible e innombrable que camina «hacia sus posibilidades propias». Se sigue tratando de la negación, de lo posible, de lo necesario, de la voluntad libre, de la voluntad de nada.

Nietzsche insiste en su inmoralización de la voluntad libre hasta el final de su obra[431]. De su mano establecemos un vínculo explícito entre

---

430 «La libertad se hace acción y por lo común la alcanzamos a través de las acciones que ella organiza con los motivos, móviles y fines que implica. […] Encontramos dificultades análogas cuando queríamos describir el ser del fenómeno y la nada. Pero no nos han detenido. Pues, en efecto, puede haber descripciones que no apunten a la esencia sino al existente mismo, en su singularidad. Ciertamente, no podría describir una libertad que fuera común al otro y a mí; no puedo, pues, considerar una esencia de la libertad. Por el contrario, la libertad es fundamento de todas las esencias, puesto que el hombre devela las esencias intramundanas trascendiendo el mundo hacia sus posibilidades propias. Pero se trata, en realidad, de *mi* libertad» (Sartre, J-P., *El ser y la nada* [1943], Altaya, Barcelona, 1993, 464).

431 «*Error de la voluntad libre.* Hoy ya no tenemos compasión alguna con el concepto de "voluntad libre": sabemos demasiado bien lo que es: la más desacreditada artimaña de teólogos que existe, destinada a hacer "responsable" a la humanidad en el sentido de los teólogos, es decir, a *hacerla dependiente de ellos*... Voy a exponer aquí tan solo la psicología de toda atribución de responsabilidad. En todo lugar en que se anda a la busca de responsabilidad suele ser el instinto del *querer-castigar-y-juzgar* el que anda en su busca. Se ha despojado de su inocencia al devenir [...]. A los seres humanos se los imaginó "libres" para que pudieran ser juzgados, castigados, para que pudieran ser *culpables:* por consiguiente, se *tuvo que* pensar que toda acción era querida y que el origen de toda acción estaba situado en la consciencia (con lo cual el *más radical* fraude *in psychologicis* [en cuestiones psicológicas] quedó convertido en principio de la psicología misma...). Hoy que hemos ingresado en el movimiento *opuesto* a aquel, hoy que sobre todo nosotros los inmoralistas intentamos con todas nuestras fuerzas expulsar de nuevo del mundo el concepto de culpa y el concepto de castigo y depurar de ellos la psicología, la historia, la naturaleza, las instituciones y sanciones sociales, no hay a nuestros ojos adversarios más radicales que los teólogos, los cuales, con el concepto de "orden moral del mundo", continúan infectando la inocencia del devenir por medio del "castigo" y la "culpa"» (N, CI, 74-75). «¿Cuál puede ser *nuestra* única doctrina? Que al ser humano nadie le *da* sus propiedades, ni Dios, ni la sociedad, ni sus padres y antepasados, ni *él mismo* (el sinsentido de esta noción que aquí acabamos de rechazar ha sido enseñado como "libertad inteligible"

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

por Kant, acaso ya también por Platón)» (N, CI, 75). «Quien conoce la seriedad con que mi filosofía ha emprendido la lucha contra los sentimientos de venganza y de rencor, incluida también la doctrina de la "libertad de la voluntad" -la lucha contra el cristianismo es sólo un caso particular de ello-, entenderá por qué yo saco a luz, precisamente aquí, mi comportamiento personal, mi *seguridad instintiva* en la práctica» (N, EH, 33-5). «Lo que se llama "libertad de la voluntad" es esencialmente el afecto de superioridad con respecto a quien tiene que obedecer: "yo soy libre, 'él' tiene que obedecer", en toda voluntad se esconde esa consciencia, y asimismo aquella tensión de la atención, aquella mirada derecha que se fija exclusivamente en una sola cosa, aquella valoración incondicional "ahora se necesita esto y no otra cosa", aquella interna certidumbre de que se nos obedecerá, y todo lo demás que forma parte del estado propio del que manda» (N, MABM, 42)**.** «La *causa sui* es la mejor autocontradicción excogitada hasta ahora, una especie de violación y acto contra natura lógicos: pero el desenfrenado orgullo del hombre le ha llevado a enredarse de manera profunda y horrible justo en ese sinsentido. La aspiración a la "libertad de la voluntad", entendida en aquel sentido metafísico y superlativo que por desgracia continúa dominando en las cabezas de los semiinstruidos, la aspiración a cargar uno mismo con la responsabilidad total y última de sus acciones, y a descargar de ella a Dios, al mundo, a los antepasados, al azar, a la sociedad, equivale, en efecto, nada menos que a ser precisamente aquella *causa sui* [causa de sí mismo] y a sacarse a sí mismo de la ciénaga de la nada y a salir a la existencia a base de tirarse de los cabellos, con una temeridad aún mayor que la de Münchhausen. Suponiendo que alguien llegue así a darse cuenta de la rústica simpleza de ese famoso concepto de la "voluntad libre" y se lo borre de la cabeza, yo le ruego entonces que dé un paso más en su "ilustración" y se borre también de la cabeza lo contrario de aquel monstruoso concepto de la "voluntad libre": me refiero a la "voluntad no libre", que aboca a un uso erróneo de causa y efecto» (N, MABM, 45-7). «Aquella invención de filósofos tan temeraria, tan funesta, hecha por vez primera entonces para Europa, la invención de la "voluntad libre", de la absoluta espontaneidad del hombre en el bien y en el mal, ¿no tuvo que hacerse ante todo para conseguir el derecho a pensar que el interés de los dioses por el hombre, por la virtud humana, no podría agotarse jamás? En este escenario de la tierra no debían faltar nunca cosas verdaderamente nuevas, tensiones, peripecias, catástrofes realmente inauditas: un mundo pensado de manera completamente determinista habría resultado adivinable para los dioses y, en consecuencia, también fastidioso al poco tiempo, - ¡razón suficiente para que esos amigos de los dioses, los filósofos, no impusieran a aquéllos tal mundo determinista! Toda la humanidad antigua está llena de delicadas consideraciones para con "el espectador"» (N, GM, 90). «¿Se han imaginado, aunque sólo sea de lejos, que, por ejemplo, el capital concepto moral "culpa" (*Schuld*) procede del muy material concepto "tener deudas" (*Schulden*)? ¿O que la pena en cuanto compensación se ha desarrollado completamente al margen de todo presupuesto acerca de la libertad o falta de libertad de la voluntad? -y esto hasta el punto de que, más bien, se necesita siempre un alto grado de humanización para que el animal "hombre" comience a hacer aquellas distinciones, mucho más primitivas, de "intencionado", "negligente", "casual", "imputable", y, sus contrarios, y a tenerlos en cuenta al fijar la pena. Ese pensamiento ahora tan corriente y aparentemente tan natural, tan inevitable, que se ha tenido que adelantar para explicar cómo llegó a aparecer en la tierra el sentimiento de la justicia, "el reo merece la pena porque habría podido actuar de otro modo", es de hecho una forma alcanzada muy tardíamente, más aún, una forma refinada del juzgar y razonar humanos; quien la sitúa en los comienzos, yerra toscamente sobre la psicología de la humanidad más antigua» (N, GM, 82).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

fenomenología idealista (o materialista), voluntad libre (o completamente determinada) y sacerdocio ascético. También decimos que estas observaciones no son ajenas a la tensión entre lo real y lo posible que se libra en el campo moral. El cuestionamiento de la libertad inteligible, y por extensión de la voluntad libre y el idealismo (contra Schopenhauer, Kant, Aristóteles o Platón), se ve tanto en sus invectivas como en el tipo de preguntas, típicas de la fenomenología, que Nietzsche *no hace*. No pregunta: «¿son las condiciones reales o posibles?», como tampoco: «¿es la causa inteligible o sensible, libre o necesaria?». Todas estas serían preguntas arácnidas. ¿Qué enseña la «acechante araña crucera»? «¡Bajo las cruces es bueno tejer la tela!»[432]. ¿Qué significa esta respuesta? Las metáforas de la araña[433] (y la

---

[432] «Pues por todas partes siento el olor de pequeñas comunidades agazapadas; y donde existen conventículos, allí dentro hay nuevos rezadores y vaho de rezadores. Durante largas noches se sientan unos junto a otros y dicen: "¡Hagámonos de nuevo como niños pequeños y digamos 'Dios mío'"! Con la cabeza y el estómago estropeados por los piadosos confiteros contemplan durante largas noches una astuta y acechante araña crucera, que predica también astucia a las arañas, y enseña así: "¡Bajo las cruces es bueno tejer la tela!"» (N, AHZ, 258).

[433] «Su reino del mundo [el de Dios] es, tanto antes como después, un reino del submundo, un hospital, un reino-subterráneo, un reino-gueto... Y él mismo, tan pálido, tan débil, tan *décadent*... De él se enseñorearon hasta los más pálidos de los pálidos, los señores metafísicos, los albinos del concepto. Estos estuvieron tejiendo alrededor de él su telaraña todo el tiempo preciso, hasta que, hipnotizado por sus movimientos, él mismo se convirtió en una araña, en un *metaphysicus*. A partir de ese momento él tejió a su vez la telaraña del mundo sacándola de sí mismo - *sub specie aeternitatis* [en figura de Spinoza], a partir de ese momento se transfiguró en algo cada vez más tenue y más pálido, se convirtió en un 'ideal', se convirtió en un 'espíritu puro', se convirtió en un *absolutum*, se convirtió en 'cosa en sí'... Ruina de un Dios: Dios se convirtió en 'cosa en sí'… (N, AC, 48). «*El concepto cristiano de Dios*. Dios como Dios de los enfermos, Dios como araña, Dios como espíritu, es uno de los conceptos de Dios más corruptos a que se ha llegado en la tierra [...]» (N, AC, 49). «¿Qué destruye más rápidamente que trabajar, pensar, sentir sin necesidad interna, sin una elección profundamente personal, sin placer?, ¿como un autómata del 'deber'? Es ésta precisamente la receta de la décadence, incluso del idiotismo... Kant se volvió idiota. ¡Y fue contemporáneo de Goethe! ¡Esa fatalidad de araña fue considerada como el filósofo alemán, sigue siendo considerada así!... Me guardo de decir lo que yo pienso de los alemanes...» (N, AC, 40-1). «Con esto tienen los filósofos su estupendo concepto "Dios"... Lo último, lo más tenue, lo más vacío es puesto como lo primero, como causa en sí, como *ens realissimum*... ¡Que la humanidad haya tenido que tomar en serio las dolencias cerebrales de unos enfermos tejedores de telarañas! ¡Y lo ha pagado caro!» (N, CI, 53-4). 'De casualidad', ésta es la más vieja aristocracia del mundo, yo se la he restituido a todas las cosas, yo la he redimido de la servidumbre a la finalidad. Esta libertad y esta

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

telaraña) apuntan al cristianismo filosófico que concibe el mundo como una «experiencia» determinada, no-libre, donde la naturaleza es la telaraña que atrapa, que enseña que la vida es una desagradable prisión, algo dentro de lo que se vive encarcelado, humillado, sometido e inmóvil, algo de lo que zafarse, algo en lo que es necesario introducir libertad, espíritu, posibilidad, decisión o intuición intelectual; apuntan, en definitiva, a que solo el Uno, el Dios-Araña, es capaz de suministrar libertad como tejedor último. Estas metáforas indican la falsedad de este planteamiento denunciando la creación teológica de falsos dilemas mientras se evalúa la moral a la que se quiere llegar. Ese humano que prefiere la nada a no querer, que se introduce en un nuevo tipo de fe tras abandonar a Dios encontrando la nada por todas partes: ¿qué quiere? Habría que preguntar, más bien, «¿cómo quiere?». Nietzsche responde: ascéticamente, cristianamente, arácnidamente.

5.2.2 Incondicionalismo y derecho

La voluntad fenomenológica es una forma de ascetismo: quiere libre, nihilistamente, y su dirección prolonga la voluntad moral cristiana. Para combatir esta moral, Nietzsche no rebatirá muchos de sus postulados sino que creerá que más bien hay que desplazar su eje

celestial serenidad yo las he puesto como campana azur sobre todas las cosas al enseñar que por encima de ellas y a través de ellas no hay ninguna 'voluntad eterna' que quiera. [...] Un poco de sabiduría sí es posible; mas ésta fue la bienaventurada seguridad que encontré en todas las cosas: que prefieren bailar sobre los pies del azar. Oh cielo por encima de mí, ¡tú puro!, ¡elevado! Ésta es para mí tu pureza, ¡que no existe ninguna eterna araña y ninguna eterna telaraña de la razón: que tú eres para mí una pista de baile para azares divinos, que tú eres para mí una mesa de dioses para dados y jugadores divinos!» (N, AHZ, 239-40). «Si alguna vez mi cólera destrozó sepulcros, desplazó mojones e hizo rodar viejas tablas, ya rotas, a profundidades cortadas a pico: Si alguna vez mi escarnio aventó palabras enmohecidas y yo vine como una escoba para arañas cruceras y como viento que limpia viejas y sofocantes criptas funerarias: Si alguna vez me senté jubiloso allí donde yacen enterrados viejos dioses, bendiciendo al mundo, amando al mundo, junto a los monumentos de los viejos calumniadores del mundo: pues yo amo incluso las iglesias y los sepulcros de dioses, a condición de que el cielo mire con su ojo puro a través de sus derruidos techos; me gusta sentarme, como hierba y roja amapola, sobre derruidas iglesias. Oh, ¿cómo no iba yo a anhelar la eternidad y el nupcial anillo de los anillos, el anillo del retorno?» (N, AHZ, 320).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

interpretativo[434]. Esto sería «darle la vuelta a las perspectivas», inmoralizarlas, y a esto sirve, entre otra cosas, la voluntad de poder como término polémico aplicado contra el ascetismo de la voluntad libre.

Si echamos un vistazo a dos de los representantes más destacados de la fenomenología, Kant y Hegel, comprobaremos que la voluntad libre juega un papel central en sus obras. Este papel se vuelve más significativo si, además de sus proclamaciones morales al respecto, prestamos atención a su dimensión jurídica, ya que ni la filosofía del derecho de Hegel[435] ni la de Kant[436] pueden entenderse suficientemente

---

434 «Yo no refuto los ideales, ante ellos, simplemente, me pongo los guantes... *Nitimur in vetitum*: bajo este signo vencerá un día mi filosofía, pues hasta ahora lo único que se ha prohibido siempre, por principio, ha sido la verdad» (N, EH, 18-9).

435 «La absoluta determinación o, si se quiere, el absoluto impulso del espíritu libre (§ 21), de tener su libertad como objeto (que sea objetiva tanto en el sentido de que ella sea el sistema racional de sí misma como en el de que sea la realidad inmediata, § 26), de ser por sí, en cuanto idea, es lo que la voluntad es en sí. El concepto abstracto de la idea de la voluntad es precisamente que la voluntad libre quiere la voluntad libre» (H, FD, 49). «Pero la verdad de esta universalidad formal, que es por sí indeterminada y encuentra su determinación en aquella materia, es la universalidad que se determina a sí misma, la voluntad, la libertad. En cuanto la voluntad tiene como contenido, objeto y fin a la universalidad, a sí misma en su carácter de forma infinita, no es sólo voluntad libre en sí sino también por sí, es verdadera idea. [...] La voluntad existente en y por sí tiene como objeto a la voluntad misma como tal, es decir, a sí misma en su pura universalidad. Esta última tiene el significado de que en ella están superadas la inmediatez de la naturalidad y la particularidad con que asimismo se recubre la naturalidad cuando es producida por la reflexión. [...] Éste es el punto en el que se ilumina que la voluntad sólo es voluntad libre, verdadera, en cuanto inteligencia pensante. [...] En la voluntad libre lo verdaderamente infinito tiene realidad y presencia; ella es esta idea en sí misma presente» (H, FD, 45-6). «El que una existencia sea existencia de la voluntad libre constituye el derecho, que es, por lo tanto, la libertad en cuanto idea» (H, FD, 49). «El valor del hombre es estimado según su acción interna y así el punto de vista moral es la libertad que es para sí. [...] En la moralidad es el interés peculiar del hombre lo que se plantea y esto es precisamente el supremo valor de él: que él se sabe como absoluto y se determina» (HG, FD, 177-9).

436 «Como la mera forma de la ley no puede ser representada más que por la razón, y, por tanto, no es objeto alguno de los sentidos, y consiguientemente tampoco pertenece a los fenómenos, es, pues, la representación de esa forma, como fundamento de determinación de la voluntad, distinta de todos los fundamentos de determinación de los sucesos en la Naturaleza según la ley de causalidad, porque en éstos los fundamentos determinantes tienen que ser ellos mismos fenómenos. Pero si ningún otro fundamento de determinación de la voluntad puede servir de ley para ésta más que aquella forma legisladora universal, entonces una voluntad semejante hay que pensarla en la relación mutua con la ley natural

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

sin su apoyo en la voluntad libre. Esto supone atender especialmente a los vínculos entre la ascética fenomenológica y las disciplinas sobre las que esta ha influido. A su vez, supone atender también a los procesos, podríamos decir con Weber y ampliando las reflexiones postnietzscheanas, de secularización del ascetismo. Se trataría de atender a un tipo de ascetización racionalista (o «racionalización», seguimos sin abandonar el condicionalismo de las razones) o modernización de ideas y comportamientos ascéticos que se encontrarían en campos del saber habitualmente no contemplados como tales. Esto es lo que sucede con la fenomenología jurídica. Es célebre la explicación que Weber ofrece de la ética protestante vinculada al desarrollo del capitalismo, pero lo que pretendemos indicar es el elemento ascético introducido en la filosofía del derecho que ya se encuentra destacado en Nietzsche mediante sus ataques a la voluntad

de los fenómenos, o sea, la ley de causalidad, como totalmente independiente de ésta. Semejante independencia, empero, se llama libertad en el más estricto, es decir, trascendental sentido. Así pues, una voluntad, para la cual la mera fórmula legisladora de la máxima puede sola servir de ley, es una voluntad libre» (K, CRPr, 75). «Merece especial atención el hecho de que la idea *trascendental* de la *libertad* sirva de fundamento al concepto práctico de ésta y que aquélla represente la verdadera dificultad que ha implicado desde siempre la cuestión acerca de la posibilidad de esa libertad. *En su sentido práctico, la libertad* es la independencia de la voluntad respecto de la *imposición* de los impulsos de la sensibilidad. En efecto, una voluntad es sensible en la medida en que se halla *patológicamente afectada* (por móviles de sensibilidad). Se llama *animal (arbitrium brutum)* si puede *imponerse patológicamente*. La voluntad humana es *arbitrium sensitivum*, pero no *brutum*, sino *liberum*, ya que la sensibilidad no determina su acción de modo necesario, sino que el hombre goza de la capacidad de determinarse espontáneamente a sí mismo con independencia de la imposición de los impulsos sensitivos» (K, CRP, 340). «Ante todo señalaré que, de momento, sólo emplearé el concepto de libertad en sentido práctico, prescindiendo del mismo, como ya hemos dicho, en su significación trascendental. En esta última acepción no podemos suponerlo empíricamente, como fundamento explicativo de los fenómenos, sino como un problema de la razón. En efecto, una voluntad que no puede ser determinada más que a través de estímulos sensibles, es decir, *patológicamente*, es una *voluntad animal* (*arbitrium brutum*). La que es, en cambio, independiente de tales estímulos y puede, por tanto, ser determinada a través de motivos sólo representables por la razón, se llama *voluntad libre* (*arbitrium liberum*), y todo cuanto se relaciona con ésta última, sea como fundamento, sea como consecuencia, recibe el nombre de *práctico*. La libertad práctica puede demostrarse por experiencia, puesto que la voluntad humana no sólo es determinada por lo que estimula o afecta directamente a los sentidos, sino que poseemos la capacidad de superar las impresiones recibidas por nuestra facultad apetitiva sensible gracias a la representación de lo que nos es, incluso de forma remota, provechoso o perjudicial» (K, CRP, 455).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

libre. Conviene observar este gesto en todo su alcance, ya que buena parte de las exclamaciones nietzscheanas en favor de la inocencia moral se canalizan a través de la voluntad de poder por esta vía.

Reiteramos la escisión aristocrática al interior de la ascesis fenomenológica por la que se crean pastor y rebaño. ¿Qué significa la voluntad de poder como inmoralización psicológica, pero también jurídica, de la voluntad libre? Significa poner de relieve la voluntad de castigo físico. El condicionalismo psicológico nietzscheano lo señala mostrando la crueldad en los procesos de espiritualización y divinización (los más afines al psicoanálisis dirían «sublimación»)[437]. Este es un gesto también *moral*, que rompe el eje bien/mal para hacerlo jugar en nuevos terrenos y difama a los tradicionales portadores de la bondad: los santos. Forma parte de los éxitos del pensamiento nietzscheano haberlos convertido en figuras conocidas por su crueldad.

La pérdida de la creencia en Dios conducida hacia la nada de la voluntad libre reaparece, fenomenológicamente, como «justicia» punitivista. Léase sino lo que dice Kant de los criminales, la justicia y el castigo[438]. En gestos como este, donde se encuentra el castigo detrás de la fe, queda al descubierto la falta de honestidad del sacerdote en su

---

437 «Casi todo lo que nosotros denominamos "cultura superior" se basa en la espiritualización y profundización de la *crueldad* - ésa es mi tesis; aquel "animal salvaje" no ha sido muerto en absoluto, vive, prospera, únicamente se ha divinizado. Lo que constituye la dolorosa voluptuosidad de la tragedia es crueldad; lo que produce un efecto agradable en la llamada compasión trágica y, en el fondo, incluso en todo lo sublime, hasta llegar a los más altos y delicados estremecimientos de la metafísica, eso recibe su dulzura únicamente del ingrediente de crueldad que lleva mezclado» (N, MABM, 188-9). «Cristiano es cierto sentido de crueldad con respecto a sí mismo *y* con respecto a otros; el odio a los que piensan de otro modo; la voluntad de perseguir. [...] Cristiano es el odio al *espíritu*, al orgullo, al valor, a la libertad, al *libertinaje* [libertinaje] del espíritu; cristiano es el odio a los *sentidos*, a las alegrías de los sentidos, a la alegría en cuanto tal...» (N, AC, 52-3).

438 «[...] esta igualdad de las penas, que sólo es posible por la condena a muerte por parte del juez, según la estricta ley del talión, se manifiesta en el hecho de que sólo de este modo la sentencia de muerte se pronuncia sobre todos de forma proporcionada a la *maldad interna de los criminales*» (K, MC, 169). «[...] la ley penal es un imperativo categórico y ¡ay de aquél que se arrastra por las sinuosidades de la doctrina de la felicidad para encontrar algo que le exonere del castigo, o incluso solamente de un grado del mismo, por la ventaja que promete, siguiendo la divisa farisaica es mejor que un hombre muera a que perezca todo el pueblo! Porque si perece la justicia, carece ya de valor que vivan hombres sobre la tierra» (K, MC, 167).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

creencia. A partir de ese momento ya no se puede creer en él, ya no se deja de ver la doble faz, el punto ciego. Nietzsche acusará a la filosofía (a la filosofía-en-sí, podríamos decir) de ser el ejercicio de una voluntad de poder tiránica[439]. Su escritura exaltada en torno a la libertad de la voluntad y los temas que la rodean denuncia esa filosofía dominada por el sacerdocio que *quiere imponerse* al rebaño. ¿Cómo? «Mejorándolo». ¿De qué fuente bebe esa mejoría? Nietzsche analiza la dominación psicológica del sacerdote pero, no hay que olvidar que este análisis, el de la mala conciencia y la culpa, el de la responsabilidad, el de *La Genealogía*, se deriva, como problema del cuerpo[440], del uso de *la crueldad a través del castigo físico*[441] (la influencia sobre Foucault es

---

439 «Lo que en aquel tiempo ocurrió con los estoicos sigue ocurriendo hoy tan pronto como una filosofía comienza a creer en sí misma. Siempre crea el mundo a su imagen, no puede actuar de otro modo; la filosofía es ese instinto tiránico mismo, la más espiritual voluntad de poder, de "crear el mundo", de ser *causa prima* [...]» (N, MABM, 31).

440 «El disfraz inconsciente de necesidades fisiológicas bajo el manto de lo objetivo, lo ideal, lo puramente espiritual se practica en una escala aterradora-— y muchas veces me he preguntado si la filosofía en términos generales no ha sido mera interpretación del cuerpo y un *malentendido del cuerpo*. Tras los más altos juicios de valor que han regido hasta ahora la historia del pensamiento se ocultan malentendidos de la constitución física, sea de individuos, de clases o de razas enteras. Todas esas audaces locuras de la metafísica, en particular sus respuestas a la pregunta por el *valor* de la existencia, cabe considerarlas por lo pronto, en todos los casos, como síntomas de cuerpos determinados; y si tales afirmaciones o negaciones del mundo no tienen en general la menor importancia desde el punto de vista científico, encierran, sin embargo, sugestiones muy valiosas para el historiador y el psicólogo, como síntomas, repito, del cuerpo, de su medro o desmedro, su plenitud, poder y soberanía en la historia o bien sus inhibiciones, cansancios, empobrecimientos, su presentimiento del fin, su voluntad de fin» (N, GC, 31-2).

441 «Pero muy principalmente el acreedor podía irrogar al cuerpo del deudor todo tipo de afrentas y de torturas, por ejemplo, cortar de él tanto como pareciese adecuado a la magnitud de la deuda: y basándose en este punto de vista, muy pronto y en todas partes hubo tasaciones precisas, que en parte se extendían horriblemente hasta los detalles más nimios, tasaciones, legalmente establecidas, de cada uno de los miembros y partes del cuerpo» (N, GM, 84). «En esta esfera, es decir, en el derecho de las obligaciones es donde tiene su hogar nativo el mundo de los conceptos morales "culpa" (*Schuld*), "conciencia", "deber", "santidad del deber", su comienzo, al igual que el comienzo de todas las cosas grandes en la tierra, ha estado salpicado profunda y largamente con sangre. ¿Y no sería lícito añadir que, en el fondo, aquel mundo no ha vuelto a perder nunca del todo un cierto olor a sangre y a tortura? (ni siquiera en el viejo Kant: el imperativo categórico huele a crueldad...)» (N, GM, 85). «[...] Yo he apuntado, con dedo cauteloso, hacia la espiritualización y "divinización" siempre crecientes de la crueldad, que atraviesan la historia entera de la cultura superior (y tomadas en un importante sentido incluso la constituyen). En todo caso, no hace aún tanto

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

clara). Nietzsche denuncia el autoengaño, basado en la *embriaguez moral*, por el que el sacerdote cree estar haciendo el bien, salvando el mundo o acariciando verdades últimas con sus manos mientras, con suerte inadvertidamente, emplea violencia contra sí mismo y aquellos que quiere pastorear. ¿Y el sufrimiento del rebaño? Poco le importa a un Nietzsche que cree que esa violencia es inevitable, motivo por el que criticará al cristianismo por no haber sabido orquestarla mejor y crear, así, un humano más poderoso. Pero lo que nos interesa del análisis nietzscheano es que esa crueldad, en modo de mala conciencia y culpa, ha sido aceptada tanto por el rebaño como por los pastores. Nietzsche no puede ver aristocracia alguna en los filósofos cristianos, su altura espiritual se encuentra comprometida por haber afilado hasta el límite de lo soportable la mala conciencia, la deuda y la culpa, haciendo que esta se clave como un cuchillo en el humano humillado de una manera tan intensa y sórdida como para que no pueda encontrar orgullo ni responsabilidad en sí mismo[442]. Y bajo este yugo han caído pastores y

tiempo que no se sabía imaginar bodas principescas ni fiestas populares de gran estilo en que no hubiese ejecuciones, suplicios, o, por ejemplo, un auto de fe, y tampoco una casa noble en que no hubiese seres sobre los que poder descargar sin escrúpulos la propia maldad y las chanzas crueles» (N, GM, 86).

442 «Con terrible clarividencia respecto a su situación, exclama: "Sé por una vez tu acusador y tu verdugo; considera tu dolor como un castigo que te impones a ti mismo; disfruta de la superioridad que te confiere el hecho de ser juez, mejor aún, disfruta de tu caprichosa y arbitraria tiranía. Elévate por encima de la vida como por encima del dolor. Mira el fondo de las razones y de las sinrazones". Nuestro orgullo se rebela como nunca lo había hecho; experimenta una satisfacción incomparable defendiendo la vida contra un tirano como el dolor y contra todas las insinuaciones de ese tirano que trata de impulsarnos a que reneguemos de la vida y de *representar la vida* ante él. Cuando nos encontramos en ese estado, nos defendemos con acritud de todo el que nos acusa de pesimistas, para que el pesimismo no aparezca como un resultado de nuestra situación y no nos humille por haber sido vencidos. Nunca como entonces nos sentimos tentados a ser justos en nuestras apreciaciones, pues la injusticia es un triunfo sobre nosotros mismos y sobre el estado más irritable que podamos imaginar, un estado que disculparía por sí solo todo juicio injusto; pero no queremos que nos disculpen, queremos demostrar que podemos ser *intachables* en nuestros juicios. Sufrimos verdaderas crisis de orgullo. Ahora bien, en cuanto surge el primer atisbo de mejora, su primera consecuencia es defendernos contra la preponderancia de nuestro orgullo. Nos consideramos estúpidos y vanidosos, como si no hubiera ocurrido nada excepcional. Humillamos, sin el menor asomo de gratitud, el orgullo omnipotente que nos dio fuerzas para soportar el dolor y exigimos violentamente un antídoto contra el orgullo; queremos convertirnos en seres extraños a nosotros mismos y desprendernos de nuestra personalidad, dado que el dolor nos había hecho forzosamente *personales* durante

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

rebaño, y bajo este yugo sigue encontrándose toda una penalidad fenomenológica que bebe de fuentes ascéticas. Por eso combatir la voluntad libre: mediante ella el sacerdote-filósofo cree que su voluntad de castigar se emplea «por el bien de otros», para liberar o emancipar, para enseñar la verdad, esa que creen tener y les otorga el máximo valor: incondicionalidad como despotismo práctico. Gracias a ella se ha dado el asceta su buena conciencia, su libertad, aunque haya sido a costa de malentender toda otra libertad o falta de ella. ¿De dónde sale la inflamación que conduce de la libertad al castigo? De la aplicación demasiado rigurosa, *ebria*, del bien. En esto radica el atractivo de la *Circe* del filósofo[443] (expresión de la que cabría discutir sus connotaciones antifemeninas): en que *entusiasma*. El subidón de la aplicación del bien, la embriaguez moral de la obediencia, es lo que se ha llevado tan lejos como para continuar la disciplina ascética prehistórica depurada a través de la filosofía greco-moral clásica mediante un cristianismo romano, medieval y moderno que, con la participación de la fenomenología, ha coagulado en metafísica de las costumbres o filosofía del derecho. Nuestra ébrica se contrapone también a esto.

Pura incondicionalidad, pura voluntad de verdad, una pura y ardorosa voluntad de poder para configurar un «mundo ante el que podáis arrodillaros: ésa es vuestra última esperanza y vuestra última ebriedad»[444]. Contra esto se erige el perspectivismo definido como condición-relación inmoral que lleva a Nietzsche a decir que «todo todo

mucho tiempo. Exclamamos: "¡Fuera el orgullo: era una enfermedad y una crisis más!"» (N, A, 105-7).

443 «Y es que, en todas las épocas, desde que en el mundo existe la palabra y la posibilidad de convencer, no ha habido mejor maestra que la moral en el arte de seducir; para nosotros, los filósofos, ella ha sido nuestra auténtica *Circe*» (N, A, 29).

444 «¿"Voluntad de verdad" llamáis vosotros, sapientísimos, a lo que os impulsa y os pone ardorosos? Voluntad de volver pensable todo lo que existe: ¡así llamo yo a vuestra voluntad! Ante todo queréis hacer pensable todo lo que existe: pues dudáis, con justificada desconfianza, de que sea pensable. ¡Pero debe amoldarse y plegarse a vosotros! Así lo quiere vuestra voluntad. Debe volverse liso y someterse al espíritu, como su espejo y su imagen reflejada. Ésa es toda vuestra voluntad, sapientísimos, una voluntad de poder; y ello aunque habléis del bien y del mal y de las valoraciones. Queréis crear el mundo ante el que podáis arrodillaros: ésa es vuestra última esperanza y vuestra última ebriedad» (N, AHZ, 174).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

lo incondicional pertenece a la patología»[445] y a asimilar lo incondicionado (o lo incondicionante) con el mundo metafísico[446] y esa *noumenología artera* que es la fenomenología (y que predica, como hacen los metafísicos, «la absolución del Ser»). El incondicionalismo engarzado con la voluntad libre no solo es una tendencia histórica interior a la filosofía, sino un caso particular de un entramado cultural mayor que hace al filósofo deudor y cómplice de los *homines religiosi*. Dicha tendencia únicamente se podría investigar gracias a una historia naturalista y cultural de la moral (así como gracias a esos moralistas

445 «La objeción, la travesura, la desconfianza jovial, el gusto por la burla son indicios de salud: todo lo incondicional pertenece a la patología» (N, MABM, 116).

446 «*Fenómeno y cosa en sí*. Los filósofos suelen situarse ante la vida y la experiencia -lo que llaman el mundo del fenómeno- como ante un cuadro desplegado de una vez por todas y que mostrase invariablemente la misma escena; esta escena, piensan ellos, debe interpretarse correctamente para así inferir la esencia que ha producido el cuadro, es decir, la cosa en sí, que siempre suele considerarse como la razón suficiente del mundo del 'fenómeno'. En cambio, lógicos más rigurosos, tras haber definido nítidamente el concepto de lo metafísico como el de lo incondicionado, y por ende incondicionante, han puesto en tela de juicio toda conexión entre lo incondicionado (el mundo metafísico) y el mundo que nos es conocido, de modo que en el fenómeno no aparece de ningún modo la cosa en sí y ha de impugnarse toda inferencia de ésta a partir de aquél. Pero ambos bandos pasan por alto la posibilidad de que ese cuadro -lo que vida y experiencia significan ahora para nosotros hombres- haya devenido paulatinamente, más aún, de que todavía esté completamente en el devenir y, por tanto, no deba ser considerado como dimensión fija a partir de la cual cupiera hacer o siquiera impugnar una inferencia sobre el autor (la razón suficiente). Porque desde hace milenios hemos mirado el mundo con pretensiones morales, estéticas, religiosas, con ciega inclinación, pasión o temor, y nos hemos abandonado a los vicios del pensamiento ilógico, ha devenido poco a poco este mundo tan maravillosamente abigarrado, terrible, profundo en significado, lleno de alma; ha recibido colores, pero nosotros hemos sido los coloristas: el intelecto humano ha hecho que el fenómeno apareciese e introducido sus erróneas concepciones del fundamento en las cosas. Tarde, muy tarde, recapacita; y ahora el mundo de la experiencia y la cosa en sí se le aparecen tan extraordinariamente distintos y separados, que impugna la inferencia de aquél a éste o reclama, de un modo espantosamente misterioso, la renuncia de nuestro intelecto, de nuestra voluntad personal, para, deviniendo esencial, llegar a lo esencial. Otros en cambio han recogido todos los rasgos característicos de nuestro mundo del fenómeno -es decir, de la representación del mundo urdida a base de errores intelectuales y transmitida a nosotros por herencia- y, en vez de denunciar al intelecto como culpable, han inculpado a la esencia de las cosas como causa de este carácter efectivo, muy inquietante, del mundo, y predicado la absolución del Ser» (N, HDH, 52).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

franceses tan alejados de la fenomenología alemana[447]). Por ello moverse lejos de la incondicionada posibilidad del mundo metafísico, de aquella «posibilidad absoluta» con la que «absolutamente nada puede comenzarse»[448]. Por ello moverse lejos, diremos nosotros arrastrando estos planteamientos hacia el siglo pasado, de la *Möglichkeit* y las condiciones de posibilidad. Para Nietzsche hay condiciones, sí, y hay voluntades pero, repetimos: *de poder*. Y el poder en Nietzsche, como en Foucault, no tiene únicamente una lectura despótica. Lejos de ser posibles, libres o necesarias son producto de las condiciones definidas como puesta en relación[449].

---

447 «Leyendo a Montaigne, La Rochefoucauld, La Bruyére, Fontenelle (sobre todo el *Dialogues des morís*), Vauvenargues, Chamfort, está uno más cerca de la Antigüedad que con cualquier otro grupo de seis autores de otros pueblos. Gracias a esos seis ha resurgido el espíritu de los últimos siglos de la edad antigua — ellos forman juntos un anillo importante en la aún no interrumpida cadena del Renacimiento. Sus libros se elevan por encima de los cambios del gusto nacional y de las coloraciones filosóficas, en las que hoy, normalmente, todo libro brilla y tiene que brillar para hacerse famoso: ellos contienen más pensamientos reales que todos los libros de los filósofos alemanes juntos» (N, HDH, 432-3).

448 «Es verdad que podría haber un mundo metafísico; su posibilidad absoluta difícilmente puede combatirse. Consideramos todas las cosas con la cabeza humana y no podemos cortar esta cabeza; sigue sin embargo en pie la pregunta de qué quedaría del mundo si se la seccionase. Es este un problema puramente científico y no muy apropiado para preocupar a los hombres; pero todo lo que hasta ahora les ha hecho las hipótesis científicas valiosas, terribles, placenteras, lo que las ha creado, es pasión, error y autoengaño; son los peores de todos los métodos de conocimiento, no los mejores, los que han enseñado a creer en ellas. Una vez que se han denunciado estos métodos como el fundamento de todas las religiones y metafísicas existentes, se las ha refutado. No queda entonces más que aquella posibilidad; pero absolutamente nada puede comenzarse con ella, y mucho menos puede hacerse depender felicidad, salud y vida de las hebras de una tal posibilidad. Pues absolutamente nada podría predicarse del mundo metafísico, sino que es absolutamente otra cosa, otra cosa para nosotros inaccesible, incomprensible; sería algo con propiedades negativas» (N, HDH, 46-7).

449 «Pero incluso suponiendo que hubiera un en-sí, un incondicionado, ¡precisamente por ello *no podría ser conocido*! Algo incondicionado no puede ser conocido: ¡de lo contrario precisamente *no* sería incondicionado! Pero conocer es siempre "ponerse-en-relación-condicional con algo": [...] sentirse condicionado por algo y entre nosotros------ es por lo tanto, en cualquier caso, un *fijar, designar, hacer consciente condiciones* (no un *penetrar* en esencias, cosas, "en-sís")» (N, FP, 123-4). «Los últimos metafísicos siguen en el fondo buscando en él la "realidad" efectiva, la "cosa en sí", en relación con la cual todo lo demás sólo es aparente. Su dogma es que, puesto que nuestro mundo fenoménico manifiestamente *no* es la expresión de aquel ideal, no es entonces "verdadero", y en el fondo ni siquiera

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Si volvemos al derecho fenomenológico podemos observar la telaraña kantiana a través de lo incondicionado-categórico de su *Metafísica de las costumbres*. Allí están los hilos de la obligación, la razón, la necesidad y la libertad: «obligación es la necesidad de una acción libre bajo un imperativo categórico de la razón»[450]. Se tensa la disputa sobre el racionalismo o la irracionalidad cuando se introduce subrepticiamente el castigo ascético detrás de la razón y la violación de la «necesidad» del imperativo categórico. Se ve el peligro del fervor en la justicia, de la sangre caliente ante el dolor y el sufrimiento del mundo, de la adhesión todavía no suficientemente examinada a los valores presuntamente más nobles. Se escuchan los preludios teológico-cristianos de esa voluntad libre que llega a nuestro contemporáneo derecho socioliberal a través de la fenomenología. Agustín de Hipona[451], de nuevo, está entre los arbustos, detrás de Kant, Schelling, Schopenhauer, Hegel o el propio Heidegger. Y no solo mediante la voluntad libre, sino también mediante su hermana, de presencia evidente en Kant, de la buena voluntad[452]. Con Agustín vemos hasta

remite como causa a aquel mundo metafísico. Lo incondicionado, en la medida en que es aquella suprema perfección, no puede proporcionar el fundamento de todo lo condicionado» (N, FP, 345-6).

450 «El imperativo categórico (incondicionado) es el que piensa una acción como objetivamente necesaria y la hace necesaria, no de un modo mediato, a través de la representación de un fin, que pueda alcanzarse con la acción, sino a través de la mera representación de esa acción misma (de su forma), es decir. inmediatamente; ninguna otra doctrina práctica, más que la que prescribe obligación (la de las costumbres) puede presentar como ejemplo tales imperativos. Todos los demás imperativos son técnicos y, en su totalidad, condicionados. Pero el fundamento de posibilidad de los imperativos categóricos reside en el hecho de que no se refieran a ninguna otra determinación del arbitrio (mediante la que se le pueda atribuir un propósito), sino únicamente a su libertad» (K, MC, 28).

451 «[...] Cada hombre que no obra rectamente es el verdadero y propio autor de sus malos actos. Y si lo dudas, considera lo que antes dijimos, a saber: que la justicia de Dios castiga las malas acciones. Y claro está que no serían justamente castigadas si no procedieran de la voluntad libre del hombre» (Agustín de Hipona, *Del libre albedrío*, I.1.2).

452 «Ag.— Dime, ¿en cuánto aprecias esta voluntad? ¿Te parece por ventura que pueda comparársela desde algún punto de vista con las riquezas, con los honores, con los placeres del cuerpo o con todas estas cosas juntas? Ev.— Líbreme Dios de demencia tan criminal. Ag.— ¿No hemos, pues, de alegrarnos sobremanera de tener en el alma un algo, es decir, esta misma buena voluntad, en cuya comparación han de tenerse por abyectísimas las cosas antes dichas, y por cuya consecución vemos que no rehúsan trabajo ni peligro alguno la

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

qué punto llega el absurdo y la ingenuidad de una fe que cree que lo más importante del mundo, la buena voluntad, procede de una voluntad libre que es capaz de obtener ese «bien tan grande [que] basta quererlo para tenerlo». Incondicionalidad y voluntad de verdad acechan detrás de los hilos de la embriaguez moral, del lado de ese tejido-telaraña «bienintencionado» producto de la «locura de los moralistas»[453]. Voluntad de poder, entonces, contra el incondicionalismo moral inherente a la voluntad libre. Este es el condicionalismo de una voluntad no libre, no buena, no verdadera, no racional, no nihilista, no posible, pero sí inmoral. La cuestión será saber qué queda de esa voluntad de poder una vez se han reinterpretado la moral, el poder o el ascetismo, una vez se ha empezado a proponer que hay embriaguez en el poder, que la embriaguez no es una voluntad. La cuestión será no perder esto de vista si se quiere entender que la embriaguez de una ébrica, más allá

mayor parte de los hombres?» (Agustín de Hipona, *Del libre albedrío*, I.12.25) «—Ya ves, por tanto, según creo, que de nuestra voluntad depende el que gocemos o carezcamos de un bien tan grande y tan verdadero. Porque ¿qué es lo que está en nuestra voluntad tanto como la misma voluntad? El que tiene esta buena voluntad tiene ciertamente un bien, que debe preferir con mucho a todos los reinos terrenos y a todos los placeres del cuerpo. Mas el que no la tiene, parece, sin duda, de lo que es superior a todos los bienes, que no está en nuestra mano poseer, y que únicamente podría darle la voluntad por sí y ante sí. Ahora bien, al hombre que se tiene a sí mismo por el más miserable, si ha llegado a perder un glorioso renombre, grandes riquezas y todos los bienes del cuerpo, ¿no lo tendrías tú también por muy miserable, aunque abundase en todas estas cosas, por el hecho de hallarse entrañablemente unido a lo que facilísimamente puede perder, y que no está en su mano tenerlo cuando quisiere, careciendo, por otra parte, de buena voluntad, bien tan excelente que no admite comparación con los bienes antes dichos, y que, no obstante ser un bien tan grande, basta quererlo para tenerlo?» (Agustín de Hipona, *Del libre albedrío*, I.12.26).

453 «El afecto, los apetitos grandes, las pasiones del poder, del amor, de la venganza, de la posesión —: los moralistas quieren extinguirlos, extirparlos, "purificar" el alma de todos ellos. La lógica es: estos apetitos causan a menudo graves daños — luego son malvados, condenables. El ser humano ha de librarse de ellos: de lo contrario no podrá ser un ser humano *bueno*... Es la misma lógica que: "si uno de tus miembros te es ocasión de pecado, sácatelo". [...] Lo mismo es válido de la locura de los moralistas, que exige la extirpación de las pasiones en lugar de su contención. Su conclusión es siempre la siguiente: solo el ser humano castrado es un ser humano bueno. Esta forma de pensar, la más miope y la más corrupta de todas, la forma de pensar moral, quiere *cegar* las grandes fuentes de fuerza, esos torrentes del alma que irrumpen a menudo de manera tan peligrosa y avasalladora, en lugar de ponerlos a su servicio y de *sacar rendimiento económico* al poder que tienen» (N, FP, 587-8).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

de *La Genealogía*, no es el despliegue brutal de la fuerza ni la explicación última de lo orgánico o lo social[454].

5.2.3 Los peligros de la voluntad libre y de poder

La voluntad de poder, a diferencia de la libre, ofrece una psicosociología de la moral dominante dentro y fuera del ámbito filosófico. En su vertiente epistemológica, dicha voluntad ataca la filosofía tradicional sin querer formar un nuevo y amable eslabón de la misma. Nietzsche pone de manifiesto con ella algo imprescindible: la primacía del *operari*, típicamente infravalorado por la moral antropológico-filosófica centrada en la esencia. Foucault, a su manera, no deja de hacerse cargo de esto a través de las consecuencias judiciales de su elaboración del problema del «individuo peligroso». Es su forma de responder al problema de la voluntad libre, los afectos, la culpa y la moral. Este problema aparece al «subjetivar» al sospechoso-anormal debido al riesgo que implica, a su *probabilidad* de crimen[455] (como dirá Ian Hacking). Hacking, sobre todo en *La domesticación del azar* [The

454 «Algo vivo quiere, antes que nada, dar libre curso a su fuerza - la vida misma es voluntad de poder: la autoconservación es tan sólo una de las consecuencias indirectas y más frecuentes de esto» (N, MABM, 36-7). «La "voluntad", naturalmente, no puede actuar más que sobre la "voluntad" - y no sobre "materias" (no sobre "nervios", por ejemplo): en suma, hay que atreverse a hacer la hipótesis de que, en todos aquellos lugares donde reconocemos que hay "efectos", una voluntad actúa sobre otra voluntad, -de que todo acontecer mecánico, en la medida en que en él actúa una fuerza, es precisamente una fuerza de la voluntad, un efecto de la voluntad. Suponiendo, finalmente, que se consiguiese explicar nuestra vida instintiva entera como la ampliación y ramificación de una única forma básica de voluntad, a saber, de la voluntad de poder, como dice mi tesis -; suponiendo que fuera posible reducir todas las funciones orgánicas a esa voluntad de poder, y que se encontrase en ella también la solución del problema de la procreación y nutrición - es un único problema -, entonces habríamos adquirido el derecho a definir inequívocamente toda fuerza agente como: voluntad de poder. El mundo visto desde dentro, el mundo definido y designado en su "carácter inteligible", -sería cabalmente "voluntad de poder" y nada más» (N, MABM, 66).

455 «Pero además de las cuestiones médicas y psicológicas relativas a la frenología, había una cuestión moral. Supongamos además que algunos de esos rasgos son perversos. En ese caso, ¿podría una persona evitar ser lasciva, orgullosa, taimada, codiciosa? ¿será entonces libre? ¿Será responsable de haber mutilado a otra persona si ésa era su disposición? Se suponía que los órganos estaban asociados con “propensiones” al crimen o a la creatividad. Este término, reanimado por Karl Popper, quien en la década de 1950 construyó una teoría de la “propensión” relacionada con las probabilidades. “Propensión” era el término técnico de la frenología, pero su conexión con el fatalismo estadístico era más estrecha» (Hck, DA, 181).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

taming of Chance] pero también en otras de sus obras[456], plantea una filosofía de la estadística que pone el término probabilidad encima de la mesa. Apunta, en continuidad con Foucault, a «cuestiones médicas y psicológicas» que involucran «una cuestión moral» y, en este caso, también criminológica. Ya lo hemos comentado con la voluntad libre: seguimos girando en torno a la responsabilidad, la culpa y la esencia. ¿Qué sería una *propensión* o *tendencia* al crimen sino una probabilidad (una cierta posibilidad) de que el crimen forme parte de la naturaleza, de la esencia, del carácter de un individuo que es más probable que delinca? [457] «Riesgo de crimen», dirá Foucault. Y con este «riesgo» nos encaminamos a hacia reflexiones posteriores en las que tanto este término como el de «peligro» cobrarán especial relevancia. Ambos refieren a la responsabilidad, pero también a una voluntad libre que afectará al discurso de lo probable y de la estadística, como sucede en el caso de Comte y la sociología[458]. Este es un cambio de primera magnitud que atañe al surgimiento de las ciencias sociales y a la hegemonía de la estadística. Hay una convivencia pero también una batalla entre lo probable y lo posible. Mientras la fenomenología sigue

---

456 Cf., Hck, EP y LSI.

457 «En el fondo, ¿qué es un criminal nato, o un degenerado, o una personalidad criminal, sino alguien que, siguiendo un encadenamiento causal difícil de recomponer, lleva un índice particularmente elevado de probabilidad criminal, siendo en sí mismo un riesgo de crimen? Así como se puede determinar una responsabilidad civil sin establecer ninguna culpa, por la sola estimación del riesgo creado frente al que hay que defenderse sin que podamos anularlo, igualmente se puede hacer a un individuo penalmente responsable sin tener que determinar si era libre o si había culpa, simplemente relacionando el acto cometido con el riesgo de criminalidad que constituye su personalidad propia. Es responsable ya que por su mera existencia es creador de riesgo, aunque no sea culpable, ya que no ha elegido con entera libertad el mal sobre el bien. La sanción, por tanto, no tendrá por objeto castigar a un sujeto de derecho que voluntariamente hubiera infringido la ley, su papel será disminuir en la medida de lo posible—ya sea por eliminación, por exclusión, por restricciones diversas o bien por medidas terapéuticas— el riesgo de criminalidad representado por el individuo en cuestión» (Fou, EEH, 55-56).

458 «Debemos tratar de nutrir nuestros estudios sobre todo con las estadísticas. En sociología, la verdadera elocuencia es la elocuencia de las cifras. Por obra de la estadística, la sociología puede prever y pronosticar: la ley de los grandes números le da un carácter casi infalible. Y no se tema que esta confianza en los resultados de la estadística sea una negación implícita de la libre voluntad pues quien dice libertad dice razón, que es exactamente lo opuesto al capricho y a la arbitrariedad» (Comte en Hck, DA, 210).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

su curso, sea en su vertiente idealista o materialista, sea en su vertiente logicista o historicista, lo probable y lo posible se tensan a lo largo del siglo XIX y aún lo hacen en nuestros días tensando, también, las relaciones entre la filosofía y las ciencias sociales. Esta tensión aún se hará notar en el antipsicologicismo de Husserl o Fregue y en la batalla académica alemana por la cual la psicología adquiere su estatus científico con la inauguración del primer laboratorio psicológico en 1879 por parte de Wilhelm Wundt[459].

Curiosa conjunción de la voluntad libre con lo probable y el riesgo, curiosa forma de entender la libertad cuando toca la esencia. No habrá libertad alguna para aquel cuyo comportamiento es señalado por ser cómo es, para aquel que es señalado por ser quién es, para aquel enjuiciado por circunstancias ajenas a su *operari*, para aquel acusado por unos actos de los que se le dice que es culpable porque es libre. Este es el individuo *potencialmente* peligroso, alguien al que se le atribuye una *posibilidad moral* de acción imputable: la acusación a las potencialidades conduce a la carga de culpa apriórica que se resuelve con el disciplinamiento en el castigo[460] (y que afecta no solo al individuo peligroso, sino también al concepto de «peligro social»[461]).

---

459 Cf., Kusch, M., *Psychologism. The sociology of philosophical knowledge*, Routledge, Oxfordshire, 1995.

460 «Pero, ¿acaso no se ha introducido en el derecho algo más que las incertidumbres de un saber problemático, esto es, los rudimentos de otro derecho? Pues la penalidad moderna —y ello de la manera más patente desde Beccaria— da derecho a la sociedad sobre los individuos únicamente por lo que hacen: sólo un acto definido por la ley como infracción puede dar lugar a una sanción, modificable sin duda según las circunstancias o las intenciones. Sin embargo, al destacar cada vez más, no sólo al criminal como sujeto del acto, sino también al individuo peligroso como virtualidad de actos, ¿acaso no se dan a la sociedad derechos sobre el individuo a partir de lo que es? Ciertamente ya no a partir de lo que es por su estatus (como ocurre en las sociedades del Antiguo Régimen), sino de lo que es por naturaleza, según su constitución, según sus rasgos de carácter o sus variables patológicas. Una justicia que tiende a ejercerse sobre lo que uno es: he aquí algo exorbitante respecto de ese derecho penal que los reformadores del siglo XVIII habían soñado, y que debía sancionar, de un modo absolutamente igualitario, las infracciones explícita y previamente definidas por la ley» (Fou, EEH, 57-58).

461 «El 'cuerpo' social deja de ser una simple metáfora jurídico-política (como la que encontramos en el *Leviatán*) para aparecer como una realidad biológica y un campo de intervención médica. El médico, pues, debe ser el técnico de este cuerpo social, y la medicina, una higiene pública. La psiquiatría, a la vuelta de los siglos XVIII y XIX, ha

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Este es el enorme bastión construido por adoquines morales al que se enfrentó Nietzsche cuando inmoralizaba a Schopenhauer por ubicar la libertad en el *esse*. Este es el fraude moral ante el cual la voluntad de poder, que es también una voluntad no solo de actuar, sino de ser definido por los actos, se erige. Este es el fraude ante el cual Nietzsche proclamó la inocencia del humano contra el cristianismo, filosófico o no. Ambos, Foucault y Nietzsche, ven en la moral filocristiana (incluida la judicial) una imputación contra el *operari*. Si hay *esse*, si se presupone la esencia (y detrás de ella aguarda una libertad de la voluntad que puede ser tanto esencial como existencial), no hay manera de no juzgar al anormal y tomarlo por peligroso. Esa esencia, remedo de un alma cristiana universalizante de la voluntad libre, o sea: sana, normal, buena o cuerda, no se constituye ni se comprende sin dibujar un perímetro a partir del cual surge el anómalo, el individuo no libre, el que no puede evitar ser cómo es, aquel que es percibido como peligroso o malo cuando apenas es «discrepante»[462]. Malo por incomprensible,

alcanzado autonomía y se ha revestido con tanto prestigio por el hecho de que ha podido inscribirse en el marco de una medicina concebida como reacción a los peligros inherentes al cuerpo social. Los alienistas de la época pudieron discutir hasta el infinito sobre el origen orgánico o psíquico de las enfermedades mentales, pudieron proponer terapias físicas o psicológicas: a pesar de sus divergencias, todos tenían conciencia de tratar un 'peligro' social, ya sea porque la locura les parecía ligada a condiciones malsanas de existencia (superpoblación, promiscuidad, vida urbana, alcoholismo, desenfreno), ya sea porque se percibía como fuente de peligros (para sí misma, para los demás, para el entorno, para la descendencia a través de la herencia).» (Fou, EEH, 44).

462 «*Algo posiblemente prematuro*. Quienes hoy en día se sienten apegados a las costumbres y a las leyes establecidas, tratan de organizarse y de crear un *derecho* propio, utilizando diferentes nombres equivocados que inducen a error, y las más de las veces con una gran falta de exactitud; mientras que hasta ahora todos los criminales, todos los librepensadores y todos los hombres inmorales y malvados han vivido desacreditados y fuera de la ley, y han perecido bajo el peso de la mala conciencia. Deberíamos, ante todo, *aprobar* esto y considerarlo *bueno*, aunque el siglo venidero pierda en seguridad y tal vez sea preciso que todo el mundo vaya con el fusil al hombro. Por lo menos, habría una corriente de opinión que estaría constantemente recordando que no existe una moral absoluta y exclusiva, y que toda moral que se afirma excluyendo a todas las demás destruye demasiadas fuerzas vivas y hace pagar un precio muy caro a la humanidad. Los discrepantes, que con frecuencia son los inventivos y los creadores, no deben ser sacrificados; no es conveniente considerar vergonzosa la transgresión moral de pensamiento y de obra; hay que llevar a cabo muchos intentos nuevos para transformar la existencia y la sociedad; es preciso que el mundo se libere del enorme peso que supone la mala conciencia; es necesario que estos fines generales sean aceptados y fomentados por todo aquél que busque honradamente la verdad» (N, A, 141).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

malo porque no se entiende cómo no es de otra manera y malo, dentro de esta «lógica», porque lleva a cabo acciones penadas judicialmente. Este es el grado cero de cierto derecho que Nietzsche y Foucault contestan (y que los aleja de la perspectiva hegeliana, criticada por Nietzsche, de que «el derecho está con los triunfadores»[463]): de ahí la visión de ambos, hasta cierto punto positiva, de algunos criminales. Lo que se pone en duda es la intrínseca maldad moral del criminal, que el castigado siempre merezca su pena, se pone en duda la relación entre bondad, maldad, libertad, normalidad, posibilidad, peligrosidad y crimen. Muy por encima se tendría que estar del miedo, para Nietzsche padre de la moral[464], para superar la lógica por la que se cree que algo

---

463 «Hegel: su lado popular, la doctrina de la guerra y de los grandes hombres. El derecho está con los triunfadores: representa el progreso de la humanidad. Intento de demostrar el dominio de la moral a partir de la historia. Kant: sustraído a nosotros, invisible, real, un reino de los valores morales. Hegel: un desarrollo comprobable, el volverse visible del reino moral. Nosotros no queremos dejarnos engañar ni a la manera kantiana ni a la hegeliana: — ya no *creemos*, como ellos, en la moral y por consiguiente no tenemos que fundar una filosofía *para que* la moral siga teniendo razón. Ni el criticismo ni el historicismo tienen para nosotros *en esto* su atractivo: — pero entonces, ¿qué atractivo tienen?» (N, FP, 135).

464 «Se malentiende de modo radical al animal de presa y al hombre de presa (por ejemplo, a César Borgia), se malentiende la "naturaleza" mientras se continúe buscando una "morbosidad" en el fondo de esos monstruos y plantas tropicales, los más sanos de todos, o hasta un "infierno" congénito a ellos: cosa que han hecho hasta ahora casi todos los moralistas. ¿No parece como que hay en éstos un odio contra la selva virgen y contra los trópicos? ¿Y que el "hombre tropical" tiene que ser desacreditado a cualquier precio, presentándolo, bien como enfermedad y degeneración del hombre, bien como infierno y autosuplicio propios? ¿Por qué? ¿A favor de las "zonas templadas"? ¿A favor de los hombres templados? ¿De los "morales"? ¿De los mediocres? Esto, para el capítulo "moral como forma de miedo" (N, MABM, 137). «Todas esas morales que se dirigen a la persona individual para procurarle su "felicidad", según se dice, qué otra cosa son que propuestas de comportamiento en relación con el grado de peligrosidad en que la persona individual vive a causa de sí misma; recetas contra sus pasiones, sus inclinaciones buenas y malas, dado que éstas tienen voluntad de poder y quisieran desempeñar el papel de señor; ardides y artificios pequeños y grandes que desprenden el rancio olor propio de viejos remedios caseros y de una sabiduría de viejas; todas ellas barrocas e irracionales en la forma porque se dirigen a "todos", porque generalizan donde no es lícito generalizar, todas ellas hablando en un tono incondicional, tomándose a sí mismas como algo incondicional, todas ellas condimentadas no sólo con un único grano de sal, antes bien tolerables y a veces hasta seductoras sólo cuando aprenden a oler a algo exageradamente condimentado y peligroso, a oler principalmente "al otro mundo" [...]. También esto, para el capítulo "moral como forma de miedo". (N, MABM, 137-8). «El grado mayor o menor de peligro que para la comunidad, que para la igualdad hay en una opinión, en un estado de ánimo y un afecto, en

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

tiene que funcionar mal en ciertas personas si llevan a cabo un acto por el que se las castiga.

Cuando se habla de que la libertad se encuentra en el *esse* (como opinan Kant, Schelling o Schopenhauer) se cree que lo que hay que castigar, lo que hay que juzgar y culpar, es la voluntad, el «poder» para dirimir acciones posibles. Esta voluntad esencial es una *buena voluntad*, un juicio, la base de las *intenciones* (no dejamos de movernos en territorio fenomenológico). Se asume de antemano que la esencia es libertad, pero *ante Dios*, libertad para juzgar el alma que hace «el mal» o libertad para una muerte que aniquile el propio carácter y el hartazgo de sí mismo[465]. Se desencadena la condena de ser como se es. Este ser-como-se-es emborrona los actos generando una pobre imagen de la forma en cómo se instauran y se modifican. Diremos que lo que denuncian Nietzsche y Foucault es que cuando se cree en la voluntad libre, es decir, cuando se cree que hay individuos y colectivos con una esencia, y que en esa esencia no solo hay libertad sino una libre elección entre posibilidades de acción, se asume la existencia de una «mala» necesidad, de una inquebrantable certeza del error maligno que malentiende y oculta el sentido de las acciones. Todas ellas desaparecen detrás del entramado de la posibilidad-potencia desplegada bajo una comprensión esencial y ebria del mal. Pero el *operari* no es nada de eso, no sigue una voluntad, de ahí que Nietzsche, para resaltar la actividad y *condicionalidad* de la voluntad, diga que es *de poder*: la voluntad se

una voluntad, en un don, eso es lo que ahora constituye la perspectiva moral: también aquí el miedo vuelve a ser el padre de la moral» (N, MABM, 143).

465 «Por encima de todo esto, la muerte es la gran ocasión de dejar de ser yo: dichoso aquel que la aprovecha. Durante la vida, la voluntad del hombre no es libre: su obrar se produce con necesidad sobre la base de su carácter invariable y al hilo de los motivos. Cada uno guarda en su memoria muchas cosas que ha hecho y por las que no está satisfecho consigo mismo. Si continuara viviendo, tendría que seguir obrando de la misma forma debido a la inmutabilidad del carácter. Por consiguiente, ha de dejar de ser lo que es para que del germen de su ser pueda nacer algo nuevo y distinto. Por eso la muerte rompe aquel lazo: la voluntad vuelve a ser libre: pues la libertad se encuentra en el *esse*, no en el *operari* [...] La muerte es el momento de liberarse de la unilateralidad de aquella individualidad, que no constituye el núcleo interno de nuestro ser, sino que más bien ha de ser considerada como una especie de extravío del mismo: la libertad verdadera y originaria vuelve a surgir en este instante que, en el sentido indicado, puede ser considerado como una *restitutio in integrum*» (S, MVR II, 561-2).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

define activamente, sigue a las *condiciones de poder*. Diremos que el poder es condicional, no libre, posible ni necesario; un azar, pero también un peligro. La voluntad de poder contiene lo siguiente: una voluntad de actuar y una interpretación del poder que dice que este depende de sus consecuencias, que es inocente salvo que lo demuestre el a posteriori, una voluntad que ya no «tiene experiencias» sino que se construye por sus resultados, una voluntad que ya no es fenomenológica sino experimental. Ensayo y error: eso dice una voluntad experimental.

«Poder» también es la actividad de cuestionamiento de la esencia como medio para inyectar culpa y castigo[466]. La toma de partido de Nietzsche por la inocencia guarda complejos equilibrios con el despliegue de la fuerza, y dichos equilibrios hacen que se tambalee la imagen del derecho y la noción de crimen. ¿Puede un individuo, o un colectivo, en tanto inocente, ser peligroso? ¿Cómo definir esta peligrosidad? Las preguntas se vuelven más complejas todavía si se intenta saber cuál es exactamente el rol de la filosofía en ellas. En el caso del derecho fenomenológico la voluntad libre hegelianizante y racio-moral, que pretende la síntesis entre libertad moral kantiana y aquella otra «objetificada» en instituciones, acaba decantándose por el juicio moral-estatal que se pretende «objetivo». Bajo esta interpretación el poder es una posibilidad incondicional que solo puede ser enteramente racio-legal, es decir, ser derecho y defender que la voluntad está entregada a un poder legítimo, bueno, el poder de la institución suprema: el Estado. Hegel, por ejemplo, pretende una síntesis subjetivo-objetiva superando a Kant y extrema sus consecuencias puliendo la parte subjetiva de su idealismo para asfaltar

466 «Yo amo a quien se avergüenza cuando el dado, al caer, le da suerte, y entonces se pregunta: ¿acaso soy yo un jugador que hace trampas? - pues quiere perecer. Yo amo a quien delante de sus acciones arroja palabras de oro y cumple siempre más de lo que promete: pues quiere su ocaso» (N, AHZ, 39). «Pero una cosa es el pensamiento, otra la acción, y otra la imagen de la acción. La rueda del motivo no gira entre ellas. Una imagen puso pálido a ese pálido hombre. Cuando realizó su acción él estaba a la altura de ella: mas no soportó la imagen de su acción, una vez cometida ésta. Desde aquel momento, pues, se vio siempre como autor de *una sola* acción. Demencia llamo yo a eso: la excepción se invirtió, convirtiéndose para él en la esencia. La raya trazada sobre el suelo hechiza a la gallina; el golpe dado por el delincuente hechizó su pobre razón – demencia *después* de la acción llamo yo a eso. ¡Oíd, jueces! Existe todavía otra demencia: la de antes de la acción. ¡Ay, no me habéis penetrado bastante profundamente en esa alma!» (N, AHZ, 71).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

un idealismo objetivista del derecho. Ya que la voluntad libre-subjetiva es incompleta, su dominio solo podrá consumarse por la voluntad libre-objetiva de la ley. Este es el peligro de una supuesta «universalidad jurídica» que deja la actividad en un segundo plano, este es el peligro del castigo con buena conciencia bajo la creencia de que solo puede haber justicia si esta se produce bajo el paraguas de la voluntad libre. La fenomenología se vuelve terrorífica cuando el derecho deviene fuerza incondicionalmente justa y «lógica». Se podrá decir que el derecho no es fuerza ni imposición sino garantía, él mismo, de libertad. O se podrá decir que la voluntad de poder, ahondando en sus oscuridades, es precisamente la que supone el avasallamiento, el abuso, la ley de la selva y el más fuerte, el dominio de la arbitrariedad descarnada, en definitiva, la aniquilación del derecho. Contra ello, Nietzsche argumentará que en quien habla a favor de la voluntad libre hay una voluntad sometida, una voluntad de poder esclava, una voluntad de mando que quiere afirmar su libertad y que solo podrá hacerlo negando el azar (como lo hace el panlogismo hegeliano con el concepto de «contingencia»[467]) con el fin de encontrar culpables. La tensión entre Nietzsche por un lado, y Kant y Hegel por el otro, es alta (Marx se unirá al frente antihegeliano en los asuntos de derecho). El primero, llevado al extremo, parece querer prescindir del derecho exclamando la irresponsabilidad e inocencia del humano[468], los

[467] «El yo se determina en cuanto es relación de negatividad respecto a sí mismo; en cuanto esta *relación respecto a sí mismo*, él es asimismo indiferente frente a esta determinidad por cuanto es suya e *ideal*, por cuanto es una mera *posibilidad*, mediante la cual no está atado, sino que sólo está en ella porque él se ha puesto en ella. Esta es la *libertad* de la voluntad, la cual constituye su concepto o sustancialidad, su peso, como el peso constituye la sustancialidad de los cuerpos» (HG, FD, 92). «La libertad de la voluntad, según esta determinación, es *libre arbitrio*, en el cual están contenidos estos dos aspectos: la reflexión libre que se abstrae de todo y la dependencia respecto al contenido y la materia dados interna y externamente. Comoquiera que este contenido necesario *en sí (an sich)* como finalidad está determinado a la vez frente a aquella reflexión como posible, entonces el libre arbitrio es la *contingencia*, como él es en cuanto voluntad» (HG, FD, 98).

[468] «*Nadie* es responsable de existir, de estar hecho de este o de aquel modo, de encontrarse en estas circunstancias, en este ambiente. La fatalidad de su ser no puede ser desligada de la fatalidad de todo lo que fue y será. Él *no* es la consecuencia de una intención propia, de una voluntad, de una finalidad, con él no se hace el ensayo de alcanzar un "ideal de hombre" o un "ideal de felicidad" o un "ideal de moralidad", es absurdo querer *echar a rodar* su ser hacia una finalidad cualquiera. *Nosotros* hemos inventado el concepto "finalidad": en la

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

segundos, llevados también al extremo, parecen únicamente querer juzgar y castigar. Nietzsche no ofrece respuestas directas a este problema, pero sí da indicaciones esbozando un personaje filosófico (conceptual, que diría Deleuze[469]) y una nueva historia para aquella filosofía que ya no puede ser la de la voluntad libre ni la de lo posible. Ese personaje del que ya hemos hablado, el sacerdote ascético, necesita una nueva historia con un nuevo nombre.

realidad *falta* la finalidad... Se es necesario, se es un fragmento de fatalidad, se forma parte del todo, se *es* en el todo, - no hay nada que pueda juzgar, medir, comparar, condenar nuestro ser, pues esto significaría juzgar, medir, comparar, condenar el todo... *¡Pero no hay nada fuera del todo!* Que no se haga ya responsable a nadie, que no sea lícito atribuir el modo de ser a una *causa prima*, que el mundo no sea una unidad ni como *sensorium* ni como "espíritu", *sólo esto es la gran liberación*, - sólo con esto queda restablecida otra vez la *inocencia* del devenir... El concepto "Dios" ha sido hasta ahora la gran *objeción* contra la "existencia"... Nosotros negamos a Dios, negamos la responsabilidad en Dios: sólo *así* redimimos al mundo» (N, CI, 75-6).

469 «Cuando Nietzsche construía el concepto de "mala conciencia", podía ver en él lo más repulsivo del mundo, pero no por ello dejaba de exclamar: ¡aquí es donde el hombre empieza a hacerse interesante!, y opinaba en efecto que acababa de crear un concepto nuevo para el hombre, que convenía al hombre, en relación con un personaje conceptual nuevo (el sacerdote) y con una imagen nueva del pensamiento (la voluntad de poder aprehendida bajo el rasgo negativo del nihilismo)... [...] No se hace nada positivo, pero nada tampoco en el terreno de la crítica ni de la historia, cuando nos limitamos a esgrimir viejos conceptos estereotipados como esqueletos destinados a coartar toda creación, sin ver que los viejos filósofos de quienes los hemos tomado prestados ya hacían lo que se trata de impedir que hagan los modernos: creaban sus conceptos, y no se contentaban con limpiar, roer huesos, como el crítico o el historiador de nuestra época. Hasta la historia de la filosofía carece del todo de interés si no se propone despertar un concepto adormecido, representarlo otra vez sobre un escenario nuevo, aun a costa de volverlo contra sí mismo» (Del, QF, 85).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

6. HOMO PHENOMENOLOGICUS

6.1 EL FILÓSOFO-EN-SÍ

La genealogía de la moral explicita algo: el filósofo, sea idealista o no, desciende del asceta. Aunque Nietzsche hable de idealismo ascético no hay que llevarse a engaño: no existe un tipo de idealismo que sea ascético, es el idealismo entero el que pertenece al ascetismo y desciende de él. Puede que el idealista no sea un asceta en términos literales (no practica ayunos, no viaja al desierto o se hace daño físicamente), pero sí incorpora varias de sus características sutilizadas. La más importante: «algo así como un olfato y un instinto para percibir las condiciones más favorables de una espiritualidad elevada»[470]. Diremos que el ascetismo fenomenológico sigue teniendo este olfato y este «instinto». Ambos, olfato e instinto, coagulan en el *ars moriendi* afectivo que hemos esbozado y acompaña al conceptual (la necesidad de lo posible y la libertad de la voluntad que configuran «la experiencia», etc...).

La descripción del asceta idealista en *La Genealogía* incluye un tipo que denominamos como «filósofo-juez». De él hemos hablado en el apartado anterior: se expresa en la fenomenología del derecho. Nuestras reflexiones sobre la voluntad libre en su contraste con la voluntad de poder y las repercusiones de ambas cobran cuerpo aquí. Lo cobran porque el análisis de la pena[471] y la culpa de los dos primeros

---

[470] N, GM, 127.

[471] «Pena como neutralización de la peligrosidad, como impedimento de un daño ulterior. Pena como pago del daño al damnificado en alguna forma (también en la forma de una compensación afectiva). Pena como aislamiento de una perturbación del equilibrio, para prevenir la propagación de la perturbación. Pena como inspiración de temor respecto a quienes determinan y ejecutan la pena. Pena como una especie de compensación por las ventajas disfrutadas hasta aquel momento por el infractor (por ejemplo, utilizándolo como

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

tratados de la obra nietzscheana, además de hablar de este filósofo-juez, conducen, en el tercero, al filósofo-en-sí. Hay un carácter preparatorio en la descripción detallada que Nietzsche hace del asceta, primero como puro sacerdote y después como «filósofo-juez» que alcanzará su forma más acabada en la figura que incluye a las dos anteriores: la del filósofo como asceta, la del filósofo-en-sí. Esta es la que hacemos recaer sobre el fenomenólogo.

Hemos dicho que la investigación de la voluntad libre es central, también que esa investigación se inicia, al menos, en *Humano, demasiado humano* y se prolonga en el resto de la obra nietzscheana. Todo esto tiene un impacto especial atendiendo a las tipologías de *La Genealogía.* De cara a nuestros objetivos diremos lo siguiente: la descripción del filósofo-juez, junto a su gradiente hacia el filósofo-en-sí, retrata al sacerdote contemporáneo de la voluntad libre. Diremos también que, a través de él, Nietzsche no solo quiere comprender los orígenes de las apreciaciones de valor a través de la historia; no solo quiere comprender la evolución antropológica de la moral y su desarrollo durante el cristianismo: quiere comprender cómo se mantienen dichas apreciaciones en la filosofía moderna que le lleva a replantear la imagen del filósofo. Culpa, penalidad y moral (sacerdocio religioso, judicial y filosófico) cuajan en esa historia denominada «genealogía» cuyo protagonista es el ascetismo.

esclavo para las minas). […] Pena como fiesta, es decir, como violentación y burla de un enemigo finalmente abatido. Pena como medio de hacer memoria, bien a quien sufre la pena -la llamada "corrección", bien a los testigos de la ejecución. Pena como pago de un honorario, estipulado por el poder que protege al infractor contra los excesos de la venganza. Pena como compromiso con el estado natural de la venganza, en la medida en que razas poderosas mantienen todavía ese estado y lo reivindican como privilegio. Pena como declaración de guerra y medida de guerra contra un enemigo de la paz, de la ley, del orden, de la autoridad, al que, por considerársele peligroso para la comunidad, violador de los pactos que afectan a los presupuestos de la misma, por considerársele un rebelde, traidor y perturbador de la paz, se le combate con los medios que proporciona precisamente la guerra. [...] La pena, se dice, poseería el valor de despertar en el culpable el sentimiento de la culpa, en la pena se busca el auténtico *instrumentum* de esa reacción anímica denominada "mala conciencia", "remordimiento de conciencia". Mas con ello se sigue atentando, todavía hoy, contra la realidad y contra la psicología: ¡y mucho más aún contra la historia más larga del hombre, contra su prehistoria!» (N, GM, 103-5).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

En este trayecto es primordial reparar en los efectos mejoradores de un castigo que se eufemiza como derecho. Esta eufemización tiene tras de sí toda una disciplina penal de la compensación basada en la crueldad e intrínsecamente ligada a las tensiones entre voluntad libre y de poder y, junto a ambas, a las de la embriaguez. ¿Por qué? El castigo utiliza la violencia para «lograr la victoria contra la capacidad de olvido» y mantener a los humanos, «a estos instantáneos esclavos de los afectos y de la concupiscencia», a raya: el castigo sustituye unas experiencias de embriaguez por otras. Es aquí donde aparece el mecanismo de la compensación cruel basado en un «derecho de señores». Es así como el acreedor «por fin llega también él una vez a experimentar el exaltador sentimiento de serle lícito despreciar y maltratar a un ser como a un "inferior"»[472]. La hipótesis de que detrás de esta disciplina no hay neutralidad afectiva alguna, sino un exaltador sentimiento vinculado al derecho a la crueldad, nos sitúa ante esta otra cara de las experiencias de embriaguez donde se *disfruta moralmente* con la ejecución del deber[473]. Punto clave este, ya que la embriaguez de crueldad será uno de los núcleos de la psicología del asceta nietzscheana y una de sus acusaciones mayores a la filosofía del derecho que se deriva de ella. Mediante esta acusación se intenta aclarar el significado de la espiritualización de los afectos. De hecho, cuando Nietzsche hable de pena y culpa no solo encontrará su fundamento material en la violencia del derecho, sino también su paralelo afectivo en la mala conciencia como interiorización de la crueldad en el tránsito hacia la

472 N, GM, 85.

473 «[...] La dureza de las leyes penales nos revela cuánto esfuerzo le costaba a la humanidad lograr la victoria contra la capacidad de olvido y mantener presentes, a estos instantáneos esclavos de los afectos y de la concupiscencia, unas cuantas exigencias primitivas de la convivencia social. Nosotros los alemanes no nos consideramos desde luego un pueblo especialmente cruel y duro de corazón, y menos aún gente ligera y que viva al día; pero basta echar un vistazo a nuestros antiguos ordenamientos penales para darse cuenta del esfuerzo que cuesta en la tierra llegar a criar un "pueblo de pensadores" [...]» (N, GM, 80-1).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

paz y la vida estatal-colectiva[474]. Esta es la «demencia de la voluntad en la crueldad anímica»[475] en la que la culpa es protagonista.

El asceta filosófico es el filósofo-en-sí, el fenomenólogo[476]. La postura nietzscheana afirma nítidamente que el filósofo es un «desarrollo ulterior del tipo sacerdotal»[477]. Aquí ya había acusaciones muy serias contra Kant y Schopenhauer pero, también y como hemos visto, contra el seminario de Tubinga. Lo sorprendente es que, siendo

---

474 «En este punto no es posible esquivar ya el dar una primera expresión provisional a mi hipótesis propia sobre el origen de la "mala conciencia": tal hipótesis no es fácil hacerla oír, y desea ser largo tiempo meditada, custodiada, consultada con la almohada. Yo considero que la mala conciencia es la profunda dolencia a que tenía que sucumbir el hombre bajo la presión de aquella modificación, la más radical de todas las experimentadas por él, de aquella modificación ocurrida cuando el hombre se encontró definitivamente encerrado en el sortilegio de la sociedad y de la paz. [...] Todos los instintos que no se desahogan hacia fuera se vuelven hacia dentro -esto es lo que yo llamo la interiorización del hombre: únicamente con esto se desarrolla en él lo que más tarde se denomina su "alma". Todo el mundo interior, originariamente delgado, como encerrado entre dos pieles, fue separándose y creciendo, fue adquiriendo profundidad, anchura, altura, en la medida en que el desahogo del hombre hacia fuera fue quedando inhibido. Aquellos terribles bastiones con que la organización estatal se protegía contra los viejos instintos de la libertad - las penas sobre todo cuentan entre tales bastiones- hicieron que todos aquellos instintos del hombre salvaje, libre, vagabundo, diesen vuelta atrás, se volviesen contra el hombre mismo. La enemistad, la crueldad, el placer en la persecución, en la agresión, en el cambio, en la destrucción - todo esto vuelto contra el poseedor de tales instintos: ése es el origen de la "mala conciencia"» (N, GM, 108-9).

475 «Es ésta una especie de demencia de la voluntad en la crueldad anímica que, sencillamente, no tiene igual: la voluntad del hombre de encontrarse culpable y reprobable a sí mismo hasta resultar imposible la expiación, su voluntad de imaginarse castigado sin que la pena pueda ser jamás equivalente a la culpa, su voluntad de infectar y de envenenar con el problema de la pena y la culpa el fondo más profundo de las cosas, a fin de cortarse, de una vez por todas, la salida de ese laberinto de "ideas fijas", su voluntad de establecer un ideal -el del "Dios santo"-, para adquirir, en presencia del mismo, una tangible certeza de su absoluta indignidad» (N, GM, 119).

476 «Es indiscutible que, desde que hay filósofos en la tierra, y en todos los lugares en que los ha habido (desde la India hasta Inglaterra, para tomar los dos polos opuestos de la capacidad para la filosofía), existen una auténtica irritación y un auténtico rencor de aquéllos contra la sensualidad -Schopenhauer es tan sólo el más elocuente y, si se tiene oídos para escuchar, también el más arrebatador y fascinante de esos desahogos-; igualmente existen una auténtica parcialidad y una auténtica predilección de los filósofos por el ideal ascético en su totalidad, esto es cosa sobre la cual y frente a la cual no debemos hacernos ilusiones» (N, GM, 138-9).

477 N, AC, 41.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

descendiente de esta estirpe, el fenomenólogo no se reconoce como tal. Él no cree que su dominio tenga nada de ascético, solo es un aspirante, un amante, un amigo del «conocimiento». Este es el problema central de la filosofía educativa nietzscheana: el del estatuto moral del conocimiento, el de la «voluntad de verdad»[478]. Y es que con la fórmula «voluntad de verdad», traducción epistemológica de la voluntad de poder, se dice que hay ciertas verdades que gustan o desagradan, que también a la verdad se la puede o no querer, que la verdad, *no siempre*, es un deber. Se dice también que en el deber hay voluntad, y que no existe una relación directamente comprobable, ni siquiera una correlación, entre deber y verdad. Nietzsche pone este problema en el centro de sus observaciones hasta que se destilan de ellas los elementos más básicos. De la pregunta: «¿quién ha sido el filósofo hasta el momento?» se desprende otra: ¿qué tipo de conocimiento ha tenido el filósofo hasta el momento? Forma parte del núcleo duro de *La Genealogía* desentrañar esta pregunta. Nietzsche dirá: el filósofo-en-sí

478 «Ahora bien, en la filosofía, como aquella que está en la cúspide de toda la pirámide del saber, se plantea involuntariamente la pregunta por la utilidad del conocimiento en general, y toda filosofía tiene el propósito inconsciente de atribuirle la máxima utilidad. Por eso en todas las filosofías hay tanta metafísica altanera y una gran repugnancia ante las soluciones aparentemente insignificantes de la física; ya que la importancia del conocimiento para la vida debe parecer lo más grande posible. Aquí está el antagonismo entre los ámbitos científicos particulares y la filosofía. Ésta quiere lo que quiere el arte, darles a la vida y al actuar la máxima profundidad y el máximo significado posibles; en los primeros se busca el conocimiento y nada más, sea lo que sea lo que resulte de él. Hasta ahora aún no ha habido ningún filósofo en cuyas manos la filosofía no se haya convertido en una apología del conocimiento; al menos en este punto son todos ellos optimistas […]» (N, HDH, 77-8). «Y también tú, hombre del conocimiento, eras tan sólo un sendero y una huella de mi voluntad: ¡en verdad, mi voluntad de poder camina también con los pies de tu voluntad de verdad!» (N, AHZ, 177). «En un apartado rincón del universo, que centellea desperdigado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que unos animales astutos inventaron el conocer. Fue el minuto más arrogante y mentiroso de la "historia universal": pero, a fin de cuentas, fue sólo un minuto. [...] Nada hay en la naturaleza, por despreciable e insignificante que sea, que con el más mínimo soplo de la fuerza del conocimiento no se hinche inmediatamente como una bota; y del mismo modo que cualquier mozo de cuerda quiere tener sus admiradores, el más orgulloso de los seres humanos, el filósofo, cree estar viendo por todas partes los ojos del universo telescópicamente dirigidos sobre sus obras y pensamientos. [...] Esa soberbia vinculada al conocimiento y a la sensación, poniendo una niebla cegadora sobre los ojos y los sentidos de los humanos, los engaña acerca del valor de la existencia, al traer consigo la más aduladora valoración sobre el conocimiento mismo» (N, OC I, 609).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

puede que tenga algún conocimiento, pero lo que tiene y ha tenido, por encima de cualquier otra cosa, es poder. La anterior afirmación tiene el siguiente corolario: su poder es la moral. No el conocimiento, ya que si lo tiene es secundario: lo verdaderamente importante para la filosofía-en-sí es ostentar aquel conocimiento en el que puede introducir *su* voluntad. Algún tipo de dirección, algún tipo de interés se encuentra allí donde hay un filósofo-en-sí. La fórmula «voluntad de poder» aplicada a la tarea intelectual, la voluntad de verdad, viene a poner el acento sobre esto: el filósofo, en tanto se ocupa de la moral, se ocupa del poder. No hay moral que no sea de poder, no hay discurso sobre lo libre o lo posible que no esté atravesado por él.

El problema del estatuto moral del «conocimiento» puede extenderse a las ciencias humanas, de la conducta, sociales, del espíritu o comoquiera llamárselas, incluso parcialmente a las naturales. Ya hemos señalado los conflictos entre todas ellas y la filosofía a lo largo del siglo XX y cómo lo ha resuelto la fenomenología. En lo que toca a nuestra investigación, nos gustaría concretar algo más y poner en primer plano la pregunta por la relación entre la moral y la historicidad dentro del contexto académico-filosófico. Defendemos que las filosofías de los fenomenólogos que mencionamos se encuentran atravesadas por esta cuestión, que es también la de la definición de lo que sea «la experiencia». Una cuestión, diremos, inseparable del proceso de dirección, conducción, educación, guía, culturización[479],

[479] «La expresión "hombre cultivado" se usa aquí con una significación enteramente indiferente respecto de toda valoración; por ella se entiende que la finalidad de la educación radica en el atributo que califica el modo de ser de un hombre en la vida considerada "cultivada", y no en una instrucción especialmente técnica. La personalidad "cultivada" era el ideal educativo inculcado por la estructura de dominación y el atributo social requerido para acceder al estrato gobernante. Esta educación estaba dirigida a producir un tipo caballeresco o ascético; o bien, un tipo literario, como en China; un tipo humanista-atlético, como en Grecia; o un tipo convencional, como en el caso del gentleman inglés. La distinción del estrato gobernante como tal radicaba en la posesión de "más" calidad cultural y no en "más" conocimiento técnico. Claro está que también se desarrollaba una capacidad militar, teológica, y jurídica especial, pero el énfasis de la educación helénica, medieval y también china se aplicó en factores educativos del todo diversos de lo que era "útil" para cada especialidad. Por detrás de todas las discusiones actuales sobre las bases del sistema educativo, se oculta siempre la lucha entre el "tipo de hombre especialista" contra el tipo, más antiguo, de "hombre cultivado". Esta lucha está condicionada por el imperioso

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

domesticación[480], pastoreo, sacerdocio o dominación de los humanos. De esta manera, proceso de moralización y de civilización convergen, y lo hacen, en el caso de la denuncia de Nietzsche, mediante el análisis del ascetismo como elemento de formación cultural central. El filósofo-en-sí, ese asceta de nuevo cuño, ese especialista moral que se cree no especializado, traba una nueva relación con el saber observando de reojo a aquellos que no lo poseen o creen no poseerlo. Parecería que conocimiento y moral deben ir de la mano, algo contra lo que Nietzsche combate incansablemente. «No si viene con culpa», podría haber dicho[481], eso no es conocimiento sino crueldad. Aquí se abre la embriaguez de la jerarquía, del orgullo, de la voluntad de poder epistemofágica de la fenomenología que toma la recombinación de conocimiento y moral como elemento formativo espiritual que se plaga *de penalidad*: de culpa, tristeza, melancolía, dolor o vergüenza para aquellos que han de sentirse de antemano despreciados e indignos. Esta plaga de penalidad no se conforma con establecer un gradiente moral sino que, en líneas generales, se presenta bajo la amenaza de la retirada del valor. Se presenta incondicionalmente, dicotómicamente, absolutamente, haciendo que aumente la tensión de ser tildado como *malo* en el ámbito del conocimiento (como tutelado, como menor, como idiota, como ignorante). Y, ya lo hemos visto, esta maldad no se restringe simplemente a una cualidad personal o social concreta, sino que se distribuye sobre la supuesta esencia de un individuo o un colectivo. Ha quedado señalado, con Nietzsche, que hay un elemento poderosísimo de dominación en las palabras «bien» y «mal», pero también ha quedado señalado, con Foucault, que lo hay cuando se dice

desarrollo burocrático en los estratos públicos y privados, y por la creciente importancia de los conocimientos técnicos y especializados» (Wb, QB, 117-8).

480 «De esta suposición surge la peculiar crítica de Zaratustra al humanismo como rechazo de la inocuidad de que se rodea el buen hombre moderno. En efecto, no sería inocuo que los hombres criaran a los hombres con vistas a la inocuidad. La sospecha de Nietzsche respecto a toda cultura humanística exige airear el secreto de la domesticación de la humanidad. Nietzsche quiere llamar por su nombre, y por el de su función silenciada, a los que hasta ese momento habían ostentado el monopolio de la cría -los sacerdotes y profesores, que se presentaban como amigos del hombre-, y suscitar una disputa, de un tipo inédito en la historia universal, entre los distintos criadores y los distintos programas de cría» (Slot, SS, 213).

481 «No queremos que las causas sean pecados y los efectos castigos» (N, A, 177).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

de algo o alguien que es anormal, «diferente». Sobre los restos de una moral separada del conocimiento, Nietzsche erigirá una educación contraria a la del metafísico, una educación cargada ella misma de ambigüedad y violencia que pone en su núcleo, más allá del bien y del mal, el concepto de *peligro*[482].

La moral de *La genealogía de la moral* se articula en torno a la psicología del filósofo-en-sí, del *ascetósofo*, de aquel animal que sufre y hace sufrir, que busca culpables, de aquel animal que vive de sus valoraciones y la transmisión que de ellas hace sobre otros administrando una culpa que también es epistemológica. «Ascetósofo» porque su relación con el conocimiento no es la de la *filia*. No son el amor o la amistad los rasgos profundos que definen la relación con el conocimiento, sino que lo son la violencia y la abstinencia necesarias para rendir obediencia al atletismo del reconocimiento con el que despertar sumisión. La embriaguez de jerarquía produce el tipo de entrega que solo nace a través de la crueldad con uno mismo y con los que se viven como rivales, enemigos o competidores (sea por honores,

---

482 «Los pueblos que valieron algo, que *llegaron* a valer algo, no llegaron nunca a ello bajo instituciones liberales: el *gran peligro* fue lo que hizo de ellos algo merecedor de respeto, el peligro, que es lo que nos hace conocer nuestros recursos, nuestras virtudes, nuestras armas de defensa y ataque, nuestro *espíritu*, que es lo que nos *compele* a ser fuertes... *Primer* axioma: hay que tener necesidad de ser fuerte: de lo contrario, jamás se llega a serlo. Aquellos grandes invernaderos para cultivar la especie fuerte, la especie más fuerte de hombre habida hasta ahora, las comunidades aristocráticas a la manera de Roma y de Venecia, concibieron la libertad exactamente en el mismo sentido en que yo concibo la palabra libertad: como algo que se tiene y *no* se tiene, que se *quiere*, que se *conquista*» (N, CI, 122). «La moral de esclavos es, en lo esencial, una moral de la utilidad. Aquí reside el hogar donde tuvo su génesis aquella famosa antítesis "bueno" y "malvado": se considera que del mal forman parte el poder y la peligrosidad, así como una cierta terribilidad y una sutilidad y fortaleza que no permiten que aparezca el desprecio. Así, pues, según la moral de esclavos, el "malvado" inspira temor; según la moral de señores, es cabalmente el "bueno" el que inspira y quiere inspirar temor, mientras que el hombre "malo" es sentido como despreciable. La antítesis llega a su cumbre cuando, de acuerdo con la consecuencia propia de la moral de esclavos, un soplo de menosprecio acaba por adherirse también al "bueno" de esa moral - menosprecio que puede ser ligero y benévolo porque, dentro del modo de pensar de los esclavos, el bueno tiene que ser en todo caso el hombre no peligroso: el bueno es bonachón, fácil de engañar, acaso un poco estúpido, un *bonhomme*» (N, MABM, 239). «De nuevo está allí el peligro, padre de la moral, el gran peligro, esta vez trasladado al individuo, al prójimo y amigo, a la calle, al propio hijo, al propio corazón, a todo lo más íntimo y secreto del deseo y de la voluntad» (N, MABM, 244-5).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

posición académica, fama, atención, etc...). El agonismo filosófico se encuentra en las esquinas de *La Genealogía* (y también en *Más allá del bien y del mal*), cuando se sitúa la crueldad en el meollo de la historia de la conformación religiosa, penal e intelectual del filósofo. De ella, además, se hace derivar el pecado, esa «crueldad vuelta hacia atrás», «el acontecimiento más grande en la historia del alma enferma», «la estratagema más peligrosa y más nefasta de la interpretación religiosa». El pecado, promovido por el sacerdote ascético, e incluidas sus versiones contemporáneas secularizadas, se dibuja como una «causa» del sufrimiento que se debe buscar «dentro de sí, en una culpa, en una parte del pasado» para entender el propio sufrimiento «como un *estado de pena*»[483]. De este estado jerarquizante vive el fenomenólogo, de una embriaguez ligada a la crueldad y a la pena basada en «peligrosos estremecimientos»[484]. El festín anímico que con la crueldad se celebra

---

483 «El principal ardid que el sacerdote ascético se permitía para hacer resonar en el alma humana toda suerte de música arrebatadora y extática consistía -lo sabe todo el mundo- en aprovecharse del sentimiento de culpa. La procedencia del mismo la ha señalado brevemente el tratado anterior -como un fragmento de psicología animal, como nada más que eso: en él el sentimiento de culpa se nos presentó, por así decirlo, en estado bruto. Sólo en manos del sacerdote, ese auténtico artista en sentimientos de culpa, llegó a cobrar forma -¡oh, qué forma! El "pecado" -pues así habla la reinterpretación sacerdotal de la "mala conciencia" animal (de la crueldad vuelta hacia atrás) ha sido hasta ahora el acontecimiento más grande en la historia del alma enferma: en el pecado tenemos la estratagema más peligrosa y más nefasta de la interpretación religiosa. El hombre, sufriendo de sí mismo de algún modo, en todo caso de un modo fisiológico, aproximadamente como un animal que está encerrado en una jaula, sin saber con claridad por qué y para qué, anhelante de encontrar razones -pues las razones alivian-, y anhelante también de encontrar remedios y narcóticos, termina por pedir consejo a alguien que conoce incluso lo oculto, y he aquí que recibe una indicación, recibe de su mago, del sacerdote ascético, la primera indicación acerca de la "causa" de su sufrimiento: debe buscarla dentro de sí, en una culpa, en una parte del pasado, debe entender su propio sufrimiento como un *estado de pena*...» (N, GM, 181).

484 «Tenemos que cambiar de ideas acerca de la crueldad y abrir los ojos; tenemos que aprender por fin a ser impacientes, para que no continúen paseándose por ahí, con aire de virtud y de impertinencia, errores inmodestos y gordos, tales como los que, por ejemplo, han sido alimentados con respecto a la tragedia por filósofos viejos y nuevos. Casi todo lo que nosotros denominamos "cultura superior" se basa en la espiritualización y profundización de la crueldad - ésa es mi tesis; aquel "animal salvaje" no ha sido muerto en absoluto, vive, prospera, únicamente se ha divinizado. Lo que constituye la dolorosa voluptuosidad de la tragedia es crueldad; lo que produce un efecto agradable en la llamada compasión trágica y, en el fondo, incluso en todo lo sublime, hasta llegar a los más altos y delicados estremecimientos de la metafísica, eso recibe su dulzura únicamente del ingrediente de crueldad que lleva mezclado. [...] En esto, desde luego, tenemos que ahuyentar de aquí a la

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

permitirá al asceta presentarse como criatura sobria para otros, para aquellos aturdidos por el miedo que creen tener delante una naturaleza imponente en vez de impotente. La Rochefoucauld inspira la consideración nietzscheana de las virtudes y los vicios que transvalora la moral tradicionalista filosófica: «muy a menudo, nuestras virtudes no son sino vicios disfrazados»[485]. No es virtud aquello de lo que hacen gala los ascetósofos, no es la finura espiritual lo que se respira en sus ambientes: es el ejercicio brutal y constante de la violencia sobre sí, de los sufrimientos petrificados en la mirada y los gestos que se disimulan con solemnidad.

La voluntad de poder en sentido epistemológico o filosófico-educativo es voluntad de verdad o, dicho con Foucault, voluntad de saber. Con Nietzsche se produce un ataque al sacerdocio que llega hasta la educación contemporánea y ha tenido resonancias en distintos autores. Se puede trazar una línea que lo une a Weber, Foucault, Sloterdijk, Deleuze, Althusser o Bourdieu. Véase por ejemplo el análisis ascetológico de la vocación protestante y la burocracia en Max Weber o la crítica contra la dominación simbólica del *Homo Academicus* de Pierre Bourdieu (la maldad antropológica del rótulo es elocuente). Nos encontramos ante el fenomenólogo como profesor y filósofo profesional, como asceta burocrático. Este hace sentir en deuda de nuevas maneras en cuanto defensor de una educación cuyos privilegios oculta. El perjudicado es «el ignorante». Este le debe al profesor, como modelo del sabio, el conocimiento: se puede y debe estar en deuda por no saber. Para el filósofo-en-sí el conocimiento es un deber y no un placer, y esta ausencia de devoción es por la que ha de ser problematizado no solo este profesor ascético y acreedor, sino

psicología cretina de otro tiempo, que lo único que sabía enseñar acerca de la crueldad era que ésta surge ante el espectáculo del sufrimiento ajeno: también en el sufrimiento propio, en el hacerse-sufrir-a-sí-mismo se da un goce amplio, amplísimo, y en todos los lugares en que el hombre se deja persuadir a la autonegación en el sentido religioso, o a la automutilación, como ocurre entre los fenicios y ascetas, o, en general, a la desensualización, desencarnación, contrición, al espasmo puritano de penitencia, a la vivisección de la conciencia y al pascaliano *sacrifizio del intelletto*, allí es secretamente atraído y empujado hacia adelante por su crueldad, por aquellos peligrosos estremecimientos de la crueldad vuelta contra nosotros mismos» (N, MABM, 188-9).

485 Rchf, RMM, 3.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

también el psicólogo, el psiquiatra, el médico, el político, el economista, el periodista, el biólogo, etc... La trampa, en el caso del filósofo-sacerdote, es que frecuentemente ha intentado esconder que su conocimiento es limitado, que la filosofía no tiene ninguna superioridad sobre otros saberes, que el suyo es tan prescindible como los demás, que ante el conocimiento uno puede negarse, al menos parcialmente, que puede no adquirirlo, que, de hecho, se puede saber más y mejor negándose a ciertas disciplinas y, en particular, a algunas filosóficas. Solo abajando al profano, al sofista, al que no pertenece a la academia se define la propia filosofía. ¿Queda alguien fuera por carecer de un conocimiento serio y riguroso? ¿Queda alguien fuera por no saber geometría? Nietzsche diría más bien: queda fuera el que no es un aristócrata moral. Así, el propio Nietzsche pretende ubicarse por encima de los filósofos de la tradición, de los que serían «plebe» a sus ojos por cristianos, por ser tan poca cosa como los pastores de un rebaño del que también forman parte. ¿Cómo se es un profesor cristiano? Sacerdotizando y profesionalizando simultáneamente la enseñanza como ya vio Schopenhauer antes que Nietzsche[486].

El problema del asceta profesoral es también el del gremialismo en filosofía. El fenomenólogo, como defensor de su grupo, pretende guardar la potestad de su conocimiento dejando fuera a los legos, entre los que se encuentran los científicos naturales y sociales (facilitándoles así la vida con su rechazo cuando estos últimos no quieren saber nada

---

486 «Nunca ha faltado gente que se ha esforzado en asegurar su sustento sobre aquella necesidad metafísica del hombre y explotarla todo lo posible; por eso en todos los pueblos hay quienes la monopolizan y se convierten en sus arrendatarios universales: los sacerdotes. Su oficio lo tendrían asegurado siempre que conservaran el derecho de inculcar a los hombres sus dogmas metafísicos muy temprano, antes de que el juicio haya despertado de su sueño matutino, o sea, en la primera niñez: pues es entonces cuando cualquier dogma bien inculcado, por muy absurdo que sea, queda adherido para siempre. Si tuvieran que esperar hasta que el juicio madure, no podrían mantenerse sus privilegios. Una segunda, aunque poco numerosa clase de gente que saca su sustento de la necesidad metafísica de los hombres, la constituyen los que viven de la *filosofía*: entre los griegos se les llamaba sofistas, entre los modernos, profesores de filosofía [...]. También entre los modernos, los que viven *de* la filosofía no solo son, por lo regular y con raras excepciones, otros que los que viven *para* la filosofía, sino que incluso son con gran frecuencia los oponentes, los enemigos ocultos e irreconciliables de estos: pues todo logro filosófico auténtico y significativo arrojará demasiadas sombras sobre los suyos y además no se someterá a los propósitos y restricciones del gremio» (S, MVR II, 200-1).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

de moral o filosofía). Este *homo phenomenologicus* tan propio del idealismo moderno-romántico (tal y como lo representan Kant, Hegel o Heidegger con el modelo de la academia platónica de fondo) afirma la supremacía de su propia disciplina con un dominio basado en ese conocimiento moral que juzga, reparte responsabilidades y suele esconderse detrás de la palabra «ontología».

No moral sino «conocimiento ontológico», de eso se trata. Por eso la embriaguez de crueldad no es estudiada por el fenomenólogo, ya que implicaría profundizar en la prehistoria (o la eticidad de las costumbres[487]) y otros campos poco afines a su corporativismo. Estos campos faltan cuando se hace historia filosófica de la filosofía y se dejan de lado los procesos de hominización (perturbadores, descendientes de la biología y otras disciplinas naturalistas «inferiores») que contradicen la imagen que de sí mismo y el mundo quiere dar el filósofo-en-sí (una imagen donde el conocimiento es lo más alto y él mismo el encargado último de suministrarlo). Esta vanidad historicista, contra-prehistórica y contra-biológica, forma parte de lo que Nietzsche denomina el «*defecto hereditario de los filósofos*»[488], que

[487] «Pero este orgullo es el que hace que ahora casi nos resulte imposible experimentar los mismos sentimientos que tuvieron aquellos gigantescos períodos de tiempo de la 'eticidad de la costumbre' anteriores a la 'historia universal' y que son la auténtica y decisiva historia primordial, que ha fijado el carácter de la humanidad» (N, GM, 148). «El ingente trabajo de lo que yo he llamado "eticidad de la costumbre" (véase Aurora, págs. 7,13,16) -el auténtico trabajo del hombre sobre sí mismo en el más largo período del género humano, todo su trabajo prehistórico, tiene aquí su sentido, su gran justificación, aunque en él residan también tanta dureza, tiranía, estupidez e idiotismo: con ayuda de la eticidad de la costumbre y de la camisa de fuerza social el hombre fue hecho realmente calculable» (N, GM, 77).

[488] «*Defecto hereditario de los filósofos*. Todos los filósofos comparten el defecto en sí de partir del hombre actual y creer que con un análisis del mismo pueden llegar al objetivo. Sin quererlo, "el hombre" flota ante su mente como una *aeterna veritas*, como algo que permanece igual en toda vorágine, como una medida segura de las cosas. Pero todo lo que el filósofo enuncia sobre el hombre no es en el fondo más que un testimonio sobre el hombre de un espacio temporal muy limitado. La falta de sentido histórico es el defecto hereditario de todos los filósofos; muchos incluso toman sin pensarlo la configuración más reciente del hombre, tal como ha surgido bajo la presión de determinadas religiones, incluso de determinados eventos políticos, como la forma fija de la que hay que partir. No quieren enterarse de que el hombre ha devenido, de que también la facultad de conocimiento ha devenido; mientras que algunos de ellos incluso fabrican el mundo entero hilándolo a partir de esta facultad de conocimiento. Ahora bien, todo lo esencial de la evolución humana

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

consideran eternas las categorías y verdades lógicas así como también, afirmaremos nosotros, las «verdades ontohistóricas». Gracias a un buen academicismo regado con filosofía del derecho la fenomenología se convierte en miembro del Tribunal de La Razón. Es justo aquí donde Nietzsche mete el dedo en la llaga increpando al filósofo-en-sí por su *falta de sentido histórico*[489]. Y es que efectivamente el filósofo moderno y romántico, el idealista académico, el descendiente de la escolástica, no quiere saber nada que pille mucho antes de esos cuatro mil años en los que es especialista y conforman su época[490]. La falta de sentido

sucedió en tiempos remotos, mucho antes de esos cuatro mil años que nosotros más o menos conocemos; en éstos el hombre no puede haber cambiado mucho. Pero el filósofo ve en el hombre actual "instintos" y supone que forman parte de los hechos inalterables del hombre y pueden, por tanto, ofrecer una clave para la comprensión del mundo en general; toda la teleología está construida sobre el hecho de que se habla del hombre de los últimos cuatro milenios como de un hombre eterno, hacia el que todas las cosas del mundo tienen desde su origen una orientación natural. Pero todo ha devenido; no hay hechos eternos: así como no hay verdades absolutas. — Por eso es necesario de ahora en adelante el filosofar histórico y, con él, la virtud de la modestia» (N, HDH, 76).

489 «¿Me pregunta usted qué cosas son idiosincrasia en los filósofos?... Por ejemplo, su falta de sentido histórico, su odio a la noción misma de devenir, su egipticismo. Los filósofos creen otorgar un *honor* a una cosa cuando la deshistorizan, *sub specie aeterni*, cuando hacen de ella una momia» (N, CI, 51).

490 «*Habla "el caminante"*. Para enfocar nuestra moralidad europea a distancia, compararla con otras moralidades, ya pasadas o futuras, hay que hacer como el caminante que quiere apreciar la altura de las torres de una ciudad: para este fin, *sale* de la ciudad. "Pensamientos sobre prejuicios morales", si se quiere que no sean prejuicios sobre prejuicios, presuponen una posición *fuera* de la moral, algún más allá del bien y el mal al que haya que subir, trepar, volar y, en el caso dado, de todos modos, un más allá de *nuestro* bien y mal, una emancipación de "Europa", tomada esta como suma de juicios de valor prevalecientes que se han integrado en nuestra carne y en nuestra sangre. *Aspirar* a esa altura y lejanía tal vez no deje de ser una chifladura, un raro e insensato "tú debes" - pues también nosotros, los cognoscentes tenemos nuestras idiosincrasias de "voluntad no libre"-: la cuestión es si realmente se *puede* alcanzar esta altura. Depende esto tal vez de múltiples condiciones; es primordialmente cuestión de cómo somos de ligeros o de pesados, del problema de nuestro "peso específico". Uno tiene que ser *muy ligero* para proyectar su voluntad de conocimiento hasta tal lejanía y, en cierto modo, más allá de su época, para labrarse ojos capaces de ver sobre milenios ¡y aun con cielo despejado en estos ojos! Hay que haberse desligado de muchas cosas que nos oprimen, inhiben, sujetan y hacen pesados precisamente a nosotros, los europeos de hoy. El hombre de semejante más allá, que quiera divisar los supremos criterios de valor de su época, necesita "vencer" ante todo esta época en sí mismo — he aquí lo que da la medida de su fuerza — y, en consecuencia, no solo a su época, sino también a su pasada aversión y oposición *contra* esta época, a su sufrimiento *de* esta época, a su inactualidad, a su *romanticismo*...» (N, GC, 308-9).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

histórico es consustancial al historicismo ontológico, éste no representa más que la gremialidad en el saber que lo hace nacer todo en Grecia provocando la creencia de que el lapso cronológico fundamental para comprender al humano coincide con aquel en el que se funda su disciplina. Puede parecer contraintuitivo que digamos que al historicismo le falta sentido histórico, pero esto es lo que sucede, precisamente, al partir de presupuestos fenomenológicos para entender la historia. Por su gremialidad la fenomenología cree que sus presupuestos son auténticamente históricos; más históricos, de hecho, que los que plantea cualquier otro campo histórico. La postura ontohistórica, prolongadora de la comprensión de las demás como metafísicas regionales (suponiendo una territorialización conceptual donde la filosofía define lo que es o no Región, Imperio, Estado, Nación, etc…), se afila hasta el enclaustramiento parroquial y despótico hacia el resto de historias. Y, lo que aún es más grave, se deriva de ello no una perspectiva más familiarizada con el cambio histórico, sino un viciado autoengaño que absolutiza sucesos y personajes históricos y su *eternización* a través del canon. En filosofía ese panteón es el que busca reforzarse y del que se espera, sueño húmedo en la sed de reconocimiento, formar parte algún día.

Esta forma de ver las cosas pretende la existencia de un humano histórico-en-sí dejando de lado que tal ficción ha sido producto de aquel asceta que ha pensado ese humano a imagen y semejanza suya (recuérdese la voluntad de saber con la que Aristóteles abre su *Metafísica*). El fenomenólogo no se cree ambicioso, él pretende amar el saber en su puridad, tiene curiosidad, quiere conocer, es un romántico de la tendencia humana más elevada. El gremialismo llegaba así de lejos, la confabulación entre ontología e historicidad cierra filas dejando fuera la imagen de un animal humano que ha devenido no solo histórica sino también biológicamente y del que se niegan los aspectos más truculentos teñidos de animalidad. ¿De qué forma ha coagulado conceptualmente esta ascesis intelectual para la fenomenología más teologizante? Ya lo hemos avanzado: como *categorías*[491], como

[491] «Lo mismo podría haber sucedido por entero con las *categorías de la razón*: ellas mismas podrían, tras muchas vueltas y tanteos, haberse acreditado por su relativa utilidad. Se

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

incondicionales condiciones de posibilidad de la experiencia. En torno a ellas, y en torno a la moral que las rodea, se sigue escuchando el eco de una cuestión que ataca al fundamento del comportamiento filosófico «puro»: «¿por qué, en absoluto, el conocimiento?», pregunta Nietzsche[492]. En general la fenomenología no responde y mira hacia otra parte: con ello evita una investigación más profunda de la relación entre conocimiento y poder. Un punto de partida contra esta tendencia es preguntar por la voluntad de verdad del filósofo, una pregunta de

alcanzó un punto en el que se las compendió, se las llevó a la conciencia como un todo, y en el que se las *impuso por orden*... es decir, en el que actuaron como *imponiéndose dando órdenes*... Desde entonces tuvieron validez como *a priori*..., como más allá de la experiencia, como irrecusables...» (N, FP, 549). «La equivocación de la filosofía radica en que en lugar de ver en la lógica y en las categorías de la razón medios para acomodar el mundo a fines utilitarios (así pues, medios, "por principio", para una *falsificación* utilitaria), creyó tener en ellas el criterio de la verdad o el de la *realidad*. El "criterio de la verdad" era de hecho meramente la *utilidad biológica de tal sistema de falsificación por principio*: y puesto que una especie animal no conoce nada más importante que conservarse, se tuvo de hecho legitimidad para hablar aquí de "verdad"» (N, FP, 580). «Resultado: la *fe en las categorías de la razón* es la causa del nihilismo, hemos medido el valor del mundo mediante categorías *que se refieren a un mundo puramente fingido*» (N, FP, 396).

492 «En contra de esa voluntad de apariencia, de simplificación, de máscara, de manto, en suma, de superficie -pues toda superficie es un manto- actúa aquella sublime tendencia del hombre de conocimiento a tomar y querer tomar las cosas de un modo profundo, complejo, radical: especie de crueldad de la conciencia y el gusto intelectuales que todo pensador valiente reconocerá en sí mismo, suponiendo que, como es debido, haya endurecido y afilado durante suficiente tiempo sus ojos para verse a sí mismo y esté habituado a la disciplina rigurosa, también a las palabras rigurosas. Ese pensador dirá: "hay algo cruel en la inclinación de mi espíritu": ¡que los virtuosos y amables intenten disuadirlo de ella! De hecho, más agradable de oír sería el que de nosotros - de nosotros los espíritus libres, muy libres – se dijese, se murmurase, se alabase que poseemos, por ejemplo, en lugar de crueldad, una "desenfrenada honestidad": ¿y acaso será eso lo que diga en realidad nuestra fama póstuma? Entretanto - pues hay tiempo hasta entonces - a lo que menos nos inclinaríamos nosotros sin duda es a adornarnos con tales brillos y guirnaldas morales de palabras: todo nuestro trabajo realizado hasta ahora nos quita las ganas cabalmente de ese gusto y de su alegre exuberancia. Palabras hermosas, resplandecientes, tintineantes, solemnes son: honestidad, amor a la verdad, amor a la sabiduría, inmolación por el conocimiento, heroísmo del hombre veraz, hay en ellas algo que hace hincharse a nuestro orgullo. Pero nosotros los eremitas y marmotas, nosotros hace ya mucho tiempo que nos hemos persuadido, en el secreto de una conciencia de eremita, de que también ese digno adorno de palabras forma parte de los viejos y mentidos adornos, cachivaches y purpurinas de la inconsciente vanidad humana [...]. «¿Por qué, en absoluto, el conocimiento?» Todo el mundo nos preguntará por esto. Y nosotros, apremiados de ese modo, nosotros, que ya cien veces nos hemos preguntado a nosotros mismos precisamente eso, no hemos encontrado ni encontramos respuesta mejor que...» (N, MABM, 191-3).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

cuyas respuestas, creemos, se puede extraer toda una psicología del orgullo, la vanidad y la ambición espiritual escamoteadas en la buena conciencia del gremio. Diremos que Nietzsche apunta a esto en el prólogo de *La Genealogía*. El «conocimiento» que el filósofo-en-sí tiene sobre sí mismo, amparado en el «conócete a ti mismo» del oráculo de Delfos, resulta entonces sospechoso: por eso dirá que «nosotros los que conocemos somos desconocidos para nosotros [...]»[493].

La inmisericorde descripción del filósofo del tercer tratado de *La Genealogía*[494] no suele ser analizada con demasiada atención de puertas para adentro en la filosofía institucional: se entiende bien por qué. Como comenta Bourdieu a través de Peguy y en torno a la historia: «ellos no quieren que se haga la historia de los historiadores»[495]. ¿Cómo sería la filosofía de los filósofos? Nietzsche dirá «genealogía» (y también psicología), como puede encontrarse en la *Segunda intempestiva, Humano, demasiado humano* o *Aurora*. En estas obras no

493 «Nosotros los que conocemos somos desconocidos para nosotros, nosotros mismos somos desconocidos para nosotros mismos: esto tiene un buen fundamento. No nos hemos buscado nunca, ¿cómo iba a suceder que un día nos *encontrásemos*? [...] Necesariamente permanecemos extraños a nosotros mismos, no nos entendemos, *tenemos que* confundirnos con otros, en nosotros se cumple por siempre la frase que dice "cada uno es para sí mismo el más lejano", en lo que a nosotros se refiere no somos "los que conocemos"...» (N, GM, 21).

494 «Como hemos visto, un cierto ascetismo, una dura y serena renuncia hecha del mejor grado, se cuentan entre las condiciones más favorables de la espiritualidad altísima y también entre las consecuencias más naturales de ésta; por ello, de antemano no extrañará que el ideal ascético haya sido tratado siempre con una cierta parcialidad a su favor precisamente por los filósofos. En un examen histórico serio se pone incluso de manifiesto que el vínculo entre ideal ascético y filosofía es aún mucho más estrecho y riguroso. Podría decirse que sólo apoyándose en los andadores de ese ideal es como la filosofía aprendió en absoluto a dar sus primeros pasos y pasitos en la tierra, ¡ay, tan torpe aún, ay, con cara tan descontenta, ay, tan pronta a caerse y a quedar tendida sobre el vientre, esta pequeña y tímida personilla mimosa, de torcidas piernas! A la filosofía le ocurrió al principio lo mismo que a todas las cosas buenas, durante mucho tiempo éstas no tuvieron el valor de afirmarse a sí mismas, miraban en torno suyo por si alguien quería venir en su ayuda, más aún, tenían miedo de todos los que las miraban» (N, GM, 146).

495 «Y ellos no quieren que se haga la historia de los historiadores. Lo que quieren es agotar completamente la indefinición del detalle histórico. Pero no quieren, ellos, pasar a ser tenidos en cuenta en esa indefinición del detalle histórico. No quieren encontrarse dentro del rango histórico. Es como si los médicos no quisieran estar enfermos y morirse» (Charles Péguy, *L'Argent*, en Brd, HA, 11).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

dejará de insistir sobre una cuestión íntimamente relacionada con la investigación del conocimiento que constituye otra de esas respuestas veladas ante el «¿qué significan los ideales ascéticos?». Ya hemos transitado del filósofo-juez al filósofo-en-sí, ya no puede dejar de analizarse con la debida atención al filósofo, por lo que «hemos llegado a la cuestión más seria: ¿qué significa que rinda homenaje al ideal ascético un verdadero filósofo?»[496]. Habría una «primera indicación»: el filósofo quiere «*escapar a una tortura*»[497] y, para ello, ha de descargar su fuerza[498]. ¿Qué tortura es esta? Repetimos: la de no encontrar un «*optimum* de condiciones de la más alta y osada espiritualidad»[499]. ¿Qué significa esto? Que el asceta-filósofo en ningún momento ha creído realmente, no con sus actos, no con su ejercicio, no como asceta, en la negación del mundo, de la vida o de Dios, no ha creído en la existencia de otro mundo superior que explicaría este, más bajo, prosaico, desencantado, pecaminoso y vil: significa que ha creído

---

496 «¿Qué significa que rinda homenaje al ideal ascético un verdadero filósofo, un espíritu realmente asentado en sí mismo como Schopenhauer, un hombre y un caballero de broncínea mirada, que tiene el valor de ser él mismo, que sabe estar solo y no espera a jefes de fila ni a indicaciones venidas de arriba?» (N, GM, 133).

497 N, GM, 137.

498 «Todo animal, y por tanto también la *bête philosophe*, tiende instintivamente a conseguir un *optimum* de las condiciones más favorables en que poder desahogar del todo su fuerza, y alcanza su *maximum* en el sentimiento de poder; todo animal, de manera asimismo instintiva, y con una finura de olfato que "está por encima de toda razón", siente horror frente a toda especie de perturbaciones y de impedimentos que se le interpongan o puedan interponérsele en este camino hacia el *optimum* (de lo que hablo no es de su camino hacia la "felicidad", sino de su camino hacia el poder, hacia la acción, hacia el más poderoso hacer, y, de hecho, en la mayoría de los casos, su camino hacia la infelicidad)» (N, GM, 139).

499 «En el ideal ascético están insinuados tantos puentes hacia la independencia, que un filósofo no puede dejar de sentir júbilo y aplaudir en su interior al escuchar la historia de todos aquellos hombres decididos que un día dijeron no a toda sujeción y se marcharon a un desierto cualquiera: aun dando por supuesto que no fueran más que asnos fuertes y todo lo contrario de un espíritu fuerte. ¿Qué significa, pues, el ideal ascético en un filósofo? Mi respuesta -hace tiempo que se la habrá adivinado- es: al contemplarlo el filósofo sonríe a un *optimum* de condiciones de la más alta y osada espiritualidad, con ello no niega "la existencia", antes bien, en ello afirma su existencia y sólo su existencia, y esto acaso hasta el punto de no andarle lejos este deseo criminal: *pereat mundus, fiat philosophia fiat philosophus, ¡fiam*!» (N, GM, 140).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

en sí mismo y su visión[500]. Ha creído en su extraordinario poder a la hora de ordenar la experiencia y crear una explicación de la misma (por eso es un artista), ha creído en hacer sacrificios a ese descubrimiento poderosísimo al que le puso el más seductor de todos los nombres, verdad, y ante el cual los demás, pretende, solo deben inclinarse.

¿Hay una crueldad de lo verdadero? ¿Debe aceptarse la verdad a toda costa, incluso aunque sea ella misma inmoral, incluso aunque se emplee con violencia? ¿Hay *embriaguez* en la verdad? Sí, desde luego, esta también es nuestra tesis. Diremos incluso que hay más embriaguez que voluntad o poder. ¿Qué significa la verdad para un inmoralista? ¿Qué significa transvalorar, genealogizar, inmoralizar? No, como suponen algunas interpretaciones, ser simplemente un relativista, alguien que destroza costumbres en nombre de la falta de normas o de un ateísmo disolvente. La perspectiva es más sencilla, más «moral»

500 «¡Ya se ve que estos filósofos no son testigos y jueces incorruptos del valor del ideal ascético! Piensan en sí mismos, ¡qué les importa a ellos "el santo"! Piensan en lo que precisamente a ellos les resulta lo más indispensable: estar libres de coerción, perturbación, ruido, de negocios, deberes, preocupaciones; lucidez en la cabeza; danza, salto y vuelo de los pensamientos, un aire puro, claro, libre, seco, como lo es el aire de las alturas, en el que todo ser animal se vuelve más espiritual y le brotan alas; tranquilidad en todos los subterráneos; todos los perros bien atados a la cadena; ningún ladrido de enemistad y de hirsuto rencor; ningún roedor gusano de ambición ofendida; vísceras modestas y sumisas, diligentes cual ruedas de molino, pero lejanas; el corazón, extraño, en el más allá, futuro, póstumo, en definitiva, al pensar en el ideal ascético los filósofos piensan en el jovial ascetismo de un animal divinizado al que le han brotado alas, y que, más que descansar sobre la vida, vuela sobre ella. Es sabido cuáles son las tres pomposas palabras del ideal ascético: pobreza, humildad, castidad; y ahora mírese de cerca la vida de todos los espíritus grandes, fecundos, inventivos, siempre se volverá a encontrar en ella, hasta cierto grado, esas tres cosas. En modo alguno, ya se entiende, como si fueran acaso sus "virtudes" ¡qué tiene que ver con virtudes esa especie de hombres!, sino como las condiciones más propias y más naturales de su existencia óptima, de su más bella fecundidad... Pero aquella espiritualidad lo hizo, justamente en cuanto era el instinto dominante que imponía sus exigencias a todos los demás instintos, y lo continúa haciendo; si no lo hiciera, no dominaría, en efecto. Nada, pues, hay aquí de "virtud"» (N, GM, 140). «Aquí quedaría abierta la posibilidad de que estuviese degenerada no la humanidad, sino sólo aquella especie parasitaria de hombre, la del *sacerdote*, que con la moral se ha elevado a sí mismo fraudulentamente a la categoría de determinador del valor de la humanidad, especie de hombre que vio en la moral cristiana su medio para llegar al *poder*... Y de hecho, ésta es *mi* visión: los maestros, los guías de la humanidad, todos ellos teólogos, fueron todos ellos también *décadents*: de *ahí* la transvaloración de todos los valores en algo hostil a la vida, de *ahí* la moral... *Definición de la moral*: moral, la idiosincrasia de *décadents*, con la intención oculta de *vengarse de la vida*, y con éxito» (N, EH, 143).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

también: quienes llevan siglos hablándonos del bien, ellos, los filósofos, ni siquiera han olido cuánta inmoralidad había en sus ideas y prácticas, cuánta mentira y piedad, cuánta invención, cuán poca resistencia al dolor, cuánto parentesco con la crueldad anímica y conceptual que han vuelto sagrada. Ellos, que nos habían convencido de que escribían en nombre de lo bueno, lo bello y lo verdadero, no se conocían a sí mismos, no sabían quiénes eran ni como individuos ni como colectivo. No veían crueldad en sus actos sino el bien, no veían el látigo ni la sangre salpicando mientras asistían ensimismados a la contemplación de la verdad, arrodillados frente a la cruz. ¿Quiénes son entonces? *¿Quiénes somos?* Una «encarnación del *nitimur in vetitum*»[501]. El filósofo, como el asceta, es un experimentador, un buscador del peligro[502], un entusiasta del poder[503], un anticipo del filósofo del futuro[504].

---

501 «¿Se ha comprendido ya bien que un filósofo, si hubiera cobrado conciencia de sí, habría tenido que sentirse precisamente como la encarnación del *nitimur in vetitum* y, en consecuencia, se guardaba de "sentirse a sí mismo", de cobrar conciencia de sí?» (N, GM, 146).

502 «Cuando uno tiene el temperamento, escoge instintivamente las cosas peligrosas: p. ej. las aventuras de la especulación, cuando uno es filósofo; o las de la inmoralidad, cuando es virtuoso. Una especie de seres humanos no quiere arriesgar nada, la otra sí quiere arriesgar. ¿Seremos también nosotros despreciadores de la vida? Al contrario, nosotros buscamos instintivamente una vida *potenciada*, la vida en el peligro...» (N, FP, 658-9). «*Consuelos frente al peligro*. Los griegos, que vivían una vida rodeada de grandes peligros y cataclismos, buscaban en la meditación y en el conocimiento una especie de sentimiento de seguridad y un último refugio. Nosotros, que vivimos en una paz incomparablemente mayor, hemos trasladado el peligro a la meditación y al conocimiento, y buscamos *en la vida* el descanso y la defensa frente a ese peligro» (N, A, 139).

503 «Los más antiguos filósofos supieron dar a su existir y a su aparecer un sentido, un apoyo y un trasfondo, en razón de los cuales se aprendió a temerlos; y, sopesando las cosas con más exactitud, hicieron aquello por una imperiosa necesidad más fundamental aún, a saber, para cobrar ellos miedo y respeto a sí mismos. Pues encontraban que todos los juicios de valor existentes en su interior estaban vueltos en contra suya, tenían que vencer todo tipo de sospechas y de resistencias contra "el filósofo en sí". Como hombres de épocas terribles que eran, hicieron esto con medios terribles: la crueldad consigo mismos, la automortificación rica en invenciones -tal fue el principal recurso de estos eremitas y de estos innovadores del pensar ansiosos de poder, los cuales tenían necesidad de violentar primero dentro de sí los dioses y las tradiciones, para poder creer ellos mismos en su innovación. [...]» (N, GM, 149).

504 «Resumamos todos estos hechos en fórmulas breves: al principio el espíritu filosófico tuvo siempre que disfrazarse y enmascararse en los tipos antes señalados del hombre

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

6.2 EL DOCTO

Para saber quién es el filósofo del futuro antes hay que preguntar por el del presente. En cierto sentido ya hemos respondido con el fenomenólogo de los últimos doscientos cincuenta años. Insistiendo en el aire weberiano[505] de nuestras reflexiones, así como en el acento sobre las relaciones entre fenomenología y educación (tanto a nivel religioso, legal, comercial, estatal, universitario y de enseñanzas medias), podríamos a mayores preguntar: ¿qué significa que rinda homenaje al ideal burocrático un filósofo? ¿Es este el «*optimum* de condiciones» bajo el que vive hoy? Nos movemos a cierta distancia del ámbito heroico de *La Genealogía*, a cierta distancia del *über*filósofo (como Zaratustra) que baja de las montañas con una buena nueva. Nos movemos en un terreno más prosaico, menos poético. Cuando Weber,

contemplativo, disfrazarse de sacerdote, mago, adivino, de hombre religioso en todo caso, para ser siquiera posible en cierta medida: el ideal ascético le ha servido durante mucho tiempo al filósofo como forma de presentación, como presupuesto de su existencia, tuvo que representar ese ideal para poder ser filósofo, tuvo que creer en él para poder representarlo. La actitud apartada de los filósofos, actitud peculiarmente negadora del mundo, hostil a la vida, incrédula con respecto a los sentidos, desensualizada, que ha sido mantenida hasta la época más reciente y que por ello casi ha valido como la actitud filosófica en sí, esa actitud es sobre todo una consecuencia de la precariedad de condiciones en que la filosofía nació y existió en general: pues, en efecto, durante un período larguísimo de tiempo la filosofía no hubiera sido en absoluto posible en la tierra sin una cobertura y un disfraz ascéticos, sin una autotergiversación ascética. Dicho de manera palpable y manifiesta: el sacerdote ascético ha constituido, hasta la época más reciente, la repugnante y sombría forma larvaria, única bajo la cual le fue permitido a la filosofía vivir y andar rodando de un sitio para otro... ¿Se ha modificado realmente esto? Ese policromo y peligroso insecto, ese "espíritu" que aquella larva encerraba dentro de sí, ¿ha terminado realmente por quedar liberado de su envoltorio y ha podido salir a la luz, gracias a un mundo más soleado, más cálido, más luminoso? ¿Existe ya hoy suficiente orgullo, osadía, valentía, seguridad en sí mismo, voluntad del espíritu, voluntad de responsabilidad, libertad de la voluntad, como para que en adelante "el filósofo" sea realmente posible en la tierra?» (N, GM, 149-50). «[...] Pero el filósofo verdadero - ¿no nos parece así a *nosotros,* amigos míos? - vive de manera "no filosófica" y "no sabia", sobre todo de manera *no inteligente,* y siente el peso y deber de cien tentativas y tentaciones de la vida: se arriesga *a sí mismo* constantemente, juega *el* juego malo...» (N, MABM, 153).

505 «La autoridad que da las órdenes necesarias para la alternancia de esos deberes está repartida de manera estable y rigurosamente delimitada por normas referidas a los medios coactivos, físicos, sacerdotales o de otra especie, de que pueden disponer los funcionarios» (Wb, QB, 4).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

influido por Nietzsche en su visión del político[506], critica la burocracia (sea estatal, capitalista o una mezcla de ambas) lo hace al interior de su ascetología. No critica específicamente al filósofo, pero buena parte de sus reflexiones sobre el oficio intelectual y las dinámicas del científico y el político le son aplicables. El asceta filosófico, el filósofo-en-sí, el fenomenólogo, el pensador cristiano, mediante su reconversión burocrática deviene *filósofo profesional*.

La genealogía conjunta de teología, filosofía, derecho y academicismo universitario nos lleva a atender a la «profesión» de la fenomenología. Esta genealogía toma elementos no tan habituales en la órbita de reflexión nietzscheana como son los de la sociofilosofía. Diremos que Randall Collins, Pierre Bourdieu o Martin Kusch son continuadores de la transvaloración de la voluntad de verdad, continuadores de Weber, continuadores del Foucault de la voluntad de saber. Lo decisivo de esta voluntad radicaría en que de ella no puede ser extirpada la valoración perspectiva. Diremos que los autores mencionados pueden ser tomados como continuadores de dicho análisis en la medida en que comparten la atención nietzscheana sobre el academicismo (enfatizamos de nuevo el platonismo de este vocablo) o la inmoralización aplicada al intelectual-filósofo, que ya se encontraba en su forma de pensar la «psicología del docto»[507] (como la que se

506 «Pero todos los sacerdotes y moralistas han creído en ello, quisieron retrotraer la humanidad a una medida anterior de virtud, hacerla dar vueltas hacia atrás como si fuera un tornillo. La moral ha sido siempre un lecho de Procusto. Incluso los políticos han imitado en esto a los predicadores de la virtud [...]» (N, CI, 126).

507 «Tomo como imagen el trato con los libros. El docto, que en el fondo no hace ya otra cosa que "revolver" libros -el filólogo corriente, unos doscientos al día-, acaba por perder íntegra y totalmente la capacidad de pensar por cuenta propia. Si no revuelve libros, no piensa. Responde a un estímulo (un pensamiento leído) cuando piensa, al final lo único que hace ya es reaccionar. El docto dedica toda su fuerza a decir sí y a decir no, a la crítica de cosas ya pensadas, él mismo ya no piensa... El instinto de autodefensa se ha reblandecido en él; en caso contrario, se defendería contra los libros. El docto, un *décadent*. Esto lo he visto yo con mis propios ojos: naturalezas bien dotadas, con una constitución rica y libre, ya a los treinta años "leídas hasta la ruina", reducidas ya a puras cerillas, a las que es necesario frotar para que den chispas-"pensamiento". Muy temprano, al amanecer el día, en la frescura, en la aurora de su fuerza, leer un libro, ¡a esto yo lo califico de vicioso!» (N, EH, 56-7). «Sobre cómo concibo yo al filósofo, como un terrible explosivo ante el cual todo se encuentra en peligro, sobre cómo separo yo miles de millas mi concepto "filósofo" de un concepto que comprende en sí todavía incluso a Kant, para no hablar de los "rumiantes" académicos y

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

encuentra en *Más allá del bien y del mal*[508]). Afirmamos la conexión entre la psicología del docto y cualquier sociología de la filosofía que no pase por alto el vínculo entre sacerdocio ascético y educación[509]. Randall Collins, por ejemplo, profundiza en las relaciones entre idealismo alemán, pastoreo protestante, nacimiento de la burocracia universitaria, revolución epistemológica y dominación temática de la fenomenología[510]. En una línea sociofilosófica semejante, Pierre

otros catedráticos de filosofía: sobre todo esto ofrece ese escrito una enseñanza inapreciable, aun concediendo que quien aquí habla no es, en el fondo, "Schopenhauer como educador", sino su *antítesis*, "Nietzsche como educador". Si se tiene en cuenta que mi oficio era entonces el de docto, y, tal vez también, que yo *entendía* mi oficio, no carece de significación que en este escrito aparezca bruscamente un áspero fragmento de psicología del docto [...]» (N, EH, 87-8).

508 Cf., N, MABM, «Sección sexta: nosotros los doctos».

509 «¿A qué se debió el júbilo que, al aparecer *Kant*, recorrió el mundo de los doctos alemanes, compuesto en sus tres cuartas partes por hijos de párrocos y de maestros, a qué el convencimiento alemán, que aún hoy sigue encontrando eco, de que con Kant comienza un giro hacia algo *mejor?*» (N, AC, 39).

510 «¿Cómo contribuye, si de algún modo, la preservación de la estructura de la universidad medieval al papel de los intelectuales modernos y a los contenidos de sus trabajos? La clave está en que la universidad medieval había ganado suficiente autonomía respecto a la sociedad laica como para crear sus propios temas y métodos de argumentación. Fue la universidad medieval como corporación autogestionada la que creó las jerarquías y la competencia escolásticas presentes en el estilo y el contenido de las disciplinas académicas. La universidad medieval era la responsable de la filosofía y de su campo como disciplina abstracta y consciente de los métodos y los contenidos que conforman las diversas regiones del campo intelectual. Fue la estructura de la universidad, gestada en generaciones de batallas sobre el terreno acerca del espacio que debía ocupar el debate intelectual en los prolegómenos al derecho y la teología, la que hizo cristalizar los cometidos conscientes de la lógica, la metafísica y la epistemología. Sin la estructura universitaria, el papel del intelectual de propósito general —es decir, el filósofo— vuelve a ser un papel indiferenciado en la concepción laica de la cultura» (RC, SF, 646). «En Alemania, el sentimiento creciente de crisis que imperaba a finales del siglo XVIII tenía su origen en los problemas de los licenciados universitarios para seguir una carrera profesional. La Iglesia, privada con la Reforma de sus posesiones, ya no suponía una carrera lucrativa. Los pastores tenían un estatus y una paga bajos, y servían como funcionarios menores del Estado, encargados de los registros locales y de leer los decretos desde el púlpito. La teología y su materia preparatoria, la filosofía, atraían sobre todo a hijos de campesinos, pequeños tenderos y clérigos. [...] Al mismo tiempo, se produjo una atracción estructural basada en la nueva implicación del estado burocrático en la educación. Las matrículas en las principales universidades crecieron después de 1740, alimentadas por las perspectivas de conseguir un empleo en la administración a diferentes niveles. La administración burocrática de los numerosos estados absolutistas de Alemania, tanto grandes como

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Bourdieu genealogiza la filosofía profesoral y lectora[511] (posteriormente destacaremos la *selección* intelectual por la lectura o *selectura*). Hablamos de la influencia en la filosofía de las condiciones,

pequeños, estaba en proceso de expansión. A finales del siglo XVIII, la proporción de cargos públicos respecto a la población general era del doble de lo que sería 100 años después. Los requisitos formativos resultaban cada vez más importantes para tales puestos. En Hanover (donde se encontraba Gotinga), la proporción de cargos nombrados por el Gobierno que poseían algún tipo de formación universitaria creció del 33 al 75% a lo largo del siglo XVIII» (RC, SF, 644). «La centralización burocrática también evolucionaba hacia la formalización de los requisitos de titulación y la jerarquización de los segmentos competidores del antiguo sistema educativo. En 1770, se instauró una prueba de acceso a las plazas de la burocracia prusiana, lo que otorgaba un gran valor a la formación universitaria en derecho. Los nobles, no obstante, estaban exentos al principio, y poseer un título universitario no era una condición esencial. En 1804, la norma se endureció, y ahora exigía tres años de estudios en una universidad prusiana a todos los cargos superiores de la administración. Con la fundación de la Universidad de Berlín en 1810 y toda la serie de exámenes oficiales que la acompañó, los estudios universitarios de derecho se convirtieron en un requisito indispensable para los empleados del Gobierno. Así, Prusia se convirtió en la primera sociedad occidental que instauraba algo parecido al sistema de exámenes de la China imperial» (RC, SF, 645). «Institucionalmente, el período que va de 1765 hasta el presente es todo uno. La continuidad puede que no se aprecie a primera vista. Kant y los idealistas alemanes parecen pertenecer a otra época, en lo que respecta a los temas de nuestro siglo. Pero el idealismo fue la contrapartida intelectual de la revolución académica, de la creación de la universidad moderna centrada en torno al grupo de los profesores graduados investigadores, una base material que se ha expandido hasta llegar a dominar la vida intelectual por siempre jamás. [...] Ya antes habían existido redes intelectuales de base universitaria, pero nunca suficientemente autónomas como para que los investigadores llegaran a poder definir su propio camino, ni con suficiente poder como para ocupar todas las esferas de la vida intelectual. Los temas filosóficos de los últimos 200 años han sido los generados por la dinámica expansiva de tal sistema» (RC, SF, 621).

511 «Convencido de que Pascal tenía razón cuando decía que "la verdadera filosofía se mofa de la filosofía", he lamentado a menudo que las reglas de la corrección escolástica me impidieran tomar al pie de la letra ese lema: en más de una ocasión he tenido ganas de emplear, contra la violencia simbólica que se ejerce a menudo en nombre de la filosofía, y en primer lugar sobre los propios filósofos, las armas más comúnmente utilizadas para contrarrestar los efectos de esa violencia: la ironía, el remedo o la parodia. [...] La vanidad de atribuir a la filosofía, y a las palabras de los intelectuales, efectos tan colosales como inmediatos me parece el ejemplo por antonomasia de lo que Schopenhauer llamaba lo "cómico pedante", entendiendo por ello el ridículo en el que se incurre cuando se realiza una acción que no está comprendida en su concepto, como un caballo que al intervenir en una obra de teatro llenara de boñigas el escenario. Si algo comparten nuestros filósofos, "modernos" o "posmodernos", más allá de los conflictos que los enfrentan, es ese exceso de confianza en los poderes del discurso. Ilusión típica de *lector*, "profesor", capaz de tomar el comentario académico por un acto político o la crítica de los textos por una manifestación de resistencia, y de vivir las revoluciones en el orden de las palabras como revoluciones radicales en el orden dé las cosas» (Brd, MP, 10-11).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

no ya posibles sino materialmente psicosociológicas, de la práctica intelectual. De hecho, y pensando más cerca del materialismo, cabría subrayar el cambio que supone, al interior de la fenomenología e incluyendo en ella a Marx, el tránsito que se produce desde el sintagma que se refiere a las «condiciones de posibilidad de la experiencia» hacia las «condiciones materiales de existencia». La semejanza entre ambos sintagmas, y la influencia de Hegel sobre Marx, apunta a otras continuidades que cabría analizar con más detenimiento en otro lugar. Aun así, diremos por ahora que la reflexión sociofilosófica toma muchos elementos de la reflexión sociohistórica marxista sin abandonarse por entero a sus errores fenomenológicos.

Nuestro análisis no recoge apenas rótulos cercanos al materialismo histórico: creemos que este posee aún demasiados elementos del ontohistoricismo fenomenológico. Por ello, cuando hablamos de las influencias en la filosofía de las condiciones, no ya posibles sino psicosociológicas, asumimos una «atención materialista», como la que muestran Collins, Bourdieu o Kusch (e incluso el propio Weber o Althusser), sobre la práctica filosófica, pero entendiendo que decir «condiciones materiales» o «condiciones sociomateriales» de *existencia* (y recordando nuestro rechazo al prisma escolástico de la división esencia/existencia) conserva en exceso un léxico fenomenológico que puede llevar a confusión. Al mismo tiempo, cuando aludimos a una inspiración weberiana en nuestro análisis también damos por hecho que forma parte de él una cierta atención e inmoralización de las dinámicas estatales que se encuentra en el materialismo histórico en tanto intenta alertar contra los abusos derivados de la filosofía del derecho hegeliana de esa presunta «clase universal» que representaría el funcionario burocrático. Hablamos, por tanto y también, de la relación de la filosofía con el Estado[512], de lo que

[512] «La única crítica de una filosofía que es posible y que también prueba algo, a saber, ensayar si se puede vivir de acuerdo con ella, no se ha enseñado jamás en las universidades: sino siempre la crítica de palabras que versan sobre palabras. Y, ahora, imaginémonos una cabeza juvenil, sin mucha experiencia de la vida, en la que se hallan depositados cincuenta sistemas en palabras y cincuenta críticas de esos mismos sistemas, todos juntos y revueltos: ¡qué devastación, qué embrutecimiento, qué burla de una educación para la filosofía! De hecho, incluso se reconoce que en absoluto se educa para ella, sino para un examen de filosofía cuyo resultado será, como se sabe y es habitual, que el examinado, ¡ay, demasiado

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

significan las acciones de la primera dentro y fuera del segundo, y de la conjunción de «meritocracia» académica y atlética del título[513] que conforma al docto, al intelectual académico con voluntad de verdad, a ese género de *homo* en el que lectura, examen, obediencia y erudición se combinan de forma única[514].

¿Por qué dar por hecho, al menos en filosofía, que investigar es prologar, citar, agradecer, dedicar, introducir, indexar y concluir sin apenas problematizar la propia institución desde la que se investiga? ¿Debe la filosofía empezar y terminar con la lectura de sus clásicos? ¿Cuánto academicismo «antifilosófico» hay en esto? Bourdieu intenta responder a estas y otras cuestiones al estudiar al *homo academicus* que aquí concretamos, dentro de la filosofía, como *homo phenomenologicus*. Decimos algo sencillo: que el fenomenólogo es el filósofo académico por antonomasia de los últimos dos siglos, al menos en la Europa continental. Decimos también que el canon de la historia de la filosofía, Hegel y Heidegger mediante, está conformado a imagen y semejanza del fenomenólogo. La herencia escolástica del filósofo-en-sí, de ese intelectual nouménico, constituye el núcleo del problema gremial que tiene sus antecedentes en la mezcla de lógico, juez, sacerdote e historiador que se quiere «clase universal»[515]. Husserl

examinado!, admita ante sí mismo con un hondo suspiro: "¡Gracias a Dios que no soy filósofo, sino cristiano y ciudadano de mi Estado!"» (N, OC I, 800).

513 «Por lo general, la posesión de certificados de estudios está vinculada a la calificación para el rango; y estos certificados, naturalmente, hacen resaltar el "elemento de status" dentro del rango social del funcionario» (Wb, QB, 13).

514 «Pero, se objetará, no tiene por qué ser un pensador, sino a lo sumo alguien que reflexione y medite con posterioridad sobre lo que otros han pensado, que sea ante todo, así pues, un docto conocedor de todos los pensadores anteriores; de los cuales siempre podrá contar algo que sus alumnos no conozcan. Esta es precisamente la tercera concesión, altamente peligrosa, de la filosofía al Estado, la que hace al asumir ante este la obligación de presentarse, en primer lugar y de manera fundamental, como erudición. […] La docta historiografía del pasado nunca ha sido la ocupación de un verdadero filósofo, ni en la India, ni en Grecia; un catedrático de filosofía que se ocupe de un trabajo de tal índole tendrá que admitir que se diga de él, en el mejor de los casos, lo siguiente: es un competente filólogo, un anticuario, un lingüista, un historiador; pero nunca: es un filósofo» (N, OC I, 800).

515 «§ 205. c) La clase universal se ocupa de los intereses generales de la situación social. Debe ser por lo tanto relevada del trabajo directo para satisfacer sus necesidades, por disponer de un patrimonio privado o por medio de una indemnización del estado, que absorba, por otra

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

expresa esta misma misión aristotélica, teleológica y burouniversal con claridad: «somos, pues — ¿cómo podríamos ignorarlo? —, en nuestro filosofar, *funcionarios de la humanidad* [Funktionäre der Menschheit]»[516]. Este «filósofo universal» y funcionarial, con «ideales "absolutamente", "eternamente", "supratemporalmente", "incondicionalmente" válidos», defiende la institución que le da sustento, que reconoce su saber-poder otorgándole prestigio y desde la cual orienta su pensamiento y aspiraciones. Cabe preguntarse, si hablamos de la filosofía futura: ¿quién es el filósofo fuera del funcionariado fenomenológico? ¿De qué otras maneras puede un filósofo ser un servidor público, en caso de que tenga que serlo? ¿Qué dinámicas de poder y obediencia se aceptan en una institución de líneas jerárquicas tan altamente regladas como las que descienden del Estado, por muy «independiente» que se crea quien obtiene un sueldo, en muchos casos vitalicio, bajo ellas? En la respuesta a estas preguntas se esconde, llevamos redundando en ello varias páginas, ese tipo de

parte, su actividad, de manera tal que el interés privado encuentre su satisfacción en su trabajo por lo general» (HG, FD, 196).

516 «Somos, pues — ¿cómo podríamos ignorarlo? —, en nuestro filosofar, *funcionarios de la humanidad*. La responsabilidad enteramente personal por nuestro propio y verdadero ser como filósofos en nuestra vocación personal más íntima entraña y lleva también en sí la responsabilidad por el ser verdadero de la humanidad, que no es sino en cuanto ser tendente a un *telos* y que, si puede ser realizado, lo puede únicamente por la filosofía, por *nosotros*, si es que somos seria y rigurosamente filósofos. [...] Nuestra primera reflexión histórica no solamente nos ha iluminado la situación fáctica del presente y su indigencia como un hecho mudo y concreto, sino que nos ha recordado también que como filósofos somos *herederos* del pasado en cuanto a la fijación de objetivos a que la palabra "filosofía" remite, en cuanto a sus conceptos, problemas y métodos. Está claro (¿y qué otra cosa podría resultar útil aquí?) que se requieren cuidadosas y exhaustivas *investigaciones retroactivas de tipo histórico y crítico* para alcanzar, antes de toda posible decisión, una autocomprensión radical [...], algo que tendrá igualmente que hacerse mediante una ponderación *crítica* de aquello que esa última *autenticidad originaria* muestra en cuanto a fijación de objetivos y método, una autenticidad que, una vez percibida, *constriñe apodícticamente* la voluntad» (Husserl, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, Crítica, Barcelona, 1991, 18). «La razón es el lema explícito de las disciplinas del conocimiento (esto es, del conocimiento verdadero y genuino, racional), de la valoración verdadera y genuina (los valores genuinos como valores de la razón), de la acción ética (la acción verdaderamente buena, la acción fundada en la razón práctica); la razón procura aquí un título a las ideas e ideales "absolutamente", "eternamente", "supratemporalmente", "incondicionalmente" válidos» (Husserl, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, Crítica, Barcelona, 1991, 9).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

voluntad de verdad, de saber, que también es, dicho bobamente, una voluntad *de comer* (cuando no de aburguesamiento y confort). La pretensión de desinterés refuerza la jerarquización con buena conciencia de aquellos que se dedican a lo más elevado: el conocimiento. La psicología del docto nietzscheana llamaba ya la atención sobre esto: el filósofo es una bestia cruel, «*la bête philosophe*»[517], un animal gregario que se cierra en torno a su grupo, que se toma a sí mismo como un integrante del selecto club del saber puro y sin aristas, el profesor que se piensa a sí mismo como bueno-en-sí.

Ponemos en primer plano, como deuda de la caracterización nietzscheana del filósofo-tipo y su influencia, el traslado del análisis «psicológico» del asceta a otros ámbitos de poder como los sociopolíticos. Lo ponemos, por ejemplo, a través del problema de los ideales ascéticos protestantes que Weber incorpora en su estudio ético del capitalismo y que amplió a la racionalidad jurídico-burocrática. El gesto weberiano, afirmamos, se encuentra en una línea de inspiración sociológica nietzscheana de la que bebe la escuela de Frankfurt, Georg Simmel, Norbert Elias, Michel Foucault o los sociofilósofos ya mencionados. Esa línea, además, ha tenido derivas políticas y se ha aliado, por momentos, con cierto marxismo o posmarxismo anarcoide (Gilles Deleuze, Michel Onfray...), pero también con posturas liberales (Fukuyama y su «último hombre», Popper, Schumpeter, Hayek…). Cuesta creer, por ejemplo, que Karl Popper fuese a hablar del mismo modo de la «ingeniería social fragmentaria» en la *Miseria del historicismo* o del despotismo de Platón en *La sociedad abierta y sus enemigos* si no hubiese teorizado después de Nietzsche. Diremos también que nuestra denuncia del historicismo ontológico no converge con la actitud anti-histórica de Popper. Si hemos genealogizado tanto lo posible como lo libre es porque hay una ascetología de la libertad de la voluntad donde se permiten desmanes cristiano-liberales de todo tipo como los de Popper, John Locke (su fe queda atestiguada desde el mismo arranque del *Segundo tratado del gobierno civil*), o un Adam

[517] N, GM, 139.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Smith cuya *Teoría de los sentimientos morales* (a la que cabría sumar la de Hume) pide a gritos inmoralización.

Ponemos en primer plano, también, la denuncia del ejercicio del poder en campos como los de la pedagogía, la psiquiatría, la criminología y la medicina (o el ámbito penal). Sigue siendo un argumento actual, en las batallas políticas, el carácter agriado y puritano de determinadas posturas sociales (como sucede con el hegeliano-marxismo) que son acusadas de un despotismo oculto. Contra él se irguieron Foucault, Deleuze (este último a través de su revalorización de Spinoza que ha dejado su impronta en Toni Negri o Mark Fisher) o el Sloterdijk de la psicopolítica. Este último término, dicho sea de paso, solo puede sorprender, al lado de otros más habituales como «sociopolítico» o «histórico-político», a aquellas perspectivas que aún observan con indignación un movimiento (como ya demostró el freudo-marxismo en su día) por el que la psicología se apropia cada vez de más dominios anteriormente hegemonizados por la filosofía social. Esas perspectivas se encontrarían amenazadas por la «aberración individualista» que implica un cierto grado de cientifismo atomizante, un cierto grado de estudio de las diferencias individuales y la influencia pragmatista anglosajona que se vuelve insoportable para la fenomenología continental. La psicología, sobre todo en los últimos ciento cincuenta años y una vez ha empezado a independizarse académicamente de la filosofía (a esto se refiere Kusch), se ha vuelto un problema no solo por sus fricciones con la lógica y la fundamentación del «pensamiento» o la «cognición», sino por una influencia política que solo se concibe como lesiva y confluyente con el liberalismo individualista. Hay quien, como los materialistas filosófico-católicos españoles, hacen remontar esta «desgracia» a Lutero y la deriva psicologicista protestante de Felipe Melanchthon o Rodolfo Goclenio. Bajo este punto de vista la psicología sería una degeneración imperial anglosajona que se desplegaría contra todo buen gusto social y los principios morales de un venerado greco-cristianismo. Más allá de las reyertas escolásticas por la psicología, diremos que Nietzsche dota a esta de elementos precursores de lo que sería la futura psicología fisiológica experimental, y que la diferencia entre seguir o no sus planteamientos es tan amplia como la que hay entre los

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Principios de psicología de William James y la presunta *Psicología desde el punto de vista empírico* («presunta»: no hay dato empírico alguno) de Franz Brentano (que como el sacerdote católico que fue durante casi diez años creía en una «psicología del acto» heredera de Aristóteles, las facultades-posibilidades y la *intentio* escolástica). Esto no significa que Nietzsche suscriba un positivismo tajante para una disciplina que estaba naciendo simultáneamente al desarrollo de su obra; más bien se refiere a ella de manera, muy idiosincrática, fusionando psicología filosófica, fisiológica y sociohistórica. De esta forma, sus aportaciones sociopolíticas en clave atea, llevando a cabo una especie de «sociología de la religión», tomando la expresión de Weber, le llevan a ser un precursor, aunque *sui generis*, de la propia sociofilosofía. Todo ello forma parte del programa transvalorador que hemos aglutinado bajo *La Genealogía*. Así se entienden mejor las puñaladas que Nietzsche dirige al asceta idealista y la inmoralización de la filosofía futura que emprende contra la voluntad de nada que incluye a la voluntad libre y su forma de malentender las acciones[518].

Aires de biblioteca, de *bureau*, de filosofía sentada, del modelo de educador descendiente del santo kantiano. El paralelismo entre el profesorado idealista de hace dos siglos y el de hace uno está ahí. Kant, Fichte, Schelling o Hegel son los referentes del filósofo-profesor que habita en Heidegger, Derrida, Agamben o Vattimo. Por supuesto existen diferencias, pero la ascendencia teológica recorre sus pensamientos (así como sus traducciones prácticas en teologías ético-políticas). Althusser señalaba el rol del filósofo-profesor al hablar de la diferencia entre filosofía para filósofos y para no-filósofos sorprendiéndose ante «la idea espontánea que los filósofos

518 «Hay que mostrar hasta qué punto todo lo consciente permanece en la superficie: qué distintas son la acción y la imagen de la acción, qué poco se sabe de lo que precede a una acción: qué fantásticos son nuestros sentimientos de "libertad de la voluntad" o de "causa y efecto": cómo los pensamientos sólo son imágenes, cómo las palabras sólo son signos de pensamientos: el carácter inescrutable de toda acción: la superficialidad de toda alabanza y censura: de qué manera tan esencial es invención e imaginación aquello en lo que vivimos conscientemente, cómo en todas nuestras palabras hablamos de invenciones (también afectos), y cómo la trabazón de la humanidad estriba en un transmitir y en un permanente fabular estas invenciones: mientras que en el fondo la verdadera trabazón (por procreación) sigue su camino desconocido» (Del, N, 71).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

profesionales mismos se han formado de sus prácticas»[519]. Lo que subraya, como lo hace posteriormente Bourdieu, es la deficiencia de historia al interior de la historia de la filosofía (de nuevo la falta de sentido histórico). La influencia de Althusser sobre Bourdieu, que se palpa también en Foucault o Deleuze, es otro síntoma de toda una genealogía del rechazo a ese «espíritu» profesional (y profesoral) por el que el filósofo parece querer caracterizarse como un amable y aproblemático intelectual, como un sedante lector[520] o escritor[521], como un filotextualista que se mantiene al margen de conocimientos peligrosos[522]: nada que ver con la filosofía del futuro. En el espíritu funcionarial-fenomenológico huele a cerrado, al avance lento de la eterna reinterpretación de textos donde los doctos (y cabría añadir con

519 «Ya habrá visto el lector cómo pasan las cosas en filosofía. Basta reflexionar sobre el menor de sus aspectos (en este caso, el hecho de que los filósofos son casi todos profesores de filosofía), para que surjan, sin darnos tiempo ni de respirar, preguntas inesperadas y sorprendentes. [...] Para avanzar, echemos una ojeada discreta a esas personas: los profesores de filosofía. Tienen marido o esposa, como usted y como yo, e hijos, si han querido tenerlos. Comen y duermen, sufren y mueren, de la manera más común del mundo. Pueden ser amantes de la música y el deporte y hacer o no política. Pues bien, nada de eso los hace filósofos. Lo que los hace filósofos es que viven en un mundo aparte, en un mundo cerrado, constituido por las grandes obras de la historia de la filosofía. Ese mundo, aparentemente, no tiene un afuera. Ellos viven con Platón, con Descartes, con Kant, con Hegel, con Husserl, con Heidegger, etcétera. Y, ¿qué hacen? Hablo de los mejores, por supuesto. Leen y releen las obras de los grandes autores y las releen indefinidamente, comparándolas entre sí, distinguiéndolas entre sí de un extremo a otro de la historia para comprenderlas mejor. ¡No deja de ser asombrosa esa *relectura perpetua*!» (Althusser, L., *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*, Paidós, Buenos Aires, 2015, 32).

520 «Ciertamente, la lectura fue una gran potencia formadora del hombre, y en dimensiones más modestas lo sigue siendo aún; pero la selección -sea cual sea la forma en que se llevase a cabo- siempre estaba implicada como el poder detrás del poder. Lección y selección tienen más que ver la una con la otra de lo que jamás ningún historiador de la cultura haya querido y sido capaz de pensar [...]» (Slot, SS, 214).

521 «De todo lo escrito yo amo sólo aquello que alguien escribe con su sangre. Escribe tú con sangre: y te darás cuenta de que la sangre es espíritu. No es cosa fácil el comprender la sangre ajena: yo odio a los ociosos que leen» (N, AHZ, 73).

522 «460. *Utilizar los momentos peligrosos.* Aprendemos a conocer mucho mejor a un hombre o a comprender una situación, cuando cada gesto supone un peligro para los bienes, la honra o la vida, ya sea para nosotros o para nuestros allegados. [...] Todos nosotros vivimos en un estado de seguridad demasiado grande para poder convertirnos en expertos conocedores del alma humana. Uno conoce por *dilettantismo;* otro, porque no tiene nada que hacer; otro, por hábito. Nadie se dice: "¡Conoce o perecerás!"» (N, A, 238).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

«maldad»: *también los doctores*[523]) se conforman y reconocen[524]. Aires, también, a hermeneutas atornillados al *bureau* de la academia, *al escritorio*. Reivindicamos al «Nietzsche como educador» (fórmula que autoproclama él mismo en *Ecce Homo* aludiendo a la schopenhaueriana *Tercera Intempestiva*) que cree irresponsable dejar al estudiante inane en cuanto a reflexión bio-psico-sociológica. Reivindicamos una investigación de la evolución del filósofo y su dependencia material y epistemológica, sobre todo cuando esta le impide «pensar peligrosamente». Reivindicamos que el peligro es un elemento central de la «*paideia*» nietzscheana y una de sus piedras de toque[525].

---

523 «*De un examen de doctorado*. - "¿Cuál es la tarea de todo sistema escolar superior?" - Hacer del hombre una máquina.- "¿Cuál es el medio para ello?" El hombre tiene que aprender a aburrirse. "¿Cómo se consigue eso?" Con el concepto del deber. "¿Quién es su modelo en esto?" El filólogo: éste enseña a *ser un empollón*. "¿Quién es el hombre perfecto?" El funcionario estatal. "¿Cuál es la filosofía que proporciona la fórmula suprema del funcionario estatal?" La de Kant: el funcionario estatal como cosa en sí, erigido en juez del funcionario estatal como fenómeno» (N, CI, 111).

524 «Nunca la forma del reconocimiento santificó otra cosa que lo reconocible y lo reconocido, nunca la forma inspiró otra cosa que conformidades. Y si la filosofía remite a un sentido común como a su presupuesto implícito, ¿qué necesidad tiene el sentido común de la filosofía, él, que muestra todos los días, ¡ay!, que es capaz de hacer una a su manera? Doble peligro ruinoso para la filosofía. [...] Como si el pensamiento no debiera buscar sus modelos en aventuras más extrañas o más comprometedoras» (Del, DR, 209).

525 «*Nuestro derecho a la locura.* ¿Cómo debemos actuar? ¿En función de qué motivos? Cuando se trata de las necesidades inmediatas y diarias del hombre, resulta fácil responder a estas preguntas; pero cuanto más profundizamos en el campo más amplio e importante de los actos más complejos, el problema se hace difícil de resolver y es más afectado por la arbitrariedad. Sin embargo, en este tema hay que eliminar todo elemento de arbitrariedad; mientras que la moral exige precisamente que el hombre se deje guiar en sus actos —actos cuyos fines y medios no percibe inmediatamente—, de una forma constante, por un miedo y una reverencia oscuros. Esta autoridad de la moral dirige al pensamiento en cuestiones en las que resultaría peligroso pensar *equivocadamente;* al menos, así es como suele defenderse la moral frente a sus detractores. *Falso* equivale, pues, a *peligroso;* pero peligroso ¿por qué? Generalmente, lo que tienen en cuenta los promotores de la moral autoritaria no es la bondad de un acto, sino el peligro que *tales promotores* correrían, la pérdida de poder o de influencia que podrían sufrir desde el momento en que se reconociera a todo el mundo, insensata y arbitrariamente, el derecho a obrar con arreglo a su razón, grande o pequeña; ya que los defensores de la moral autoritaria no dudan en hacer, por su cuenta, uso del derecho a la arbitrariedad y a la locura, y *ordenan,* aunque las preguntas *¿qué debo hacer?* y *¿qué móviles deben impulsar mi acción?* sólo pueden ser respondidas de una forma laboriosa y difícil. Si la razón humana se ha desarrollado con tanta lentitud que hasta cabe negar su crecimiento a lo largo de la historia, ¿a qué hay que imputar este

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Reivindicamos que los aspectos más peligrosos del pensamiento de Nietzsche son aquellos en los que más merece la pena detenerse, sea para rechazarlos más profundamente o aceptarlos con más vivacidad.

Deleuze ronda la inmoralización nietzscheana cuando habla de la verticalidad de la «imagen del pensamiento»[526] que goza en ascender desde la vulgaridad, cientificidad o experimentalidad hacia el supuesto conocimiento puro de la especulación dialéctica. Esta especulación no solo era dialéctica sino también fenomenológica, al menos en lo que refiere a esa supuesta «falta de presupuestos» (y con ellos de perspectiva) que forma parte del núcleo de la actitud epojística. Este ya era el lugar en el que, según Nietzsche, los filósofos seguían el modelo de Sócrates corriendo el serio riesgo de convertirse en viciosos e inmoderados «a cinco pasos del exceso, de la anarquía, de la orgía», de ahí que dijese de los filósofos griegos que «todos son hombres de decadencia»[527]. Estos decadentes serían algo así como unos

fenómeno sino a esta solemne presencia (a esta omnipresencia, diría yo) de los mandamientos morales, que ni siquiera permite al individuo que se plantee el *porqué* y el *cómo* de sus actos? ¿No trata de suscitar la educación en nosotros *sentimientos patéticos*, de hacernos huir a las tinieblas cuando nuestra naturaleza necesitaría conservar toda su claridad y su sangre fría, por así decirlo, en todas las circunstancias elevadas e importantes?» (N, A, 96-97).

526 «A esa imagen del pensamiento podemos llamarla imagen dogmática u ortodoxa, imagen moral. [...] Por ello no hablamos de tal o cual imagen del pensamiento, variable según los filósofos, sino de una sola Imagen en general que constituye el presupuesto subjetivo de la filosofía en su conjunto. Cuando Nietzsche se interroga sobre los presupuestos más generales de la filosofía, dice que son esencialmente morales; pues sólo la Moral es capaz de persuadirnos de que el pensamiento tiene una buena naturaleza, y el pensador, una buena voluntad; y sólo el Bien puede fundar la supuesta afinidad del pensamiento con lo Verdadero. [...] A partir de esto aparecen con más claridad las condiciones de la filosofía que no tendría presupuestos de ningún tipo» (Del, DR, 204-5).

527 «La prudencia, la claridad, la dureza y la logicidad, consideradas como armas contra el salvajismo de los instintos. Estos últimos deben ser amenazadores y peligrosos; de lo contrario, no tendría sentido desarrollar la inteligencia hasta la tiranía. Para hacer de la inteligencia un tirano, es preciso que los instintos también lo sean. He aquí el problema. Entonces, resultaba la cosa bastante natural. Solución: los filósofos griegos hay que considerarlos en el mismo hecho fundamental de sus experiencias interiores que Sócrates: a cinco pasos del exceso, de la anarquía, de la orgía; todos son hombres de decadencia. [...] Ser razonable o perecer: tal era la alternativa ante la cual se encontraban todos. El moralismo de los filósofos griegos patentiza un sentimiento de peligro» (N, VP, 304-5).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

libertinos[528] intelectuales de la verdad que naufragan al mínimo contacto con las condiciones empíricas de cualquier campo no filosófico. Una de sus coartadas preferidas es decir que en cualquier campo del saber hay inevitablemente filosofía (excusa perfecta para no analizar cuánto de otros campos hay inevitablemente en filosofía mientras esta se puede inmiscuir donde le plazca). Ninguno de estos campos se amolda suficientemente bien a la ontología epistemofágica. Si hay libertinaje, según Nietzsche, si hay vicio y exceso en el filósofo, si hay una embriaguez expansionista en su modo de conocer, es porque «la *moderación* se nos ha vuelto extraña, confesémoslo; nuestro prurito es cabalmente el prurito de lo infinito, desmesurado. [...] Dejamos sueltas las riendas ante lo infinito, nosotros los hombres modernos, nosotros los semibárbaros [...] no tenemos *nuestra* bienaventuranza más que allí donde más *peligro corremos*»[529]. Este peligro, el de la embriaguez metafísica, es también el de, en palabras de Manuel Sacristán, ser un especialista «en la Nada», un «filósofo licenciado», un especialista en nada incapaz de establecer nexos con otros campos que le cuesta observar sin desdén[530].

---

528 «Yo entiendo por "libertad del espíritu" algo muy determinado: ser cien veces superior a los filósofos y a otros discípulos de la "verdad" por la severidad consigo mismo, por limpidez y coraje, por la voluntad incondicionada de decir no allí donde el no es peligroso — yo trato a los filósofos que ha habido hasta ahora como *despreciables libertins* [libertinos] bajo la capucha de la mujer "verdad"» (N, FP, 749).

529 «Confesémonoslo por fin: lo que a nosotros los hombres del "sentido histórico" más difícil nos resulta captar, sentir, saborear, amar, lo que en el fondo nos encuentra prevenidos y casi hostiles, es justo lo perfecto y lo definitivamente maduro en toda cultura y en todo arte, lo auténticamente aristocrático en obras y en seres humanos, su instante de mar liso y de autosatisfacción alciónica, la condición áurea y fría que muestran todas las cosas que han alcanzado su perfección. Tal vez nuestra gran virtud del sentido histórico consista en una necesaria antítesis del *buen* gusto, al menos del óptimo gusto, y sólo de mala manera, sólo con vacilaciones, sólo por coacción somos capaces de reproducir en nosotros precisamente aquellas pequeñas, breves y supremas jugadas de suerte y transfiguraciones de la vida humana que acá y allá resplandecen: aquellos instantes y prodigios en que una gran fuerza se ha detenido voluntariamente ante lo desmedido e ilimitado, en que gozamos de una sobreabundancia de sutil placer en el repentino domeñarnos y quedarnos petrificados, en el establecernos y fijarnos sobre un terreno que todavía tiembla» (N, MABM, 181-2).

530 «Lo recusado es el tipo del licenciado en filosofía. Este tipo es institucionalmente un especialista en Nada (la mayúscula será consuelo de algunos). Su título le declara conocedor del Ser o de la Nada en general y, dada la organización de los estudios universitarios, afirma

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

La Genealogía se encuentra en las antípodas de *La Fenomenología*. Lo repetimos: Nietzsche pide una historia, pero *de la moral*. Pide una historia tipológica, sociológica, psicológica, médica, fisiológica, antropológica, biológica pero no ontológica. El historiador-en-sí queda limitado como profesor ontológico, como funcionario intelectual, sea estatal o comercial, como el tipo serio, sobrio y sombrío que defiende grupalmente la necesidad del pensamiento libre o posible. Esta es la figura que fomenta la fenomenología hermenéutica de la tradición que trata de proporcionar pautas válidas para una renovada repetición-transmisión de mensajes con su consiguiente entrega al derrotismo y la espera ontológico-esotérica. El énfasis en la exégesis, lectura, escritura y envío transgeneracional de textos, como Sloterdijk recoge en *Normas para el parque humano*, forma parte de la *bildung* de un humanismo moral que languidece[531]. Este sería «el sueño de la salvación del alma europea mediante una bibliofilia radicalizada, una ilusa exaltación melancólico-esperanzada del poder civilizador e incluso humanizador de la lectura de los clásicos»[532]. A esto se agarra como a un clavo ardiendo esa filosofía profesoral que constituye la médula espinal del gremio y sigue el canon buro-fenomenológico formado por aquellos, dirá Nietzsche: «trabajadores filosóficos modelados según el noble patrón de Kant y de Hegel»[533].

---

con ello implícitamente que se puede ser conocedor del Ser en general sin saber nada serio de ningún ente en particular. En la práctica, el tipo del licenciado en filosofía no conoce oficialmente más que la tradición artesanal de su propio gremio» (Sacristán, M., *Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores*, Nova Terra, Barcelona, 1968, 10).

531 «La síntesis social no es ya -ni siquiera ya aparentemente- cuestión ante todo de libros y cartas. [...] La era del humanismo moderno como modelo escolar y educativo ha pasado, porque ya no se puede sostener por más tiempo la ilusión de que las macroestructuras políticas y económicas se podrían organizar de acuerdo con el modelo amable de las sociedades literarias» (Slot, NPH, 29).

532 «Por aquel entonces, a muchos les pareció de buena educación volver a consultar, junto con las lecturas romanas reeditadas, también la segunda, la lectura bíblica básica de los europeos, y conjurar en el humanismo cristiano los fundamentos del (nuevamente) llamado Occidente» (Slot, NPH, 30-1).

533 «Insisto en que se deje por fin de confundir a los trabajadores filosóficos y, en general, a los hombres científicos con los filósofos, en que justo aquí se dé rigurosamente "a cada uno lo suyo", a los primeros no demasiado, y a los segundos no demasiado poco. Acaso para la educación del verdadero filósofo se necesite que él mismo haya estado alguna vez también

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Una genealogía de la moral filosófico-académica invita a contemplar un devenir más amplio que el que permite la ontohistoria, invita a una «química de los conceptos y los sentimientos» en donde «la filosofía histórica […] ya no debe pensarse en absoluto separada de la ciencia natural»[534]. Ese devenir comienza ya, en la obra de Nietzsche, con el ataque al sustento platónico-socrático del pensamiento en *El*

---

en todos esos niveles en los que permanecen, en los que *tienen que* permanecer sus servidores, los trabajadores científicos de la filosofía; él mismo tiene que haber sido tal vez crítico y escéptico y dogmático e historiador y, además, poeta y coleccionista y viajero y adivinador de enigmas y moralista y vidente y "espíritu libre" y casi todas las cosas, a fin de recorrer el círculo entero de los valores y de los sentimientos valorativos del hombre y a fin de *poder* mirar con muchos ojos y conciencias, desde la altura hacia toda lejanía, desde la profundidad hacia toda altura, desde el rincón hacia toda amplitud. Pero todas estas cosas son únicamente condiciones previas de su tarea: la tarea misma quiere algo distinto: exige que él *cree valores.* Aquellos trabajadores filosóficos modelados según el noble patrón de Kant y de Hegel tienen que establecer y que reducir a fórmulas cualquier gran hecho efectivo de valoraciones, es decir, de anteriores *posiciones* de valor, creaciones de valor que llegaron a ser dominantes y que durante algún tiempo fueron llamadas "verdades" - bien en el reino de lo *lógico*, bien en el de lo *político* (moral), bien en el de lo *artístico*» (N, MABM, 165-7).

534 «*Química de los conceptos y los sentimientos*. Los problemas filosóficos toman hoy de nuevo en casi todas sus partes la misma forma de preguntar de hace dos mil años: ¿cómo puede algo nacer de su opuesto, por ejemplo, lo racional de lo irracional, lo sensitivo de lo muerto, la lógica de lo ilógico, la contemplación desinteresada del querer ansioso, el altruismo del egoísmo, la verdad de los errores? Hasta ahora la filosofía metafísica ayudaba a superar esta dificultad en cuanto que negaba la génesis de una cosa a partir de otra y suponía para las cosas valoradas como superiores un origen milagroso, que derivaría directamente del núcleo y la esencia de la "cosa en sí". En cambio, la filosofía histórica, que ya no debe pensarse en absoluto separada de la ciencia natural, el más joven de todos los métodos filosóficos, ha ido constatando en los casos particulares (y presumiblemente ésta será su conclusión en todos ellos) que no existen opuestos, salvo en la habitual exageración de la concepción popular o metafísica, y que en la base de esta contraposición reside un error de razonamiento: según su explicación, no existe, en rigor, ni un actuar altruista ni una contemplación completamente desinteresada, ambas cosas no son más que sublimaciones en las que el elemento fundamental aparece casi volatilizado y sólo a la observación más sutil revela su existencia. Todo lo que necesitamos, y que sólo al nivel actual de las ciencias particulares puede dársenos, es una química de las representaciones y los sentimientos morales, religiosos y estéticos, así como de todas esas emociones que experimentamos en nosotros en el grande y pequeño tráfico de la cultura y de la sociedad, e incluso en la soledad: ¿qué ocurriría si esta química concluyese con el resultado de que también en este campo los colores más maravillosos se obtienen a partir de materiales bajos e incluso despreciados? ¿Tendrían muchos ganas de seguir tales investigaciones? La humanidad gusta arrancarse de la cabeza las preguntas sobre el origen y los comienzos: ¿no tiene uno que estar casi deshumanizado para experimentar dentro de sí la inclinación contrapuesta?» (N, HDH, 75).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Nacimiento de la Tragedia y la reivindicación ébrica de lo dionisíaco como inicio de una «contrascética» e inmoralización de la templanza. Foucault recoge esto y ahonda en la separación de sobrios y ebrios a la hora de estructurar el orden social. Puede comprobarse cuando habla de un «estado temperante» formado por una minoría selecta con una importante misión: controlar «las pasiones de la multitud viciosa»[535].

[535] «La templanza es representada con toda regularidad entre las cualidades que pertenecen -o por lo menos deberían pertenecer- no a cualquiera, sino en forma privilegiada a aquellos que tienen rango, posición y responsabilidad en la ciudad. Cuando el Sócrates de los *Recuerdos* hace a Critobulo el retrato del hombre de bien del que hay que buscar la amistad, coloca la templanza en el cuadro de las cualidades que caracterizan a un hombre socialmente estimable: siempre listo para hacerle un servicio a un amigo, dispuesto a devolver los beneficios recibidos, servicial en los tratos. [...] Cierto que Platón quiere dar al estado entero la virtud de la templanza, pero no entiende por ello que todos serán por lo general temperantes; la *sophrosyne* caracterizará al estado en el que quienes deben ser dirigidos obedecerán y donde quienes deben mandar mandarán efectivamente, se encontrará pues una multitud "de deseos, de placeres y de penas" por parte de los niños, de las mujeres, de los esclavos, al igual que por parte de una masa de gente sin valor, "pero los deseos simples y moderados que, sensibles al razonamiento, se dejan guiar por la inteligencia y la justa opinión", solo se los encontrará "en un pequeño número de gente, aquellos que reúnen al natural más bueno la educación más bella". En el estado temperante, las pasiones de la multitud viciosa están dominadas por "las pasiones y la inteligencia de una minoría virtuosa"» (Fou, HS2, 59-60). «Platón se refiere a esta proximidad de las dos palabras cuando Sócrates, interrogado por Calicles sobre qué es "mandarse a sí mismo (*auton heauton archein*)", responde: consiste en "ser prudente y dueño de sí mismo (*sophrona onta kai enkrate auton heautou*), y dominar sus pasiones y deseos (*archeinton hedonon kai epithymion*)". Y cuando, en *La república*, examina una a una las cuatro virtudes fundamentales -prudencia, valor, justicia y templanza (*sophrosyne*)-, da de esta una definición a través de la *enkrateia*: "La templanza (*sophrsyne*) es una especie de orden y señorío (*kosmos kai enkrateia*) en los placeres y pasiones» (Fou, HS2, 62). «Los interlocutores de *La república*, cuando tratan de la educación de los guardianes, están de acuerdo en que la templanza, la *sophrosyne*, exige el triple dominio de los placeres del vino, del amor y de la mesa (*potoi, aphrodisia, edodai*). Igualmente Aristóteles, en *La ética nicomáquea*, los tres ejemplos que da de "placeres comunes" son los de la alimentación, la bebida y, para los jóvenes y los hombres en la plenitud de la edad, el "placer del sexo". Reconoce el mismo tipo de peligro en estas tres formas de placer: el del exceso que va más allá de la necesidad [...]» (Fou, HS2, 50). «También se recurre, para definir la actitud de templanza, al modelo de la vida cívica. Es un tema conocido en Platón que asimila los deseos a un pueblo bajo que se agita y busca siempre rebelarse, si no se tira de la brida; pero la correlación estricta entre individuo y ciudad, que apoya la reflexión de *La república*, permite desarrollar en toda su extensión el modelo "cívico" de la templanza y de su contrario. La ética de los placeres tiene ahí el mismo orden que la estructura política [...] y el hombre será intemperante cuando falle la estructura del poder, la *arché*, que le permite vencer, dominar (*kratein*) las potencias inferiores; entonces "estará su alma henchida de esclavitud y vileza"; "las partes más nobles de ella" caerán en la esclavitud, "mientras que

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

La templanza es la virtud del sobrio, la sobriedad se asimila a la responsabilidad, y la responsabilidad sobria a las dotes de mando políticas. La *sophrosyne*, confrontada a una *hybris* de la que hablaremos en breve, separará a los humanos que tienen o no valor. El temperante, el moderado, es el razonable, el inteligente, el aristócrata, el «dueño de sí mismo» que domina sus pasiones. La consideración de un placer no moralizado queda oculta bajo el triple «dominio» que defienden, tanto Platón como Aristóteles, sobre la comida, la bebida y el sexo. La embriaguez se ata corto como un peligro para el individuo y la ciudad que ha de ser frenado para que un alma controladora del cuerpo no caiga en la bajeza y la esclavitud.

La Genealogía, lo hemos dicho, indicaba que *los metafísicos* eran el problema. Nietzsche pide, contra ellos, una nueva psicología[536] que

tiene el mando la parte más despreciable, la más depravada y la más loca". Al final del penúltimo libro de *La república*, después de haber redactado el modelo de la ciudad, Platón reconoce que el filósofo no tendrá casi ocasión de encontrar en este mundo estados tan perfectos y de ejercer en ellos su actividad; no obstante, añade, el "paradigma" de la ciudad se encuentra en el cielo para quien quiera verlo, y el filósofo, al contemplarlo, "podrá regular su gobierno particular" (*heauton katoikizein*)» (Fou, HS2, 70).

536 «La psicología entera ha estado pendiendo hasta ahora de prejuicios y temores morales: no ha osado descender a la profundidad. Concebirla como morfología y como *teoría de la evolución de la voluntad de poder*, tal como yo la concibo - eso es algo que nadie ha rozado siquiera en sus pensamientos: en la medida, en efecto, en que está permitido reconocer en lo que hasta ahora se ha escrito un síntoma de lo que hasta ahora se ha callado. La fuerza de los prejuicios morales ha penetrado a fondo en el mundo más espiritual, en un mundo aparentemente más frío y más libre de presupuestos – y, como ya se entiende, ha tenido efectos nocivos, paralizantes, ofuscadores, distorsivos. Una fisio-psicología auténtica se ve obligada a luchar con resistencias inconscientes que habitan en el corazón del investigador, ella tiene contra sí "el corazón": ya una doctrina que hable del condicionamiento recíproco de los instintos "buenos" y los "malos" causa, cual si fuera una inmoralidad más sutil, pena y disgusto a una conciencia todavía fuerte y animosa, y más todavía causa pena y disgusto una doctrina que hable de la derivabilidad de todos los instintos buenos de los instintos perversos. Pero suponiendo que alguien considere que incluso los afectos odio, envidia, avaricia, ansia de dominio son afectos condicionantes de la vida, algo que tiene que estar presente, por principio y de un modo fundamental y esencial, en la economía global de la vida, y que en consecuencia tiene que ser acrecentado en el caso de que la vida deba ser acrecentada, ese alguien padecerá semejante orientación de su juicio como un mareo. Sin embargo, tampoco esta hipótesis es, ni de lejos, la más penosa y extraña que cabe hacer en este reino enorme, casi nuevo todavía, de conocimientos peligrosos: - ¡y de hecho hay cien buenos motivos para que de él permanezca alejado todo el que *pueda!* Por otro lado: una vez que nuestro barco ha desviado su rumbo hasta aquí, ¡bien!, ¡adelante!, ¡ahora apretad bien los dientes!, ¡abrid los ojos!, ¡firme la mano en el timón! - estamos dejando *atrás*,

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

sea simultáneamente una «*teoría de la evolución de la voluntad de poder*» y una transvaloración de los sentimientos morales, siendo ambos «conocimientos peligrosos». Sin psicología no hay genealogía, como tampoco se puede «*auscultar a los ídolos*». El trabajo de *El crepúsculo de los ídolos* no podría hacerse sin el martillo de la transvaloración, sin la observación psicológica que acompaña a *La Genealogía*: «hacer aquí alguna vez preguntas con el *martillo* y oír acaso, como respuesta, aquel famoso sonido a hueco que habla de entrañas llenas de aire, qué delicia para quien tiene todavía orejas por detrás de las orejas, para mí, viejo psicólogo y cazador de ratas, ante el cual *tiene que dejar oír su sonido* cabalmente aquello que querría permanecer en silencio...»[537]. Dionisos-Zaratustra vendrá a cumplir este rol, anhelará el filósofo del futuro, se distanciará, diremos nosotros, del vínculo ascético-profesoral fenomenológico. ¿Será lo primero concebir la filosofía como una «historia del pensamiento», y no de un pensamiento cualquiera, sino del de los propios «filósofos»? ¿Será lo primero formar profesores, doxógrafos, que lo transmitan? ¿Será lo primero construir un estado temperante? No si hablamos de la peligrosa palabra que aleja del ascetismo y se encuentra en el núcleo de nuestra ébrica: *hybris*.

navegando derechamente sobre ella, sobre la moral, con ello tal vez aplastemos, machaquemos nuestro propio residuo de moralidad, mientras hacemos y osamos hacer nuestro viaje hacia allá, ¡pero qué importamos *nosotros!* Nunca antes se ha abierto un *mundo más profundo* de conocimiento a viajeros y aventureros temerarios: y al psicólogo que de este modo "realiza sacrificios" - *no* es el *sacrifizio dell' intelletto* [sacrificio del entendimiento], ¡al contrario!, - le será lícito aspirar al menos a que la psicología vuelva a ser reconocida como señora de las ciencias, para cuyo servicio y preparación existen todas las otras ciencias. Pues a partir de ahora vuelve a ser la psicología el camino que conduce a los problemas fundamentales» (N, MABM, 48-9).

537 «Otra curación, a veces incluso más apetecida por mí, *es auscultar a los ídolos*... Hay más ídolos que realidades en el mundo: este es *mi "*mal de ojo" para este mundo, este es también mi "mal de *oído*"...» (N, CI, 32).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

SECCIÓN IV: ÉBRICA

USC
UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

7. *HYBRIS*

7.1 LA PELIGROSA PALABRA

Nuestra ébrica es una genealogía de la condición de posibilidad, de la experiencia, de la Posibilidad-Misma o Lo Posible ontohistórico junto a su contrapartida de lo necesario o determinado, de la voluntad libre pero, junto a lo anterior y también, una denuncia de los afectos morales, su lenguaje y su vínculo con la tradición ascética y su secularizaciones judiciales y académicas. No basta con preguntar qué se entiende por posibilidad, condición o experiencia: hay que dejar entrar el aire. ¿Cómo evitar la asfixia de lo libre, lo posible y lo necesario? ¿Cómo responder a la pregunta sobre la filosofía del futuro? ¿Cómo aclarar la diferencia entre experiencia y experimento, entre fenomenología y genealogía? ¿Cómo inmoralizar la embriaguez? Diremos que con una ébrica que tenga a la *hybris* en su centro.

Viajamos al tercer tratado de *La Genealogía.* Allí la *hybris* nietzscheana muestra una triple vertiente que se plasma en: 1) la violentación de la naturaleza por la técnica: «*Hybris* es hoy toda nuestra actitud con respecto a la naturaleza, nuestra violentación de la misma con ayuda de las máquinas»; 2) la muerte de Dios presentada mediante la imagen de la tela de araña moral situada detrás de las causas: «*hybris* es hoy nuestra actitud con respecto a Dios, quiero decir, con respecto a cualquier presunta tela de araña de la finalidad y la eticidad situadas por detrás del gran tejido-red de la causalidad»; 3) la actitud experimental de los humanos consigo mismos: «*hybris* es nuestra actitud con respecto a nosotros, —pues con nosotros hacemos experimentos que no nos permitiríamos con ningún animal y, satisfechos y curiosos, nos

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

sajamos el alma en carne viva: ¡qué nos importa ya a nosotros la "salud" del alma!»[538].

La *hybris* es utilizada en un sentido transvalorador: «justo las cosas opuestas a las que hoy nosotros veneramos son las que, durante un tiempo larguísimo, han tenido la conciencia a su favor y a Dios como su custodio». Este sentido subraya uno de los escasos aspectos positivos de una modernidad habitualmente despreciada en los textos nietzscheanos[539] ya que, «incluso medido con el metro de los antiguos griegos», el ser moderno supone «poder y consciencia de poder». En este fragmento de *La Genealogía* se señalan tres efectos que atribuimos a la influencia de las ciencias y la actitud experimental y se alejan de la tradicional trinidad metafísica compuesta por mundo, Dios y alma. Heidegger no habla de ella[540] pero diremos que la *hybris* sería blasfema

538 «Como hemos dicho, esto es lo que ocurre con todas las cosas buenas de que hoy estamos orgullosos; incluso medido con el metro de los antiguos griegos, todo nuestro ser moderno, en cuanto no es debilidad, sino poder y consciencia de poder, se presenta como pura *hybris* [orgullo sacrílego] e impiedad: pues justo las cosas opuestas a las que hoy nosotros veneramos son las que, durante un tiempo larguísimo, han tenido la conciencia a su favor y a Dios como su custodio [...]. A continuación, nos curamos a nosotros mismos: estar enfermo es instructivo, no dudamos de ello, más instructivo aún que estar sano, —*quienes nos ponen enfermos* nos parecen hoy más necesarios incluso que cualesquiera curanderos y "salvadores". Nosotros nos violentamos ahora a nosotros mismos, no hay duda, nosotros cascanueces del alma, nosotros problematizadores y problemáticos, como si la vida no fuese otra cosa que cascar nueces, justo por ello, cada día tenemos que volvernos, por necesidad, más problemáticos aún, *más dignos* de problematizar, ¿y justamente por ello, tal vez, más dignos también de vivir?» (N, GM, 131-2).

539 «"Yo no sé qué hacer; yo soy todo eso que no sabe qué hacer", suspira el hombre moderno... De *esa* modernidad hemos estado enfermos, de paz ambigua, de compromiso cobarde, de toda la virtuosa suciedad propia del sí y el no modernos. Esa tolerancia y *largeur* de corazón que "perdona" todo porque "comprende" todo es *scirocco* para nosotros. ¡Preferible vivir en medio del hielo que entre virtudes modernas y otros vientos del sur!... Nosotros fuimos suficientemente valientes, no tuvimos indulgencia ni con nosotros ni con los demás; pero durante largo tiempo no supimos *adónde* ir con nuestra valentía. Nos volvimos sombríos, se nos llamó fatalistas. *Nuestro fatum era* la plenitud, la tensión, la retención de las fuerzas. Estábamos sedientos de rayo y de acciones, permanecíamos lo más lejos posible de la felicidad de los débiles, de la "resignación"... Había en nuestro aire una tempestad, la naturaleza que nosotros somos se entenebrecía - *pues no teníamos ningún camino.* Fórmula de nuestra felicidad: un sí, un no, una línea recta, una *meta*...» (N, AC, 31-2).

540 «El abedul nunca sobrepasa lo posible para él. Las abejas moran en lo posible para ellas. Sólo la voluntad, que en la técnica se dispone hacia todos lados, arrastra la tierra al agotamiento, el desgaste y la transformación de lo artificial. Fuerza a la tierra a sobrepasar

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

para él, algo extensible a la fenomenología en conjunto. En su caso particular, como en el de Schelling, la *hybris* puede ser vista como la contrapartida del *Sein-Selbst* y la *Selbstheit* schellingniana. Esta última ya contenía el problema de la criatura y del creador, de la referencia de la voluntad particular a la universal y la forma superior del *Selbst* que refiere a Dios. El juego de remitencias entre *Selbst*, *Selbstheit* y *Sein-Selbst* da a entender la necesaria participación del *Selbst*, en su sentido egoísta y particular, de la *Selbsheit* entendida como puente al *Sein-Selbst*, es decir, como Mismidad omniabarcante. El *Selbst* derivado de la criatura, su egoísmo y pequeñez; su pecado, es una forma de interpretar la insubordinación de la *hybris*. El Ser-Mismo heideggeriano reprueba el yo particular y «soberbio» (así lo veía Agustín de Hipona[541]) que cree tener una voluntad distinta a la de Dios. La *hybris* sería, así, el órdago al *Sein-Selbst*, una rotunda y descabellada afirmación de la criatura respecto del creador, la infamia que viola la embriaguez originaria de lo posible con una de poder.

Esta *hybris*, interpretada al interior de la obra de Nietzsche, es clave para entender conceptos como voluntad de poder, nihilismo o muerte de Dios. Atendiendo a esta última se puede ver cómo la *hybris* nietzscheana alude a una intensificación y sobrepotenciación de la vida que transforma la relación con Dios. Este es uno de los núcleos del escándalo que ha provocado Nietzsche, ya que «la noticia de que el "viejo Dios ha muerto"» produce una alegría ébrica inherente a los que afirman, produce el goce de la fractura del horizonte que se abre para

el ámbito concreto de lo posible para ella, conduciéndola a lo que ya no es lo posible y es, por ello, lo imposible» (H en Slot, SS, 252).

541 «Soy consciente de la fuerza que necesito para convencer a los soberbios del gran poder de la humildad. Ella es la que su propia excelencia, conseguida no por la hinchazón del orgullo humano, sino por ser don gratuito de la divina gracia, trascienda todas las eminencias pasajeras y vacilantes de la tierra. El Rey y fundador de esta ciudad, de la que me he propuesto hablar, declaró en las Escrituras de su pueblo el sentido de aquel divino oráculo que dice: *Dios resiste a los soberbios* (Sant. 1 Pe. 5, 5), y da su gracia a los humildes. Pero esto mismo, que es privilegio exclusivo de Dios, pretende apropiárselo para sí el espíritu hinchado de soberbia, y le gusta que le digan para alabarle: "Perdonarás al vencido y abatirás al soberbio"» (Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios*, I. prol.). «¡He aquí cómo la soberbia trata de ser una perversa imitación de Dios! No existe vicio tan contrario a la naturaleza que borre incluso sus últimos vestigios» (Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios*, XIX, 12, 1).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

el nihilismo activo, pero también, en sentido contrario y cuando viene de la mano de la negación, el vértigo y la náusea de *los metafísicos*. Para los primeros escribe Nietzsche el libro quinto de *La Gaya Ciencia*, para «nosotros, los sin miedo» [*Wir Furchtlosen*], que proclamamos «*lo que significa nuestra alegría*». Esta alegría es la que se anuncia para la filosofía del futuro que se define por el peligro de una «buena nueva» que se ilustra con metáfora marítima: «finalmente podrán salir a la mar nuestros barcos, zarpar hacia cualquier peligro», ya que «quizás nunca había existido un mar tan abierto», un espacio tan despejado, «una nueva aurora»[542]. Este es, defendemos, el peligro afirmativo de la *hybris* inseparable del «sí triunfante dicho a la vida por encima de la

[542] «*Lo que significa nuestra alegría*. El mayor acontecimiento reciente, que "Dios ha muerto", que la creencia en el dios cristiano ha perdido credibilidad— comienza ya a arrojar sus primeras sombras sobre Europa. Por lo menos a aquellos pocos cuyos ojos, o el *recelo* que poseen en sus ojos, son lo suficientemente fuertes y sutiles para este espectáculo, les parece que algún sol se ha puesto, alguna confianza antigua y profunda se ha convertido en duda: a ellos nuestro viejo mundo tiene que parecerles cada día más crepuscular, más desconfiado, más extraño, "más viejo". Pero esencialmente puede decirse: el acontecimiento mismo es demasiado grande, demasiado lejano, demasiado apartado de la capacidad de comprensión de muchos como para que pueda decirse siquiera que su noticia haya *llegado*·, y menos aún que muchos sepan qué ha ocurrido propiamente con él y todo lo que ahora, después de que esa creencia ha sido sepultada, tiene que desmoronarse porque estaba construido sobre ella, apoyado en ella, entrelazado con ella: por ejemplo, toda nuestra moral europea. Esa larga profusión y sucesión de derribo, destrucción, hundimiento, derrumbe que nos espera: ¿quién podría adivinar ya hoy lo suficiente de todo ello como para ser el maestro y el anunciador de esa monstruosa lógica del terror, el profeta de un oscurecimiento y un eclipse de sol como probablemente no ha habido aún igual sobre la tierra?... Incluso nosotros, innatos descifradores de enigmas, que por así decirlo esperamos en las montañas, colocados entre hoy y mañana, tensos en la contradicción entre hoy y mañana, nosotros, primogénitos prematuros del siglo venidero, que en realidad *deberíamos* percibir ya las sombras que pronto envolverán a Europa: ¿a qué se debe sin embargo que incluso nosotros contemplemos su surgimiento sin estar realmente afectados por ese ensombrecimiento, sobre todo sin preocupación ni miedo por *nosotros*? Estamos quizás aún bajo las *consecuencias inmediatas* de ese acontecimiento y esas consecuencias inmediatas, al contrario de lo que se podría esperar, no son para *nosotros* de ningún modo tristes y sombrías, sino más bien una nueva especie, difícil de describir, de luz, felicidad, alivio, alegría, coraje, aurora... En efecto, nosotros, filósofos y "espíritus libres", ante la noticia de que el "viejo dios ha muerto" nos sentimos como iluminados por una nueva aurora; nuestro corazón rebosa de gratitud, sorpresa, premonición, espera, por fin el horizonte nos parece de nuevo libre, incluso si no está claro, por fin podemos hacer que zarpen nuestros barcos, que zarpen hacia todos los peligros, todas las empresas arriesgadas del hombre de conocimiento están de nuevo permitidas, el mar, *nuestro* mar está de nuevo abierto, quizá no haya habido nunca un "mar tan abierto" (N, OC III, 854-5).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

muerte y el cambio» y de los misterios sexuales, la procreación del eterno retorno y la *«embriaguez extática* de las orgías dionisíacas»[543]. En esta imagen de la filosofía del futuro, embriaguez e *hybris* van de la mano. La intempestividad, como principio de historia no ontológica, se vincula a lo dionisíaco y ambas, a su vez, al desafío ante Dios que estalla en la declaración de su muerte, como puede comprobarse tanto en el «Ensayo de autocrítica» de 1886 a *El nacimiento de la tragedia* como en *Anticristo*. En el primer caso la ébrica dionisíaca subraya la pugna temprana de Nietzsche con la moral cristiana[544] (que Deleuze

543 «Aquella embriaguez extática de las orgías dionisíacas se ha insinuado, por decirlo así, en los Misterios: es el mismo impulso el que domina aquí y allí, la misma sabiduría es proclamada aquí y allí. ¿A quién no le gustaría comprender este trasfondo del ser griego en sus monumentos artísticos?» (N, EJ, 375). «¿*Qué* es lo que el heleno se garantizaba a sí mismo con esos misterios? La vida *eterna,* el eterno retorno de la vida; el futuro, prometido y consagrado en el pasado; el sí triunfante dicho a la vida por encima de la muerte y del cambio; la vida *verdadera* como supervivencia colectiva mediante la procreación, mediante los misterios de la sexualidad. Por ello el símbolo *sexual* era para los griegos el símbolo venerable en sí, el auténtico sentido profundo que hay dentro de toda la piedad antigua. Cada uno de los detalles del acto de la procreación, del embarazo, del nacimiento despertaba los sentimientos más elevados y solemnes. [...] Sólo el cristianismo, que se basa en el resentimiento *contra* la vida, ha hecho de la sexualidad algo impuro: ha arrojado *basura* sobre el comienzo, sobre el presupuesto de nuestra vida» (N, CI, 143).

544 «Acaso donde mejor pueda medirse la profundidad de esta tendencia *antimoral* es en el precavido y hostil silencio con que en el libro entero se trata al cristianismo, el cristianismo en cuanto es la más aberrante variación sobre el tema moral que la humanidad ha llegado a escuchar hasta este momento. En verdad, no existe antítesis más grande de la interpretación y justificación puramente estéticas del mundo, tal como en este libro se las enseña, que la doctrina cristiana, la cual es y quiere ser *sólo* moral, y con sus normas absolutas, ya con su veracidad de Dios por ejemplo, relega el arte, *todo* arte, al reino de la *mentira,* es decir, lo niega, lo reprueba, lo condena. Detrás de semejante modo de pensar y valorar, el cual, mientras sea de alguna manera auténtico, tiene que ser hostil al arte, percibía yo también desde siempre lo *hostil a la vida,* la rencorosa, vengativa aversión contra la vida misma: pues toda vida se basa en la apariencia, en el arte, en el engaño, en la óptica, en la necesidad de lo perspectivístico y del error. El cristianismo fue desde el comienzo, de manera esencial y básica, náusea y fastidio contra la vida sentidos por la vida, náusea y fastidio que no hacían más que disfrazarse, ocultarse, ataviarse con la creencia en "otra" vida distinta o "mejor". El odio al "mundo", la maldición de los afectos, el miedo a la belleza y a la sensualidad, un más allá inventado para calumniar mejor el más acá, en el fondo un anhelo de hundirse en la nada, en el final, en el reposo, hasta llegar al "sábado de los sábados" todo esto, así como la incondicional voluntad del cristianismo de admitir valores *sólo* morales me pareció siempre la forma más peligrosa y siniestra de todas las formas posibles de una "voluntad de ocaso"; al menos, un signo de enfermedad, fatiga, desaliento, agotamiento, empobrecimiento hondísimos de la vida, pues ante la moral (especialmente ante la moral

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

hará orbitar en torno a dos tipos de embriaguez confrontadas[545]); en el segundo, la fórmula con la que termina la obra profundiza en esta pugna con una sintética sentencia que habla por sí misma: «¿Se me ha comprendido? *Dioniso contra el Crucificado*»[546]. El resultado es una postura inmoral y afirmadora («no nos resulta fácil negar, buscamos

cristiana, es decir, incondicional) la vida *tiene que* carecer de razón de manera constante e inevitable, ya que la vida *es* algo esencialmente amoral, la vida, finalmente, oprimida bajo el peso del desprecio y del eterno "no", *tiene que* ser sentida como indigna de ser apetecida, como lo no-válido en sí» (N, NT, 32-4).

545 «Y a partir de aquí, la oposición de Dionisos y Cristo se desarrolla, punto por punto, como la afirmación de la vida (su extrema apreciación) y la negación de la vida (su extrema depreciación). La *manía* dionisíaca se opone a la manía cristiana; la embriaguez dionisíaca a una embriaguez cristiana; la laceración dionisíaca a la crucifixión; la resurrección dionisíaca a la resurrección cristiana; la transvaloración dionisíaca a la transubstanciación cristiana. Porque hay dos clases de sufrimientos y de sufrientes. "Los que sufren por la sobreabundancia de vida" hacen del sufrimiento una afirmación, como de la embriaguez una actividad; en la laceración de Dionisos reconocen la forma extrema de la afirmación, sin posibilidad de sustracción, de excepción ni de elección. "Los que, al contrario, sufren por un empobrecimiento de vida" hacen de la embriaguez una convulsión o un abotargamiento; hacen del sufrimiento un medio para acusar a la vida, para contradecirla, y también un medio para justificar la vida, para resolver la contradicción» (Del, NF, 27).

546 «El concepto "Dios", inventado como concepto antitético de la vida – en ese concepto, concentrado en horrorosa unidad todo lo nocivo, envenenador, difamador, la entera hostilidad a muerte contra la vida! ¡El concepto "más allá", "mundo verdadero", inventado para desvalorizar el *único* mundo que existe - para no dejar a nuestra realidad terrenal ninguna meta, ninguna razón, ninguna tarea! ¡El concepto "alma", "espíritu", y por fin incluso "alma inmortal", inventado para despreciar el cuerpo, para hacerlo enfermar - hacerlo "santo"-, para contraponer una ligereza horripilante a todas las cosas que merecen seriedad en la vida, a las cuestiones de alimentación, vivienda, dieta espiritual, tratamiento de los enfermos, limpieza, clima! ¡En lugar de la salud, la "salvación del alma" - es decir, una *folie circulaire* entre convulsiones de penitencia e histerias de redención! ¡El concepto "pecado", inventado, juntamente con el correspondiente instrumento de tortura, el concepto "voluntad libre", para extraviar los instintos, para convertir en una segunda naturaleza la desconfianza frente a ellos! ¡En el concepto de "desinteresado", de "negador de sí mismo", el auténtico indicio de *décadence*, el quedar *seducido* por lo nocivo, el ser-incapaz-ya-de-encontrar-el-propio-provecho, la destrucción de sí mismo, convertidos en el signo del valor en cuanto tal, en el "deber", en la "santidad", en lo "divino" del hombre! Finalmente -es lo más horrible- en el concepto de hombre *bueno*, la defensa de todo lo débil, enfermo, mal constituido, sufriente a causa de sí mismo, de todo aquello *que debe perecer*, invertida la ley de la *selección*, convertida en un ideal la contradicción del hombre orgulloso y bien constituido, del que dice sí, del que está seguro del futuro, del que garantiza el futuro, hombre que ahora es llamado *el malvado*... ¡Y todo esto fue creído *como moral! ¡Écrasez L'infáme!* [...] ¿Se me ha comprendido? *Dioniso contra el Crucificado*...» (N, EH, 144-5).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

nuestro honor en ser *afirmadores*»[547]) que al fenomenólogo-tipo espanta en cuanto alude a un «peligroso [...] poder dionisíaco, grotescamente descomunal»[548]. Este resultado, que implica en la *hybris* lo que quiere decir embriaguez, lo que quiere decir peligro, lo que quiere decir azar, es bajo el cual concentramos las líneas fuertes de esta investigación y los inicios de nuestra *ébrica*.

En pasajes como el de la *hybris* de *La Genealogía* el cristianismo filosófico solo ve problemas, brutales amenazas como las que Kant concibió para el *a posteriori* o Heidegger resumió en su fórmula de la voluntad de poder *incondicionada*. No nos interesa ahora destacar el primer aspecto vinculado a la violentación de la naturaleza por la técnica pero sí analizar los dos últimos, sobre todo en cuanto de ellos se pueda desprender un «abuso de la violencia» o un temor a «pensar peligrosamente»; y más si todo esto se desliza hacia abogar por la «extrema necesidad»[549] del ser que cristianiza la definición de peligro

---

547 «Nosotros los inmoralistas hemos abierto, por el contrario, nuestro corazón a toda especie de intelección, comprensión, *aprobación*. No nos resulta fácil negar, buscamos nuestro honor en ser *afirmadores*. Han ido abriéndosenos cada vez más los ojos para ver aquella economía que necesita y sabe aprovechar aún todo aquello que es rechazado por el santo desatino del sacerdote, por la razón *enferma* del sacerdote, para ver aquella economía que rige en la ley de la vida, la cual saca provecho incluso de la repugnante *species* del mojigato, del sacerdote, del virtuoso, *¿qué* provecho? Pero nosotros mismos, los inmoralistas, somos aquí la respuesta...» (N, CI, 65-66).

548 «Contra las febriles emociones de esas festividades, cuyo conocimiento penetraba hasta los griegos por todos los caminos de la tierra y del mar, éstos, durante algún tiempo, estuvieron completamente asegurados y protegidos, según parece, por la figura, que aquí se yergue en todo su orgullo, de Apolo, el cual no podía oponer la cabeza de Medusa a ningún poder más peligroso qué a ese poder dionisíaco, grotescamente descomunal» (N, NT, 50).

549 «¿Pero qué perspectiva se abre aquí? Pensar al encuentro de la necesidad extrema del ser quiere decir, en efecto: dejarse involucrar en el peligro de la aniquilación de su *esencia* y, por lo tanto, pensar algo peligroso. Así, la marcha de la reflexión habría llegado por fortuna a ese "pensar peligrosamente" que lanza al mundo humano, ya suficientemente confundido, a la aventura y lo que carece de sustento. El enaltecimiento del peligro y el abuso de la violencia, ¿no se impulsan uno a otro recíprocamente? La frecuentemente repetida expresión de Nietzsche "vivir peligrosamente" pertenece al ámbito de la metafísica de la voluntad de poder y exige el nihilismo activo, al que ahora hay que pensar como el dominio incondicionado de la inesencia del nihilismo. Pero no es lo mismo el peligro en cuanto riesgo de ejercicio incondicionado de la violencia y el peligro en cuanto amenaza de la aniquilación de la esencia del hombre, proveniente del permanecer fuera del ser mismo. No obstante, el no pensar en el permanecer fuera de la necesidad de ser mismo que acontece

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

exacerbando «el peligro en cuanto riesgo de ejercicio incondicionado de la violencia». ¿Ejercicio incondicionado de la violencia? Es el extremismo fenomenológico el que habla aquí, es ese oscilar entre las condiciones y lo incondicionado lo que lleva a Heidegger a esta conclusión, es la extrema necesidad del ser que se propone la que lleva a una versión parroquial del peligro, el peligro del olvido del ser, el peligro *que salva*, el peligro sacralizado, el peligro ontologizado, el peligro negativo de la nada, el peligro *posible* subordinado al lenguaje, el peligro de abandonar «la necesidad», el «peligro [que] es amenaza al ser por parte del ente»[550]. Desde este peligro-salvación ontológico (del cual extrae su peligroso suplemento Derrida) se produce la condena del nihilismo que Heidegger redefine a su favor alejándose de cualquier ébrica. «El peligro de los peligros» será la expresión con la que rebautizar al «pensamiento de los pensamientos» creyendo que está en juego «la pregunta por la posibilidad de llevar un nuevo peso al ente»[551]. Es a través de esta «pregunta por la posibilidad» que se

como metafísica es la ofuscación frente a la falta de necesidad como necesidad esencial del hombre. [...] Acrecientan la falta de necesidad y, sin una posible meditación, no hacen más que fomentar que la falta de necesidad no se experimente ni sea experimentable *como la necesidad*. [...] La falta de necesidad significa: la necesidad con la cual esencia el ser mismo permanece velada, destino que eleva a su extremo la necesidad hasta ponerla en peligro a ella misma y llevarla a su acabamiento en la necesidad de la falta de necesidad» (H, N, 835-6).

550 «¿Pero en qué medida el lenguaje es "el bien más peligroso"? Es el peligro de los peligros porque es el que crea por vez primera la posibilidad de un peligro. Peligro es amenaza al ser por parte del ente. Pero es solo gracias al lenguaje como el hombre se halla expuesto a algo manifiesto que, *en cuanto* ente, le oprime y enciende en su existir y en cuanto no ente lo defrauda y engaña. El lenguaje es el primero que crea el lugar más patente de amenaza al ser y extravío y por ende la posibilidad de perder el ser, es decir: es el que crea peligro. Pero el lenguaje no es solo el peligro de los peligros, sino que también esconde necesariamente en sí mismo y para sí mismo un peligro permanente. Al lenguaje le ha sido encomendada la tarea de manifestar y preservar a lo ente en cuanto tal en su actividad» (H, APH, 41).

551 «La división cuadripartita se mantiene hasta fines de 1888 a pesar de todas las variaciones. Prestemos atención ahora sólo a los libros I y IV que envuelven el conjunto. En el libro primero, "*El peligro de los peligros"*, la cuestión apunta nuevamente a la amenazadora "falta de sentido", también podríamos decir al hecho de que todas las cosas pierden su peso. Se vuelve así urgente la pregunta por la posibilidad de llevar un nuevo peso al ente. "El peligro de los peligros" tiene que ser eliminado por "el pensamiento de los pensamientos"». (H, N, 336). «Libro primero: el peligro de los peligros (exposición del nihilismo) (como *la*

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

fagocita la interpretación *activa* que Nietzsche otorga al nihilismo y la voluntad de poder afín a la ébrica que reivindicamos. En la propuesta heideggeriana se ve hasta qué punto ese peligro es interpretado moralmente al decir que «el ser humano está en su esencia necesitado de ayuda». ¿Qué significa esta necesidad y esta ayuda? ¿Qué tipo de peligro conjura el ascetismo heideggeriano? El «peligro de perderse» y «no poder consigo mismo», el peligro que «está en conexión con la libertad del ser humano», el peligro que se deriva de que este atienda a la «imperfección de su esencia»[552]. Fórmulas, todas ellas, donde se huele la falta, la carencia originaria vinculada al *esse* que rechaza la inocencia y al azar. Diremos, con Nietzsche, que el peligro es él mismo azar[553] [*hazard*] e inocencia, casualidad y arrogancia[554] contrapuestas a la *superbia* del Ser-Mismo heideggeriano, agustiniano y platonizante. Esto no significa que se pueda aceptar el peligro, el azar o la inocencia sin más. Lo que sí diremos es que la *hybris*, como inmoralización de la *superbia*, es preferible al no suponer la perdición e imperfección de un humano que solo podrría salvarse rindiéndose al *Sein-Selbst* originario. Los equilibrios se vuelven más complicados todavía. ¿Cómo huir de hincar la rodilla ante Dios sin dejarse arrastrar por el peligro del azar? ¿Cómo saber cuáles son los peligros de la inocencia cuando los humanos occidentales experimentan el alivio de sacarse de encima el

consecuencia necesaria de las estimaciones de valor habidas hasta el momento)» (N, FP, 105).

552 «El ser humano está en su esencia necesitado de ayuda, porque siempre está en peligro de perderse, de no poder consigo mismo. Este peligro está en conexión con la libertad del ser humano. Toda la cuestión del poder estar enfermo se relaciona con la imperfección de su esencia. Cada enfermedad es una pérdida de libertad, una limitación de la posibilidad de vivir» (H, SZ, 241).

553 «Un ensayo y un riesgo advertí en todo mandar; y siempre que el ser vivo manda se arriesga a sí mismo al hacerlo. Aún más, también cuando se manda a sí mismo tiene que expiar su mandar. Tiene que ser juez y vengador y víctima de su propia ley. [...] En todos los lugares donde encontré seres vivos encontré voluntad de poder; e incluso en la voluntad del que sirve encontré voluntad de ser señor. [...] Y así como lo más pequeño se entrega a lo más grande para disfrutar de placer y poder sobre lo mínimo, así también lo máximo se entrega y por amor al poder expone la vida. Ésta es la entrega de lo máximo, el ser riesgo y peligro y un juego de dados con la muerte» (N, AHZ, 175-6).

554 «En verdad, una bendición es, y no una blasfemia, el que yo enseñe: "Sobre todas las cosas está el cielo Azar, el cielo Inocencia, el cielo Casualidad y el cielo Arrogancia"» (N, AHZ, 239).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

pecado? La *hybris* es una piedra de toque, un reto que produce sus propios problemas al separar la afirmación de la negación, el *ethos* del conocimiento alegre de *La Gaya Ciencia* que se aleja del pesimismo pasivo y nihilista que se muestra en el sintomático estupor de Heidegger cuando incomprende el eterno retorno[555] o en el de un Derrida que lo niega sin mencionarlo explícitamente[556].

7.2 INOCENCIA, TRAGEDIA Y CRIMEN

Esta *hybris* no solo aparece en *La Genealogía*. De hecho, la que más define nuestra ébrica se encuentra en un pasaje de *La filosofía en la época trágica de los griegos*, donde se dice que es una palabra peligrosa[557]. Deleuze incorpora su interpretación de este pasaje en *Diferencia y repetición*[558] tras haberlo hecho ya en su *Nietzsche y la*

---

555 «¡Esto es lo que nos ofrece Nietzsche al final de La gaya ciencia! Una terrible visión de un estado total del ente en general que provoca espanto. ¿Dónde queda aquí lo "jovial"? ¿No comienza más bien el pavor? Evidentemente; sólo necesitamos dirigir la mirada al título del fragmento inmediatamente siguiente, al fragmento, que clausura el libro: *"Incipit tragoedia*". Comienza la tragedia. ¿Cómo puede llamarse un saber así "gaya ciencia"? ¡Una ocurrencia demoníaca, y no una ciencia; un estado terrible, y no "jovial"!» (H. N, 221).

556 «Mi deseo más tenaz sería recomenzar, revivir todo, lo malo y lo bueno, eso que hoy sé que fue malo: el sufrimiento. [...] la posibilidad de esta sublimación, de esta transfiguración, de esta alquimia que hace que el recuerdo de un sufrimiento, se vuelva un buen recuerdo. Entonces tendría ganas de repetirlo. Y es eso la sombra de la muerte, el miedo, la angustia y la tristeza de la muerte que viene: que me gustaría recomenzar, y recomenzar, y recomenzar, las mismas cosas, sin ni siquiera inventar cosas nuevas. Revivir lo que viví. Ahí es donde se detiene la bendición. He aquí el matiz, la precisión que me gustaría aportar. Cuando algo del pasado, bueno o malo, que fue bueno o que fue malo en el pasado, continúa hoy o continuará mañana dando frutos o resultados negativos; cuando lo negativo continúa proliferando y viviendo, e incluso sobreviviéndome, en ese momento ya no, no quiero recomenzar» (Fathy, S [Directora], *Por otra parte, Derrida* [documental], arte France Cinéma, Gloria Films).

557 «Esa peligrosa palabra, *hybris*, es en realidad la piedra de toque para todo seguidor de Heráclito; aquí tiene que mostrar si ha comprendido o tergiversa a su maestro. ¿Existen en este mundo la culpa, la injusticia, la contradicción, el dolor?» (N, OC I, 590)

558 «Cuando Nietzsche dice que la *hybris* es el verdadero problema de todo heracliteano, o que la jerarquía es el problema de los espíritus libres, quiere decir una única y misma cosa: que es en la *hybris* donde cada uno halla el ser que lo hace retornar y también, esa suerte de anarquía coronada, esa jerarquía derribada que, para asegurar la selección de la diferencia, comienza por subordinar lo idéntico a lo diferente» (Del, DR, 80).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

filosofía[559] y Foucault, a su vez, la destaca ante el problema ascético del «dominio de sí» en contraste con la ética aristotélica (recordemos el «estado temperante») afirmando que «la *hybris* es fundamental» [560]. Tomaremos como centro la nietzscheana interpretación de la *hybris* que Deleuze ve como *el juego*, «incesantemente renovado», que se opone al «orgullo culpable»[561]. Si la *hybris* no se percibe como el orgullo culpable, si no se percibe como violencia, como pecado, como motivo de desprecio y mala reputación, como una falta al honor, como una anormalidad, como un comportamiento inmoderado, excesivo, o como una falta de control, suben a la superficie las distancias con la ética

---

559 «Es una larga historia la del sentido de la existencia. Sus orígenes son griegos, precristianos. Se ha utilizado pues el sufrimiento como medio para demostrar la *injusticia* de la existencia, pero al mismo tiempo como medio para hallarle una *justificación* superior y divina. (Ya que sufre, es culpable; pero porque sufre, expía y es redimida.) La existencia como desmesura, la existencia como *hybris* y como crimen, he aquí la manera como ya los griegos la interpretaban y la valoraban» (Del, NF, 32). «En relación al cristianismo los griegos son unos niños. Su manera de depreciar la existencia, su "nihilismo", no tiene la perfección cristiana. Juzgan la existencia culpable, pero no han inventado aún ese refinamiento que consiste en juzgarla culpable y responsable. Cuando los griegos hablan de la existencia como criminal e "hybrica", creen que los dioses han vuelto locos a los hombres: la existencia es culpable, *pero son los dioses quienes asumen la responsabilidad de la falta*. Ésta es la gran diferencia entre la interpretación griega del crimen y la interpretación cristiana del pecado» (Del, NF, 35-6). «Así, para Platón, el devenir es en sí mismo un devenir ilimitado, un devenir loco, un devenir hybrico y culpable, que, para que adopte un movimiento circular debe sufrir la acción de un demiurgo que le doblegue por la fuerza, que le imponga el límite o el modelo de la idea: he aquí que el devenir o el caos son rechazados por parte de una causalidad mecánica oscura, y el ciclo llevado a una especie de finalidad que se impone desde fuera; el caos no subsiste en el ciclo; el ciclo expresa la forzada sumisión del devenir a una ley que no es la suya. Quizás únicamente Heráclito, incluso entre los presocráticos, sabía que el devenir no es "juzgado", que no puede serlo ni tiene ganas de serlo, que no recibe su ley de otra parte, que es "justo" y posee en sí mismo su propia ley» (Del, NF, 45). «Porque, al obstinarse en preguntarse cómo pudo empezar el devenir y por qué no ha acabado todavía, los filósofos antiguos son falsos trágicos, que invocan el hybris, el crimen, el castigo» (Del, NF, 71).

560 «Un determinado estilo moral que es el dominio de sí. La actividad sexual se representa, se percibe como violencia y por tanto se problematiza desde el punto de vista de la dificultad que existe para controlarla. La *hybris* es fundamental» (Fou, EEH, 375).

561 «Debemos entender el secreto de la interpretación de Heráclito: al *hybris* opone el instinto del juego. "No es un orgullo culpable, es el instinto del juego incesantemente renovado, que llama a la luz a mundos nuevos". No una teodicea, sino una cosmodicea; no una suma de injusticias que expiar, sino la justicia como ley de este mundo; no el *hybris*, sino el juego, la inocencia» (Del, NF, 40).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

aristotélica y platónica. Afirmaremos que la *hybris* es nuclear para entender la obra de Nietzsche, así como para hacerlo con la influencia sobre este que tuvo Heráclito. También afirmaremos que la *hybris* es nuclear para entender la influencia nietzscheana sobre autores posteriores y reflexionar sobre ciertas cuestiones actuales y futuras asociadas a la embriaguez dentro y fuera de la filosofía institucional.

La *hybris* es una «piedra de toque». Con la atención puesta sobre ella fortalecemos el vínculo entre Nietzsche y Heráclito. Es precisamente en la *hybris* donde el primero cifra la aclaración del segundo, y es precisamente en ella donde nosotros situamos la «piedra de toque» que distancia a Nietzsche de los fenomenólogos (Kant, por ejemplo, tiene su propia piedra, la de la libertad, remedo de la «piedra angular» crística de la «ciencia sagrada»[562]). Con esta piedra de toque, que explicita la relación Heráclito-Nietzsche, hacemos extensible a la *hybris* lo que Deleuze afirmó al decir que «el resentimiento, la mala conciencia, el ideal ascético, el nihilismo, son la piedra clave de todo nietzscheano. Allí es donde puede demostrar si ha comprendido o no el verdadero sentido de lo trágico»[563]. Refrendamos el énfasis en lo trágico y lo incorporamos a la *hybris*. Esta última se aleja de la actitud resentida, pesimista o ascética a la hora de interpretar la propia vida y la filosofía. Alejamos también el problema de ser más o menos nietzscheano: ¿a qué reflexión apuntamos? ¿A qué tipo de relación con la filosofía, con la moral oficial, con los campos de saber y con las distintas sociedades en las que dichos campos influyen en la visión del mundo? De esa *hybris* trágica intentamos extraer las, todavía muy

562 «[...] Tal confusión es extraña, decimos, pues desde el punto de vista específicamente cristiano equivale de hecho a confundir a San Pedro con Cristo mismo, ya que éste es el expresamente designado como la "piedra angular", según lo muestra este pasaje de San Pablo, el cual, además, la distingue netamente de los "fundamentos" del edificio: "(sois) edificados sobre el fundamento de los apóstoles y profetas, siendo la principal piedra angular (*summo angulare lapide*) el mismo Cristo Jesús, en la cual todo el edificio, armónicamente trabado, se alza hasta ser templo santo en el Señor, en el cual también vosotros sois juntamente edificados (*coaedificamini*) para ser morada de Dios en el Espíritu"» (Cf., René Guenon, *Símbolos fundamentales de la Ciencia Sagrada*, cap. XLIII: «La piedra angular»).

563 «Nietzsche decía: "El hybris es la piedra clave de todo heraclitismo, allí es donde puede demostrar si ha comprendido o no a su maestro"» (Del, NF, 58).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

precarias, reflexiones sobre esta «piedra clave». A través de ella invitamos a unir los campos semánticos que provienen del *über* alemán, descendiente de la raíz indoeuropea *uper* (encima, arriba), con el adjetivo latino *uber*, *uberis* (copioso, abundante, fértil, fecundo, relativo a la ubre). A través de ella, también y pese a nuestro desacuerdo general con sus posturas, incorporamos un apunte de Vattimo[564] en el que vincula el *über* del *Übermensch* a la *hybris.* En el campo del *über* alemán, muy presente en la obra de Nietzsche, se encuentra lo excesivo [*Überschuss*], lo sobre o superabundante [*Überfülle*], la saciedad [*Überdruss*], la ex*huber*ancia [*Ueberschwang*] o lo desmedido [*Übermaas*]. En el del adjetivo latino encontramos los significados que ya hemos mencionado y que, defendemos, también se encuentran insertos en la terminología nietzscheana. Este campo semántico no es el de la exaltación de la intemperancia, la falta de control, la impulsividad, la provocación, la ruptura violenta o la arrogancia injustificada de un individuo contra las normas sociales: no compartimos esta última definición de la *hybris*[565]. La nuestra será, en primer lugar, el contento vinculado a la abundancia, la característica volitiva y afectiva de quien puede dar, la fertilidad en individuos y colectivos cuyo crecimiento puede ser aprovechado por ellos mismos y otros, la saciedad y exhuberancia de la alegría. Esta última *hybris* es la que sirve para superar innumerables pruebas, dificultades, problemas y fatigas que supone la vida de unos humanos que viven entregados a azares y peligros que no pueden controlar.

«Lo trágico» profundiza en la *hybris* afirmándola y horadando su acepción moralizante. El punto clave sería, como defiende Deleuze, no ver en la *hybris* el castigo por un crimen, no ver la culpa en el contento

---

564 «No hay ciertamente un documentable nexo etimológico; pero creemos que la referencia más iluminadora para entender el *ueber* nietzscheano es esta noción de *hybris* como está tematizada en estas páginas de la *Genealogía de la moral*. El tránsito a la condición ultrahumana, como también el tránsito del nihilismo pasivo al nihilismo activo, no es el establecerse en una condición de salud del alma, de claridad, de conciliación y fin de los conflictos; sino una liberación del juego de las fuerzas, una intensificación de toda la actividad vital […]. *Uebermensch* debería traducirse, más que por ultrahombre, por "hombre del ultra", asignando al prefijo una función adjetival» (Vat, MS, 33-4).

565 Cf., Fisher., N.R.E.: *Hybris: A study in the values of honour and shame in Ancient Greece*, Liverpool University Press, 1992.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

y un saludable orgullo. Volvemos a las cuestiones ético-jurídicas de *La Genealogía*. La visión inocente de la *hybris* pone en primer plano los problemas que surgen del análisis del nihilismo, la transvaloración y la piedra de toque de lo trágico, y lo hace, diremos, cuando en cualquier ébrica la inocencia se formula como «medida», como forma de evitar la embriaguez moral que lleva al abismo nihilista. Es desde el abismo que se sobreentiende la naturaleza maligna y criminal de la *hybris*. Nuestra ébrica, en este sentido, aboga por la medición y la creación de condiciones que eviten creer que toda embriaguez es un peligro, un turbio marasmo sin norte ni sur: bajo esta creencia se detectan crímenes y pecados por todas partes. Este es el error típico del vacío nihilista negativo del caos de las sensaciones al estilo kantiano o de la *brutalitas* heideggeriana que barbariza todo lo físico. Ébrica sería una nueva altura en la medición, valorar con un patrón más alto, entender que las condiciones son de poder, no posibles, que el exceso de condiciones no conduce a ningún incondicionado y que esa medición es la mejor técnica que tenemos para interpretar un azar atravesado de valoraciones medidas. No se trata solo de «invertir» valoraciones (recordemos lo dicho sobre la inversión tal y como la entendían Hegel o Heidegger), como si la transvaloración consistiese, sencillamente, en «dar la vuelta», en «hacer un giro» (sea lingüístico, hermenéutico, etc…), o de poner lo que está boca arriba boca abajo y viceversa. Lo que proponemos es el «sobre» del *über* junto a la fertilidad del *uber, uberis*, no una *Aufhebung* fenomenológica, no una superación cristiana sino una superación atea en tanto abundante, generosa e inocente que, en la medida en que lo sea, no puede seguir criminalizando lo ébrico. Diremos que en Nietzsche ya se produce esta inmoralización de la embriaguez (como muestra lo dionisíaco) y acercaremos a nuestra ébrica la conexión del latín *ebriacus*, derivado de *ebrius*, que se refiere al que está ebrio. «Ébrico» sería un enfoque que inmoraliza la embriaguez, pero que ve en ella algo más que un simple cántico al vino, la comida, la bebida, el sexo, las «drogas» o a cualquier «placer» que se quiera incluir en esta lista (pero incluyéndolos enfáticamente). Ébrico sería un cambio en la percepción de lo que se da por supuesto cuando se habla *habitualmente* de cada una de estas cosas, una forma de reinterpretar la bajeza en la que se han incluido determinadas

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

acciones y el patrón desde el que se condena cierta forma de rebasar las medidas, sobre todo cuando se entiende que lo que se encuentra al otro lado es malvado, peligroso, intemperante. Para dar la vuelta a esta percepción haría falta, diremos por último, cierta valentía y vitalidad, cierto *brío* que nos gustaría que resonase en cualquier ébrica y no solo en la nuestra. Estas líneas se encuentran en la embriaguez afirmada tal y como hemos intentado desarrollarla. Opera la inocencia de la embriaguez dionisíaca opera como modelo, por supuesto, porque sin ella no habríamos podido proponer el poder de integración del peligro como base de la experimentación y la medida como método. En este lugar no hay todavía crimen, este es inyectado por los metafísicos que miran hacia arriba orientándose hacia el principio supremo, hacia la elevación espiritual que recorre la escala de valores con el ansia inmoderada de toparse con un abismo ontológico en el que perderse y por el que sentirse reprobados. Esta es la perspectiva de rana o la embriaguez ascética, la embriaguez metafísica[566], la embriaguez en Dios. Este es el registro, lo decimos desde el principio, en el que opera la condición de posibilidad que necesita lo posible desmesurado que

566 «Antiguamente se pensaba que la auténtica *elevación* del espíritu consistía en remontarse a la abstracción y dejar a un lado las consideraciones de los sentidos; pero hoy no podemos seguir sustentando esa forma de pensar. La embriaguez que producían las más pálidas imágenes de las palabras y de las cosas, el trato con seres invisibles, imperceptibles, intangibles, eran considerados como un existir en otro mundo superior, existencia que tenía su origen en un profundo desprecio del mundo perceptible por los sentidos, al que se tachaba de seductor y de malo. Decían: "Estas cosas abstractas no sólo no nos engañan, sino que pueden servirnos de guía". Esta creencia actuaba como un impulso para elevarse a la cima. Sin embargo, lo que se consideró como *algo superior* en los tiempos primitivos de la ciencia no fue el contenido de estos juegos intelectuales, sino los juegos mismos. [...] Y siempre parecía que la operación o los estados anímicos que se acababan de descubrir no eran un medio para llegar al conocimiento, sino el fin buscado, la esencia y la suma de lo que hay que conocer. El pensador precisa imaginación, arrebato, abstracción, espiritualidad, inventiva, presentimiento, inducción, dialéctica, deducción, crítica, división del material, pensamiento impersonal, contemplación y síntesis, y, en no menor grado, requiere sentido de la justicia y amor a todo lo existente; pero todo esos medios han sido considerados alguna vez y separadamente, a lo largo de la historia de la *vida contemplativa*, como fines, y como fines supremos, y han suministrado a sus descubridores esa beatitud que inunda el alma cuando es iluminada por el resplandor de un fin *supremo*» (N, A, 61-2).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

lleva al infinito trascendente y repele todo cuanto se acerca a la embriaguez que condiciona y es condicionada[567].

Desde la medida se pueden establecer los principios profundos que relacionan cualquier ébrica con el empirismo. Esta no ha de expresarse, según nuestro criterio y por mucho que el análisis de Deleuze con respecto al problema de las condiciones sea acertado en líneas generales, mediante un empirismo *trascendental*. Nos distanciaremos de dicha lectura ya que creemos que ni el empirismo, ni cualquier ébrica, deban ser trascendentales aunque aboguemos por un «empirismo superior». Esa trascendentalidad, marca de una cercanía a lo trascendente, es la que se puede encontrar en Bergson o Whitehead pero, sobre todo y de nuevo, en Kant (y en Platón en el caso de Whitehead), sigue operando de fondo. Ya el concepto de inmanencia está demasiado ligado a la condición de posibilidad, ya es él mismo una antesala de la trascendentalidad y la trascendencia, ya forma parte de un proceso finalista que acaba «en un territorio nuevo que no admite demarcación alguna». Pero el territorio no es nuevo, es el de la eternización de la posibilidad. Y que para que esta eternización sea «posible» será «necesario» aherrojar la triple cadena de lo inmamente, lo trascendental y lo trascendente. Así «la experiencia» aparece, en tanto posible, fiscalizada, organizada, mandada y herrumbrada por la perspectiva antropo-lógico-moral. Esa forma de contemplar lo empírico-sensible como condenable en tanto excesivo, en tanto lo sensible solo ofrece un paso infinito de un condicionado a otro, es la que se busca reglar con posibilidades normalizadoras. No solo está aquí la naturaleza incomprendida, sino juzgada y condenada desde el prisma del filósofo-juez. La filosofía crítica ha servido como filosofía judicial,

567 «Nietzsche reprocha a los principios el ser siempre demasiado generales en relación a lo que condicionan, el tener siempre las redes demasiado abiertas en relación a lo que pretenden capturar o solucionar. Le gusta oponer la voluntad de poder al querer-vivir schopenhauriano, aunque sólo sea en función de la extrema generalidad de éste. Si, al contrario, la voluntad de poder es un buen principio, si reconcilia al empirismo con los principios, si constituye un empirismo superior, es porque es un principio esencialmente *plástico*, que no es más amplio que lo que condiciona, que se metamorfosea con lo condicionado, que se determina en cada caso con lo que determina» (Del, NF, 74).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

ascética, y para ello generó conceptos como «entendimiento puro», Razón o «principio inmanente».

Diremos que la imagen del control de la naturaleza como control de «la experiencia» mediante condiciones posibles ha perdido todo vigor. Los límites de lo sensible nos siguen siendo desconocidos, incluso aunque eso no signifique que, como humanos en sociedad, no necesitemos de controles y reflexión pero no, diremos, si son fenomenológicos. El objetivo de cualquier «empirismo superior» no ha de ser mejorar una «filosofía de la naturaleza» que ya no existe y ha dado lugar a las ciencias naturales positivas, sino entender la interrelación entre experimento, azar (que viene acompañado de lo probable) y peligro para desde ellos reinterpretar los sesgos morales de las ciencias naturales positivas, pero también de las sociales (incluidas las fenomenológico-hermenéuticas). Una vez inmoralizada, «la naturaleza» ya no puede ser comprendida como unitaria ni subordinada a Dios, no se puede hablar de ella ni de ninguna experiencia posible que defina al mundo sensible por la Razón o el Logos. Incluso aunque la razón y la lógica sigan siendo ineludibles, no lo son como para hablar de una experiencia posibilitada. «La naturaleza» ha resultado ser más compleja y lo hemos averiguado, principalmente, mediante experimentos. Un azar, también irreductible, se ha introducido por todas partes haciendo morir «la experiencia» como algo unitario. Este azar es también el que ha empezado a devorar lo incondicionado en forma de inductivismo probabilista que tecnológicamente ha generado la proliferación de un mundo artificial que devora la totalización posible de las ideas por las que se podría contemplar «todo conocimiento empírico como determinado por una absoluta totalidad de condiciones»[568]. El impulso de la experimentalidad tecnológica, su impacto sobre los humanos, y la creación de entornos que siguen

[568] «Entiendo por "idea" un concepto necesario de razón del que no puede darse en los sentidos un objeto correspondiente. Los conceptos puros de razón que ahora consideramos son, pues, *ideas trascendentales*. Son conceptos de la razón pura, puesto que contemplan todo conocimiento empírico como determinado por una absoluta totalidad de condiciones. No son invenciones arbitrarias, sino que vienen planteadas por la naturaleza misma de la razón y, por ello, se refieren necesariamente a todo el uso del entendimiento. Son, por fin, trascendentes y rebasan el límite de toda experiencia, en cuyo campo no puede hallarse nunca un objeto que sea adecuado a la idea trascendental» (K, CRP, 231).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

ensanchando «la experiencia» se muestra ausente de limitación en este mundo-experimento del cual tememos el peligro de su destrucción. «La experiencia» no tiene categorías que la limiten, no tiene condiciones de posibilidad, ya no hay un «mundo de la experiencia» (o «mundo de la vida», como quieren Husserl o Habermas). El «mundo social» ya es mundo-experimento sin remisión, la cuestión es qué hacer para que no se transforme en una catástrofe sin vuelta atrás. No es que no haya «categorías», entendiendo por ellas modos de clasificación y los distintos campos de conocimiento en los que se recogen; es que, en el mejor de los casos, no tenemos otro horizonte que la creación y producción de categorías, actividad en la que la filosofía tradicional se ha quedado estancada siendo incapaz de contenerlas, analizarlas apropiadamente o coordinarlas. Y esto no significa que no merezca la pena hacer esos intentos (en ellos se encuentran los fenomenológos que todavía depositan su confianza en el «sistema»), pero sabiendo que ni siquiera la coordinación de diferentes sistemas puede darnos una visión totalizadora: cada uno de ellos, por omnicomprensivo que se pretenda, está condenado igualmente a la parcialidad. ¿Cabría esperar que aunque todos sean forzosamente parciales hay algunos que son mejores que otros? ¿No es el sistema la única salida? La cuestión es, y Nietzsche la planteó abiertamente, si el sistema es la forma de pensamiento que nos permite «integrar más realidad». Su respuesta, con su propia escritura, es que no. La filosofía *perspectiva*, fracturada y contrasistemática aspira, y a nuestro juicio consigue, ser capaz de abarcar más realidad que una filosofía sistemática condenada a ademanes teológicos y autoritarios incompatibles con una visión panorámica y, a la vez, plural, poliédrica, que se precie.

Queremos evitar tanto una escolástica dogmática o un pensamiento categorial-teológico como un empirismo espiritualista de corte místico o teológico. Más que un «empirismo superior» proponemos un *über*empirismo incluido en nuestra ébrica que implique la tendencia, la propensión, la probabilidad a superar las formas de medida existentes. Este empirismo supone una filosofía del azar (o del *chance*, como

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

prefiere Ian Hacking[569]). Ello no implica aprobar sin más los métodos estadísticos, el registro de datos por parte del estado o las empresas privadas o el fanatismo cuantitativo en filosofía, ciencias naturales o sociales, sino proponer que el azar y su integración, así como sus consecuencias prácticas, es el acontecimiento de mayor impacto de la modernidad y, particularmente, de los últimos 250 años. Es la *sobremesura* la que supone el problema, es no llegar a establecer medidas suficientes tanto en «la naturaleza» como en «la cultura» y en toda la horizontalidad del experimentalismo, tanto «objetivo» como «subjetivo». Es esto lo que nos incapacita para estar por encima de una medida anterior, de una valoración anterior, sin que este «estar por encima» signifique otra cosa que crear nuevas medidas desde las que medir. Por eso hablar de exceso de condiciones, por eso la transvaloración es inexcusable en la desmesura de la *hybris* como principio activo y creativo. El condicionalismo del que hemos hablado resurge aquí, y la referencia a este nos devuelve a algunas de las posiciones de Deleuze. Este, influido por un Bergson cuya posición sobre la libertad debería ser revisada[570], apuesta abiertamente por una condicionalidad creativa mediada por el concepto de diferencia que,

---

569 «There is a word for the active event, and another for the passive dispositional property. It will be convenient to have a plainly dispositional word for our property—a brief way of saying what the long run frequency is or was or would have been. 'Probability' is often so used, but I eschew it here. So I shall resurrect a good seventeenth-century word which seems sometimes to have been used in just this sense—*chance*» (Hck, LSI, 10).

570 «Pero sobre todo se tiene la idea de que lo posible es menos que lo real, y que por esta razón la posibilidad de las cosas precede a su existencia. [...] Pues lo posible no es más que lo real con un acto, además, del espíritu, que rechaza de él la imagen en el pasado una vez que él se ha producido. [...] Por otra parte, al juzgar de este modo que lo posible no presupone lo real, uno admite que la realización añade algo a la simple posibilidad: lo posible habría estado ahí desde siempre, como fantasma que espera su hora [...]» (Berg, PM, 95-96). «Volvamos a colocar lo posible en su lugar: la evolución viene a ser cosa distinta de la realización de un programa; las puertas del futuro se abren de par en par; un campo ilimitado se ofrece a la libertad. El error de las doctrinas -muy raras en la historia de la filosofía- que han sabido dar lugar a la indeterminación y a la libertad en el mundo, es no haber visto lo que su afirmación implicaba. Cuando hablaban de indeterminación, de libertad, entendían por indeterminación una competición entre dos posibles, en la libertad una opción entre posibles. ¡Como si la posibilidad no hubiese sido creada por la libertad misma! [...] Por eso es necesario tomar partido: es lo real lo que se hace posible, y no lo posible lo que llega a ser real» (Berg, PM, 99).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

aplicado a las causas, provoca que los efectos sean diferentes a las primeras y no una copia de su posibilidad[571]. Deleuze no asume el

[571] «Cuando nos preguntamos "¿por qué algo más bien que nada?", o "¿por qué el orden más bien que el desorden?", o "¿por qué esto más bien que aquello (aquello que era igualmente posible)?", caemos en el mismo vicio: tomamos el más por el menos y hacemos como si el no-ser existiera antes que el ser, el desorden antes que el orden, lo posible antes que lo existente; como si el ser viniera a llenar un vacío, el orden a organizar un desorden previo, lo real a realizar una posibilidad primordial. El ser, el orden o lo existente son la verdad misma; pero en el falso problema hay una ilusión fundamental, un "movimiento retrógrado de lo verdadero", por el cual consideramos que el ser, el orden o lo existente se preceden a sí mismos o preceden al acto creador que los constituye, retroyectando una imagen de sí mismos en una posibilidad, un desorden, un no-ser supuestamente primordiales» (Del, Bergsonismo, 14-15). «El único peligro, en todo esto, es confundir lo virtual con lo posible. Pues lo posible se opone a lo real; el proceso de lo posible es, por consiguiente, una "realización". Lo virtual, por el contrario, no se opone a lo real; posee una plena realidad por sí mismo. Su proceso es la actualización. Se cometería un error si se ve en esto tan sólo una disputa verbal: se trata de la existencia misma. Cada vez que planteamos el problema en términos de posible o real, estamos forzados a concebir la existencia como un brusco surgimiento, acto puro, salto que siempre se opera a nuestra espalda, sometido a la ley de todo o nada. ¿Qué diferencia puede haber entre lo existente y lo no existente, si lo no existente es ya posible, recogido en el concepto, y tiene todos los caracteres que el concepto le confiere como posibilidad? [...] En fin, en la medida en que lo posible se propone a la "realización", es él mismo concebido como la imagen de lo real; y lo real, como la semejanza de lo posible. Por ello, se entiende tan mal qué es lo que la existencia agrega al concepto al duplicar lo semejante por lo semejante. Esa es la tara de lo posible, tara que lo denuncia como producto posterior, él mismo fabricado retroactivamente a imagen de lo que se le parece. Por el contrario, la actualización de lo virtual siempre se hace por diferencia, divergencia o diferenciación [*différenciation*]. La actualización rompe tanto con la semejanza como proceso, como con la identidad como principio. Nunca los términos actuales se asemejan a la virtualidad que actualizan; las cualidades y las especies no se parecen a las relaciones diferenciales que encarnan; tampoco las partes se asemejan a las singularidades que encarnan. En ese sentido, la actualización, la diferenciación, siempre son una verdadera creación que no se hace por limitación de una posibilidad preexistente» (Del, DR, 318-9). «En suma, por más que la representación llegue a ser infinita, no adquiere el poder de afirmar ni la divergencia ni el descentramiento. Necesita un mundo convergente, concéntrico; un mundo donde solo aparentemente se está ebrio, donde la razón simula estar ebria y canta un aire dionisíaco, pero aún es la razón 'pura'. Porque la razón suficiente, o el fundamento, no son otra cosa que el medio para hacer reinar lo idéntico sobre el mismo infinito, y para hacer penetrar en el infinito la continuidad de semejanza, la relación de analogía, la oposición de los predicados. A eso se reduce la originalidad de la razón suficiente: lo mejor es asegurar la servidumbre de la diferencia al cuádruple yugo» (Del, DR, 391-2). «Los conceptos elementales de la representación son las categorías definidas como condiciones de la experiencia posible. Pero estas son demasiado generales, demasiado amplias para lo real. La red es tan laxa que deja escapar hasta los peces de mayor tamaño» (Del, DR, 117). «De hecho, la condición debe ser condición de la experiencia real y no de la experiencia posible. Forma una génesis intrínseca, no un condicionamiento extrínseco.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

mecanicismo inercial de «la naturaleza» más propio de Descartes o Kant, ese que separa tajantemente el reino de la libertad de la determinación de la naturaleza. Las condiciones, en el contexto humano, condicionan pero no determinan. Solo por la toma de partido teo-lógico-moral por la negatividad (puede verse aquí la coincidencia, llevada al campo político, entre «lo negativo» del materialismo dialéctico y la libertad negativa liberal) se puede creer que la posibilidad precede y engulle a lo real. Solo porque se presupone que «la realidad» se parece al mundo ideal supraempírico de lo libre o lo posible se puede creer que el mundo físico y sus condiciones son una imitación participativa (platónicamente hablando), pero más baja, de otro mundo. ¿Qué significa ontohistóricamente esto, añadiremos nosotros? Que tampoco el futuro es ese lugar en el que colocar un posible vuelto necesario como determinismo temporal, que no se puede desplazar el mundo suprasensible al futuro en forma de posibilidad ontologizada. Decimos una obviedad; decimos que el ontohistoricismo contribuye a arruinar el futuro en base a una valoración finalista de la relación entre causas y efectos.

Deleuze sigue en esto una vía de crítica naturalista y empírica a lo incondicionado ya presente en Schopenhauer. Este, haciendo gala de su materialismo fisiológico descendiente del spinozismo, pone el dedo en la llaga al decir que la tradición idealista tiene «el fin de introducir su incondicionado de contrabando». Anticipando las posturas de Nietzsche con respecto a la condicionalidad del conocimiento debido a su mayor énfasis en la fisiología (y desatendiendo a la historia en demasía) pone de relieve que del «concepto de lo condicionado no se sigue analíticamente más que el de la condición». Esta afirmación señala los supuestos de su epistemología naturalista, desde la que dijo que «un incondicionado es directamente un absurdo»[572]. Además, y con

La verdad, en todos sus aspectos, es asunto de producción, no de adecuación» (Del, DR, 235).

572 «Uno se percata con la mayor viveza de la aparente verdad de esa proposición, si se representan las condiciones y los condicionados como los eslabones de una cadena colgante cuyo extremo superior no es visible, y que podría así continuar hasta el infinito: pero, dado que la cadena no se cae sino que pende, tiene que haber arriba *un* eslabón que sea el primero y que esté afianzado de algún modo. O, más brevemente: la razón quiere tener un punto de

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

ello, Schopenhauer articula el concepto de «razón próxima» que se contrapone a las condiciones metafísicas que terminan desembocando en Dios como resultado de la investigación de las «causas últimas». Con cada condicionado vinculado a la «razón próxima» no se puede formar una serie total y encadenada, completa, ya que dicha completitud o totalidad acabará remitiendo al Incondicionado-Dios. Schopenhauer se desmarca, al menos en este aspecto, no solo de Hegel o Schelling, sino de su apreciado Kant (al cual ya había acusado de dogmatismo escolástico conectando la *Crítica Pura* con el discurso de las condiciones de posibilidad «subjetivadas» como formas del intelecto[573]). Así, y aunque no profundice en las relaciones entre lo

partida para la cadena causal que se remonta hasta el infinito; eso le resultaría cómodo. Pero quisiéramos examinar la proposición no en imágenes, sino en sí misma. Se trata, desde luego, de una proposición sintética: pues del concepto de lo condicionado no se sigue analíticamente más que el de la condición. Pero no tiene verdad *a priori* ni tampoco *a posteriori*, sino que obtiene su apariencia de verdad de una forma muy sutil que he de descubrir ahora [...]. A fin de inferir lo incondicionado a partir del principio de razón, al que aquel contradice directamente, prescinde astutamente del conocimiento inmediato e intuitivo del contenido del principio de razón en sus formas individuales, y se sirve solo de los conceptos abstractos que se han derivado de él y que solo de él reciben valor y contenido; ello, con el fin de introducir su incondicionado de contrabando, de la manera que sea, dentro de la amplia extensión de aquellos conceptos. Su proceder se hace muy claro por medio de su ropaje dialéctico; por ejemplo, así: 'Si existe lo condicionado, tiene que darse también su condición y, por cierto, de forma total, completa, o sea, ha de darse la totalidad de sus condiciones; por lo tanto, si constituyen una serie, tiene que darse la serie completa y, por consiguiente, también el primer comienzo de la misma, o sea, lo incondicionado'. Por lo pronto, es falso que las condiciones de un condicionado puedan constituir como tales una *serie.* Antes bien, para cada condicionado la totalidad de sus condiciones tiene que estar contenida en su razón *próxima*, de la que procede inmediatamente y que es así su única razón *suficiente* [...]. Pero la serie, por ejemplo, la cadena de causas, solo surge en la medida en que aquello que era condición lo consideramos a su vez como un condicionado, con lo que entonces comienza desde el principio toda la operación y aparece de nuevo el principio de razón con su exigencia. Pero nunca puede haber para un condicionado una verdadera *serie* sucesiva de condiciones que existieran simplemente como tales y en virtud del último condicionado finito, sino que siempre existe una serie alternativa de condicionados y condiciones: mas en cada miembro recorrido se interrumpe la cadena y se anula por completo la exigencia del principio de razón; esta comienza de nuevo al convertirse la condi**ció**n en condicionado. [...] De tal investigación resultará que la esencia de la razón no consiste en modo alguno en la exigencia de un incondicionado: pues, en cuanto proceda con total reflexión, tendrá que descubrir que un incondicionado es directamente un absurdo» (S, MVR, 547-50).

573 «Ante todo quisiéramos aclarar y examinar el pensamiento fundamental en el que radica el propósito de toda la *Crítica de la razón pura*. — Kant se instaló en el punto de vista de sus

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

posible y lo incondicionado (seguirá siendo un defensor de la condición de posibilidad metafísica), sí cuestiona la relación de lo incondicionado con la causa suprema. No por casualidad Deleuze entronca con esta visión de Schopenhauer a través de Spinoza y Nietzsche, pero llevará las cosas más lejos, y felizmente para nuestra ébrica, cuando hable, en *Diferencia y repetición*[574] de embriaguez. Aquí el concepto toma otro relieve que sumar a las sugerencias etimológicas que hicimos páginas atrás e impacta directamente tanto en la concepción del empirismo como en la genealogía de la historia de la filosofía que pone en su punto de mira la moral. Deleuze escribe sobre la «embriaguez de la representación», y lo hace en torno a las figuras de Hegel y Leibniz profundizando en lo infinitamente grande y pequeño que ha producido la tradición cristiana desde su propia embriaguez representativa y moral («la imagen del pensamiento» en *Diferencia y repetición*). Contra ella,

predecesores, los filósofos dogmáticos, y partió con ellos de los siguientes supuestos: 1) La metafísica es la ciencia de aquello que esta más allá de la posibilidad de toda experiencia. 2) Un objeto tal no puede de ningún modo ser descubierto de acuerdo con principios creados ellos mismos a partir de la experiencia *(Prolegomena,* § 1); sino que solamente lo que conocemos *antes,* o sea, independientemente *de* toda experiencia, puede tener un alcance mayor que la experiencia posible. 3) En nuestra razón pueden encontrarse realmente algunos principios de ese tipo: estos se conciben con el nombre de conocimientos de la razón pura. [...] Ellos [sus predecesores] dicen: "Esos principios o conocimientos de la razón pura son expresiones de la absoluta posibilidad de las cosas, *aeternae veritates,* fuentes de la ontología: están por encima del orden del mundo, como estaba el *fatum* por encima de los antiguos dioses". Kant dice: son meras formas de nuestro intelecto, leyes no de la existencia de las cosas sino de nuestras representaciones de ellas, de ahí que solo valgan para nuestra captación de las cosas; y por eso no pueden alcanzar hasta más allá de la posibilidad de la experiencia, que era a donde, según el articulo 1, se dirigía el interés» (S, MVR, 490-1).

574 «El mayor esfuerzo de la filosofía consistió, quizás, en hacer a la representación infinita (orgiástica). Se trata de extender la representación hasta lo demasiado grande y lo demasiado pequeño de la diferencia; de dar una perspectiva insospechada a la representación, es decir, de inventar técnicas teológicas, científicas, estéticas, que le permitan integrar la profundidad de la diferencia en sí; se trata de hacer que la representación conquiste lo oscuro; que comprenda el desvanecimiento de la diferencia demasiado pequeña y el desmembramiento de la diferencia demasiado grande; que capte la potencia del aturdimiento, de la embriaguez, de la crueldad, hasta de la muerte. En suma, se trata de hacer correr un poco de la sangre de Dionisos en las venas orgánicas de Apolo. Ese esfuerzo se ha infiltrado desde siempre en el mundo de la representación. Llegar a ser orgiástico es la suprema aspiración de lo orgánico, y también llegar a conquistar el en sí. Pero ese esfuerzo tuvo dos momentos culminantes, con Leibniz y con Hegel» (Del, DR, 389-90).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Deleuze afirma, como hemos visto, que las condiciones han de adaptarse a su objeto y nunca ser más amplias que lo condicionado al tiempo que reflexiona sobre la embriaguez y la *hybris.* Esta última se observa bajo el prisma de la inocencia trágica aunque no se liga explícitamente a la fórmula de *La Genealogía*. No obstante, lo anterior no impedirá que en lugares importantes de la obra deleuziana se encuentre la influencia de la embriaguez y la experimentación tal y como las hemos definido. En esa dirección se encuentran el cuerpo sin órganos[575] o el plano de inmanencia (ese «ejercicio peligroso», esa «experimentación titubeante» prefilosófica[576]). A través de una *hybris* inocentada se habla también de las causas y del condicionalismo impugnador de lo incondicionado, ya que es esa *hybris* la que provoca que jerarquía y anarquía se alejen del primer principio (origen-*Ursprung*) para considerarse desde un poder-potencia que en su núcleo no tiene al Dios-Uno del castigo (volvemos al aspecto criminal): «la

---

575 «Sustituid la anamnesis por el olvido, la interpretación por la experimentación. Encontrad vuestro cuerpo sin órganos, sed capaces de hacerlo, es una cuestión de vida o de muerte, de juventud o de vejez, de tristeza o de alegría. Todo se juega a ese nivel» (Del, MM, 157).

576 «Así, si la filosofía empieza con la creación de los conceptos, el plano de inmanencia tiene que ser considerado prefilosófico. Se lo presupone, no del modo como un concepto puede remitir a otros, sino del modo en que los conceptos remiten en sí mismos a una comprensión no conceptual. Aun así, esta comprensión intuitiva varía en función del modo en que el plano es establecido. [...] Tal vez lo no filosófico esté más en el meollo de la filosofía que la propia filosofía, y significa que la filosofía no puede contentarse con ser comprendida únicamente de un modo filosófico o conceptual, sino que se dirige también a los no filósofos, en su esencia. [...] Y no obstante no es erróneo decir que se trata de un ejercicio peligroso. Incluso resulta que solo cuando los peligros se vuelven evidentes cesa la indiferencia, pero estos permanecen a menudo ocultos, escasamente perceptibles, inherentes a la propia empresa. Precisamente porque el plano de inmanencia es prefilosófico, y no funciona ya con conceptos, implica una suerte de experimentación titubeante, y su trazado recurre a medios escasamente confesables, escasamente racionales y razonables. Se trata de medios del orden del sueño, de procesos patológicos, de experiencias esotéricas, de embriaguez o de excesos. Uno se precipita al horizonte, en el plano de inmanencia; y regresa con los ojos enrojecidos, aun cuando se trate de los ojos del espíritu. Incluso Descartes tiene su sueño. Pensar es siempre seguir una línea de brujería. Por ejemplo, el plano de inmanencia de Michaux, con sus movimientos y sus velocidades infinitos, furiosos. Las más de las veces, estos medios no aparecen en el resultado, que tan solo debe ser aprendido en sí mismo y con tranquilidad. Pero entonces "peligro" adquiere otro sentido: se trata de las consecuencias evidentes, cuando la inmanencia pura suscita en la opinión una firme reprobación instintiva, y cuando la naturaleza de los conceptos creados incrementa además esta reprobación» (Del, QF, 44-47).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

hybris deja de ser simplemente condenable, y *lo más pequeño deviene lo igual de lo más grande* desde el momento en que no está separado de lo que él puede»[577]. No siendo un principio de desigualdad sino, al contrario, el principio por el cual se transvaloran los principios, es como se descubre que no había un principio, un inicio jerárquico al que obedecer, una primera causa o primera medida, sino un juego de anarquización y jerarquización de las condiciones. También esto se incluye en nuestra ébrica: ir hasta el fin de lo que se puede y, precisamente por ello, abajar todo concepto criminal-pecaminoso. La *hybris* acerca las cosas a su proximidad, a su felicidad, a su orgullo, a su contento, al niño que construye y destruye castillos de arena, señala al fuego heraclíteo en el que se escuchan los gritos de júbilo que los azares producen cuando crean y destruyen las vidas inmersas en ellos[578]. No se trata de la posibilidad que no puede llegar a ser

---

577 «Hay una jerarquía que mide a los seres según sus límites y según su grado de proximidad o alejamiento con respecto a un principio. Pero hay también una jerarquía que considera las cosas y los seres desde el punto de vista de la potencia: no se trata de grados de potencia considerados en forma absoluta, sino tan sólo de saber si un ser "salta" eventualmente, es decir, supera sus límites, yendo hasta el fin de lo que puede, cualquiera sea su grado. Se objetará que "hasta el fin" define todavía un límite. Pero el límite, *péras*, ya no designa aquí lo que mantiene la cosa bajo una ley, ni lo que la termina o la separa, sino, por el contrario, aquello a partir de lo cual se despliega y despliega toda su potencia; la *hybris* deja de ser simplemente condenable, y *lo más pequeño deviene lo igual de lo más grande* desde el momento en que no está separado de lo que él puede. Esta medida envolvente es la misma para todas las cosas, la misma también para la sustancia, la cualidad, la cantidad, etc., pues forma un único máximo en el que la diversidad desarrollada de todos los grados toca la igualdad que la envuelve. Esta medida ontológica está más cerca de la desmesura de las cosas que de la primera medida; esta jerarquía ontológica, más próxima a la *hybris* y a la anarquía de los seres que a la primera jerarquía. Es el monstruo de todos los demonios. Pueden entonces resonar las palabras "Todo es igual", pero como palabras jubilosas, siempre y cuando se digan de lo que no es igual en este Ser igual unívoco: el ser igual está inmediatamente presente en todas las cosas, sin intermediario ni mediación, aun cuando las cosas se mantengan desigualmente en este ser igual. Pero todas se encuentran en una proximidad absoluta, allí donde la *hybris* las lleve, y, grande o pequeña, inferior o superior, ninguna participa más o menos en el ser, o lo recibe por analogía» (Del, DR, 74).

578 «¿Existen en este mundo la culpa, la injusticia, la contradicción, el dolor? Sí, exclama Heráclito, pero sólo para los hombres limitados que contemplan las cosas separadamente y no en su unidad, no para el dios que intuye el todo; para este último todos los contrarios fluyen juntos en una armonía, ciertamente invisible para el ojo humano común, pero comprensible para quien como Heráclito se parece al dios contemplativo. Ante su mirada de fuego no queda ni una gota de injusticia en el mundo que se extiende a su alrededor; e incluso esa dificultad cardinal, de cómo el fuego puro pueda revestirse de formas tan

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

cumplida[579] o de la jerarquía en los procesos de categorización[580]. No se trata de lo incondicionado sino del poder de las condiciones, las medidas y las acciones. Los actos no son aprióricos sino posteriores[581],

impuras, será superada por Heráclito mediante una metáfora sublime. Un devenir y un perecer, un construir y un destruir, sin ninguna atribución moral y en una inocencia eternamente igual, se dan sólo en este mundo en el juego del artista y del niño. Y así como juegan el niño y el artista, juega el fuego eternamente vivo, construye y destruye inocentemente — y éste es el juego del "eón" que juega consigo mismo. Transformándose en agua y en tierra construye como un niño castillos de arena a la orilla del mar, construye y destruye; de vez en cuando vuelve a comenzar el juego. Hay un momento de saciedad: luego le mueve de nuevo la necesidad, de la misma manera que el artista se ve obligado a crear por la necesidad. No es el ánimo criminal, sino más bien el impulso del juego que surge siempre de nuevo el que da vida a otros mundos. Algunas veces el niño tira su juguete: pero pronto lo vuelve a coger, con capricho inocente» (N, EJ, 590).

579 «En ningún caso debemos creer que "poder" quiere decir posibilidad que podría no ser cumplida. Potencia y grados de potencia ya no tratan del mundo aristotélico que es un mundo de analogía, no se trata de la potencia que se distingue del acto. El poder de ser afectado, en todos los casos, está o estará completo a cada instante» (Del, Derrames, 288).

580 «¿Cuál es la diferencia entre el concepto de causalidad, de cantidad y el concepto de león? Definición estricta de lo que se debe llamar categoría: se llama categoría a los conceptos que se dicen de todo objeto de la experiencia posible. León no es una categoría porque usted no puede decir león de todo objeto de experiencia posible. En cambio, todo objeto de la experiencia posible tiene una causa y es é1 mismo causa de otras cosas. Esto aclara todo. Las categorías así definidas son estrictamente inseparables de una concepción analógica. Llamamos categorías a los conceptos que se dicen de todo objeto de la experiencia posible -Kant-, o lo que viene a ser estrictamente lo mismo, a los diferentes sentidos de la palabra Ser -Aristóteles-. En consecuencia, es seguro que un pensamiento no procede por categorías si no tiene en segundo plano la idea de que el Ser es análogo, es decir, la idea de que el Ser se dice de aquello que es de una manera analógica» (Del, Dr, 285).

581 «Toda acción de la que un hombre no es capaz resulta incomprendida por él» (N, FP, 46). «No debemos querer de nosotros nada que no podamos hacer» (N, CI, 154). «¡Oh demente y triste bestia hombre! ¡Qué ocurrencias tiene, qué cosas antinaturales, qué paroxismo de lo absurdo, qué *bestialidad de la idea* aparecen tan pronto como se le impide, aunque sea un poco, ser *bestia de la acción!*... Todo esto es interesante en grado sumo, pero también de una tétrica, sombría y extenuante tristeza, hasta el punto de que tenemos que prohibirnos violentamente mirar demasiado tiempo a esos abismos» (N, GM, 106). «*Error de una causalidad falsa*. - En todo tiempo se ha creído saber qué es una causa: mas ¿de dónde sacábamos nosotros nuestro saber, o, más exactamente, nuestra creencia de tener ese saber? Del ámbito de los famosos 'hechos internos', ninguno de los cuales ha demostrado hasta ahora ser un hecho. Creíamos que en el acto de la voluntad nosotros mismos éramos causas; opinábamos que al menos aquí *sorprendíamos en el acto* a la causalidad. De igual modo, tampoco se ponía en duda que todos los *antecedentia* de una acción, sus causas, había que buscarlos en la consciencia y que en ella los hallaríamos de nuevo si los buscábamos - como 'motivos': de lo contrario, en efecto, no habríamos sido libres *para* realizarla acción, responsables *de* ella. Finalmente, ¿quién habría discutido que un pensamiento es causado?,

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

no se reúnen en ninguna síntesis ni congregación, no son «monotonoteístas» ni vienen de un trasmundo que introduce la culpa en ellos a través de lo posible. Deleuze no se cansa de denunciar la tergiversación de este aunque, como ya hemos dicho y a nuestro juicio, no lo hace suficientemente con respecto a Heidegger o Kant. Sí, en cambio, subraya con énfasis la historia tradicionalista a la cual ambos están vinculados, así como la herencia fenomenológica de dicha historia y la lejanía nietzscheana con respecto a ella[582]. Dijimos que no hay pacto por buenos motivos, y Deleuze los anticipa en su *Nietzsche y la filosofía* al «romper peligrosas alianzas».

¿que el yo causa el pensamiento?... De estos tres 'hechos internos', con los que la causalidad parecía quedar garantizada, el primero y más convincente es el de la *voluntad como causa;* la concepción de una consciencia ('espíritu') como causa y, más tarde, también la del yo (el 'sujeto') como causa nacieron simplemente después de que la voluntad hubiera establecido ya la causalidad como dada, como una e*mpiria*... Entretanto hemos pensado mejor las cosas. Hoy no creemos ya una sola palabra de todo aquello. El 'mundo interno' está lleno de fantasmas y de fuegos fatuos: la voluntad es uno de ellos. La voluntad no mueve ya nada, por consiguiente tampoco aclara ya nada - simplemente acompaña a los procesos, también puede faltar. El llamado 'motivo': otro error. Simplemente un fenómeno superficial de la consciencia, un accesorio del acto, que más bien encubre, que representa los *antecedentia* de éste. ¡Y nada digamos del yo! Se ha convertido en una fábula, en una ficción, en un juego de palabras: ¡ha dejado totalmente de pensar, de sentir y de querer!... ¿Qué se sigue de ahí? ¡No existen en modo alguno causas espirituales! ¡Toda la presunta empiria de ellas se ha ido al diablo! ¡*Esto* es lo que se sigue de ahí! - y nosotros habíamos abusado gentilmente de aquella 'empiria', habíamos *creado,* basándonos en ella, el mundo como un mundo de causas, como un mundo de voluntad, como un mundo de espíritus. La psicología más antigua y más prolongada actuaba aquí, no ha hecho ninguna otra cosa: todo acontecimiento era para ella un acto, todo acto, consecuencia de una voluntad, el mundo se convirtió para ella en una pluralidad de agentes, a todo acontecimiento se le imputó un agente (un 'sujeto')» (N, CI, 69-70).

582 «Revelar que Kant no realizó la verdadera crítica, porque no supo plantear el problema en términos de valores, es precisamente uno de los móviles relevantes de la obra de Nietzsche. Pero lo que le sucedió a la filosofía moderna es que la teoría de los valores engendró un nuevo conformismo y nuevas sumisiones. Incluso la fenomenología ha contribuido con su método de trabajo a poner una inspiración nietzscheana, a menudo presente en ella, al servicio del conformismo moderno» (Del, NF, 7). «La filosofía moderna presenta amalgamas que testimonian su vigor y su vivacidad, pero que al mismo tiempo comportan peligros para el espíritu. Extraña mezcla de ontología y de antropología, de ateísmo y de teología. En proporciones variables, un poco de espiritualismo cristiano, un poco de dialéctica hegeliana, un poco de fenomenología como escolástica moderna, un poco de fulguración nietzscheana, forman extrañas combinaciones. [...] En este libro hemos intentado romper peligrosas alianzas. Hemos imaginado a Nietzsche retirando su apuesta de un juego que no es el suyo» (Del, NF, 271).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

No nos hemos movido apenas de *La Genealogía* y el sentido profundo de la obra en cuanto conecta ascetismo religioso y filosófico. No nos hemos alejado de la *hybris* como «piedra de toque». Diremos que cuando hablábamos de pena, culpa o crueldad, es decir, de moral y ascetismo, estábamos hablando, también, *de crimen* y, con él, del hilo que conecta con la *hybris* como modelo griego del mismo (ya hemos dicho que la reflexión nietzscheana apuntaba a esto[583]). La propia *hybris* entendida como intemperancia, desmesura, concupiscencia o exceso conduce al problema criminal y pecaminoso de la embriaguez (véase, por ejemplo, lo que dice Pascal de esta última y los placeres temporales[584]). La reflexión sobre esta se encuentra constantemente amenazada por una supuesta moderación con la que se obtendrían reglas de comportamiento que lindan con lo penal. Nietzsche no deja de insistir en esto, en un concepto de inocencia que ligue ética, moral, estética, derecho y filosofía. De esta forma, lo que signifiquen la tragedia o la inocencia se entremezcla con lo que significan ética o moralmente la responsabilidad, el pecado o la culpa sin que se puedan separar del arte, lo bello, lo creativo o lo criminal. Por último, todo esto se encuentra hundido en el problema de la condena ontológica de la vida y la humanidad en su conjunto. Contra esta condena, Nietzsche intentará esclarecer quienes han definido al malvado, *al peligroso* (al criminal), y quienes han creído que la propia existencia es un crimen que ha de ser purgado con un castigo. Todas estas acusaciones se

583 «*Los que obran libremente y los que piensan libremente.* Quienes obran libremente en la vida se hallan en una situación más desfavorable que quienes piensan libremente, dado que a los hombres les afectan de una forma más directa las consecuencias de los actos que las consecuencias de los pensamientos. [...] Hay que rectificar las muchas calumnias que recayeron sobre los que violaron con sus acciones la autoridad de una costumbre, y a los que, por lo general, se les ha llamado criminales. A todos los que han echado por tierra la ley moral establecida se les ha considerado *malvados* en un primer momento; pero si dicha ley violada no se restablece y los hombres se habitúan al cambio, el calificativo irá variando paulatinamente. Toda la historia se reduce prácticamente a hablar de esos *malvados* a los que luego se les consideró *buenos*» (N, A, 46-7).

584 «Hay algunos que ven claramente que no hay más enemigo del hombre que la concupiscencia que le aleja de Dios y no de los (enemigos); ni otro bien que Dios, y no una tierra feraz. Aquellos que creen que el bien del hombre está en lo temporal y el mal en lo que le aparta de los placeres de los sentidos, que se embriaguen y mueran» (Pascal, *Pensamientos*, 692).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

encuentran densificadas en el concepto nihilista y ontológico-negativo de «moral» como un permanente «estado de pena», como un conglomerado civilizatorio y religioso-filosófico de normas, afectos, pensamientos y costumbres inculpatorias. Contra este conglomerado elaboramos nuestra ébrica.

Volvamos entonces a la relación entre *hybris* y tragedia. En esa relación crece la dimensión estético-existencial donde la creatividad es el elemento transformador de la culpa en inocencia. Si el estado de pena que se ha extendido sobre el humano tiene que ver con motivos que, solo al final, espiritualizadamente, se encuentran en la religión, es porque, de una manera mucho más brutal, menos ideal y más material, la religión ha estado atravesada por una crueldad estética unida al derecho. Frente a estos motivos, y frente a esta religiosidad estética y ascético-judicial, se eleva la tragedia como defensa del arte cuyo principio plástico tiene el fin moral más alto, un fin del que ya hemos hablado y cuya extremidad Nietzsche solo se plantea como *inmoralista*: la inocencia. Y se podrá decir que Nietzsche se pasó de largo, que llevó su denuncia del pecado y la culpa demasiado lejos, o que algunas consecuencias de su defensa han sido nefastas (este es el coladero por el que se deslizan las acusaciones de proto o filonazismo, así como las de afinidad o precursión de las dinámicas del capitalismo tardío), pero creemos que tal lectura subestima el contexto de intensa condena moral respecto al que Nietzsche protesta[585]. Incluso argumentaremos que este intentaba trasladar en su obra, llena de trampas, de pruebas al lector, de quiebros y recovecos, que en el pensamiento siempre hay dificultades y complejos ejercicios de equilibrismo. No disculpamos sus peores planteamientos, pero sí diremos que, en lo referido a la tragedia y al arte, no toma partido por la liviandad relativista, por una actitud amoral o falta de compromiso, solo se puede pensar esto si se ha denostado primero lo trágico. El arte no es el lugar de una superficial «salvación»

585 «El hombre es muy a menudo presa de un móvil vil solo porque no conocía uno más elevado, y resulta mediocre y vil en sus acciones porque no se le presentó ninguna ocasión de mostrar sus instintos más grandes y nobles. Muchas personas se pasan toda su vida esperando la ocasión de ser buenas a *su* manera» (N, HDH, 313).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

(pese a que el propio Nietzsche coquetee ocasionalmente con esto[586]), sino uno de los lugares en los que crear inocencia cuando ese arte se entiende «filosóficamente» vinculando la filosofía del futuro con la transformación inocente del humano.

En la época de la escritura de Nietzsche, como en la presente, esa inocencia escasea. La filosofía institucional sigue siendo un lugar de producción de juicio y culpa. Aquí queremos ser tajantes y separar nuestro sí de nuestro no, por lo que nos acercaremos a Nietzsche en todo aquello que atañe a sus intentos de inocentación *moral* y *estética* alejándonos de él en los lugares en los que su inocentación *judicial* llega tan lejos como para defender la desigualdad de derechos[587]. Una vez hecha esta separación preguntamos: ¿cuáles son las condiciones de introducción, en el campo de la filosofía, de la inocencia? ¿A qué tipo de actividad intelectual, de creación de pensamiento, habría que acudir? Condena existencial y filosofía social, inocencia, culpabilidad, moral, ética, política, psicología, derecho, religión, mercado o Estado, así como voluntad libre y experiencia posible, con todos los cruces epistemológicos e interdisciplinares que se dan por el medio, se ven

---

586 «El arte, dicho sea de manera anticipada, pues alguna vez volveré sobre el tema con más detenimiento, -el arte, en el cual precisamente la mentira se santifica, y la *voluntad de engaño* tiene a su favor la buena conciencia, se opone al ideal ascético mucho más radicalmente que la ciencia: así lo advirtió el instinto de Platón, el más grande enemigo del arte producido hasta ahora por Europa. Platón contra Homero: éste es el antagonismo total, genuino - de un lado el "allendista" con la mejor voluntad, el gran calumniador de la vida, de otro el involuntario divinizador de ésta, la áurea naturaleza. Una sujeción del artista al servicio del ideal ascético es por ello la más propia corrupción de aquel que pueda haber, y, por desgracia, una de las más frecuentes: pues nada es más corruptible que un artista» (N, GM, 194-5).

587 «Y, sin embargo, el cristianismo le debe su *victoria* a esta lamentable adulación de la vanidad personal, — con eso precisamente ha convencido para su causa a todo lo malogrado, a todo lo inclinado a la insurrección, a todo lo fracasado, a la escoria y a la basura enteras de la humanidad. La "salvación del alma" — dicho con claridad: "el mundo gira alrededor de *mí*"... El veneno de la doctrina de la "*igualdad* de derechos para todos" — el cristianismo es el que lo ha diseminado de la manera más radical [...]» (N, OC IV, 762). «El orden de las castas, el *orden jerárquico*, solamente formula la ley suprema de la vida misma, la separación de los tres tipos es necesaria para la conservación de la sociedad, para que sean posibles tipos superiores y supremos, — la *no igualdad* de derechos es la primera condición para que haya derechos en absoluto. — Un derecho es un privilegio» (N, OC IV, 762).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

aquí involucradas. Las dificultades para distinguir los niveles de compromiso en la «justicia social» (donde se sobreentiende «justicia moral») y las formas de llegar a ella, junto a las disciplinas que mejor sirven a este propósito, cargan las tintas de los juicios, a veces tanto como para que parezca que se quiere eliminar cualquier alegría de la faz de la tierra. Decir algo como esto, a su vez, levanta todas las sospechas sobre actitudes poco preocupadas y cómplices de las desigualdades existentes. No obstante, en nuestros intentos mostramos esto al pedir la revisión de la interpretación aristotélica que atraviesa toda la historia de la filosofía llegando a Schopenhauer (y que, a través de Brentano, alcanza a la fenomenología, el psicoanálisis o los derivados de este último en la terapia Gestalt). Proponemos que el papel del arte, incluyendo en él la creación afectiva, deje de ser el de la producción victimológica y la purga catártica, el de la expiación y el *desenfreno* del sentimiento. Se trata de poner en primer plano la relación del arte con las potencias creativas sensibles para evitar la embriaguez de sufrimiento y los efectos artísticos de un humano que se vive como indigno. La tragedia entendida así, la greco-cristiana, es un dispositivo ascético. ¿Qué ha de ser castigado? ¿Qué ha de ser perdonado, sea por Dios (ley natural) o los humanos (ley positiva)? ¿Quién es responsable y de qué? ¿Ante quién? La peligrosa *hybris*[588], que arrastramos desde el retrato del alma concupiscible platónica y la ética nicomáquea hasta llegar a la estética patológica kantiana, ha estado en el punto de mira. El intemperante, el que no se templa y no maneja como debe sus estados de ánimo, es el tipo-malo, el egoísta, el que no desea como debería. ¿Qué hacer con él entonces?

[588] «Lo dice Arist6teles en una sentencia que muestra la circularidad del aprendizaje moral y de la virtud que se aprende: "Absteniéndonos de los placeres nos volvemos sobrios y, una vez hemos llegado a serlo, entonces somos en máximo grado capaces de abstenernos de los placeres» (Fou, HS2, 74). «En efecto, la embriaguez, la gula, la lascivia, la glotonería y todos los otros vicios semejantes tienen que ver con las sensaciones ya mencionadas y son partes en que se divide la intemperancia. Pero nadie es llamado intemperante si se excede en los placeres de la vista, del oído o del olfato, pues sin reproche censuramos estas faltas y, globalmente, todas las que no se incluyen en la expresión "dueño de sí", pues el que no es dueño de sí no es ni intemperante ni moderado» (Aristóteles, *Ética Eudemia*, 1231a).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Nuestra ébrica busca una nueva filosofía de la salud[589]. Lo trágico tiene un sentido terapéutico para el humano demasiado autoflagelante que atraviesa trances dolorosos extremos hasta caer en la obediencia por no pisar suelo firme. La pérdida del miedo al castigo existencial-ontológico se encuentra en el centro de nuestras consideraciones por lo que implica de atención a cuán desfondado ha sido el impulso ascético a desplegar una crueldad brutal para paliar el miedo. Una *hybris* reinterpretada nos permite ver su faceta «psiconáutica» y de *amor fati*[590]. Esta última es la que más explícitamente rescata Nietzsche de Heráclito. De hecho, la imagen del niño descrita en las tres transformaciones de *Zaratustra* ya se encuentra en la temprana defensa nietzscheana de la *hybris* que reivindicamos al inicio de este apartado. Será Heráclito quien contrarreste la creencia moral que concibe «todo devenir como una emancipación del ser eterno digna de castigo, como una injusticia que debe ser expiada con la muerte»[591] y que comparten,

589 «Sufrimos verdaderas crisis de orgullo. Ahora bien, en cuanto surge el primer atisbo de mejora, su primera consecuencia es defendernos contra la preponderancia de nuestro orgullo. Nos consideramos estúpidos y vanidosos, como si no hubiera ocurrido nada excepcional. Humillamos, sin el menor asomo de gratitud, el orgullo omnipotente que nos dio fuerzas para soportar el dolor y exigimos violentamente un antídoto contra el orgullo; queremos convertirnos en seres extraños a nosotros mismos y desprendernos de nuestra personalidad, dado que el dolor nos había hecho forzosamente *personales* durante mucho tiempo. Exclamamos: "¡Fuera el orgullo: era una enfermedad y una crisis más!"» (N, A, 105-7). *¿Dónde se encuentran los nuevos médicos del alma?* Las formas de consolar al afligido son las que han conferido a la vida ese carácter tan sumamente miserable que ahora se le atribuye. La enfermedad más grave que padecen los seres humanos tiene su origen en la lucha contra las enfermedades […]. Quienes se ocupaban entonces del enfermo eran esos acreditados y venerados médicos del alma. Se ha dicho, con razón, que Schopenhauer ha vuelto a considerar seriamente los dolores de la humanidad. Pero ¿dónde está el que va a tomarse al fin en serio el antídoto contra esos dolores, el que ponga en la picota esa incalificable palabrería que la humanidad ha utilizado hasta hoy para tratar las enfermedades de su alma con el uso de los términos más sublimes?» (N, A, 66).

590 «[...] la variante psiconáutica, por así decirlo, del *amor fati*, no mienta ninguna *hybris* narcisista ni un masoquismo fatalista: indica, más bien el coraje y el desasimiento necesarios para aceptar la propia vida de cada uno en toda su realidad y potencialidad» (Slot, PE, 181-2).

591 «[...] quien como Schopenhauer ha oído en las 'cumbres de la atmósfera hindú' la palabra sagrada sobre el valor moral de la existencia, difícilmente podrá evitar hacer una metáfora sumamente antropomórfica y extraer esa triste enseñanza de los límites de la vida del hombre, y aplicarla mediante una transposición al carácter general de toda existencia. Puede ser que esto no sea lógico, pero en todo caso es muy humano, y además verdaderamente

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

según Nietzsche, Anaximandro y Schopenhauer. Heráclito habría puesto los cimientos de una interpretación no condenatoria del devenir. En sus mejores momentos, Nietzsche refrenda esta postura que acaricia la vida y al humano sin referirlos ninguna falta primigenia. Desde aquí, desde la inocencia heraclítea y la exh*uber*ancia dionisíaca, aparecerá esa *hybris* que servirá de bisturí para diferenciar lo que sea o no nihilista, lo que sea o no trágico, lo que sea una voluntad con o sin culpa. *Con o sin culpa*, no con o sin una responsabilidad que, diremos, hay que evitar definir por la culpa. Pongamos encima de la mesa este momento clave donde nuestra ébrica se aclara y toca su lugar más íntimo en el que culpa, crimen y ontología quedan relegados a un segundo plano de la mano de Nietzsche. Este se pregunta: «¿acaso todo el proceso del mundo no será entonces un acto de castigo de la *hybris*? ¿No será la pluralidad el resultado de un crimen? [...] ¿No se introduce ahora la culpa en el núcleo de las cosas, de manera que el mundo del devenir y de los individuos sea liberado de ella, pero al mismo tiempo condenado a seguir soportando continuamente sus consecuencias?»[592]. Heráclito, «el llorón», habría sollozado amargamente ante la pretensión del castigo ontologizado e introducido en el seno de la vida, habría llorado ante el malentendido de la *hybris* que maldice toda alegría, toda «saciedad» y todo orgullo mostrándolo como algo vil. Nietzsche toma esto a su cargo para inocentar al humano y al mundo. Es lo que le lleva a creer que la voluntad ha de encontrar un lugar feliz (su poder), que la satisfacción, o saciedad, no ha de ser metafísica, moral, psicológica, ética, política ni penalmente castigada. Así, la enseñanza contra la cual la *hybris* se eleva, y que se representa en la polémica de la tragedia,

muy al estilo de aquel salto filosófico que hemos descrito anteriormente, considerar ahora con Anaximandro todo devenir como una emancipación del ser eterno digna de castigo, como una injusticia que debe ser expiada con la muerte. Todo lo que ha llegado a ser una vez, también perece, ya sea que pensemos en la vida humana o en el agua, o bien en el calor o en el frío [...]» (N, OC I, 582).

592 «El proverbio griego viene a ayudarnos con la idea de que "la saciedad genera el crimen (*hybris*)"; y, en realidad, se puede preguntar por un momento, si Heráclito ha deducido quizás desde la *hybris* aquella vuelta a la pluralidad. Tomemos en serio esta idea: a su luz se transforma ante nuestros ojos el rostro de Heráclito, se apaga el brillo orgulloso de sus ojos, y se dibuja en aquel rostro un rictus de dolorosa renuncia y de impotencia; parece que sabemos por qué la Antigüedad posterior lo llamó "el filósofo llorón". ¿Acaso todo el proceso del mundo no será entonces un acto de castigo de la *hybris*?» (N, OC I, 589-90).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

escarba en el peligro de confundir su versión moralizante con la ébrica dionisíaca: la tragedia solo puede ser un ejercicio de afirmación[593]. La *hybris*, lo que nos gustaría que promoviese cualquier ébrica, es precisamente esto, una actitud distinta a la de los sacerdotes y al «*consensus sapientium*» que, incluso en nuestra contemporaneidad y tras el paso de los siglos, sigue proclamando sobre la vida de manera renovada: «*no vale nada*»[594].

[593] «El artista trágico *no* es un pesimista, dice precisamente sí incluso a todo lo problemático y terrible, es *dionísíaco"...»* (N, CI, 56).

[594] «En todos los tiempos los sapientísimos han juzgado igual sobre la vida: *no vale nada*... Siempre y en todas partes se ha oído de su boca el mismo tono, un tono lleno de duda, lleno de melancolía, lleno de cansancio de la vida, lleno de oposición a la vida. [...] *¿Qué prueba* esto? ¿Qué *indica?* En otro tiempo se habría dicho (¡oh, se lo ha dicho, y bien alto, y nuestros pesimistas los primeros!): "¡Aquí, en todo caso, algo tiene que ser verdadero! El *consensus sapientium* prueba la verdad". ¿Continuaremos nosotros hablando así hoy?, ¿nos es *lícito* hablar así? "Aquí, en todo caso, algo tiene que estar *enfermo*" es la respuesta que *nosotros* damos: ¡a esos sapientísimos de todos los tiempos debería examinárselos de cerca primero! ¿Acaso es que ninguno de ellos se sostenía ya firme sobre sus piernas?, ¿acaso es que eran hombres tardíos?, ¿que se tambaleaban?, *¿décadents*? ¿Acaso es que la sabiduría aparece en la tierra como un cuervo, al que un tenue olor a carroña lo entusiasma?» (N, CI, 42-3).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

8. LAS EXPERIENCIAS DE EMBRIAGUEZ

8.1 EL JUEGO CON LA EMBRIAGUEZ

8.1.1 Alegría y conocimiento

La peligrosa palabra, *hybris*, afirma la embriaguez dionisíaca y ofrece condiciones que confrontan la humillación y el temor frente a los dioses. Diremos que hay continuidad entre el significado de esta peligrosa palabra y el análisis de la embriaguez de *El Nacimiento de la tragedia* a través del *equilibrismo* del *Mittelwelt.* Cualquier ébrica es un remedio, una cura, una promesa de salud: el *über* de un «sobre», de un estar-por-encima-de la náusea y el desprecio del mundo.

Nuestra ébrica recoge las recomendaciones nietzscheanas intentando ser una psicofisiología y una medicina filosófica[595]. El sí de la afirmación habrá de ser entendido como una filosofía de la salud (y de la enfermedad) *en contra de la náusea*, como una reivindicación de

595 «Por otro lado, también resulta necesario, desde luego, ganar el interés de los fisiólogos y médicos para estos problemas (acerca del *valor* de las apreciaciones valorativas habidas hasta ahora): aquí se les puede dejar a los filósofos de oficio el representar, también en este caso singular, el papel de abogados y mediadores, una vez que hayan logrado que la relación originariamente tan áspera, tan desconfiada, entre filosofía, fisiología y medicina se transforme en el más amistoso y fecundo de los intercambios» (N, GM, 70-1).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

la alegría (y de la risa[596], y del «*gorro de bufón*»[597]) como síntomas de un estado exultante inherente a la inmoralización del desplazamiento metafórico del asco fisiológico al cosmológico. La *hybris* que hemos descrito tiene este fin, aunque nosotros no la empleemos siempre con propósitos nietzscheanos. Queremos ser más precavidos de lo que fue Nietzsche al hablar de «los enfermos», no buscamos un corte tajante entre filosofías de la salud y de la enfermedad, no queremos un concepto de «vida» que introduzca un amasijo de valoraciones ético-políticas y biológicas dudosas. Lo que sí queremos es conservar aquella parte de ambos términos, salud y vida, en los que se reivindica una psicofisiología médico-filosófica que distingue las cuestiones ontohistóricas de las de la salud y recontextualiza la creencia en una cura lectora cuyo único fármaco sería el libro.

Hemos hablado de la inmoralización de lo posible afirmando unas condiciones que no son ni posibles ni imposibles, como tampoco libres ni necesarias. Esta afirmación procura dejar atrás la trifulca entre condiciones posibles y reales apuntando a su desbordamiento en la *hybris*. Decimos que hay muchas más condiciones que las de una filosofía *ensimismada* en problemas gremiales. Decimos que las

---

596 «¿Acaso no sería *necesario?*»... ¡No, tres veces no!, jóvenes románticos: ¡*no* sería necesario! Pero es muy probable que eso *finalice* así, que *vosotros* finalicéis así, es decir, "consolados", como está escrito, pese a toda la autoeducación para la seriedad y para el horror, "metafísicamente consolados", en suma, como finalizan los románticos, cristianamente... ¡No! Vosotros deberíais aprender antes el arte del consuelo *intramundano*, vosotros deberíais aprender a *reír*, mis jóvenes amigos [...]; quizás a consecuencia de ello, como reidores, mandéis alguna vez al diablo todo el consuelismo metafísico - ¡y, en primer lugar, la metafísica!» (N, NT, 37).

597 «¡Necesitamos reponernos de tanto en tanto de nuestro propio ser, por medio de vernos a nosotros mismos fuera de nosotros y mirar abajo hacia nosotros, en una lejanía artística ya riendo o llorando; *de* nosotros mismos: necesitamos descubrir al *héroe* y también al *loco* que hay en nuestra pasión por el conocimiento, tenemos que alegrarnos de vez en cuando de nuestra estupidez para poder seguir alegrándonos de nuestra sabiduría! Y precisamente porque en el fondo somos hombres pesados y graves y, más que hombres, pesas, nada nos conviene tanto como el *gorro de bufón:* tenemos necesidad de él ante nosotros mismos, tenemos necesidad de todo arte travieso, ligero, bailarín, burlón, infantil y alegre para no perder esa *libertad por encima de las cosas* que nos exige nuestro ideal. Significaría para nosotros una *recaída*, entrar precisamente con nuestra susceptible razonabilidad de lleno en la moral y convertirnos, a causa de las exigencias rigurosísimas que en este punto nos formulamos a nosotros mismos, en monstruos y espantapájaros virtuosos» (N, GC, 146).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

condiciones son excesivas con respecto al campo de conocimiento en el que habitualmente se encuentra confinada la institucionalidad filosófica. Siempre hay demasiadas causas, relaciones o variables a considerar, siempre demasiados campos como para subsumirlos en esa categorialidad por la que se siente tentada con frecuencia la fenomenología. La inmoralización ébrica a esa categorialidad no es una toma de partido a favor del particularismo, tampoco una promoción de la creencia en que cualquier parte no universalizante es inmediatamente grupal-aristocrática, interesada y despótica. Nuestro cuestionamiento pretende indicar que en la epistemofagia fenomenológica hay un nivel de orgullo incompatible con el exceso de condiciones. Decimos también, y a pesar de la perogrullada, que las condiciones condicionan, pero *no determinan*. Nuestra genealogía atiende a la tensión entre lo libre, lo voluntario, lo posible y lo necesario planteando un concepto de condición alejado de la incondicionalidad. Que haya un exceso de condiciones es un peligro, sí, pero supone una perspectiva sobre el azar menos peligrosa que la pretensión de totalizarlo incondicionalmente. Hay demasiado azar como para pretender algo así, demasiado como para desdeñar el apoyo de otros campos de conocimiento. Es secundario que se hable de una «filosofía fundamental», como la que intentó Heidegger, o de una filosofía interdisciplinar y fenomenológico-categorial como la que tenemos en España[598] con el materialismo filosófico de Gustavo Bueno y su platonizante tradicionalismo dialéctico de la «república de las ciencias»[599]. Decimos también que

---

598 «El imperio español es, sencillamente, el imperio católico que no puede dejar de existir, que si no existe es imposible [...], pero si es posible tiene que existir. El problema del imperio español es un problema histórico-universal. [...] El problema del imperio español es el problema de los límites de su esencia, y por tanto de su existencia. [...] Esta imposibilidad real del imperio, que sin embargo existe gracias a esa posibilidad, que no es subjetiva [...], esta posibilidad, esta esencia, es el resultado histórico necesario de una serie de procesos madurados a lo largo de siglos. Esta esencia empieza a verse que es imposible, y esta imposibilidad es lo que plantea el problema filosófico [de la caída del imperio español]» («Gustavo Bueno, España, 14 de abril de 1998», Youtube).

599 «La última posición, la de la filosofía Dialéctica (correspondiente a las columnas G, H, I), es la que voy a defender, no ya sólo como una de las posibles concepciones de la Filosofía, sino como la que más se aproxima al sentido mismo de la Filosofía en tanto institución gremial específica. [...] Por "Filosofía dialéctica" entiendo, por tanto, la fórmula de la especialidad filosófica como institución, en el sentido sociológico, y por tanto histórico, de

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

buena parte de lo que en los últimos 35 años se ha nombrado como «sociología del riesgo» (Beck, Giddens, Luhmann, incluso el Sloterdijk de *Esferas III* o *En el mundo interior del capital*[600]) bebe de una noción de peligro que puede detectarse con claridad en la obra nietzscheana y sale a la luz cuando peligro y azar son puestos en relación con esta sociología que se extiende también a la filosofía estadística de Ian Hacking. Una lectura atenta del uso de estos conceptos en Nietzsche no solo apela a los inicios de la sociología (en la que Weber, como Marx, es un eslabón esencial), sino a una genealogía, entendida ahora también como una «historia» interdisciplinar que incluye las interacciones entre matematicismo e historicismo. Así quedan reunidas la «historia» del azar, el Dios como apuesta pascaliano, la concepción de la probabilidad de Leibniz, la de azar de Peirce, la de estadística de Bernoulli, los cálculos de riesgo de Gauss, el surgimiento de las ciencias del caos o las implicaciones filosófico-políticas de todos estos desarrollos en los choques ideológicos contemporáneos entre posturas, diremos con trazo grueso, socialistas y liberales (materialismo histórico contra marginalismo austríaco, etc...). Con esto no decimos que Nietzsche piense explícitamente en estos términos, pero sí que su obra, en tanto se refiere continuamente al azar y al peligro (y al *juego*), se encuentra

esta expresión. Esta institución, como tal institución, tiene una realidad muy concreta: es una tradición, a veces interrumpida — la tradición filosófica, en todo caso, es una de las más tenaces— y, por tanto, una entidad "diacrónica" muy precisa. Sin duda, sus precedentes son muy lejanos; pero, a mi juicio, cuando la institución filosófica cristaliza como tal, con conciencia propia, es en la época de la academia platónica. [...] Mi tesis significa que antes de Platón no hubo Filosofía. [...] Es preciso regresar a las ideas. La Dialéctica —la Filosofía dialéctica— es, ante todo, el trabajo con ideas. Utilizando libremente la clásica distinción de Kant entre las categorías del entendimiento (*Verstand*) y las ideas de la razón (*Vernunft*), llamaremos preferentemente "categorías" a los conjuntos constitutivos de las esferas especiales científicas, racionalizadas críticamente (técnica o científicamente)» (Bueno, G., *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, Ciencia Nueva, Madrid, 1970, 226-9).

600 «El regreso de la Fortuna correspondía al sentimiento del mundo de la ontología de la suerte, sentimiento que se materializó en el oportunismo de Maquiavelo, en el ensayismo de Montaigne y en el experimentalismo de Bacon. [...] La Fortuna aparece por doquier como la diosa de la globalización *par excellence*. No sólo se presenta como la equilibrista eternamente irónica, balanceándose sobre su globo; enseña también a ver la vida en su totalidad como un juego de azar, en el que los vencedores no tienen por qué enorgullecerse, ni los perdedores por qué quejarse» (Slot, EMIC, 68). «En todo caso, al signo marítimo añade el de los dados, cuya caída -*cadentia*- genera el concepto del negocio de riesgo y, con ello, uno de los conceptos clave del mundo moderno: la suerte» (Slot, EMIC, 69).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

atravesada por ellos. La inmoralización de lo posible implicaba también esto. La concepción del nihilismo como tránsito que anuncia una nueva modernidad, una, diremos, *über*modernidad (no una fenomenológica «*condición* postmoderna») lleva consigo una postura filosófica que articula varios de estos problemas, sea para anunciarlos como venideros, como catastróficos, o como material con el que echar más leña al fuego a un hipotético final de la vida terrestre.

Una ébrica, como peligro del exceso de condiciones expuestas al azar, ha de sentir gratitud. Ha de poder llevar consigo el sí del conocimiento alegre, la afirmación de las condiciones aunque sean un peligro, aunque duelan, aunque sean terribles o, de hecho y precisamente, sobre todo si son peligrosas, dolorosas y terribles. No hay *salvación* en el peligro, hay, como mucho, curación ante la enfermedad, jovialidad, salud si se tiene o si se ha perdido y recobrado. Esa curación es la que propone Nietzsche en su ciencia afirmativa: «"Gaya ciencia" significa esto, las saturnales de un espíritu que ha soportado pacientemente una larga y terrible presión — paciente, severamente, fríamente, sin desmayos, mas sin esperanza —, y al que invade de golpe la esperanza, la esperanza de la salud, la *embriaguez* de la curación»[601]. Esta «*embriaguez* de la curación» con la que arranca la *Gaya Ciencia* es una declaración feliz de salud, pero también una declaración de la existencia de la «enfermedad» en el conocimiento, una declaración que dice que la epistemología filosófica habitual ha lesionado gravemente la alegría en el acto de conocer y ha querido convertirlo en una penitencia y calvario cristianos. No es casualidad que el caso del «señor Nietzsche»[602] relate una cura del nihilismo acompañada del anuncio de

---

601 «Este libro requiere tal vez más de *un* prefacio; y aun así, subsistiría la duda de que mediante prefacios sea posible aproximar la *experiencia* de este libro a quien no ha experimentado nada parecido. Parece escrito en el lenguaje del viento que provoca el deshielo: contiene dentro de sí temeridad, inquietud, rebeldía y tiempo de Abril que recuerda constantemente la proximidad del invierno, como también el *triunfo* sobre el invierno, triunfo que se producirá, que tiene que producirse, que tal vez ya se haya producido... Fluye de él sin cesar la gratitud, como si acabase de acontecer lo más inesperado, la gratitud de un convaleciente — pues ese acontecimiento más inesperado ha sido la *curación*» (N, GC, 29).

602 «Pero dejemos al señor Nietzsche: ¿qué nos importa que el señor Nietzsche esté de nuevo sano?... Un psicólogo conoce pocas cuestiones tan atrayentes como la de la relación entre salud y filosofía, y en caso de que él mismo se enferme aporta a su enfermedad toda su

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

la muerte de Dios y aplicada no solo a la salud de un individuo sino a la de una «cultura». La embriaguez de la curación significa el abandono de cierto idealismo sobre el mundo, los humanos y sus campos de conocimiento. Dicho en *foucaultiano*: basta del modelo cristiano-judicial en el conocimiento, basta de la extensión de ese patrón a la filosofía y las ciencias humanas, basta de hacer de los campos de conocimiento *disciplinas*. Nietzscheanamente: basta de ascetismo.

La nueva salud que acompaña a la muerte de Dios tiene lugar en la medida en que el cristianismo hacía enfermar y humillaba suponiendo un trasmundo ficticio. Esta salud pone en primer plano lo desdeñable para el asceta filosófico propenso a las arcadas ontológicas: la apreciación de sí mismo, los otros y el mundo. Es verdad que en la obra nietzscheana esa afirmación está repleta de paradojas. El propio Nietzsche, por ejemplo, denuncia el orgullo del sacerdote mientras él mismo incurre en glorificaciones personales. Pero esto no hace más que mostrar la enorme dificultad del problema de la vanidad inserto en la voluntad de poder (¿dónde estaba el análisis del orgullo en la voluntad libre?). Dicha dificultad, que tampoco superó Nietzsche y que no pretendemos superar nosotros, no elimina la pertinencia de lo positivo de su afirmación del humor sacrílego y la petulancia de una *hybris* que no se hunde ante los asuntos sombríos. La seriedad y entereza para evitar la, diremos forzando los términos, «sombriaguez» de quien se hunde anímicamente ante problemas dolorosos y complejos (en esto reside la parte más rescatable del tan polémico ataque nietzscheano a la compasión) también depende en cierta medida del orgullo, de una temeridad a veces negligente al encarar los lances vitales. Frente a la

curiosidad científica. En efecto, suponiendo que uno es una persona, también se tiene necesariamente la filosofía de su persona: pero hay allí sin embargo una diferencia considerable. En uno son sus carencias las que filosofan, en el otro sus riquezas y fuerzas. El primero tiene necesidad de la filosofía, ya sea como apoyo, calmante, medicamento, salvación, elevación o enajenamiento de sí; en el segundo sólo es un hermoso lujo, en el mejor de los casos la voluptuosidad de un agradecimiento triunfante que tiene que escribirse finalmente en mayúsculas cósmicas en el cielo de los conceptos. Pero en el otro caso, el más común, cuando son los estados de penuria los que filosofan, como en todos los pensadores enfermos —y quizás los pensadores enfermos predominen en la historia de la filosofía: ¿qué ocurrirá con el pensamiento mismo que está sometido a la presión de la enfermedad? Esta es la cuestión que importa al psicólogo: y aquí es posible el experimento» (N, OC III, 718).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

«sombriaguez» cualquier ébrica ha de «correr hacia el sol», preferentemente apoyada en un «placer de experimentar» que solo podría ser crítico (recordemos nuestras prevenciones ante el criticismo) si esto ayuda a «servirse del experimento»[603] más que de las experiencias.

Una curación así, como la de la embriaguez de la *Gaya Ciencia*, da por relegada a un segundo plano la época de los afectos morales. ¿Qué decimos con esto? En primer lugar: fin de la comprensión moral de los afectos y del significado positivo de aquellos que se han tenido por «buenos» y elevados. El dominio de esta comprensión moral en la filosofía que impugnamos señala los efectos negativos de las experiencias de embriaguez no interpretadas como tales. Esas «experiencias» son las que provocan el entusiasmo (más bien la fe) por la verdad[604] y conllevan el excesivo control de sí y de otros de la

---

603 «Suponiendo, pues, que en la imagen de los filósofos del futuro haya algún rasgo que permita adivinar que acaso ellos tengan que ser escépticos en el sentido recién insinuado, con esto no habríamos designado más que algo en ellos- y no a ellos mismos. Idéntico derecho tienen a hacerse llamar críticos; y sin ninguna duda serán hombres de experimentos. Mediante el nombre con que he osado bautizarlos he subrayado ya de modo expreso el experimentar y el placer de experimentar: ¿lo he hecho porque a ellos, en cuanto críticos de los pies a la cabeza, les gusta servirse del experimento en un sentido nuevo, quizá más amplio, quizá más peligroso?» (N, MABM, 164). «Seguir manteniendo la jovialidad en medio de un asunto sombrío y sobremanera responsable es hazaña nada pequeña: y, sin embargo, ¿qué sería más necesario que la jovialidad? Ninguna cosa en la que no intervenga la petulancia sale bien. Solo la demasía de la fuerza es la prueba de la fuerza. Una *transvaloración de todos los valores*, ese signo de interrogación tan negro, tan enorme, que arroja sombras sobre quien lo coloca - semejante tarea, que es un destino, compele en todo instante a correr hacia el sol, a arrojar de si una seriedad gravosa, que se ha vuelto demasiado gravosa» (N, CI, 31). «El *experimento* va contra el instinto del que sufre: en un sentido elevado se lo podría llamar directamente la prueba de la fuerza» (N, FP, 763). «*Investigar y experimentar*. ¡No hay ningún método científico que sea el único en proporcionar saber! Con las cosas hemos de experimentar, ser unas veces malos con ellas, otras buenos, y mostrar sucesivamente justicia, pasión e indiferencia para con ellas. Éste habla con las cosas como un policía, ése como si fuera su confesor, aquél como viajero y curioso. Ora con simpatía, ora con violencia algo se les arranca; uno se acerca con profundo respeto a sus secretos y al descubrimiento, otro, en cambio, se muestra indiscreto y descarado al explicar dichos secretos. Nosotros, los investigadores, al igual que los conquistadores, descubridores, navegantes y aventureros, somos de una moralidad temeraria y hemos de soportar que, en conjunto, se nos tenga por malos» (N, OC, III, 652).

604 «Serán más duros (y quizá no sólo siempre consigo mismos) de lo que las personas humanitarias desearían, no establecerán relaciones con la "verdad" para que ésta les

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

sobriedad ascética junto a su obediencia supersticiosa. Además de estas últimas, y dicho con Platón, encontramos que el gremialismo filosófico quiere para sí la supremacía de su experiencia de embriaguez, quiere el entusiasmo de estar poseído por la divinidad que es, «de todas las formas de "entusiasmo" [...], la mejor de las mejores»[605]. Habría que separar en nuestra ébrica la embriaguez, por un lado, de «las experiencias de embriaguez», por el otro. Y habría que problematizar primero lo que son estas experiencias al interior del pensamiento fenomenológico. De esta manera, y observando el mundo social contemporáneo, se pueden encontrar una enorme variedad de pensamientos y comportamientos «fenomenológicos» espontáneos en los que lo fundamental son «las experiencias» (véase el capitalismo experiencial en publicidad, por ejemplo). ¿Dónde están los problemas en lo tocante a las experiencias de embriaguez? En los malentendidos de la pasionalidad sacerdotal que seguimos arrastrando, en ese afán de «protección de las potencias sagradas» que supone toda una gestión afectiva en la que «debe de producirse embriaguez, entusiasmo; la hipocresia del idealismo»[606]. La hipocresía de este idealismo, volviendo a La Rochefoucauld y aplicando a la fenomenología sus hipótesis sobre el orgullo, estaría en la tergiversación psicológica de querer hacer que nuestros vicios parezcan virtudes y viceversa (tampoco pretendemos

"agrade" o los "eleve" o los "entusiasme"; antes bien, será parca su fe en que precisamente la verdad comporta tales placeres para el sentimiento. Sonreirán, estos espíritus rigurosos, cuando alguien diga ante ellos: "Ese pensamiento me levanta: ¿cómo no iba a ser él verdadero?" O: "Esa obra me encanta: ¿cómo no iba a ser ella hermosa?" O: "Ese artista me engrandece: ¿cómo no iba a ser él grande?"» (N, MABM, 164-5).

605 «Y aquí es, precisamente, a donde viene a parar todo ese discurso sobre la cuarta forma de locura, aquella que se da cuando alguien contempla la belleza de este mundo, y, recordando la verdadera, le salen alas y, así alado, le entran deseos de alzar el vuelo, y no lográndolo, mira hacia arriba como si fuera un pájaro, olvidado de las de aquí abajo, y dando ocasión a que se le tenga por loco. Así que, de todas las formas de "entusiasmo", es ésta la mejor de las mejores, tanto para el que la tiene, como para el que con ella se comunica; y al partícipe de esta manía, al amante de los bellos, se le llama enamorado» (Platón, *Fedro*, 249b-e).

606 «¿Cómo obra un deseo para transformarse en virtud? Se desbautiza; oculta sistemáticamente sus intenciones; se preocupa por comprenderse mal; se concierta con virtudes existentes y reconocidas, afectando una gran displicencia por los adversarios de estas. Trata de granjearse, si es posible, la protección de las potencias sagradas; debe de producirse embriaguez, entusiasmo; la hipocresía del idealismo; ganarse un partido, lo mismo si triunfa, como si perece...; hacerse inconsciente, ingenuo...» (N, VP, 228).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

superar nosotros esto último). Este es uno de los fundamentales engaños por los que Nietzsche acusa al cristianismo de falta de honestidad y de serios errores psicológicos (como el de la voluntad libre). Desplazando este engaño, y apoyándose en La Rochefoucauld, Nietzsche busca una inocentación que *no* esté basada en la urgencia de obtener la «buena voluntad», la buena y libre voluntad, el último y definitivo bienestar de la conciencia. No para la autotortura, no para no aspirar a una felicidad o tranquilidad «bajas», sino para denunciar que esa «tranquilidad de la conciencia», de la buena y libre voluntad, es la trampa de una felicidad santurrona repleta de callejones sin salida. Por eso la hipocresía del cristianismo requiere un crepúsculo, el de los dioses, que es también el del idealismo fenomenológico que tiene su caldo de cultivo en las experiencias de embriaguez y su deficiente interpretación. Por eso hablar de embriaguez: de lo contrario, no se entienden los medios con los que se alcanza el «desenfreno de los sentimientos», la medicación sacerdotal que se describe en *La Genealogía* por la que «el sacerdote ascético se ha aprovechado siempre del entusiasmo existente en todos los afectos fuertes»[607]. Las experiencias de embriaguez interpretadas a la baja[608], moralmente, han sido la condición de los actos, pensamientos

---

607 «Los medios del sacerdote ascético que hemos conocido hasta el momento [...] son, medidos con el metro moderno, sus medios no-culpables en la lucha contra el desplacer: volvámonos ahora hacia los medios más interesantes, los "culpables". En todos ellos se trata de una sola cosa: de algún desenfreno de los sentimientos, utilizado, como eficacísimo medio de amortiguación, contra la sorda, paralizante, prolongada condición dolorosa; por lo cual la inventiva sacerdotal en el estudio a fondo de esta única cuestión ha sido realmente inagotable: "¿con qué medios se alcanza un desenfreno de los sentimientos?"... Suena esto duro: es claro que sonaría más agradable y llegaría tal vez mejor a los oídos si yo dijese, por ejemplo, "el sacerdote ascético se ha aprovechado siempre del entusiasmo existente en todos los afectos fuertes"» (N, GM, 175-6).

608 «Es así como el cristiano, el tipo de ser humano más ingenuo y de formación más atrasada de la actualidad, atribuye la esperanza, la tranquilidad, el sentimiento de "redención", a una inspiración psicológica de Dios: en él, como tipo esencialmente sufriente y desasosegado, los sentimientos de felicidad, de elevación y de tranquilidad aparecen consecuentemente como lo *extraño*, como lo que requiere explicación. En razas inteligentes, fuertes y llenas de vitalidad fue sobre todo el epiléptico el que suscitaba la convicción de que en su caso estaba en juego un *poder extraño*; pero incluso toda servidumbre afín, por ejemplo, la del entusiasta, la del poeta, la del gran criminal, la de las pasiones como el amor y la venganza, sirve para inventar poderes extrahumanos. Se asocia un estado a una persona: y se afirma que ese estado, cuando se introduce en nosotros, es el efecto producido por aquella persona. Con otras palabras: en la formación psicológica de Dios un estado, para ser efecto, se

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

y afectos del asceta que ha creado conciencia (normalización, sobriedad, una responsabilidad «mediocre», obediencia). Será por la gestión de esta, también deficiente, interpretación que Nietzsche empezará a hablar del «sentimiento de poder» que deriva en la voluntad de poder, como señala Deleuze[609]. En realidad no hacía falta llegar a *La Genealogía*, buena parte de esto estaba preludiado en *Aurora*, y en un punto en el que, sin mencionar explícitamente la embriaguez, se deja notar su presencia. Estaba preludiado cuando Nietzsche decía que «la crueldad suministra la voluptuosidad más elevada del sentimiento de poder». La experiencia de embriaguez del dolor intenso («el dolor es la Diferencia misma»), acompañada del sentimiento de poder que otorga la crueldad, produce entrenamiento, hábito, repetición, ejercicio en las propias experiencias y en su deficiente interpretación: «así es como se ha introducido en el concepto de "hombre moral" existente en el seno de la comunidad la virtud del sufrimiento frecuente, de la privación, de la vida penitente, de la mortificación cruel; y no como una expresión de disciplina, de autodominio [...]»[610]. No era el asceta, como no lo es el

personifica como causa. La lógica psicológica es la siguiente: el *sentimiento de poder*, cuando invade repentina y avasalladoramente al ser humano, — y este es el caso en todos los grandes afectos — le provoca una duda sobre su propia persona: él no se atreve a imaginarse como la causa de ese sentimiento admirable — y de ese modo supone una persona *más fuerte*, una divinidad, para tal caso. *In summa:* el origen de la religión se halla en los sentimientos extremos de poder que sorprenden al ser humano como *extraños* [...]» (N, FP, 562-3).

609 «"Voluntad de poder y sentimiento de poder". Para Nietzsche es igual: el poder de ser afectado no significa necesariamente pasividad, sino afectividad, sensibilidad, sensación. Es en este sentido que Nietzsche, antes de haber elaborado el concepto de voluntad de poder y de haberle dado todo su significado, hablaba ya de un sentimiento de poder: Nietzsche, antes de tratar el poder como un asunto de voluntad lo trató como un asunto de sentimiento y de sensibilidad. Pero cuando elaboró el concepto completo de voluntad de poder, esta primera característica no desapareció totalmente y se convirtió en la manifestación de la voluntad de poder. Por eso Nietzsche repite siempre que la voluntad de poder es "la primitiva forma afectiva", de la que derivan los restantes sentimientos. O, mejor aún: "La voluntad de poder no es ni un ser ni un devenir, es un *patbos*"» (Del, N, 91).

610 «De ahí que se haya creído que también los dioses se animan y se alegran cuando se les ofrece el espectáculo de la crueldad. De este modo surgió en el mundo la idea del sentido y del valor superior que implica el sufrimiento voluntario y el martirio libremente aceptado. Poco a poco, las costumbres de la comunidad fueron estableciendo prácticas acordes con estas ideas. Desde entonces los hombres desconfían de todo exceso de felicidad y recuperan la confianza cuando se ven afligidos por algún dolor intenso. Se piensa que los dioses nos serían hostiles cuando nos vieran felices y propicios cuando nos vieran sufrir. ¡Nos serían

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

filósofo-en-sí, como no lo es el idealista-fenomenólogo, un humano templado. Él ha creado la conciencia, tanto la suya como la de aquellos a quienes guía, incluida la judicial. Lo ha hecho a base de voluptuosas experiencias que cada vez se han vuelto más constantes pero, también y por ello, más sordas, más imperceptiblemente cotidianas. Como observó Deleuze, hablando de Hume e inmoralizando «la experiencia», hábito y experiencia son distintos, ya que hay hábitos que no provienen de la experiencia. En torno a ello matizamos: no desde luego de la experiencia definida filosófico-gremialmente[611]. Estas son las «probabilidades no-filosóficas» en las que «la experiencia» no es constituyente[612]. Y a lo anterior añadimos: esto no sucede porque las relaciones sean más fundamentales que «la experiencia» (sea concebida o no como asociacionismo) ni porque la experiencia sea principio de nada (esta es la trampa cristiana que se encuentra en Tomás de Aquino, Wolff, Kant o Hegel: la experiencia como principio[613]; Dios, o *la* Razón, como el final), sino porque «la experiencia» se constituye desde

hostiles, pero no se compadecerían de nosotros! Pues se considera que la compasión es algo despreciable e indigno de un alma fuerte y terrible. Si se muestran propicios hacia nosotros cuando somos desgraciados es porque les divierten las miserias humanas y les ponen de buen humor, dado que la crueldad suministra la voluptuosidad más elevada del sentimiento de poder» (N, A, 44-5).

611 «*El hábito mismo es un principio distinto de la experiencia; la unidad de la experiencia y del hábito no es dada*. Por sí mismo, el hábito puede fingir, invocar una falsa experiencia y producir la creencia "mediante una repetición que no procede de la experiencia". Las creencias ilegítimas, las repeticiones que no proceden de la experiencia, las probabilidades no-filosóficas, tienen dos fuentes: el lenguaje y la fantasía. *Son causalidades ficticias*. El lenguaje produce por sí mismo una creencia al sustituir la repetición observada con una repetición hablada, la impresión del objeto presente con la audición de una palabra determinada, que nos lleva a concebir vivamente la idea» (Del, ES, 70-71).

612 «La experiencia tiene dos sentidos rigurosamente definidos por Hume, y en ninguno de ambos es constituyente. Según el primero, si denominamos experiencia a la colección de las percepciones distintas, debemos reconocer que las relaciones no derivan de la experiencia; son el efecto de los principios de asociación, de los principios de la naturaleza humana, que constituye en la experiencia un sujeto capaz de superar la experiencia. Y si empleamos la palabra en su segundo sentido, para designar las diversas conjunciones de los objetos en el pasado, debemos reconocer además que los principios no provienen de la experiencia, ya que es, por el contrario, la experiencia quien debe comprenderse como un principio» (Del, ES, 120).

613 «No nos preguntaremos qué son los principios, sino qué hacen. No son seres; son funciones» (Del, ES, 147).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

un azar que se vuelve hábito (desde una diferencia sin origen ni primer principio que se repite), y solo después Razón y Dios. Ya Pascal, anticipando el rol de la costumbre y horadando la racionalidad jurídica, intuye los principios de *La Genealogía* con respecto a la problemática del hábito que ha roto con la esencia y el origen de «la experiencia»: «nada según la mera razón es justo por sí mismo, todo se tambalea con el tiempo. La costumbre es la equidad, por la mera razón de que es aceptada. Es el fundamento místico de la autoridad. El que la retrotraiga a su origen la destruye»[614]. Nietzsche, lector de Pascal, sabe esto, pero también de sus consecuencias afectivas a nivel religioso y filosófico. La embriaguez rutinizada del sufrimiento tácito, ese enfriamiento, es el que vuelve témpano al sacerdote, el que despierta el particular «*pathos de la distancia*» ascético basado en la jerarquía del dolor: por eso hemos genealogizado ciertos afectos fenomenológicos (angustia, melancolía, vergüenza, culpa, humillación en el perdón, etc...). Todos ellos son particulares manifestaciones de crueldad, aunque más recientes y suaves que los de un asceta de hace cuatro mil años. Esto no hace defender que dichos afectos son una manera actual y normalizada de desenfreno que provoca la malinterpretación de las experiencias de embriaguez. La autocontención y el control en estos ámbitos son signos externos de una embriaguez alcanzada como forma pura de poder cuanto más opaca se vuelve para otros. Con esto se proyecta el misterio,

614 «No hay nada tan culpable como esas leyes que corrigen las culpas. El que las obedece porque son justas, obedece a la justicia que él mismo se imagina, pero no a la esencia de la ley. Está concentrada totalmente en sí misma. Es ley y nada más. El que quiera examinar el motivo por el que lo es, lo encontrará tan endeble y tan leve que, si no está acostumbrado a contemplar los prodigios de la imaginación humana, se admirará de que un siglo le haya proporcionado tanta pompa y consideración. El arte de criticar, de derribar los estados, consiste en hacer tambalearse las costumbres establecidas, profundizando hasta sus orígenes para poner de relieve su falta de autoridad y de justicia. Hay que regresar, se dice, a las leyes fundamentales y primitivas del estado, que una costumbre injusta ha abolido. Es una manera segura de perderlo todo; nada aparecerá exacto en esta balanza. Sin embargo, el pueblo presta fácilmente oídos a estos razonamientos, sacude el yugo en cuanto los reconoce y los nobles se aprovechan para destruirle y a los curiosos examinadores de las costumbres aceptadas. Por eso el más sabio de los legisladores decía que, para el bien de los hombres, hay que engañarles con frecuencia; y otro, buen político, *Cum veritatem qua liberetur ignoret, expedit quodfallatur*. No conviene que note la verdad de la usurpación; ha sido introducida antaño sin razón, se ha vuelto razonable. Hay que hacer que se la mire como auténtica, eterna, y ocultar su origen si no se quiere que termine pronto» (Pascal, *Pensamientos*, 294).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

y también el terror, que el asceta debe producir y constituye su principal fuente de poder. La renuncia a los placeres, a la vida cómoda y agradable, se remite a fines superiores sacrificiales cuya dimensión interna es desmedida, orgiástica (el castigo, el ayuno, pero también en la contemporaneidad filosófica academizada y «más blanda»: el aislamiento o las horas interminables de lectura y escritura). Son estas experiencias desorbitantes pero privadas, interpretadas como lo contrario a la burda entrega a «las emociones» (en el trato social, en las pasiones corporales como las del sexo, en el baile y cualquier otro ejercicio que no sugiera altura intelectual), lo que constituye al asceta como tal. Todo lo anterior, traducido al mundo de la academia filosófica, conlleva que esas experiencias privadas sean ofrecidas después como salvación, conocimiento, seriedad, rigor u ontología, como noble fruto de la «filosofía-en-sí» que brinda el más elevado de los gremios: el de pensadores.

Frente a la fenomenología surge una tarea filosófico-experimental: disparar flechas y utilizar el martillo sabiendo que «la medida sigue siendo el florecimiento del cuerpo [...] y la alegría del espíritu»[615]. Esta tarea, la que se desliga de la experiencia para acercarse al peligro del experimento es, lo recuperamos de nuevo, la que se recoge en continuidad con la *hybris*, con lo dionisíaco y con la figura del equilibrismo del *Mittelwelt* en el *El nacimiento de la tragedia*. Es una idea, esta del equilibrismo, especialmente trabajada por Sloterdijk en su apología de una «ética acrobática», esa especie de ascetismo secularizado[616]. Un equilibrismo, cabría decir, que el asceta se prohíbe,

---

615 «Salud y enfermedad: ¡hay que andar con cuidado! La medida sigue siendo el florecimiento del cuerpo, la elasticidad, el valor y la alegría del espíritu — pero por supuesto también *la cantidad de enfermedad que pueda asumir y superar* — que *pueda transformar* en salud. Aquello ante lo que sucumben los hombres frágiles forma parte de los medios estimulantes de la *gran* salud» (N, FP, 104-5).

616 «Lo que une a Kafka con Nietzsche es la intuición de que al desaparecer el mundo del más allá lo que queda es el alambre tensado. Sería enteramente incomprensible por qué esto es así si no se pudiera aducir alguna *raison d'être* más profunda de la existencia de alambres acrobáticos, alguna fundamentación distinta de su función de puente hacia el mundo del más allá. [...] Con el cambio de perspectiva, desde la ascesis a la acrobacia, surge del trasfondo de todo ello un universo de fenómenos que abarca sin esfuerzo alguno los más grandes antagonismos surgidos en el espectro que va de la plenitud espiritual a la fuerza

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

dirá Nietzsche, mediante «inferencias [...] *inspiradas por el sufrimiento*» ante las cuales solo puede preguntar: «¿*para qué* el sufrimiento? [...] *¿Cómo es posible el error?* [...] *¿Cómo es posible la culpa?*». Siempre la pregunta fenomenológica: «*¿cómo es posible...?*». Es lejos del tenso alambre, lejos del peligro, en el seno caliente de la culpa, del eterno estado en pena, donde crece la promesa de libertad en Lo Incondicionado y el alivio frente a esa culpa, ya que «si el mundo condicionado está condicionado causalmente por el incondicionado, la *libertad de error y de culpa* tiene que estar también condicionada por él». ¿Se ve el horror de esta «inferencia»? Es el bucle cristiano, la mala repetición, que «se vuelve a plantear la pregunta *¿para qué?*...»[617]. Y

corporal. En él coinciden aurigas e intelectuales, boxeadores y Padres de la Iglesia, arqueros y rapsodas [...]» (Slot, HCV, 90-1). «[...] Estaría justificado exacerbar aún más la expresión nietzscheana y hablar de la Tierra como del *astro de las acrobacias*. Esta expresión tendría además la ventaja de hacer justicia de una forma mejor a la más importante intuición filosófico-moral de Nietzsche: cuando quiso liberar, poniendo en ello todo su esfuerzo, el concepto de *ascesis* del sombrío espectáculo de la ascesis penitencial del cristianismo, para volver a hacer referencia a las ascesis, tan malentendidas como imprescindibles, de fortalecimiento y superación de las antiguas élites, dio la señal de salida a una interpretación estrictamente artística de los hechos humanos. Si se prescinde de su errónea proyección del "superhombre" hacia el futuro se hace evidente lo que Nietzsche había captado: desde la entrada de los pueblos en una fase de alta cultura todo el que se ejercite a un nivel realmente superior estará sujeto a la tensión del acróbata» (Slot, HCV, 254).

617 «Estas inferencias son *inspiradas por el sufrimiento*: en el fondo son *deseos* de que haya un mundo así; asimismo el odio contra un mundo que hace sufrir se expresa en que se imagina otro, *más valioso*: el *resentimiento* de los metafísicos contra lo real es aquí creador. *Segunda* serie de preguntas: *¿para qué* el sufrimiento? ... y aquí se hace una inferencia sobre la relación del mundo verdadero con nuestro mundo aparente, cambiante, sufriente y contradictorio. 1) el sufrimiento como consecuencia del error: ¿cómo es posible el error? 2) el sufrimiento como consecuencia de la culpa: ¿cómo es posible la culpa? (todas experiencias provenientes de la esfera natural o de la sociedad universalizadas y proyectadas en el "en-sí"). Pero si el mundo condicionado está condicionado causalmente por el incondicionado, la *libertad de error y de culpa* tiene que estar también condicionada por él: y se vuelve a plantear la pregunta *¿para qué?* ... El mundo de la apariencia, del devenir, de la contradicción, del sufrimiento es entonces *querido*: *¿para qué?* El error de estas inferencias: se construyen dos conceptos opuestos, — *porque* a uno de ellos le corresponde una realidad, también al otro le "debe" corresponder una realidad» (N, FP, 229). «Por lo tanto, es la ley moral, de la cual adquirimos conciencia directamente (no bien nos proyectamos máximas de la voluntad), lo que se nos ofrece en primer lugar y—como la razón la expone como motivo determinante que no puede ser vencido por ninguna condición sensible, y hasta es totalmente independiente de ellas—, conduce francamente al concepto de libertad. Pero ¿cómo es posible también la conciencia de esa ley moral? Podemos adquirir conciencia de leyes prácticas puras del mismo modo como de los

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

no es que no haya que preguntarse por el sufrimiento, cualquier ébrica debe hacerlo, pero el ascetismo ontológico lo hace al modo del mal menor resguardándose *en lo posible*: «vosotros queréis, en lo posible, *eliminar el sufrimiento* - y no hay ningún "en lo posible" más loco que ése -; ¿y nosotros? - ¡parece cabalmente que *nosotros* preferimos que el sufrimiento sea más grande y peor que lo ha sido nunca! El bienestar, tal como vosotros lo entendéis - ¡eso no es, desde luego, una meta, eso a nosotros nos parece un *final!*»[618]. Puede que haya demasiada

principios teóricos teniendo en cuenta la necesidad con que nos las prescribe la razón y la eliminación de todas las condiciones empíricas a que aquella nos invita» (K, CRPr, 27). «Si los adeptos de esta religión adoptáis con vosotros mismos la misma actitud que asumís con el prójimo, si estáis empeñados en que vuestro propio sufrimiento no os agobie ni por espacio de una hora y siempre prevenís por anticipado toda clase de posibles desgracias, si sentís el sufrimiento y desplacer como tal como malo y odioso, como algo que debe ser destruido y mancha la existencia: entonces tenéis en el corazón además de vuestra religión de la compasión, otra religión diferente que tal vez sea la madre de aquella — *la religión de la comodidad.* ¡Oh, cuán poco sabéis los cómodos y bonachones de la *felicidad* del hombre! ¡Pues la felicidad y la desgracia son hermanas gemelas que se hacen grandes juntas o, como en vuestro caso — *permanecen pequeñas* juntas! [...] Tú también querrás ayudar: pero solo a aquellos cuya miseria *comprendes* totalmente porque tienen contigo *un* sufrimiento y *una* esperanza en común — a tus *amigos:* y únicamente en la misma forma en que te ayudas a ti mismo — ¡quiero hacerlos más valientes, más tenaces, más sencillos y alegres! ¡quiero enseñarles aquello de lo que entienden hoy tan pocos hombres, y menos esos predicadores de la compasión — *la alegría compartida!* (N, GC, 247-8). «Hay hoy en casi todos los lugares de Europa una sensibilidad y una susceptibilidad morbosas para el dolor, y asimismo una repugnante incontinencia en la queja, un enternecimiento que quisiera adornarse con la religión y con los trastos filosóficos para parecer algo superior, existe un verdadero culto del sufrimiento» (N, MABM, 266).

618 «El bienestar, tal como vosotros lo entendéis - ¡eso no es, desde luego, una meta, eso a nosotros nos parece un *final!* Un estado que enseguida vuelve ridículo y despreciable al hombre, - ¡que hace *desear* el ocaso de éste! La disciplina del sufrimiento, del *gran* sufrimiento - ¿no sabéis que únicamente *esa* disciplina es la que ha creado hasta ahora todas las elevaciones del hombre? Aquella tensión del alma en la infelicidad, que es la que le inculca su fortaleza, los estremecimientos del alma ante el espectáculo de la gran ruina, su inventiva y valentía en el soportar, perseverar, interpretar, aprovechar la desgracia, así como toda la profundidad, misterio, máscara, espíritu, argucia, grandeza que le han sido donados al alma: ¿no le han sido donados bajo sufrimientos, bajo la disciplina del gran sufrimiento? *Criatura* y *creador* están unidos en el hombre: en el hombre hay materia, fragmento, exceso, fango, basura, sinsentido, caos; pero en el hombre hay también un creador, un escultor, dureza de martillo, dioses-espectadores y séptimo día: ¿entendéis esa antítesis? ¿Y que *vuestra* compasión se dirige a la "criatura en el hombre", a aquello que tiene que ser configurado, quebrado, forjado, arrancado, quemado, abrasado, purificado, a aquello que necesariamente tiene que *sufrir y* que *debe* sufrir? Y *nuestra* compasión - ¿no os dais cuenta de a qué se dirige nuestra *opuesta* compasión cuando se vuelve contra vuestra compasión

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

exaltación en la superación por el sufrimiento propuesta por Nietzsche, pero diremos que el sufrimiento saludable es precisamente el que se produce cuando se dejan de lado las experiencias de embriaguez.

Se dejan atrás las experiencias de embriaguez cuando se desechan los afectos morales. Puede ser que se esté demasiado cerca de la tiranía con uno mismo, pero precisamente por ello habrá que insistir en la invitación a una medición, cuidadísima y atenta, del peligro. La experimentación ébrica, en su acepción dionisíaca de técnica o arte de los afectos[619], no empieza ni acaba con el sufrimiento, pero mucho menos con esa templanza anímica o *sofrosine* presuntamente mesurada (volvemos al Foucault del segundo volumen de la *Historia de la sexualidad* y las técnicas de sí[620]) o con un heideggeriano «temple de la

considerándola como el más perverso de todos los reblandecimientos y debilidades? ¡Así, pues, compasión *contra* compasión! Pero, dicho una vez más, hay problemas más altos que todos los problemas del placer, del sufrimiento y de la compasión; y toda filosofía que no aboque a ellos es una ingenuidad» (N, MABM, 183-4).

619 «En el estado dionisiaco, en cambio, lo que queda excitado e intensificado es el sistema entero de los afectos: de modo que ese sistema descarga de una vez todos sus medios de expresión y al mismo tiempo hace que se manifieste la fuerza de representar, reproducir, transfigurar, transformar, toda especie de mímica y de histrionismo. Lo esencial continúa siendo la facilidad de la metamorfosis, la incapacidad de no reaccionar (de modo parecido a como ocurre con ciertos histéricos, que a la menor seña asumen cualquier papel). Al hombre dionisíaco le resulta imposible no comprender una sugestión cualquiera, él no pasa por alto ningún signo de afecto, posee el más alto grado del instinto de comprensión y de adivinación, de igual modo que posee el más alto grado del arte de la comunicación. Se introduce en toda piel, en todo afecto: se transforma permanentemente» (N, CI, 98).

620 «Conocemos el largo debate que a partir de la tradición socrática se desarrolló a propósito del papel del conocimiento, en la virtud en general y en la templanza en particular. Jenofonte, en los *Recuerdos de Sócrates*, recuerda la tesis de Sócrates según la cual no podemos separar ciencia y templanza: a quienes invocan la posibilidad de saber lo que se debe hacer y de actuar no obstante en sentido contrario, Sócrates responde que los intemperantes siempre son al mismo tiempo unos ignorantes, pues de todas maneras los hombres "escogen entre las acciones aquellas que juzgan más ventajosas". [...] Se trata de un punto que no se pone en duda: el de que no se puede practicar la templanza sin una cierta forma de saber que, por lo menos, es una de sus condiciones esenciales. [...] Mientras que en el intemperante la potencia que desea usurpa el primer lugar y ejerce la tiranía, en quien es *sophrom* es la razón la que manda y prescribe, conforme a la estructura del ser humano [...] y a partir de aquí define la *sophron* como aquella en quien las diferentes partes del alma son amigas y en armonía cuando la que manda y las que obedecen están de acuerdo en reconocer que es parte de la razón el mandar y que de ninguna manera le disputan la autoridad. Y a pesar de todas las diferencias que oponen la triple partición platónica del alma y la concepción aristotélica en la época de la *Ética nicomaquea*, es en términos de

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

embriaguez»[621], sino que apela a la fortaleza para evitar sucumbir al sufrimiento sin anularlo. Queremos dejar atrás esa *sofrosine* calentada al fuego lento del supremo bien de la teleología moral aristotélica. Las afinidades con el proyecto platónico de purificación intelectual, como la que puede leerse en el Fedón[622], donde el filósofo puro ha de ser un asceta, alejarse del cuerpo y mantenerse en sobriedad, son claras. Por eso no sucumbir al dolor de la sobriedad ascética y no dejarse llevar por las «almas tensas»[623]. Lo buscado: alcanzar las *condiciones sobreabundantes* de poder, las condiciones ébricas, en donde lo «sombrío no actúa como antítesis, sino como algo condicionado». Las condiciones puestas al servicio de la «valentía del pensador», de ese «astrónomo del ideal» que tiene que decir «*algo* acerca de lo *posible*»,

superioridad de la razón sobre el deseo que encontramos caracterizada a la *sophrosyne* en este último texto: "el deseo del placer es insaciable y todo lo excita en el ser desprovisto de razón"; el deseo se acrecentara pues de manera excesiva "si no se es dócil y sumiso a la autoridad" y esta autoridad es la del logos a la que debe conformarse "la facultad apetitiva"» (Fou, HS2, 84-5). «Mi pregunta era: ¿cómo se obligó al sujeto a descifrarse a sí mismo respecto a lo que estaba prohibido? Es una pregunta sobre la relación entre el ascetismo y la verdad» (Fou, TY, 46).

621 «Desde la elucidación de la esencia de la belleza, la caracterización de la embriaguez, del estado estético fundamental adquiere una mayor claridad. Si lo bello es aquello determinante de que creemos capaz a nuestra facultad esencial, entonces el sentimiento de embriaguez, en cuanto referencia a lo bello, no puede ser una simple ebullición y efervescencia. Por el contrario, el temple de la embriaguez es un estar templado en el sentido de la más alta y mesurada determinación. Por mucho que el modo en que Nietzsche lo dice y lo expone pueda sonar al wagneriano torbellino de sentimientos y al mero hundirse en la mera "vivencia", lo que quiere es, con certeza, lo contrario. Lo extraño y casi absurdo reside sólo en el hecho de que intente acercar e imponer a sus contemporáneos esta concepción del estado estético empleando el lenguaje de la fisiología y la biología» (H, N, 112).

622 «Por ejemplo, los que se han dedicado a glotonerías, actos de lujuria, y a su afición a la bebida, y que no se hayan moderado, ésos es verosímil que se encamen en las estirpes de los asnos y las bestias de tal clase. ¿No lo crees? [...] Sin embargo, a la estirpe de los dioses no es lícito que tenga acceso quien haya partido sin haber filosofado y no esté enteramente puro, sino tan sólo el amante del saber Así que, por tales razones, camaradas Simmias y Cebes, los filósofos de verdad rechazan todas las pasiones del cuerpo y se mantienen sobrios y no ceden ante ellas […]» (Platón, *Fedón*, 81e-82c).

623 «Sombrío volvía este cazador del bosque del conocimiento. De luchar con animales salvajes volvía a casa: mas desde su seriedad continúa mirando un animal salvaje - ¡un animal no vencido aún! Ahí continúa estando, como un tigre que quiere saltar; pero a mí no me agradan esas almas tensas, a mi gusto le repugnan todos esos contraídos» (N, AHZ, 179).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

pero solo cuando ese «posible» no es el resultado de la obediencia, cuando no requiere que nos arrodillemos y pidamos «perdón ante lo incomprensible».

El experimento ébrico requiere una filosofía de la salud. La requiere no solo ante la náusea, sino también ante el miedo y el dolor. Sloterdijk interpreta *El nacimiento de la tragedia* en este sentido[624], en términos de una terapéutica trágica, de una *psiconáutica* en realidad[625].

---

624 «Nuestra lectura del libro de Nietzsche sobre la tragedia desemboca en una suerte de iniciación al aprendizaje dionisíaco, del que se podría hablar también en términos de terapéutica, psiconáutica o psicodrama -incluso de política, en la medida que se entiende la expresión según el concepto nocturno ya discutido. Por aprendizaje dionisíaco entendemos el destello de la comprensión en el límite del peligro, el conocimiento en el filo de la navaja; define al pensamiento sobre ese escenario del que no hay salida de escape, porque es la misma realidad» (Slot, PE, 179-80).

625 «La cuestión del dolor divide a los espíritus. En realidad, nos las tenemos que ver con dos interpretaciones diametralmente opuestas del dolor de la vida. Por un lado, la interpretación moral, que, injustificadamente y durante demasiado tiempo, ha querido hacerse pasar por la única voz legítima de la Ilustración, reconoce en casi todo dolor una variante de la injusticia, deduciendo de aquí un programa de supresión susceptible de extenderse a perspectivas sociopolíticas e, incluso, filosófico-históricas. La modernidad teorético-moral quiere responder a la cuestión de la algodicea recurriendo a un analgésico universal progresivo, mediante el cual el dolor no se reconozca más que como el motivo óntico de su propia supresión futura, esta es una concepción nada desdeñable que, demostrada racionalmente en un ámbito general, no necesita de ninguna confirmación: la mayor parte de la actividad terapéutica descansa en el carácter plausible de esta idea. Quien ha sufrido y encuentra alivio sabe perfectamente en qué medida ha de apreciar su valor de verdad. El mismo Nietzsche había expresado con gran claridad lo que el dolor se dice a sí mismo: "¡pasa!"» (Slot, PE, 158-9). «La sabiduría dionisíaca no enseña, pues, ninguna liberación del sufrimiento; no cree en un movimiento evasivo susceptible de conducir hacia arriba; más bien al contrario: ofrece un tipo de comprensión que, al menos, libera de sufrir por el sufrimiento. ¿Sería, por tanto, una terapia trágica en sentido nietzscheano el hilo conductor de una Ilustración ilustrada?» (Slot, PE, 177). «Es preciso, pues, que una segunda Ilustración, una Ilustración superior, comience con esta duda: una duda ilustrada que, chispa de la meditación y de la paciencia épica, tenga que ver más con la aventura psiconáutica de lo que cabe adivinar a primera vista. Pues el psicoanálisis, en el sentido legítimo del término, sólo puede tener lugar cuando el sujeto se aparta a un lado, para que su historia, su drama, pueda contarse. Obviamente, con la expresión "psicoanálisis", no se hace alusión a la comprometida empresa freudiana, sino al conjunto de los psiconáuticos, esto es, a los acontecimientos ilustrados relacionados con la psicología profunda que, desde hace aproximadamente dos siglos, procuran, en el espacio enmarcado entre la estética, la terapéutica y la reflexión dionisíaca, una profundización postreligiosa del sujeto. El hecho de atribuir a esta dramaturgia psicológica profunda tanto valor en el proceso de Ilustración no ha de entenderse en absoluto como un modo de llevar el agua al molino del accionismo

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

La afirmación ébrica, que incluye esta visión del experimento y la psiconáutica como una especie de psicología o *trágicoterapia*, es también una propuesta de otra tipología tanto del terapeuta como del terapeutado, una propuesta de otra relación tipológica entre ambos. Es una propuesta alegre pero no exenta de elementos terribles, de «un aire *fuerte*» que invita, sin perder de vista los peligros junto a los que hay que convivir, a «caminar *en lo prohibido*»[626].

8.1.2 El mundo intermedio

Cualquier ébrica invita al experimento rechazando frontalmente el asesoramiento y guía de Dios (o el Ser): nunca más el pecado como disposición natural dentro de una antropología moral cristiana[627]. Para estar a la altura de esta invitación conviene

terapéutico. Los fenómenos psiconáuticos de la modernidad no dependen de ninguna instrucción de acción; su proceso ya es acción suficiente por sí mismo» (Slot, PE, 178).

626 «Quien sabe respirar el aire de mis escritos sabe que es un aire de alturas, un air*e fuerte*. Es preciso estar hecho para ese aire, de lo contrario se corre el no pequeño peligro de resfriarse en él. El hielo está cerca, la soledad es inmensa - ¡mas qué tranquilas yacen todas las cosas en la luz!, ¡con qué libertad se respira!, ¡cuántas cosas sentimos *debajo de* nosotros! La filosofía, tal como yo la he entendido y vivido hasta ahora, es vida voluntaria en el hielo y en las altas montañas - búsqueda de todo lo problemático y extraño que hay en el existir, de todo lo proscrito hasta ahora por la moral. Una prolongada experiencia, proporcionada por ese caminar *en lo prohibido*, me ha enseñado a contemplar las causas a partir de las cuales se ha moralizado e idealizado hasta ahora, de un modo muy distinto a como tal vez se desea: se me han puesto al descubierto la historia *oculta* de los filósofos, la psicología de sus grandes nombres. ¿Cuánta verdad *soporta*, cuánta verdad *osa* un espíritu?, esto fue convirtiéndose cada vez más, para mí, en la auténtica unidad de medida. El error (-el creer en el ideal-) no es ceguera, el error es *cobardía*... Toda conquista, todo paso adelante en el conocimiento es *consecuencia* del coraje, de la dureza consigo mismo, de la limpieza consigo mismo... Yo no refuto los ideales, ante ellos, simplemente, me pongo los guantes... *Nitimur in vetitum*: bajo este signo vencerá un día mi filosofía, pues hasta ahora lo único que se ha prohibido siempre, por principio, ha sido la verdad» (N, EH, 18-9).

627 «Con su desprecio del mundo, el cristianismo convirtió la ignorancia en virtud cristiana, tal vez porque el resultado más frecuente de la ignorancia sea el pecado, el dolor de haberlo cometido y la desesperación, virtud ésta que conduce al cielo dando un rodeo por los alrededores del infierno, pues la promesa de una segunda *inocencia* sólo se cumple cuando se abren los sombríos propileos de la salvación cristiana» (N, A, 205-6). «[...] el cristianismo paulino, y particularmente agustiniano, promovió contra el hombre y su corruptor trascendente, el diablo, al describir el género de los mortales como el de los seres que desde un momento temprano de su historia vivieron arrastrando la cadena del *peccatum origínale* (o primer pecado). Debo subrayar que en este término es el adjetivo lo que más

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

profundizar, lo hemos indicado, en las reverberaciones que la *hybris* provoca en Nietzsche (a través de Heráclito) en sus escritos tempranos (y que todavía se dejan oír en *El nacimiento de la tragedia*). Puede escucharse esa invitación durante el «juego con la embriaguez» [*Spiel mit dem Rausche*] en el «mundo intermedio» [*Mittelwelt*] de un humano dispuesto a desembarazarse de la angustia y la culpa[628]. El equilibrismo de este juego requiere de la vivencia de «los horrores y absurdos de la existencia, del orden perturbado y de la irregularidad irracional y, en general, del enorme *sufrimiento* existente en la naturaleza entera»[629].

---

cuenta. Pues que hombres sean seres defectuosos o que, si se quiere, lleven en sí una disposición al pecado o al alejamiento, ocasional o rebelde, de las normas morales, a la *hybris*, dicho en griego, sería una constatación demasiado convencional si el añadido del adjetivo *origínale* no indicara que la culpabilidad humana lleva incorporada desde el origen una carga adicional, una tara metafísica que arrastraría la *conditio humana* [...]» (Slot, SS, 59).

628 «Los dioses griegos, con la perfección con que se nos aparecen ya en Homero, no pueden ser concebidos, ciertamente, como frutos de la indigencia y de la necesidad: tales seres nos los ideó ciertamente el ánimo estremecido por la angustia: no para apartarse de la vida proyectó una fantasía genial sus imágenes en el azul. En éstas habla una religión de la vida, no del deber, o de la ascética, o de la espiritualidad. Todas estas figuras respiran el triunfo de la existencia, un exuberante sentimiento de vida acompaña su culto. No hacen exigencias: en ellas está divinizado lo existente, lo mismo si es bueno que si es malo. Comparada con la seriedad, santidad y rigor de otras religiones, corre la griega peligro de ser infravalorada como si se tratase de un jugueteo fantasmagórico si no traemos a la memoria un rasgo, a menudo olvidado, de profundísima sabiduría, mediante el cual aquellos dioses epicúreos aparecen de súbito como creación del incomparable pueblo de artistas y casi como creación suma. La filosofía del *pueblo* es la que el encadenado dios de los bosques desvela a los mortales: "lo mejor de todo es no existir, lo mejor en segundo lugar, morir pronto"» (N, NT, 251-3).

629 «Mediante el juego con la embriaguez, tanto el actor teatral mismo como el coro de espectadores que le rodeaba debían quedar descargados, por así decirlo, de la embriaguez. Desde el punto de vista del mundo apolíneo hubo que *salvar* y *expiar* a Grecia: Apolo, el auténtico dios salvador y expiador, salvó al griego tanto del éxtasis *clarividente* como de la náusea producida por la existencia mediante la obra de arte del pensamiento trágico-cómico. El nuevo mundo del arte, el de lo sublime y lo ridículo, el de la "verosimilitud", descansaba en una visión de los dioses y del mundo distinta de la antigua de la bella apariencia. El conocimiento de los horrores y absurdos de la existencia, del orden perturbado y de la irregularidad irracional, y, en general, del enorme *sufrimiento* existente en la naturaleza entera, había arrancado el velo a las figuras tan artificialmente veladas de la *Moípa* [Destino] y de las erinias, de la Medusa y de la Gorgona: los dioses olímpicos corrían máximo peligro. [...] Ahora se separaron en dos grupos, solo unos pocos se balanceaban en medio, como divinidades unas veces sublimes y otras veces ridículas. Fue sobre todo Dioniso mismo el que recibió ese ser escindido» (N, NT, 261).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

De nuevo el problema del sufrimiento, del dolor ontológico y su expiación con vistas a la salud, en este caso explicados a través del balanceo dionisíaco y las festividades que se contraponen al nihilismo ascético.

Las connotaciones ébricas de la invitación al *Mittelwelt* aparecen durante el ensayo del artista dionisíaco a través de lo narcótico y lo letárgico[630]. El abismo de olvido del ensayo tiene un principal efecto que lo hace peligroso: la náusea, ya que se puede volver devorado por ella cuando no se ha superado con éxito la embriaguez. Es lo que sucede cuando esta última ha sido negada, algo que no hace el actor teatral, representante del humano dionisíaco que anticipa a Zaratustra y al *Übermensch*, que trata de «transformar aquellos pensamientos de náusea sobre lo espantoso y lo absurdo de la existencia en representaciones con las que se pueda vivir» con el objetivo de «formar una obra de arte que recuerda la embriaguez, que juega con la embriaguez»[631]. Diremos que en *El nacimiento de la tragedia* se

630 «El éxtasis del estado dionisíaco, con su aniquilación de las barreras y límites habituales de la existencia, contiene, en efecto, mientras dura, un elemento letárgico, en el que se sumergen todas las vivencias personales del pasado. Quedan de este modo separados entre sí, por este abismo del olvido, el mundo de la realidad cotidiana y el mundo de la realidad dionisíaca» (N, NT, 80).

631 «Aquí esa voluntad intervino en seguida con su fuerza curativa natural, para dar la vuelta a ese estado de ánimo negador: el medio de que se sirve es la obra de arte trágica y la idea trágica. Su propósito no podía ser en modo alguno sofocar el estado dionisíaco, y, menos aún, suprimirlo; era imposible un sometimiento directo, y si era posible, resultaba demasiado peligroso: pues el elemento interrumpido en su desbordamiento se abría paso por otras partes y penetraba a través de todas las venas de la vida. Sobre todo se trataba de transformar aquellos pensamientos de náusea sobre lo espantoso y lo absurdo de la existencia en representaciones con las que se pueda vivir: esas representaciones son lo *sublime*, sometimiento artístico de lo espantoso, y lo *ridículo*, descarga artística de la náusea de lo absurdo. Estos dos elementos, entreverados uno con otro, se unen para formar una obra de arte que recuerda la embriaguez, que juega con la embriaguez. [...] Tenemos, pues, en ellos un *mundo intermedio* entre la belleza y la verdad: en ese mundo es posible una unificación de Dioniso y Apolo. Ese mundo se revela en un juego con la embriaguez, no en un quedar engullido completamente por la misma. En el actor teatral reconocemos nosotros al hombre dionisíaco, poeta, cantor, bailarín instintivo, pero como hombre dionisíaco *representado (gespielt)*. El actor teatral intenta alcanzar el modelo del hombre dionisíaco en el estremecimiento de la sublimidad, o también en el estremecimiento de la carcajada: va más allá de la belleza, y sin embargo no busca la verdad. Permanece oscilando entre ambas» (N, NT, 259-60).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

esconde un pequeño tratado de cómo navegar dicha embriaguez, de cuáles son sus riesgos y desafíos, de cuáles sus premios. Lo problemático de esta navegación se muestra, por ejemplo, en la alusión al «estado dionisíaco» que forma parte de los rituales y las fiestas griegas y conlleva el peligro de ser engullido por esa embriaguez. El peligro es no salir de ella, quedarse en el espanto, el absurdo, la náusea o el nihilismo habiendo sido arrastrado por el exceso de la locura, la muerte o algo inefable y quien sabe si peor. Nietzsche sabe que Dios es la experiencia de embriaguez última, la inefabilidad buscada y, precisamente por ello, trastoca la relación entre la embriaguez y Dios: no se quiere la embriaguez para encontrar a Dios, se quiere a Dios para encontrar la embriaguez[632]. La segunda siempre fue más amplia que el primero, este es uno de los principales gestos de la psicología nietzscheana que desplaza el eje interpretativo cristiano. Hacía falta una psicología de la metafísica para llegar hasta aquí, los experimentos del asceta en los que este cree «ver a Dios» son atajados: no se trata de Dios sino de una exposición salvaje al juego con la embriaguez que, si se lleva a cabo con éxito, desliga de la interpretación ascética y nihilista, desliga de la moral, desliga de Dios. Tanto Dios como el cristiano (o el nihilista griego) que lo busca son resultado de experiencias de embriaguez que llevan a un ánimo negador que produce una ligazón, una religión, baja. Tan lejos llegaba la prisión moral, tan lejos y enterrada en lo más hondo de los afectos se encontraba la tensión con respecto a Dios por la que el humano se ha dado valor a sí mismo. Desligar a Dios de la embriaguez ligando al humano a esta última: he aquí un primer principio del juego que se anuncia en esa tragedia que es también un nacimiento (y que se contrapone al greco-cristianismo nihilista de la tragedia que aún defendía Schopenhauer[633]).

La obra de arte es trágica porque permite el paso a lo sublime y lo ridículo, a la afirmación «que recuerda la embriaguez, que juega con la

632 «¿Y si Dios fuera la *no* verdad, y estuviera demostrado que es así? ¿Y si fuera la vanidad, el ansia de poder, la impaciencia, el miedo, la locura que embriaga y aterroriza a los hombres?» (N, A, 90).

633 «El verdadero sentido de la tragedia es la profunda comprensión de que lo que el héroe expía no son sus pecados particulares sino el pecado original, es decir, la culpa de la existencia misma [...]» (S, MVR, 309).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

embriaguez». El arte dionisíaco, y todo lo que después significará Dioniso en la obra de Nietzsche, conservará el inequívoco aroma a contramodelo del cristianismo, uno en el que la transvaloración asume el resquebrajamiento del entramado de prácticas que organiza la cultura occidental, así como sus afectos y vida intelectual. La dimensión ébrica del arte dionisíaco no queda acotada, así, a la teorización sobre la tragedia y la entrada de un dios y un nuevo ritual en Grecia, sino que será la expresión de una antítesis civilizatoria por la que Dioniso es el primer ensayo de superación del «crucificado». Aquí se encuentra la tensión con respecto a la moral que recorre las posteriores pugnas nietzscheanas contra el incondicionalismo tradicional y dogmático que tiene su contrapartida en la creación de valores. Esa tensión, que implica la evolución del concepto de embriaguez, toma las formas del humor, la alegría jovial, el carnaval, la actitud bufonesca o la *gaya ciencia*, y constituirá la primera acusación seria contra la tragedia ascética como síntoma moral de la cosmovisión nihilista. Este síntoma abarcaría, al menos, el lapso histórico-filosófico entre Aristóteles y Schopenhauer y sería prueba de una actitud negadora en el arte. De hecho, Sócrates ya sería un representante de esta actitud inserta en la historia oculta de los filósofos (dentro o fuera de su visión del arte, en el caso socrático por su lejanía de la música) en conexión con Platón, el propio Aristóteles, Pablo de Tarso[634], Agustín de Hipona[635] o Tomás

634 «Sólo ahora oigo lo que ya antes decían con tanta frecuencia: 'nosotros los buenos - nosotros somos los justos' a lo que ellos piden no lo llaman desquite, sino 'el triunfo de la justicia; a lo que ellos odian no es a su enemigo, ¡no!, ellos odian la 'injusticia', el 'ateísmo'; lo que ellos creen y esperan no es la esperanza de la venganza, la embriaguez de la dulce venganza ('más dulce que la miel', la llamaba ya Homero), sino la victoria de Dios, del Dios justo sobre los ateos; lo que a ellos les queda para amar en la tierra no son sus hermanos en el odio, sino sus 'hermanos en el amor', como ellos dicen, todos los buenos y justos de la tierra» (N, GM, 63). «A la 'buena nueva' la sucedió inmediatamente la peor de todas: la de Pablo. En Pablo cobra cuerpo el tipo antitético del 'buen mensajero', el genio en el odio, en la visión del odio, en la implacable lógica del odio» (N, AC, 42).

635 «La Iglesia es la voluntad de mantener en pie, cual si fuera "la verdad", el lenguaje vulgar y bárbaro del cristianismo ¡y eso todavía hoy! El platonismo paulino, el platonismo agustiniano hasta que finalmente se construyó esa impúdica caricatura de filosofía y rabinismo que es la teología cristiana...» (N, AC, 152).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

de Aquino[636]. Liberar a Dionisos, desligar la embriaguez de Dios, implicaba crear una nueva interpretación de la moral que al tiempo fuese una imputación a la historia de la filosofía filocristiana que la sustenta.

Si la búsqueda de unificación de Dioniso y Apolo desprende, según Nietzsche, un «repugnante olor hegeliano» es porque, en *El nacimiento de la tragedia*, este todavía se encuentra demasiado cerca de esa moral y esa historia de la filosofía. A medida que se aleje de ella tomará un partido más claro por Dioniso y, junto a él, por la embriaguez como símbolo bajo el cual crear su psicología. No se trata de una ética o una política: ambas reabsorberían sus hallazgos en categorías tradicionales insuficientes (a diferencia de lo que le sucede con el arte), sino de un campo psicológico que se contraponga a la disciplina filosófica tradicional. Por eso Nietzsche no se considera filósofo salvo del futuro, por eso la actitud trágica y contrascética que subyace a las doctrinas de la voluntad de poder y el eterno retorno encuentran su símbolo en una embriaguez dionisíaca que va mucho más allá de la reivindicación del vino, la comida, la fiesta, las drogas o la orgía. Se trata de una nueva imagen del pensamiento bajo presupuestos no ascéticos, no morales, no cristianos. Nietzsche dirá que el placer es más profundo que el dolor y que aquel «quiere eternidad», pero dicha eternidad no es un canto al simple hedonismo sino la proclamación de que el ascetismo ha impedido la profundización tanto en el dolor como en el placer. El ascetismo sería un narcótico, y lo que signifique el placer fuera de sus coordenadas estaría aún por ver.

Diremos que la embriaguez abarca dimensiones capitales en la obra de Nietzsche y que se encuentra a la base de lo que este entiende por

636 «A mí me parece que Dante cometió un grosero error al poner, con horrorosa ingenuidad, sobre la puerta de su infierno la inscripción 'también a mí me creó el amor eterno': sobre la puerta del paraíso cristiano y de su 'bienaventuranza eterna' podría estar en todo caso, con mejor derecho, la inscripción 'también a mí me creó el odio eterno' [...]. Pero es mejor que nos lo atestigüe expresamente una autoridad muy relevante en estas cosas, Tomás de Aquino: '*Beati in regno coelesti», dice con la mansedumbre de un cordero, «videbunt poenas damnatorum, ut beatitudo illis magis complaceat'* [Los bienaventurados verán en el reino celestial las penas de los condenados para que su bienaventuranza les satisfaga más]» (N, GM, 64).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

sentimiento o afecto y, al menos parcialmente también, por voluntad de poder. Si el concepto de embriaguez resulta, además, especialmente fértil es porque recoge la inmoralización del asceta. Y esto no de manera accidental, sino desde el principio de la obra nietzscheana hasta el final. Diremos también que la prueba del *Mittelwelt* como gran modelo del hastío metafísico (ya prefigurado en la *Visión dionisíaca del mundo*[637]), que drena la vivencia cotidiana tras la embriaguez[638], es inseparable de la perspectiva psicológica a la que Nietzsche no deja de

---

637 «El éxtasis del estado dionisíaco, con su aniquilación de las barreras y límites habituales de la existencia, contiene, mientras dura, un elemento *letárgico,* en el cual se sumergen todas las vivencias del pasado. Quedan de este modo separados entre sí, por este abismo del olvido, el mundo de la realidad cotidiana y el mundo de la realidad dionisíaca. Pero tan pronto como la primera vuelve a penetrar en la consciencia, es sentida en cuanto tal con *náusea:* un estado de ánimo *ascético,* negador de la voluntad, es el fruto de tales estados. En el pensamiento lo dionisíaco es contrapuesto, como un orden superior del mundo, a un orden vulgar y malo: el griego quería una huida absoluta de este mundo de culpa y de destino. Apenas se consolaba con un mundo después de la muerte: su anhelo tendía más alto, más allá de los dioses, el griego negaba la existencia, junto con su polícromo y resplandeciente reflejo en los dioses. En la consciencia del despertar de la embriaguez ve por todas partes lo espantoso o absurdo del ser hombre: esto le produce náusea. Ahora comprende la sabiduría del dios de los bosques. Aquí ha sido alcanzado el límite más peligroso que la voluntad helénica, con su principio básico optimista-apolíneo, podía permitir» (N, VDM, 259). «La travesía dionisíaca conduce a un éxtasis en el que se entrecruzan júbilo y espanto, placer y dolor. Sin embargo, esta dualidad no agota la gama de temples anímicos que experimenta el ebrio. ¿Qué le acontece cuando desciende de las alturas de su éxtasis? En el viaje de Vuelta, en el tránsito de la ebriedad a la sobriedad, el entusiasta dionisíaco tiene que cruzar el abismo que separa el mundo de la realidad ebria y el mundo de la realidad cotidiana para instalarse de nuevo en las fronteras de lo rutinario. Emerge gradualmente en la conciencia el mundo familiar con sus delimitaciones, distinciones, jerarquías y clasificaciones. El ser viviente experimenta entonces la soledad del retorno a la individuación, porque el prójimo se muestra distante y encerrado en su mismidad. Regresa de su aventura con el conocimiento de una terrible verdad: el fondo trágico de la existencia, rebosante de eternas contradicciones, que no conoce ninguna razón, ningún por qué. El ser se dispensa como un juego azaroso, como un niño que arroja dados con total inocencia. Lo realmente terrible es regresar con esta verdad y reinstalarse en el mundo de las apariencias cotidianas para seguir viviendo y actuando en el orden de la *polis* y en la absurda comedia del género humano» (Ocaña, DMFU, 39-40).

638 «[...] la intuición placentera e incluso embriagadora que nos ofrecen algunos instantes aislados para dejamos inmediatamente después aún más abandonados y entregados a un desencanto todavía más hondo. Es también cierto que nosotros *comenzamos así* nuestro trato con este ideal, a saber, con estos súbitos intervalos de luz y oscuridad, de ebriedad y náuseas, y que aquí se repite una experiencia que es tan antigua como los ideales» (N, OC I, 775).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

aludir y ya se encuentra en sus primeros escritos como una «psicología del orgiasmo». A través de esta última se explica el sentimiento trágico, lo dionisíaco, la afirmación y toda una teoría de los afectos que desarrolla la conexión de *El nacimiento de la tragedia* con la transvaloración[639] y la muerte de Dios.

El abordaje de *El nacimiento de la tragedia* y la embriaguez vinculada al dionisismo es también el del «peligro supremo de la voluntad»[640] [*höchsten Gefahr des Willens*] que lleva a ese mundo intermedio, al *Mittelwelt*. Este peligro, el de la obra de arte ritual propiamente griega, servirá para hablar del pesimismo trágico de la fuerza. Sin el peligro, sin creer que los rituales venidos de Oriente eran desmesurados y crueles, faltos de una forma artístico-social, no se vislumbran los efectos de largo alcance histórico del posterior añadido optimista y socrático. La entrada de ese peligro rompe la imagen mesurada de una antigua Grecia cuya creatividad existencial radicó en absorber una amenaza extrema en rituales que buscaban el equilibrio entre ebriedad y sobriedad como resultado de combinar dos «especies de embriaguez»[641]. Pese a que aquí parece restringirse la división de lo

---

639 «La psicología del orgiasmo, entendido como un desbordante sentimiento de vida y de fuerza, dentro del cual el dolor mismo actúa como un estimulante, me dio la clave para entender el concepto de sentimiento *trágico*, sentimiento que ha sido malentendido tanto por Aristóteles como especialmente por nuestros pesimistas. La tragedia está tan lejos de ser una prueba del pesimismo de los helenos en el sentido de Schopenhauer, que ha de ser considerada, antes bien, como un rechazo y una *contra-instancia* decisivos de aquel. El decir sí a la vida incluso en sus problemas más extraños y duros; la voluntad de vida, regocijándose de su propia inagotabilidad al *sacrificar* a sus tipos más altos, a *eso* fue a lo que yo llamé dionisiaco, *eso* fue lo que yo adiviné como puente que lleva a la psicología del poeta *trágico*. *No* para desembarazarse del espanto y la compasión, no para purificarse de un afecto peligroso mediante una vehemente descarga de ese efecto -así lo entendió Aristóteles-: sino para, más allá del espanto y la compasión, *ser nosotros mismos* el eterno placer del devenir, ese placer que incluye en sí también *un placer del destruir*... Y con esto vuelvo a tocar el sitio de que en otro tiempo partí - *El nacimiento de la tragedia* fue mi primera transvaloración de todos los valores […]» (N, CI, 144).

640 «Aquí, en este peligro supremo de la voluntad, aproxímase a él el arte, como un mago que salva y que cura: únicamente él es capaz de retorcer esos pensamientos de náusea sobre lo espantoso o absurdo de la existencia convirtiéndolos en representaciones con las que se puede vivir [...]» (N, NT, 81).

641 «¿Qué significan los conceptos antitéticos apolíneo y dionisiaco, introducidos por mí en la estética, concebidos ambos como especies de embriaguez?» (N, CI, 98).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

apolíneo y lo dionisíaco a una dimensión estética, Nietzsche ensaya de fondo una reflexión macrohistórica de la historia de Occidente. Con esas dos especies de embriaguez se introduce el concepto, más amplio y que despliega a lo largo de su obra, de una embriaguez dionisíaca que las engloba a ambas poniendo las bases, en torno al *Mittelwelt*, de un diagnóstico de *über*humanización donde Dionisos reclama su papel protagonista y antagónico frente al greco-cristianismo.

Tanto en *El nacimiento de la tragedia* como en la *Visión dionisíaca del mundo* puede comprobarse este antagonismo en cuanto a los principios civilizatorios que darán paso a la inmoralización del asceta. La afectividad emética que se frustra ante la embriaguez forma parte de las consecuencias del rechazo del arte, de la creatividad en sentido filosófico, como fuerza configuradora de mundo. El juego con el *Rausch* en el *Mittelwelt* será también un tipo de arte afectivo y de poder, el arte dionisíaco por antonomasia que, como se dice en el *Crepúsculo de los ídolos*, debe atender a esa primera «condición fisiológica» que es la embriaguez. En ella radica, sin olvidarnos de lo dicho sobre el orgiasmo, la *psicología* del artista: «para que haya arte, para que haya algún hacer y contemplar estéticos, resulta indispensable una condición fisiológica previa: la *embriaguez.* La embriaguez tiene que haber intensificado primero la excitabilidad de la máquina entera: antes de esto no se da arte ninguno»[642]. Además, psicología y estética también se darán la mano junto a la denuncia de la genealogía del asceta y la crueldad-de-sí: «una nueva exposición de la *estética*» partiría «del hecho de que el hombre disfruta de todos los *estímulos anímicos* en sí, precisamente en cuanto emociones, aún de los más dolorosos: quiere la

642 «La embriaguez tiene que haber intensificado primero la excitabilidad de la máquina entera: antes de esto no se da arte ninguno. Todas las especies de embriaguez, por muy distintos que sean sus condicionamientos, tienen la fuerza de lograr esto: sobre todo la embriaguez de la excitación sexual, que es la forma más antigua y originaria de embriaguez. Asimismo la embriaguez de que van seguidos todos los apetitos grandes, todos los afectos fuertes; la embriaguez de la fiesta, de la rivalidad, de la pieza de virtuosismo, de la victoria, de todo movimiento extremado; la embriaguez de la crueldad; la embriaguez en la destrucción; la embriaguez debida a ciertos influjos meteorológicos, por ejemplo la embriaguez primaveral; o la debida al influjo de los narcóticos; por fin, la embriaguez de la voluntad, la embriaguez de una voluntad sobrecargada y henchida. Lo esencial en la embriaguez es el sentimiento de plenitud y de intensificación de las fuerzas» (N, CI, 96-7).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

embriaguez»[643]. La estética, no solo como filosofía del arte sino como ciencia de lo sensible, no puede moverse al margen del estudio de los estados de intensificación anímica que son objeto de la psicología. Pero la reflexión nietzscheana de la embriaguez no se detiene en ella, como no lo hacía en sus primeros escritos. Al antagonismo civilizatorio plasmado en *El Nacimiento de la Tragedia* y el *Mittelwelt* le sigue el de *Así habló Zaratustra*. Allí se muestra al volatinero que ejecuta su propio equilibrismo para atravesar la «cuerda tendida» sobre el abismo. La imagen de este juego es la de un peligroso tránsito: el del nihilismo. Nihilismo como período de transformación donde los anteriores principios morales se disuelven en algo que todavía no se puede atisbar y se aleja cada vez más de sus formas previas. Zaratustra ama al volatinero, al artista del peligro que acompaña en su muerte a pesar de que no logre atravesar con éxito la «cuerda tendida». Lo ama porque quiere su ocaso, signo de una voluntad trágica que describe la agonía de la transvaloración y propone una *über*humanización que intenta dejar atrás el pasado animal: «el hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre, una cuerda sobre un abismo. Un peligroso pasar al otro lado, un peligroso caminar, un peligroso mirar atrás, un peligroso estremecerse y pararse»[644]. Este *peligro* surca la obra nietzscheana, es el tránsito de la negación a la afirmación que busca el fin del ascetismo en la historia del humano. Nietzsche plantea la *über*humanización que supera la ascética proponiendo un futuro que parta, en primer lugar, de la hipótesis de que el evento antropológico y cultural por antonomasia ha sido, precisamente, el ascetismo. Ese cuyas prácticas han generado conglomerados de dominio ético, político, religioso, estético, jurídico y educativo y se han mantenido vigentes durante siglos. Ese «peligroso mirar atrás» o ese «peligroso estremecerse y pararse» son figuras del ocaso de un tipo de humano que había creído en el humano-en-sí (esta es la muerte del hombre unida a la de Dios de la que hablaba Foucault en *Las palabras y las cosas*), así como en la filosofía-en-sí o la historia-en-sí. Se trataría de reconocerse

643 «El arte le estimula jugando al dolor, a las lágrimas, a la cólera, al deseo, pero sin las malas consecuencias prácticas: sin embargo, hay también personas que aceptan incluso esas consecuencias, solo por tener la emoción (el cruel)» (N; HDH, 23).

644 N, AHZ, 38.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

en medio de un proceso de transformación nihilista que, casi huelga decirlo, no es el bimilenario de la historia del ser que pretendía Heidegger, sino un mucho más breve lapso de doscientos años[645]. Responde este nihilismo a los destrozos provocados por un sacerdocio cuatrimilenario (incluido el filosófico de hace dos mil quinientos) enmarcado en una historia natural de la moral que explica el devenir desde la animalización a la humanización contemporánea.

El dionisismo de los misterios y la tragedia griega, del *Mittelwelt*, ya lo hemos dicho, es el primer golpe nietzscheano contra el ascetismo que se prolonga en toda su obra, incluido el *Zaratustra*: su forma más pulida, sobre todo en lo relativo al ataque al ascetismo, es *La genealogía de la moral*. La psicología del orgiasmo, o dionisíaca, arrojará muchos años después sus mejores frutos, pero en los inicios de su obra ya muestra una «transvaloración de la embriaguez». Estos inicios son los que nos han llevado a una reinterpretación ébrica de Nietzsche acompañada, aunque en menor medida y en ocasiones de modo tácito, de otros autores, corrientes y ámbitos de conocimiento que puedan servir a una investigación de la embriaguez.

8.2. La fe ascética

Replantearse las experiencias de embriaguez es replantearse al asceta. Solo desentrañando aquellas se puede dotar de sentido a ese espécimen que constituye «la antinaturaleza misma»[646]. Planteamos

---

645 «Lo que cuento es la historia de los próximos dos siglos. Describo lo que viene, lo que no puede ya venir de otra manera: la ascensión del nihilismo. Esta historia ya se puede contar ahora: pues la necesidad misma está aquí trabajando. Este futuro ya habla en cien signos, este destino se anuncia por todas partes; para esta música del futuro ya están aguzados todos los oídos. Toda nuestra cultura europea se mueve desde hace ya tiempo bajo la tortura de una tensión que crece de decenio en decenio como abocada a una catástrofe: inquieta, violenta, precipitada: como un río que quiere acabar, que no reflexiona ya, que tiene miedo de reflexionar sobre sí mismo» (N, FP, 489).

646 «La ceguera respecto al cristianismo es el crimen *par excellence*, el crimen contra la vida... Los milenios, los pueblos, los primeros y los últimos, los filósofos y las mujeres viejas - exceptuados cinco, seis instantes de la historia, yo como séptimo, todos ellos son, en este punto, dignos unos de otros. El cristiano ha sido hasta ahora el "ser moral", una curiosidad sin igual - y en cuanto "ser moral" ha sido más absurdo, más mendaz, más vano, más frívolo,

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

una genealogía que rebase el horizonte fenomenológico cuya falta de sentido histórico ha desvalorado, en el mismo gesto en el que lo hacía con la naturaleza, tanto a la sensibilidad como a las ciencias empíricas. Ante esta falta, Nietzsche advierte de los riesgos de obviar a las ciencias por parte de aquellos que pretenden «mejorar la humanidad». Es lo que sucede con esa historia-en-sí que es un sucedáneo del paraíso a través de la gracia de la cultura-espíritu y el lenguaje. El ascetismo historizante de la fenomenología conduce a ese paraíso mediante «soluciones» que remedan una vía hacia la santidad y la perfección moral. Con esto no pretendemos defender que no se deban buscar formas de mejorar la convivencia en sociedad: lo que ponemos en duda es que el ascetismo fenomenológico sea la mejor manera de hacerlo. Ponemos en duda que su método pueda construir una imagen del mundo con la cual obrar esos cambios. Ponemos en duda, debido al pasado dogmático que aún se encuentra en sus teorizaciones, que sus rasgos morales sean advertidos y discutidos al interior de su comunidad intelectual.

Ya hemos aludido a la desatención fenomenológica de las técnicas ascéticas y las experiencias de embriaguez. La conexión con el mundo suprasensible en el trance o el éxtasis, como sucede con Rohde, es un ejemplo de esa desatención donde «el alma» se ve «liberada de la oprimente cárcel del cuerpo»[647]. Algo semejante sucede con la

más perjudicial a sí mismo que cuanto podría haber soñado el más grande despreciador de la humanidad. La moral cristiana, la forma más maligna de la voluntad de mentira, la auténtica Circe de la humanidad: lo que la ha corrompido. Lo que a mí me espanta en este espectáculo no es el error en cuanto error, ni la milenaria falta de "buena voluntad", de disciplina, de decencia, de valentía en las cosas del espíritu, manifestada en la historia de aquél: ¡es la falta de naturaleza, es el hecho absolutamente horripilante de que la antinaturaleza misma, considerada como moral, haya recibido los máximos honores y haya estado suspendida sobre la humanidad como ley, como imperativo categórico!... ¡Equivocarse hasta ese punto, no como individuo, no como pueblo, sino como humanidad!... Que se aprendiese a despreciar los instintos primerísimos de la vida; que se fingiese mentirosamente un "alma", un "espíritu", para arruinar el cuerpo; que se aprendiese a ver una cosa impura en el presupuesto de la vida, en la sexualidad; que se buscase el principio del mal en la más honda necesidad de desarrollarse [...]» (N, EH, 141-2).

647 «Todo despliega ante nuestros ojos una violenta excitación de todo el ser del hombre, en la que parecen anularse las condiciones propias de la vida normal. Para explicar estos fenómenos orgiásticos, que se salían de todos los derroteros de lo habitual, se recurría a la hipótesis de que el alma de estos "posesos" no estaba "dentro de sí", sino que había "salido fuera" de su cuerpo. Tal era, literalmente, el sentido originario que los griegos daban a la

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

embriaguez sacrificial, divina, de Nancy[648]. Diremos que este discurso platonizante no se encuentra lejos del concepto de experiencia que, a través de Brentano y su concepto de vivencia (*Erfahrung* y *Erlebnis* fenomenológicas van de la mano), Husserl aplica a la conciencia y Heidegger al *ekstasis* temporal y lingüístico. El espíritu sigue flotando en el aire, sea como sujeto trascendental, como voluntad libre, como *intentio*, como afectividad ontologizada, como casa del ser o como

palabra éxtasis, cuando hablaban del éxtasis del alma en estos estados de orgiástica exaltación. El "éxtasis" es "una locura transitoria", lo mismo que la locura es un estado de éxtasis permanente. Con la diferencia de que el éxtasis, la *alienatio mentis* temporal del culto dionisíaco, no es considerada como el estado en que el alma ronda vigorosamente por los campos de la vana quimera, sino como hieromanía, como una locura sagrada, en la que el alma, escapándose del cuerpo, va a unirse con la divinidad. El alma, en tal estado, reside en dios o cerca de él, en trance de lo que los griegos llamaban *entusiasmos*. Quienes se hallan en ese trance, viven y moran en dios; aún en el yo finito, sienten la plenitud de una fuerza de vida infinita y se gozan en ella. En estado de éxtasis, liberada de la oprimente cárcel del cuerpo, para entrar en comunidad con dios, el alma siente nacer y crecer en sí fuerzas cuya existencia ni siquiera sospecha en su vida cotidiana, prisionera del cuerpo. Vive y flota libre, como un espíritu entre los espíritus y puede, liberada de todo lo temporal, ver y percibir lo que sólo los ojos de los espíritus atisban, lo que se halla lejos en el tiempo y en el espacio» (Rohde, La idea del alma y la inmortalidad en los griegos, 149-50). «*El prejuicio del "espíritu puro"*. Dondequiera que ha imperado la doctrina de la *espiritualidad pura*, ha destruido *con* sus excesos la fuerza nerviosa. Enseña que hay que despreciar el cuerpo, descuidarle y mortificarle; que el hombre mismo, a causa de sus instintos, ha de mortificarse y despreciarse. Produce almas sombrías, rígidas y oprimidas, que creen conocer la causa de sus miserias y esperan poder eliminarla. Pensaban; "La causa debe encontrarse en el cuerpo, que aún está demasiado pujante", cuando, en realidad, la carne, con sus dolores, no dejaba de rebelarse contra el constante desprecio a la que se veía sometida. Un nerviosismo exagerado, convertido en fenómeno general y crónico, acaba siendo la característica de esos virtuosos espíritus puros, que no conocen el goce más que bajo la forma del éxtasis y de otros estados de locura. Su sistema llegaba al apogeo cuando consideraban que el éxtasis era el punto culminante de la vida y la piedra de toque para condenar todo lo terreno» (N, A, 58). «66. *La facultad de ver visiones.* Durante toda la Edad Media, el signo auténticamente distintivo de la humanidad superior radicaba en la facultad de ver visiones, es decir, de ser afectado por un profundo trastorno cerebral. En el fondo, las reglas de vida de todos los individuos superiores de dicha época (los caracteres religiosos) tendían a conseguir que el hombre pudiera tener visiones. ¿Qué tiene de raro que haya llegado hasta nuestros días un aprecio exagerado hacia los individuos desequilibrados, lunáticos y fanáticos, que se dicen geniales? Suele decirse que tales sujetos han visto cosas que otros no ven. Y es cierto, pero esto debe ponernos en guardia contra ellos, en lugar de volvernos crédulos» (N, A, 72).

648 «La embriaguez porta el legado del sacrificio: la comunicación, a través del fluido y a través de su desparramamiento, con lo *sacrum*, la excepción, el exceso, el afuera, lo prohibido, lo divino» (Nancy, J.-L., *Embriaguez*, La Cebra, Buenos Aires, 2014, 50).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

historicidad. Este sigue siendo también, en definitiva, y como se ve de nuevo en Husserl (ya se encontraba en Kant y se encontrará en Heidegger), el problema «de la posibilidad de una metafísica»[649].

La experiencia de embriaguez como verdad de una vivencia solo puede hacer pie en un estado afectivo clarividente y presuntamente ontológico. Este construye el fenómeno del filósofo que, ignorando un análisis más riguroso de los estados anímicos (o de la presunta ausencia de ellos), se afirma en una experiencia que pretende menos carnal. Esta matriz interpretativa es aplicable tanto a los estados excepcionales como a los normales, tal y como hemos indicado en el capítulo dedicado a afectos como la culpa o la angustia. El análisis que Nietzsche lleva a cabo con respecto a la embriaguez[650] precisamente recoge el juego entre estas dos dimensiones y las plasma como un continuo, como un entramado afectivo que no funciona si no está atravesado por subidas y caídas, por estados extraordinarios que, junto a otros bajos, explican la configuración psicológica ascética.

Nietzsche aborda el problema de la embriaguez ascética, buscando apoyos en el mundo anglosajón, para escapar del espiritualismo fenomenológico alemán. Aunque las respuestas que encuentra en el

649 «El escepticismo frente a la posibilidad de una metafísica, el desmoronamiento de la creencia en una filosofía universal como conductora del hombre nuevo significa precisa y coherentemente el hundimiento de la fe en la 'razón', entendida en sentido similar al de la oposición hecha por los antiguos entre *episteme* y *doxa*. Esta razón es la que en definitiva da sentido a cuanto pretende ser, a todas las cosas, valores, fines, en la medida, concretamente, en que les confiere su relación normativa con aquello que desde los comienzos de la filosofía designa la palabra 'verdad' —verdad en sí— y, correlativamente, la palabra 'ente' —*óntos ón*—. Con ello cae también la fe en una razón 'absoluta' en la que el mundo pueda encontrar su sentido, la fe en el sentido de la historia, en el sentido de la humanidad, en su libertad, o lo que es igual, en la capacidad y posibilidad del hombre de conferir a su existencia humana, individual y general, un sentido racional» (Husserl, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, Crítica, Barcelona, 1991, 13).

650 «Entonces estos ingratos se imaginaron estar sustraídos a su cuerpo y a esta tierra. Sin embargo, ¿a quién debían las convulsiones y delicias de su éxtasis? A su cuerpo y a esta tierra. [...] Mucho pueblo enfermo ha habido siempre entre quienes poetizan y tienen la manía de los dioses; odian con furia al hombre del conocimiento y a aquella virtud, la más joven de todas, que se llama: honestidad. Vuelven siempre la vista hacia tiempos oscuros: entonces, ciertamente, ilusión y fe eran cosas distintas; el delirio de la razón era semejanza con Dios, y la duda era pecado» (N, AHZ, 62-3).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

primero no le satisfacen (los ingleses son menos metafísicos que los alemanes, pero lastran también su propia falta de sentido histórico[651]), sí le sirven para afinar sus ataques uniendo la explicación fisiobiologicista con la histórica. Lo que indica es que la embriaguez del sacerdote no es amable, no está basada en el amor, no viene de ningún mundo suprasensible y no depende de intuición intelectual alguna, sino que ha sido forjada a base de una roma y violenta crueldad. Esta forma parte del espectáculo del goce voluptuoso del asceta en el castigo. Sin esto no se entiende hasta qué punto Nietzsche es un desactivador de la violencia-en-sí, de la violencia sagrada, de la violencia moral. Es detrás de la embriaguez de la crueldad donde Nietzsche se encuentra pacientemente sentado con su psicología inmoral y su concepto de voluntad de poder en la mano. ¿No ha sido el miedo padre de la moral? ¿No lo ha sido la violencia? ¿No se ha creado el alma a través de las torturas? ¿No es esta el resultado del cuchillo sobre ese animal al que le es lícito hacer promesas? En el no-querer-ver esto hay un malentendido de primer nivel para la investigación de las experiencias de embriaguez y la psicología de los mejoradores de la humanidad. El castigo no «mejora al humano» (como tampoco la vigilancia). No es que no sea funcional o no cumpla su cometido, es que detrás de él no hay una «buena voluntad», como tampoco la produce contra quien se emplea. La animadversión de Nietzsche contra el sacerdote puede haber ido demasiado lejos, pero su tarea era aliviar el peso de una mala conciencia milenaria demasiado duradera. Los terribles, desde su punto de vista, son quienes desean hacer a los humanos mejores ocultando el goce en la crueldad de su jerarquización. Este es el enorme desplazamiento que tiene lugar a través de la psicología genealógica. No se entiende de qué modo las posiciones habituales de valor que había hasta ese momento (como la de Kant) tienen que empezar a responder a preguntas anteriormente no formuladas: ¿había embriaguez en la aplicación de los castigos

651 «¡Todo nuestro respeto, pues, por los buenos espíritus que acaso actúen en esos historiadores de la moral! Mas ¡lo cierto es, por desgracia, que les falta, también a ellos, el *espíritu histórico*, que han sido dejados en la estacada precisamente por todos los buenos espíritus de la ciencia histórica! Como es ya viejo uso de filósofos, todos ellos piensan de una manera *esencialmente* a-histórica; de esto no cabe ninguna duda» (N, GM, 36-7).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

corporales? ¿La había (la hay) en el derecho? ¿Había algo más que neutralidad cuando se enarbolaba la bandera de la «justicia» del juicio final, de Dios, del bien?

Las experiencias de embriaguez son un principio explicativo (una multiplicidad de condiciones, de causas) en el malentendido de la voluntad[652]. Por eso esta no puede ser libre, buena, intencional, o posible. Por eso hemos querido inmoralizarla, por eso volver a la *hybris* de *La Genealogía*: sin ella no se profundiza en el orgullo alocado del asceta y no se lo puede ver, a él también, como una criatura soberbia y llena de voluntad. Allí donde el asceta se vuelve contra su propia naturaleza para violentarla, allí donde la pone a su servicio para apalearla hasta que obedezca, también allí, sobre todo allí, hay una embriaguez que se disimula como voluntad. *Embriaguez y ascetismo están íntimamente ligados*: por eso replantearse las experiencias de embriaguez y al asceta. A través de esta ligazón, de esta religión, se

652 «*Error de una causalidad falsa*. En todo tiempo se ha creído saber qué es una causa: mas ¿de dónde sacábamos nuestro saber, o, más exactamente, nuestra creencia de tener ese saber? Del ámbito de los famosos 'hechos internos', ninguno de los cuales ha demostrado hasta ahora ser un hecho. Creíamos que en el acto de la voluntad nosotros mismos éramos causas; opinábamos que al menos aquí sorprendíamos en el acto a la causalidad. De igual modo, tampoco se ponía en duda que todos los *antecedentia* de una acción, sus causas, había que buscarlos en la consciencia y que en ella los hallaríamos de nuevo si los buscábamos- como 'motivos': de lo contrario, en efecto, no habríamos sido libres para realizar la acción, responsables de ella. Finalmente, ¿quién habría discutido que un pensamiento es causado?, ¿que el yo causa el pensamiento?... De estos tres 'hechos internos', con los que la causalidad parecía quedar garantizada, el primero y más convincente es el de la voluntad como causa; la concepción de una consciencia ('espíritu') como causa y, más tarde, también la del yo (el 'sujeto') como causa nacieron simplemente después de que la voluntad hubiera establecido ya la causalidad como dada, como una empiria... Entretanto hemos pensado mejor las cosas. Hoy no creemos ya una sola palabra de todo aquello. El 'mundo interno' está lleno de fantasmas y de fuegos fatuos: la voluntad es uno de ellos. La voluntad no mueve ya nada, por consiguiente, tampoco aclara ya nada - simplemente acompaña a los procesos, también puede faltar. [...] ¿Qué se sigue de ahí? ¡No existen en modo alguno causas espirituales! ¡Toda la presunta empiria de ellas se ha ido al diablo! ¡Esto es lo que se sigue de ahí! - y nosotros habíamos abusado gentilmente de aquella 'empiria', habíamos creado, basándonos en ella, el mundo como un mundo de causas, como un mundo de voluntad, como un mundo de espíritus. La psicología más antigua y más prolongada actuaba aquí, no ha hecho ninguna otra cosa: todo acontecimiento era para ella un acto, todo acto, consecuencia de una voluntad, el mundo se convirtió para ella en una pluralidad de agentes, a todo acontecimiento se le imputó un agente (un 'sujeto')» (N, CI, 69-70).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

entiende mejor la historia de las prácticas religiosas y su secularización contemporánea. El ascetismo sería el elemento central de la humanización antropológica que llega hasta nuestros días. La moral como conformación de las costumbres en el tránsito desde la animalidad no podría comprenderse suficientemente sin la trabazón entre esa ascesis que mezcla crueldad y orgullo y la embriaguez afectiva de «experiencias morales» exaltadas que sedimentan nuestra violencia civilizadora.

Toda esta gravedad y este replanteamiento caen sobre el filósofo al final de *La Genealogía*. Si en nuestra investigación la palabra ascetismo tiene sentido junto a la de fenomenología es porque, como hemos señalado, el filósofo europeo contemporáneo es hijo de ambas. Si se necesitan filósofos del futuro, filósofos experimentales, ensayistas de la transvaloración, figuras distintas al burósofo, es porque el fenomenólogo abraza, una y otra vez, el ascetismo. Él es el mismo que condena la embriaguez física para elevarla a espiritualidad mediante una tergiversación que respeta escrupulosamente la antítesis de valores metafísica[653]. A través de la embriaguez, y siendo especialmente torpe

653 «"¿Cómo *podría* una cosa surgir de su antítesis? ¿Por ejemplo, la verdad, del error? ¿O la voluntad de verdad, de la voluntad de engaño? ¿O la acción desinteresada, del egoísmo? ¿O la pura y solar contemplación del sabio, de la concupiscencia? Semejante génesis es imposible; quien con ello sueña, un necio, incluso algo peor; las cosas de valor sumo es preciso que tengan otro origen, un origen *propio*, ¡no son derivables de este mundo pasajero, seductor, engañador, mezquino, de esta confusión de delirio y deseo! Antes bien, en el seno del ser, en lo no pasajero, en el Dios oculto, en la 'cosa en sí' - ¡*ahí es* donde tiene que estar su fundamento, y en ninguna otra parte!" - Este modo de juzgar constituye el prejuicio típico por el cual resultan reconocibles los metafísicos de todos los tiempos; esta especie de valoraciones se encuentra en el trasfondo de todos sus procedimientos lógicos; partiendo de este "creer" suyo se esfuerzan por obtener su "saber", algo que al final es bautizado solemnemente con el nombre de "la verdad". La creencia básica de los metafísicos es la *creencia en las antítesis de los valores.* [...] Pese a todo el valor que acaso corresponda a lo verdadero, a lo veraz, a lo desinteresado: sería posible que a la apariencia, a la voluntad de engaño, al egoísmo y a la concupiscencia hubiera que atribuirles un valor más elevado o más fundamental para toda vida. Sería incluso posible que *lo que* constituye el valor de aquellas cosas buenas y veneradas consistiese precisamente en el hecho de hallarse emparentadas, vinculadas, entreveradas de manera capciosa con estas cosas malas, aparentemente antitéticas, y quizá en ser idénticas esencialmente a ellas. ¡Quizá! - ¡Mas quién quiere preocuparse de tales peligrosos "quizás"! Hay que aguardar para ello a la llegada de un nuevo género de filósofos, de filósofos que tengan gustos e inclinaciones diferentes y opuestos a los tenidos hasta ahora, filósofos del peligroso "quizá", en todos los

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

en ella, se entiende cómo la fenomenología ha introducido «irreflexivamente una masa de entidades psicológicas que se supone deben ser causas», malentendiendo «los estados que le parecían extraños, arrebatadores, imponentes» y siendo ingenua con respecto al «sentimiento de poder» y los «grandes afectos»[654]. Lo que era cierto para el cristianismo lo sigue siendo para la filosofía contemporánea. Era la embriaguez la que atizaba el fuego de la sobriedad de la misma forma que la lascivia atizaba la pureza[655]. La presunta sobriedad ascética únicamente estaba basada en algo sobre lo que Nietzsche advierte: *la fe en la embriaguez*. La «ascetología» nietzscheana (así la denomina Sloterdijk[656]) sería una «ciencia del ejercicio», de la práctica (como

sentidos de esta palabra. Y hablando con toda seriedad: yo veo surgir en el horizonte a esos nuevos filósofos» (N, MABM, 23-4).

654 «De la misma manera en que actualmente el ser humano carente de formación todavía cree que la cólera sea la causa de que él se ponga furioso, que el espíritu sea la causa de que él piense, que el alma sea la causa de que él sienta, en resumen, así como incluso hoy día todavía se introduce irreflexivamente una masa de entidades psicológicas que se supone que deben ser causas: de esa misma manera el ser humano, en una fase todavía de mayor ingenuidad, ha explicado estos mismos fenómenos precisamente con la ayuda de entidades psicológicas personales. Los estados que le parecían extraños, arrebatadores, imponentes, se los hizo comprensibles como una obsesión y un hechizo sometidos al poder de una persona. [...] Con otras palabras: en la formación psicológica de Dios un estado, para ser efecto, se personifica como causa. La lógica psicológica es la siguiente: el *sentimiento de poder*, cuando invade repentina y avasalladoramente al ser humano, y este es el caso en todos los grandes afectos, le provoca una duda sobre su propia persona […]» (N, FP, 562-3).

655 «¡Esta parábola os ofrezco a vosotros los sensibles hipócritas, a vosotros los hombres del "puro conocimiento"! ¡A vosotros *yo* os llamo – lascivos! También vosotros amáis la tierra y las cosas terrenas: ¡os he adivinado bien! - pero vergüenza hay en vuestro amor, y mala conciencia, - ¡os parecéis a la luna! A que despreciéis a la tierra ha persuadido alguien a vuestro espíritu, pero no a vuestras entrañas: ¡mas *éstas* son lo más fuerte en vosotros! Y ahora vuestro espíritu se avergüenza de estar a merced de vuestras entrañas, y a causa de su propia vergüenza recorre caminos tortuosos y embusteros» (N, AHZ, 186-7).

656 «Sólo el último Nietzsche presentó, en sus reflexiones dietológicas de la década de 1880 - piénsese en las páginas correspondientes de su escrito de autocrucifixión *Ecce homo*-, planteamientos para una doctrina de la vida basada en la ejercitación, o bien para una ascetología general. Por mucho que éstos hayan sido malentendidos por parte de lectores superficiales como un repliegue de la filosofía a un nivel farmacéutico, quien estudie esas páginas con la atención que merecen puede descubrir en ellas las ideas seminales de una teoría general de la existencia fundada en el ejercicio» (Slot, HCV, 19). «Con su hallazgo, Nietzsche se coloca, fatalmente (en el buen sentido de la palabra) en el comienzo de las ascetologías modernas, no espiritualistas, junto con sus anexos de fisiotécnicas y

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

afirma Deleuze siguiendo a Hume y estableciendo «la proposición fundamental del empirismo»[657]), de las costumbres, de las repeticiones, de los hábitos (*habitus* para Bourdieu) por los cuales se activa y mantiene la embriaguez.

Se puede entender cómo una «ciencia del ejercicio» entronca con la psicología. Se podría, de hecho, argumentar que la psicología institucional, particularmente tras la aparición del conductismo, se ha constituido como un campo antropotécnico de primer nivel que el fenomenólogo apenas se ha detenido en analizar. Las «técnicas de modificación de la conducta» que surgen desde la reflexología soviética (Pavlov, Sechenov, Betcherev) hasta llegar a la norteamericana (Watson, Skinner, etc...) se han difundido no solo sobre la psicoterapia, sino también sobre la política[658], el marketing y las transformaciones sociales que está produciendo la «gamificación» del siglo XXI y que tienen, irónicamente, al ratón (y al resto de periféricos que acompaña a cualquier computadora personal) como nexo de procesamiento sospechosamente semejante a una caja de Skinner (donde el ratón es la palanca). Más importante se vuelve esto si se entiende la apertura que

psicotécnicas, dietologías y métodos de entrenamiento, y, con ello, de todas las formas, autorreferenciales, de ejercitar y trabajar en el propio modo de vivir, que yo he reunido aquí en la expresión 'antropotécnica'. Sería difícil sobrevalorar la importancia del impulso que apunta, en la nueva perspectiva de Nietzsche, a los fenómenos ascéticos. [...] Él habría alcanzado el suficiente grado de excentricidad como para arrojar sobre su propia época, y no solamente sobre ella, una mirada que era como si viniese de afuera. Su autodatación alternativa le permitía escabullirse de su presente, cosa que le proporcionaba fuerza suficiente para abarcar en una sinopsis inaudita el continuum de las altas culturas, el reino tres veces milenario de los ejercicios del espíritu, del autoadiestramiento, de la autoelevación y la autoabyección, en una palabra, todo el universo de las tensiones verticales metafísicamente codificadas. [...] La nueva ciencia sobre el origen de los sistemas morales (y *eo ipso* de las formas de vida y de ejercicio guiadas por la moral) constituiría la primera forma de aparición de esa ascetología general. Con ella empieza la historia de la explicación de las religiones y las éticas en cuanto prácticas *antropotécnicas*» (Slot, HCV, 53-4).

657 «El hecho de que no haya subjetividad teórica y no pueda haberla se vuelve la proposición fundamental del empirismo. Y, bien mirado, no es más que otra manera de decir: el sujeto se constituye en lo dado. Y si el sujeto se constituye en lo dado, no hay, en efecto, un sujeto distinto de la práctica» (Del, ES, 115).

658 Cf., Dahl, R., «El método conductista en la ciencia política (epitafio para un monumento erigido a una protesta con éxito)», *Revista de estudios políticos*, nº134, 1964, 85-110.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

ofrece Internet como flujo masivo de datos (el problema del Big Data) que estadísticamente organiza la información conductual procesada. Esto no solo es un problema desde el punto de vista del «capitalismo de vigilancia» del que habla Shoshana Zuboff[659], sino que sus consecuencias, tanto en el marketing como en la educación (las tecno-fantasías de Skinner a este respecto son reveladoras[660]) apuntan a nuevas prácticas tecnológicas entreveradas con hábitos afectivos e interpretativos. De fondo el proyecto de la sociedad de la información, una sociedad de la informática que, tecnofobia al margen, pone encima de la mesa algunos de los desafíos contemporáneos a los que un análisis ascético puede responder investigando la complejidad del humano moderno y contemporáneo que repite, practica, tiene hábitos y es transformado experimental y tecnológicamente.

Las experiencias de embriaguez contienen su propia malinterpretación cuando se entienden como «experiencias». La valoración del intelectual contemplativo sigue prevaleciendo en una moral que busca frenar la ambición humana a base de negar sus acciones interpretándolas como la prolongación de un deseo desbordante y violento. Cuando Nietzsche pone de manifiesto que el asceta es un experimentador busca hacer saltar por los aires esta visión: no hay experiencias, «la experiencia» no es más que una pluralidad de experimentos instituidos, ensayos que se han vuelto estables y coagulado en una institucionalización y mercantilización del ejercicio (del poder) sobre otros además de sobre uno mismo. Diremos que entender la fe como una embriaguez moral, como una mezcla de euforia y fingida frialdad (como pasa con la embriaguez dialéctica[661]), implica

659 Cf., Zuboff, S., *La era del capitalismo de la vigilancia*, Paidós, Barcelona, 2020.

660 Cf., Skinner, B., *La tecnología de la enseñanza*, Labor, Barcelona, 1979.

661 «En Platón, como hombre de entusiasmo y sensibilidad sobreexcitable, la magia del concepto fue tan grande que de modo involuntario adoró y endiosó el concepto como una forma ideal. *Embriaguez de la dialéctica*, como conciencia de ejercer con ella un dominio sobre sí, como instrumento de la voluntad de poder» (N, FP, 107). «En medio de los suplicios que trae consigo un dolor cerebral ininterrumpido durante tres días, acompañado de un penoso vómito mucoso, poseía yo una claridad dialéctica *par excellence* y meditaba con gran sangre fría sobre cosas a propósito de las cuales no soy, en mejores condiciones de salud, bastante escalador, bastante refinado, bastante *frío*. Mis lectores tal vez sepan

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

no reducir determinados sucesos a categorías morales simples. Entender la fe como un efecto de la embriaguez (desligarla de Dios) implica decir que aquella es el resultado de experimentos de intensificación afectiva malentendidos. En lugar de «tener conocimientos» con respecto a las experiencias de embriaguez, que solo han aparecido al poseer un enfoque simultáneamente científico-natural y cultural suficientemente elaborado, lo que hemos tenido es una hostilidad manifiesta para desarrollar esos conocimientos. La fenomenología es hija filosófica de dicha hostilidad; y por motivos comprensibles si decimos que dichos conocimientos eran, y siguen siendo, demasiado peligrosos. El reconocimiento de dichos peligros, y de la incertidumbre que genera la apropiación y manipulación deliberada de los procesos de intensificación afectiva, conlleva el miedo a un desborde que no está en manos del gremialismo filosófico. Este gremialismo, que se ha distanciado de la investigación de los experimentos, se encuentra perplejo ante estos problemas. Carga contra el positivismo en nombre de la tradición y la cultura tomando a las disciplinas científicas como poco menos que ornamentos divulgativos: ¿qué ha de hacer la filosofía del futuro si ha de haberla? ¿Qué hacer cuando los experimentos se encuentren en un punto de difícil retorno, si es que llegan a él? ¿Qué sucederá si «la filosofía» no tiene ni siquiera el lenguaje ni las perspectivas para comenzar a entender la emergencia de dichos problemas?

Si embriaguez y ascetismo se encuentran íntimamente ligados, y dicha ligazón tiene una importancia de primer orden, es porque el malentendido en las experiencias de embriaguez tiene detrás de sí una enorme tradición. La imprevisibilidad del peligro de los experimentos afectivos choca frontalmente con nuestra psicología más extendida. Esta, la de los *homines religiosi*, es la de los *errores psicológicos* divulgados y amplificados que incluyen no solo a místicos y teólogos, sino también a filósofos-en-sí y psicólogos empíricos en cuanto descendientes de aquellos. Ellos también se dejan llevar por estados

hasta qué punto considero yo la dialéctica como síntoma de *décadence*, por ejemplo, en el caso más famoso de todos: en el caso de Sócrates» (N, EH, 26).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

extáticos y «causas imaginarias»[662]. Nuestra interpretación de la embriaguez sigue estando subordinada a aquellos «hombres que viven momentos de sublime arrebato y que, en estado normal, se sienten miserables y desconsolados». Sigue subordinada a quienes buscan en la embriaguez «la auténtica manifestación de ellos mismos»; y no solo de ellos mismos sino también, y con espectacular frecuencia, de «la realidad». Esto, que pocas veces se denominaría como embriaguez, «les parece la verdadera vida, el verdadero yo, no viendo en los demás sino enemigos que tratan de impedirles o de obstaculizarles el disfrute de su embriaguez, ya sea esta intelectual, moral, religiosa o artística». La embriaguez «intelectual, moral, religiosa o artística» no se refiere únicamente, aunque también, a la ebriedad convencional de la borrachera o el uso de fármacos, sino sobre todo a las «experiencias» intelectuales. El «filósofo normal», institucional, no se emborracha ni

662 «*El ámbito entero de la moral y la religión cae bajo este concepto de las causas imaginarias*. "Aclaración" de los sentimientos generales desagradables. Están condicionados por seres que nos son hostiles (espíritus malvados: el caso más famoso - el malentendido de las histéricas como brujas). Están condicionados por acciones que no pueden ser dadas por buenas (el sentimiento del "pecado", de la "pecaminosidad", imputado a un malestar fisiológico - la gente encuentra siempre razones de estar descontenta de sí misma). Están condicionados como castigos, como expiación de algo que no deberíamos haber hecho, que no deberíamos haber sido (generalizado de forma impudente por Schopenhauer en una tesis en la que la moral aparece como lo que es, como una auténtica envenenadora y calumniadora de la vida: "todo gran dolor, sea corporal, sea espiritual, enuncia lo que merecemos; pues no podría sobrevenirnos si no lo mereciésemos"). Están condicionados como consecuencias de acciones irreflexivas, que han salido mal (los afectos, los sentidos, puestos como causa, como "culpables"; malestares fisiológicos interpretados, con ayuda de otros malestares, como "merecidos"). "Aclaración" de los sentimientos generales agradables. Están condicionados por la confianza en Dios. Están condicionados por la consciencia de acciones buenas (la denominada "buena conciencia", un estado fisiológico que a veces es tan semejante a una digestión feliz que se confunde con ella). Están condicionados por el resultado feliz de empresas (falacia ingenua: el resultado feliz de una empresa no le produce en modo alguno sentimientos generales agradables a un hipocondríaco o a un Pascal). Están condicionados por la fe, la caridad, la esperanza - las virtudes cristianas. - En verdad, todas estas presuntas aclaraciones son estados derivados y, por así decirlo, traducciones de sentimientos de placer o de displacer a un dialecto falso: se está en estado de esperar porque el sentimiento fisiológico básico vuelve a ser fuerte y rico; se confía en Dios porque el sentimiento de plenitud y de fuerza le proporciona a uno calma. La moral y la religión caen en su integridad bajo la psicología del error: en cada caso particular son confundidos la causa y el efecto; o la verdad es confundida con el efecto de lo creído como verdadero; o un estado de consciencia es confundido con la causalidad de ese estado» (N, CI, 73-4).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

es un entusiasta de la fiesta[663] o de la carne, y este es precisamente el problema. Aquí reside su ebriedad ascética, la presunta sobriedad por la que se siente superior al no alejarse de una imagen sacerdotal del pensamiento. Se huele la prohibición del cuerpo (como en Schopenhauer[664]) y su lejanía de aquel otro tipo de embriaguez que representa Dionisos[665] y se contrapone al optimismo dialéctico de la

663 «¡Qué importa todo nuestro arte de las obras de arte si perdemos aquel arte superior, el arte de las fiestas! Antaño todas las obras de arte estaban instaladas en la gran vía triunfal de la humanidad como signos recordatorios y monumentos conmemorativos de momentos elevados y felices» (N, OC III, 783). «Compañeros en la creación busca Zaratustra, compañeros en la recolección y en las fiestas busca Zaratustra: ¡qué tiene él que ver con rebaños y pastores y cadáveres! Y tú, primer compañero mío, ¡descansa en paz! Bien te he enterrado en tu árbol hueco, bien te he escondido de los lobos. Pero me separo de ti, el tiempo ha pasado. Entre aurora y aurora ha venido a mí una verdad nueva. No debo ser pastor ni sepulturero. Y ni siquiera voy a volver a hablar con el pueblo nunca; por última vez he hablado a un muerto. A los creadores, a los cosechadores, a los que celebran fiestas quiero unirme: voy a mostrarles el arco iris y todas las escaleras del superhombre» (N, AHZ, 48).

664 «Por eso, la renuncia *voluntaria* y no fundada en ningún *motivo* a la satisfacción de aquel impulso es ya un grado de negación de la voluntad de vivir, es una autosupresión de la misma a partir de un conocimiento que actúa como *aquietador*; en consecuencia, tal negación del propio cuerpo se presenta ya como una contradicción de la voluntad con su propio fenómeno. Pues aunque también aquí el cuerpo objetiva en los genitales la voluntad de propagación, esta no es querida. Precisamente por eso, porque es negación o supresión de la voluntad de vivir, tal renuncia constituye una dura y dolorosa superación de sí mismo […]» (S, MVR, 393).

665 «Si a ese espanto le añadimos el éxtasis delicioso que, cuando se produce esa misma infracción del *principium individuationis*, asciende desde el fondo más íntimo del ser humano y aun de la misma naturaleza, habremos echado una mirada a la esencia de lo dionisíaco, a lo cual la analogía de la embriaguez es la que más lo aproxima a nosotros. Bien por el influjo de la bebida narcótica, de la que todos los hombres y pueblos originarios hablan con himnos, bien con la aproximación poderosa de la primavera, que impregna placenteramente la naturaleza toda, despiértanse aquellas emociones dionisíacas en cuya intensificación lo subjetivo desaparece hasta llegar al completo olvido de sí. También en la Edad Media alemana iban rodando de un lugar para otro, cantando y bailando bajo el influjo de esa misma violencia dionisíaca, muchedumbres cada vez mayores: en esos danzantes de san Juan y san Vito reconocemos nosotros los coros báquicos de los griegos, con su prehistoria en Asia Menor, que se remontan hasta Babilonia y hasta los saces orgiásticos. Hay hombres que, por falta de experiencia o por embotamiento de espíritu, se apartan de esos fenómenos como de "enfermedades populares", burlándose de ellos o lamentándolos, apoyados en el sentimiento de su propia salud: los pobres no sospechan, desde luego, qué color cadavérico y qué aire fantasmal ostenta precisamente esa "salud" suya cuando a su lado pasa rugiendo la vida ardiente de los entusiastas dionisíacos» (N, NT, 45-6).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

antigüedad: «los filósofos antiguos combatían todo lo que embriaga, todo lo que perjudica la absoluta frialdad y neutralidad de la conciencia...»[666]. La abstinencia, el castigo y la mortificación del cuerpo son malas reacciones a la embriaguez, un problema que hará florecer todo tipo de hábitos corruptos. La inversión terminológico-sacerdotal de la embriaguez hace que Nietzsche no escatime en acusaciones contra «estos ebrios entusiastas» a los que atribuye «una buena parte de los males de la humanidad» por haber sembrado «la semilla del descontento con uno mismo y con el prójimo, del desprecio del mundo y de la época en que viven». Diremos que los ascetas (metafísicos, idealistas, fenomenólogos…) forman parte de «ese pequeño grupo de individuos desenfrenados, lunáticos y medio locos, de genios que no saben controlarse, que sólo disfrutan plenamente de sí mismos extraviándose por entero».

En *Aurora*, y prefigurando muchos aspectos de *La Genealogía*, se aclara aquello sobre lo que insistimos en la definición de la filosofía del futuro. ¿A quiénes apunta Nietzsche con su análisis de la embriaguez, a qué tipo de «sentimientos elevados»[667] refiere, cuál es el premio de la

---

666 «El placer es un sentimiento de poder: si excluimos los afectos, excluimos también los estados que dan en grado máximo el sentimiento de poder, por consiguiente, excluimos los estados que dan placer. La suprema racionalidad es un estado frío y lúcido, que está lejos de dar ese sentimiento de felicidad que lleva consigo la *ebriedad* de todo tipo... los filósofos antiguos combatían todo lo que embriaga, — todo lo que perjudica la absoluta frialdad y neutralidad de la conciencia... ellos fueron consecuentes, pues se basaban en una falsa presuposición: que la conciencia fuese el estado *elevado*, el estado *supremo*, la presuposición de la perfección, mientras que es *verdadero* lo contrario» (N, FP, 566).

667 «He aquí uno de los factores que determinan los errores hereditarios del espíritu humano, junto con otro que le suele acompañar: el de conceder de un modo igualmente sistemático una atención mucho menor a las *consecuencias* verdaderas y naturales de un acto que a las sobrenaturales (los premios y los castigos divinos). Existe, por ejemplo, un precepto que exige bañarse en determinadas ocasiones, y los individuos no se bañan para estar limpios, sino porque está mandado. Con este precepto no se aprende a evitar las consecuencias reales de la suciedad, sino la supuesta cólera divina que se produciría en el caso de que no se cumpliera lo mandado. Bajo el peso de este miedo supersticioso, se concede más importancia de la que tiene al hecho de lavarse cuando se está sucio; se recurre a interpretaciones de segundo y de tercer orden, con lo que se destruye el placer natural del acto y su auténtico sentido, y se acaba por no dar importancia al hecho de lavarse más que *en función de su posible carácter simbólico*. De este modo, bajo el imperio de la moral de las costumbres, el hombre menosprecia primero las causas, luego, las consecuencias, y, por último, la realidad, refiriendo todos sus sentimientos *elevados* (de veneración, nobleza,

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

«caza mayor»[668]? Este es «el inquietante problema detrás del cual yo he andado durante más largo tiempo: la psicología de los mejoradores de la humanidad»[669]. No se habrá profundizado suficiente en la filosofía del futuro ni en dicha psicología si no se entiende el rol que la embriaguez juega en ella, si no se entiende la desarticulación de la visión del humano occidental que Nietzsche ofrece sobre sus supuestos mejoradores. Así se abre la tipología cristiana, se abre el entramado de la tragedia y el nihilismo vinculados a la muerte de Dios y la voluntad de poder. Retorciendo el término «embriaguez», y transformándolo tras su comienzo junto al artista dionisíaco y el *Mittelwelt,* Nietzsche destripa a ese «mejorador de la humanidad». El problema ya no es «la humanidad», sino esa supuesta mejoría.

Nuestro objetivo, al calor de la reflexión nietzscheana, es el abajamiento de la *fe en la embriaguez espiritual* («esos iluminados hacen todo lo que pueden para implantar en la vida la fe en la embriaguez espiritual, como si ésta fuera la vida por excelencia») y corroborar un diagnóstico que dice que, precisamente, esa humanidad «ha sido envenenada lenta y radicalmente por los aguardientes

orgullo, gratitud, amor) *a un mundo imaginario*, al que llama mundo superior. Todavía cabe ver las consecuencias: desde el punto en que el sentimiento de un hombre *se eleva* de un modo u otro, entra en juego ese mundo imaginario. Es triste decirlo, pero el científico debiera sospechar, en principio, de todo *sentimiento elevado*, dadas las ilusiones y extravagancias con las que suelen ir mezclados. No quiero decir que estos sentimientos deban ser sospechosos en sí y en cualquier caso, sino que, de entre todas las purificaciones graduales que la humanidad tiene por delante, la de los sentimientos elevados será una de las más lentas» (N, A, 54-5).

668 «El alma humana y sus confines, el ámbito de las experiencias humanas internas alcanzado en general hasta ahora, las alturas, profundidades y lejanías de esas experiencias, la historia entera del alma hasta este momento y sus posibilidades no apuradas aún: ése es, para un psicólogo nato y amigo de la "caza mayor", el terreno de caza predestinado» (N, MABM, 76).

669 «La moral de la cría y la moral de la doma son completamente dignas una de otra en los medios de imponerse: nos es lícito sentar como tesis suprema que, para hacer moral, es preciso tener la voluntad incondicional de lo contrario. Este es el gran problema, el inquietante problema detrás del cual yo he andado durante más largo tiempo: la psicología de los mejoradores de la humanidad. Un hecho pequeño y, en el fondo, modesto, el de la llamada *pia fraus*, me proporcionó el primer acceso a este problema: la *pia fraus*, patrimonio hereditario de todos los filósofos y sacerdotes que han 'mejorado' la humanidad» (N, CI, 81).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

espirituales que producen esos sentimientos embriagadores y por quienes mantenían vivos el deseo de experimentar dichos sentimientos». Toda la afectividad cristiana y su fuerza civilizatoria se encuentra en tela de juicio bajo este diagnóstico. La cuestión es tan grave como para creer que pueda suceder «que la humanidad perezca por esta causa»[670]. No habría que llegar a la «paz» de la neutralidad afectiva, a la «iluminación» como estado último, a la perfección humana de la comunión con Dios o a la redención de la historia-en-sí. Este ideal no solo es una ruina para aquel que lo pone en práctica mandando, sino también para aquel que jerarquiza dominando a aquellos que persiguen ese mismo ideal obedeciendo. Sin este círculo que promete experiencias extraordinarias a los que sufren, sin prometerles el fin del sufrimiento agudizándolo hasta su extremo, el sacerdote pierde su poder. Y esta pérdida de poder, precisamente, es lo que anhela Nietzsche en nombre de la inocencia: «se acerca el tiempo -lo prometo- en que el sacerdote será considerado como el hombre más

670 «*La fe en la embriaguez*. Los hombres que viven momentos de sublime arrebato y que, en estado normal, se sienten miserables y desconsolados a causa del contraste y de su enorme desgaste de fuerza nerviosa, consideran esos momentos como la auténtica manifestación de ellos mismos, de su *yo*, *y* piensan, por el contrario, que la miseria y la desolación son efectos de su no-yo. Por eso quieren vengarse de los que les rodean, de su época y de *todo* lo que significa *su mundo*. La embriaguez les parece la verdadera vida, el verdadero yo, no viendo en los demás sino enemigos que tratan de impedirles o de obstaculizarles el disfrute de su embriaguez, ya sea esta intelectual, moral, religiosa o artística. Una buena parte de los males de la humanidad se debe a estos ebrios entusiastas, ya que siembran incansablemente la semilla del descontento con uno mismo y con el prójimo, del desprecio del mundo y de la época en que viven, y sobre todo el desaliento. Puede que todo un infierno de *criminales* no hubiera bastado para producir unas consecuencias tan nefastas y duraderas, unos efectos tales de pesadez y de inquietud que corrompen la tierra y el aire, y que es lo que lega ese pequeño grupo de individuos desenfrenados, lunáticos y medio locos, de genios que no saben controlarse, que sólo disfrutan plenamente de sí mismos extraviándose por entero; mientras que el criminal, en cambio, da muchas veces muestras de un admirable dominio de sí mismo, de sacrificio y de sabiduría, contribuyendo a mantener vivas estas cualidades en los que le temen. Para él, la bóveda celeste que se eleva sobre la vida se va tornando quizá oscura y peligrosa, pero la atmósfera sigue siendo saludable y clara. Por otra parte, esos iluminados hacen todo lo que pueden para implantar en la vida la fe en la embriaguez espiritual, como si ésta fuera la vida por excelencia. Se trata, ciertamente, de una creencia terrible. Al igual que hoy se corrompe a los salvajes con aguardiente, hasta hacerles perecer, toda la humanidad ha sido envenenada lenta y radicalmente por los aguardientes espirituales que producen esos sentimientos embriagadores y por quienes mantenían vivos el deseo de experimentar dichos sentimientos. Hasta puede que la humanidad perezca por esta causa» (N, A, 65).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

bajo, como nuestro chandala, como la especie más mendaz, más indecorosa de hombre»[671].

[671] N, CI, 130.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

9. EXPERIMENTALISMO Y EMBRIAGANTES

9.1 LA ASCESIS EXPERIMENTAL

Peligro y experimentación son dos momentos clave de la transvaloración de la embriaguez. Ambas forman parte de *La Genealogía* y su reconstrucción antropológica rejerarquizada. Las prácticas ascéticas de humanización serían prácticas por y para el peligro (Sloterdijk hablará de *co*inmunismo además de hacerlo de «antropotécnicas»[672] y «estrés»[673]) caracterizadas por la exposición a momentos de enorme intensidad para incorporar el azar. Estas son las prácticas, basadas en las «ciencias del ejercicio», de la repetición, del hábito, del poder.

Si hay una voluntad de renuncia a la embriaguez física, si hay una voluntad de crueldad en la embriaguez moral, es porque el dominio

---

672 «Reúno materiales para la biografía del *homo immunologicus*, dejándome guiar por la hipótesis de que es especialmente aquí donde se ha encontrar el entramado de donde surgen las antropotécnicas. Entiendo, con esta última expresión, los procedimientos de ejercitación, físicos y mentales, con los que los hombres de las culturas más dispares han intentado optimizar su estado inmunológico frente a los vagos riesgos de la vida y las agudas certezas de la muerte» (Slot, HCV, 24).

673 «El hecho de que la inteligencia humana, igual que sus formas animales previas, interprete ciertas amenazas como factores desencadenantes, presentes y reales, de respuestas emotivo-corporales extremas, no significa que el milagro, del que hablan los teólogos y estetas de lo sublime, interrumpa lo normal. Como corresponde a las improntas evolutivas de la inteligencia animal y humano-arcaica, el peligro presente se enjuicia desde la ontología del caso crítico: se interpreta la situación como interrupción, por una amenaza perentoria, del plazo concedido a la tranquilidad. El profundo anclaje biológico de la gran reacción de estrés prueba que lo extremo es lo evolutivamente habitual. [...] ¡Desde ahora, lanzad todo hacia delante! En esta situación lo supremamente real se ofrece en presencia real. Estás frente a tu peligro, frente a alguien que potencialmente puede causarte la muerte, frente a tu dios y estresador. Quien ignora esto no tiene ni idea de qué significa actuar en situaciones límites» (Slot, E3, 321).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

ascético no es el resultado de un «cuidado de sí»[674], de una *Sorge* heideggeriana, sino más bien de una *violencia-de-sí* donde ponerse al límite: se trata de obtener poder en la preparación para lo terrible. Dios habría sido la excusa para esto, un «ebrio placer»[675] en el que perderse y poner a prueba el infinito de experimentación que da sentido a tales prácticas. Es precisamente por esa peligrosa experimentación que Nietzsche concede a los sacerdotes haber hecho interesante al animal humano[676] mediante su abismamiento en el dolor, pero estos habrían perdido de vista que el placer es más profundo y que «quiere eternidad» y afirmación, *una y otra vez*[677].

---

674 «La palabra griega que lo define es *paraskeuazo* ("estar preparado"). Es un conjunto de prácticas mediante las cuales uno puede adquirir, asimilar y transformar la verdad en un principio permanente de acción. *Aletheia* se convierte en *ethos*» (Fou, TY, 74). «Max Weber dejó planteada la pregunta: si uno quiere conducirse racionalmente y regular su acción de acuerdo con principios verdaderos, ¿a qué parte de su yo debe renunciar? ¿Cuál es el ascético precio de la razón? ¿A qué tipo de ascetismo debe uno someterse? Yo planteo la pregunta opuesta: ¿de qué forma han requerido algunas prohibiciones el precio de cierto conocimiento de sí mismo? ¿Qué es lo que uno debe ser capaz de saber sobre sí para desear renunciar a algo?» (Fou, TY, 46- 7).

675 «En otro tiempo también Zaratustra proyectó su ilusión más allá del hombre, lo mismo que todos los trasmundanos. Obra de un dios sufriente y atormentado me parecía entonces el mundo. Sueño me parecía entonces el mundo, e invención poética de un dios; humo coloreado ante los ojos de un ser divinamente insatisfecho. Bien y mal, y placer y dolor, y yo y tú - humo coloreado me parecía todo eso ante ojos creadores. El creador quiso apartar la vista de sí mismo, entonces creó el mundo. Ebrio placer es, para quien sufre, apartar la vista de su sufrimiento y perderse a sí mismo. Ebrio placer y un perderse a-sí-mismo me pareció en otro tiempo el mundo. Este mundo, eternamente imperfecto, imagen, e imagen imperfecta, de una contradicción eterna - un ebrio placer para su imperfecto creador: así me pareció en otro tiempo el mundo. Y así también yo proyecté en otro tiempo mi ilusión más allá del hombre, lo mismo que todos los trasmundanos. ¿Más allá del hombre, en verdad?» (N, AHZ, 60).

676 «Entre los sacerdotes, cabalmente, se vuelve más peligroso todo, no sólo los medios de cura y las artes médicas, sino también la soberbia, la venganza, la sagacidad, el desenfreno, el amor, la ambición de dominio, la virtud, la enfermedad -de todos modos, también se podría añadir, con cierta equidad, que en el terreno de esta forma *esencialmente peligrosa* de existencia humana, la forma sacerdotal de existencia, es donde el hombre en general se ha convertido en un *animal interesante* [...]» (N, GM, 45).

677 «¿Habéis aprendido mi canción? ¿Habéis adivinado lo que quiere decir? ¡Bien! ¡Adelante! Vosotros hombres superiores, ¡cantadme ahora, pues, mi canto de ronda!¡Cantadme ahora vosotros la canción cuyo título es *Otra vez*, cuyo sentido es '¡Por toda la eternidad!', cantadme vosotros, hombres superiores, el canto de ronda de Zaratustra! ¡Oh hombre! ¡Presta atención! ¿Qué dice la profunda medianoche? 'Yo dormía, dormía, -De un profundo

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Los experimentos secularizados a los que nos sometemos quedan señalados en nuestra ébrica. Desde ella planteamos la investigación, como dirá Sloterdijk[678], de la «psicología de las alturas», de esa *caza mayor* que, en lo relativo a la embriaguez, se encuentra asediada por la acusación moral de lo ébrico como algo despreciable que no se puede reivindicar. Es lo que sucede con la *Rausch,* el *rush,* el proceso de subida que es vejado por la tergiversación de la frontera entre lo que se entiende por elevación o descenso. Aquí cabe una reflexión contrafenomenológica: cuando se habla de la caída o del estado de «yecto» se implica a un humano, en tanto contrafigura de la perfección de Dios, abyecto. Diremos que la diatriba filosófica del sujeto es secundaria: el *subiectum* era, en primer lugar, *abiectum*. Se puede hablar del sujeto-sujetado, pero ese léxico da lugar a confusiones que se minimizan señalando que lo principal de la caracterización fenomenológica del sujeto (de esa presunta subjetividad, típicamente trascendental) es su naturaleza abyecta. Y no hace falta bascular a lo opuesto y abogar por un entronamiento antropológico al que tan fácilmente se presta el *übermensch* nietzscheano, esa especie de *überject*. Whitehead, por ejemplo, habló de «superjeto»[679], y lo hizo en nombre de un empirismo superior y no de una voluntad de poder despótica, como tampoco en nombre de una fenomenología castrante.

soñar me he despertado: -El mundo es profundo. Y más profundo de lo que el día ha pensado. Profundo es su dolor'. El placer es aún más profundo que el sufrimiento: El dolor dice: ¡Pasa! Mas todo placer quiere eternidad, - ¡Quiere profunda, profunda eternidad!» (N, AHZ, 436-7).

678 «Sófocles habla aquí de un principio según el cual la socavación de la humanidad comienza en el interior mismo del hombre; a eso se le ha llamado la mayoría de las veces, siguiendo lo convencional, el principio de la *hybris.* [...] Con todo, la ventaja de esa interpretación es que trae a colación la tensión de la verticalidad, inseparable del ser humano -aunque solo sea definiendo al hombre como un ser puesto en peligro por un mal autoencumbramiento-. La crítica basada en la *hybris* de la Antigüedad europea encarnaría, según eso, la forma fundamental de lo que en el siglo XX se llamará "psicología de las alturas"» (Slot, HCV, 165). «Sí, la civilización misma, en opinión de sus miembros helénicos antiguos, no es otra cosa que un baluarte frente a la disolución de los límites entre los tipos y órdenes. Tampoco la advertencia incesante de la *hybris* —el imperativo categórico del *ethos* griego— persigue otra meta que exhortar a los mortales al respeto de los límites hacia arriba, hacia abajo y hacia fuera: no deben confundirse con los dioses, ni mezclarse con los animales y los bárbaros» (Slot, HTEM,163-4).

679 Cf., Wh, PR, 46-52.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Proponemos una ébrica no porque creamos que haya que glorificar al humano, sino porque sin ella, o sin algún otro ámbito semejante, se corre el riesgo de entender pobremente la relación del humano con su propia glorificación o abyección. Decimos que la investigación sobre la embriaguez es un lugar privilegiado para entender dicha relación. Pensamos no solo en la caza mayor y la psicología de las alturas, en los estados altos, sino en la filosofía de la salud y la enfermedad que las acompaña, en los estados bajos, en la embriaguez del trauma, de la depresión, en el hundimiento que genera toda herida permanente. Es lo que hemos tratado en nuestro tercer capítulo. Cuando la embriaguez de sufrimiento secuestra el cuerpo, cuando se está atrapado en el odio o la tristeza, en la vergüenza, la culpa, el dolor profundo, la desesperanza o la melancolía, nada parece tener sentido ni retorno. Nietzsche vio los puentes entre esta gama de afectos y la violencia, la ira, el resentimiento, el ansia de venganza y los afectos hirientes y venenosos que dejan un poso de amargura vital, que abandonan a la náusea. La psicología cristiana creyó que *sus* estados altos eran los únicos, pero no tenía (ni tiene) herramientas más precisas para distinguir entre estados, para marcar la diferencia entre un estado alto y uno intenso. Pensamos no solo en la filosofía de la salud sino también en la del arte negador, en esa embriaguez a evitar que aturde[680]. Nuestra ébrica se mueve en la

[680] «El resultado de este interrogatorio también arroja de golpe claridad sobre la tarea del arte moderno: ¡estupidez o embriaguez! ¡adormecer o aturdir! ¡Convertir la sabiduría en mera ignorancia de cualquiera de las maneras! ¡Ayudar al alma moderna para que se sobreponga del sentimiento de culpa, no para que retorne a la inocencia! ¡Y que lo haga al menos por momentos! ¡Defender al ser humano ante sí mismo, mientras se lo lleva a que tenga que callar, a que no pueda oír en sí mismo! — A los pocos que, al menos por una vez, hayan sentido realmente esta tarea sumamente vergonzosa, esta horrorosa degradación del arte, el alma se les habrá llenado hasta los bordes de desolación y de lástima, y continuarán en ese estado: pero también estarán repletos de un nuevo e incontenible anhelo. Aquel que quiera liberar el arte y volverle a proporcionar su no profanado carácter sagrado, primero tendría que haberse liberado a sí mismo del alma moderna; tan sólo en cuanto persona sin culpa estaría legitimado para encontrar la inocencia del arte, previamente habrá tenido que llevar a cabo dos enormes purificaciones y consagraciones. Si triunfase al hacerlo, si con el alma liberada hablase a los humanos con su arte liberado, entonces, y sólo entonces, se hallaría en el peligro más grande, en la lucha más tremenda; los seres humanos preferirían destruirlo y destruir su arte antes que admitir que en su presencia habrían de morir de vergüenza» (N, EJ, 827). «Con ello también se me abrieron los ojos para la moderna necesidad *de* música (que aparece en la historia al mismo tiempo que la creciente necesidad de narcóticos). Hasta la "obra de arte del futuro" se me apareció como un refinamiento de la necesidad de

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

dirección de una argonáutica que abre otras puertas: «¿Dónde queremos ir? ¿Queremos atravesar el mar? ¿Adónde nos arrastra esta pasión poderosa, que supera a toda otra pasión? ¿A qué viene ese vuelo desesperado hacia el punto donde hasta ahora todos los soles han *declinado* y se han *extinguido?*» [681].

Los experimentos religiosos a los que se somete el asceta aparecen como brutales[682]. A pesar de esto aún hoy algunos interpretan su comportamiento como si Dios existiera, como si fuesen reales sus sacrificios, como si tuviesen sentido dada la finalidad trascendente a la que hipotéticamente obedecían. Vaciada esta interpretación queda un interrogante: ¿por qué hacía lo que hacía el asceta? ¿A qué lugares viajaba? ¿Qué escondía el pretexto «Dios»? Con el vacío de la caída del asceta y el santo cae el modelo humano por antonomasia: cae Dios, cae «el hombre», cae el ejemplo moral al que seguían sujetándose creyentes y profanos, cae la *Imitatio Christi*. También cae, dicho con Max Weber y profundizando en el alcance cultural, económico, profesional y sociopolítico de este destronamiento, *la vocación*. Aparece el nihilista moderno (el cínico, como recogerá Sloterdijk en su *Crítica de la razón cínica*) que sufre las intensas transformaciones de las vidas contemporáneas. Si se piensa dentro del concepto «capitalismo», y si se entiende que su mística, su fin, no es principal ni únicamente producir individuos y colectivos que quieran acaparar dinero, ahorrar y reinvertir sistemáticamente, sino al menos en esa misma medida encontrar su

excitación y anestesia en la que todos los sentidos quieren encontrar al mismo tiempo su satisfacción — como una excitación global de toda la maquinaria nerviosa» (N, FP, 110).

681 «Lo mismo nos sucederá a ti y a mí. *¡Otros pájaros volaron más lejos!* Este pensamiento, esta fe que nos anima, se echa a volar, compite con ellos, vuela cada vez más lejos y más alto, se lanza directamente por los aires como una flecha, por encima de nuestras impotentes cabezas, y desde lo alto del cielo ve en las lejanías del espacio bandadas de pájaros mucho más poderosos que nosotros, que se lanzaron en nuestra misma dirección, allí donde no hay más que mar y mar. […] Puede que un día se diga de nosotros que echamos a navegar hacia el oeste esperando llegar a unas Indias desconocidas, pero que nuestro destino era naufragar en el infinito. O tal vez se diga más bien, hermanos míos, que... (N, A, 279-80).

682 «Ay, en nuestro cuerpo habita ahora todo ese delirio y error: en cuerpo y voluntad se han convertido. De cien maneras han hecho ensayos y se han extraviado hasta ahora tanto el espíritu como la virtud. Sí, un ensayo ha sido el hombre. ¡Ay, mucha ignorancia y mucho error se han vuelto cuerpo en nosotros! No sólo la razón de milenios, también su demencia hace erupción en nosotros. Peligroso es ser heredero» (N, AHZ, 125).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

vocación, su llamada, su profesión, aquella actividad para la que creen haber nacido y que ha de ser a la vez sustento, se entiende mejor su particular nihilismo. Se ve la frustración (o la marxista *alienación*) del que no consigue ni lo uno ni lo otro. Socio-existencialmente, y fuera de la gremiosofía filosófica, esta tensión recorre la vida de trabajadores insatisfechos de mil formas. A través de esa tensión se siguen escuchando los ecos del Dios muerto y se hacen realidad las peores pesadillas de Kant o Schopenhauer: no queda nada del *a priori* de la libertad fenomenológica. No hay práctica que sustente una creencia necesaria y universal que dé sentido a acciones gobernadas por una posterioridad azarosa que solo puede ser parcialmente embridada por el experimentalismo. «La voluntad» estaría, no ya empírica, libre o históricamente, sino en un sentido que abarca y funde a los anteriores, experimentalmente condicionada[683]. Los experimentos que la condicionan provendrían de la influencia, afirmaremos pese a las

[683] «¿Basta la razón pura por sí sola para determinar la voluntad o bien, como empíricamente determinada, es sólo un motivo determinante de la voluntad? Pues bien, en este caso aparece un concepto de causalidad justificado por la crítica de la razón pura, aunque no sea susceptible de exposición empírica: el de libertad; y si ahora podemos encontrar razones para demostrar que esta propiedad compete de hecho a la voluntad humana (y, por tanto, también a la voluntad de todos los seres racionales), con ellos se habrá expuesto que no sólo la razón pura puede ser práctica, sino que sólo ella, y no la empíricamente limitada, es absolutamente práctica. Por consiguiente, tendremos que elaborar, no una crítica de la razón práctica pura, sino cabalmente de la razón práctica. En efecto, la razón pura, una vez que se haya expuesto que existe, no necesita crítica. Es ella la que contiene la guía para la crítica de todo uso. La crítica de la razón práctica propiamente dicha tiene pues como misión disuadir a la razón empíricamente condicionada de la voluntad» (K, CRPr, 14).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

reticencias de Nietzsche en *La Genealogía*[684] (o la *Gaya Ciencia*[685]), de las ciencias modernas y contemporáneas y su impacto[686]. Este impacto no se reduce únicamente al resultado del condicionamiento tecnológico sino que avanza junto a él, entremezclado pero independiente, y unido a un ansia moral de conformación *a posteriori*. Aparece un nuevo poder

---

684 «¿Qué significa justamente el poder de ese ideal, lo monstruoso de su poder? ¿Por qué se le ha cedido terreno en esa medida? ¿Por qué no se le ha opuesto más bien resistencia? El ideal ascético expresa una voluntad: ¿dónde está la voluntad contraria, en la que se expresaría un ideal contrario? [...] ¿Dónde está el antagonista de este compacto sistema de voluntad, meta e interpretación? ¿Por qué falta el antagonista?... ¿Dónde se encuentra la otra "única meta"?... Se me dice que no falta, que no sólo ha luchado largo tiempo con éxito contra aquel ideal, sino que incluso, en todos los asuntos principales, se ha enseñoreado ya de él: testimonio de ello sería toda nuestra ciencia moderna, esa ciencia moderna que, por ser una auténtica filosofía de la realidad, evidentemente no cree más que en sí misma, evidentemente tiene el coraje de ser ella misma, la voluntad de ser ella misma, y hasta ahora se las ha arreglado bastante bien sin Dios, sin el más allá, sin virtudes negadoras. Ahora bien, ese ruido y esa locuacidad de agitadores no me producen ninguna impresión: esos trompeteros de la realidad son malos músicos, sus voces no ascienden desde lo profundo de un modo suficientemente perceptible, en ellos no habla el abismo de la conciencia científica -pues un abismo es hoy la conciencia científica-, en los hocicos de tales trompeteros el vocablo "ciencia" es sencillamente una impudicia, un abuso, una desvergüenza. La verdad es cabalmente lo contrario de lo que aquí se afirma: la ciencia no tiene hoy sencillamente ninguna fe en sí misma, y mucho menos un ideal por encima de sí, - y allí donde aún es pasión, amor, fervor, sufrimiento, no representa lo contrario de aquel ideal ascético, sino más bien la forma más reciente y más noble del mismo. ¿Os suena extraño esto?» (N, GM, 188).

685 «Lo mismo reza para esa creencia con que ahora se dan por satisfechos tantos naturalistas materialistas, la creencia en un mundo que tiene su equivalente y medida en el pensamiento humano, en conceptos valorativos humanos, en un "mundo de la verdad" que es posible abordar con ayuda de nuestra pequeña y cuadrada razón humana — ¿cómo? ¿de veras toleraremos que la existencia sea degradada a mero ejercicio de calculadores y a asunto de matemáticos apoltronados? Sobre todo, no se pretenda despojarla de su carácter *ambiguo:* ¡así lo exige el *buen* gusto, señores, el gusto del respeto ante todo lo que sobrepasa vuestro horizonte! [...] Una interpretación que no admita más que contar, calcular, pesar, ver y prender, es una torpeza y una ingenuidad, a menos que sea enfermedad mental, idiotismo. [...] Una interpretación "científica" del mundo, tal como vosotros la entendéis bien podría ser, pues, una de las más *estúpidas* [...]» (N, GC, 301-2).

686 «El individuo que busca conservarse a sí mismo durante los siglos XIX y XX es el hombre o la mujer [...] que se arroga el derecho de experimentar en su propia vida sin límite alguno [...]. En realidad, vivimos como si quisiéramos convencernos a nosotros mismos de que el mundo es todo eso con lo que podemos experimentar hasta su desintegración» (Slot, ECUM, 34) «Como ya he dicho, existe una dimensión experimental que acompaña a una voluntad de ascender más alto; se trata del hecho de que el individuo moderno, en los experimentos que lleva a cabo consigo mismo, se toma la libertad de ponerse a prueba hasta rayar en los límites de la autodestrucción» (Slot, ECUM, 35).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

que se encuentra en el choque, en la manipulación brutal de variables, en un nuevo tipo de «conocimiento». Lo anteriormente «libre» es ahora una capa de polvo para el experimentalismo, un residuo del ejercicio del poder incluso para aquellos que creían llevar a cabo sus experimentos en nombre de Dios o la libertad.

¿Qué puede hacer una *ébrica* en este contexto? Al menos reinterpretar lo que se ha llamado libertad[687] y a aquellos que se han autodenominado «libres», a aquellos que han santificado sus experiencias de embriaguez, su «*más alto sentimiento de poder*»[688] (lo que para Spinoza «apetecemos con un afecto intenso»[689] y Nietzsche

---

687 «Las malas acciones que actualmente más nos sublevan estriban en el error de que el otro que nos las inflige tiene libre albedrío, por tanto que queda a su *discreción* no hacernos este mal. Esta creencia en la discreción suscita el odio, el afán de venganza, la perfidia, toda la perversión de la fantasía, mientras que nos enfadamos mucho menos con un animal, pues lo consideramos como irresponsable. Hacer el mal, no por instinto de conservación, sino como represalia, es consecuencia de un juicio falso y por eso igualmente inocente. [...] La *coacción* precede a la moralidad, más aún, esta misma es todavía durante un tiempo coacción a la que no se sujeta para evitar el displacer. Más tarde se convierte en costumbre, luego en libre obediencia, finalmente casi en instinto: entonces, como todo lo desde ha mucho habitual y natural, se la asocia con el placer y se la llama *virtud*» (N, HDH I, 89-90).

688 «*El estado de placer que se llama embriaguez es exactamente el más alto sentimiento de poder*» (N, FP, 557). Cf., Del, NF: «Voluntad de poder y sentimiento de poder».

689 «Pero la experiencia enseña más que de sobra que los hombres nada tienen menos en su potestad que la lengua y que nada pueden menos que moderar los apetitos. De donde resulta que muchos crean que sólo hacemos "libremente" las cosas que apetecemos levemente, porque el apetito de esas cosas es fácilmente contrarrestado por la memoria de otra cosa que recordamos con frecuencia; de ningún modo, en cambio, aquellas que apetecemos con un afecto intenso, que no puede ser mitigado por la memoria de otra cosa. La verdad es que, si no hubieran constatado que hacemos muchas cosas de las que después nos arrepentimos, y que muchas veces, cuando somos zarandeados por afectos contrarios, vemos lo mejor y seguimos lo peor, nada impediría que creyeran que lo hacemos todo libremente. Y así, el niño cree que apetece libremente la leche, y el chico irritado, en cambio, que quiere la venganza, y el tímido la fuga. El borracho, por su parte, cree que habla por libre decisión del alma cosas que después, sobrio, quisiera haber callado; e igualmente el delirante, la charlatana, el niño y muchísimos de esta calaña creen hablar por libre decisión del alma, siendo así que no pueden reprimir el impulso que sienten de hablar. De suerte que la misma experiencia enseña, no menos claramente que la razón, que los hombres se creen libres por el único motivo de que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas por las que son determinados; y que, además, las decisiones del alma no son otra cosa que los mismos apetitos, y por eso son tan variadas como la disposición del cuerpo; Porque cada uno lo regula todo según su propio afecto; y quienes además son zarandeados por afectos

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

apenas retraduce a su lenguaje[690]). Con esto no hemos definido la libertad, no pretendemos aclarar lo que es «ser libre», simplemente apuntamos a la embriaguez del «más alto», a la caza mayor, a la psicología de las alturas. Nietzsche acusa a los sacerdotes de querer vivir «esos momentos en los que vuestra pasión os confiere un derecho pleno y absoluto ante vosotros mismos, en que recuperáis, en cierta forma, la inocencia, de esos momentos de lucha, de embriaguez, de valor, de esperanza, en que estáis fuera de vosotros mismos, por encima de todas las dudas, y en que decretáis: "¡Aquél que no está fuera de sí, como nosotros, no puede saber en modo alguno qué es la verdad, dónde se encuentra la verdad!"»[691]. Nosotros extendemos esto a la libertad y decimos, volviendo al ascetismo religioso y con una hipótesis bien conocida, que la embriaguez forma parte del nacimiento de las doctrinas de la liberación. En ellas también, tanto antaño como hoy, lo

contrarios, no saben lo que quieren; quienes, en cambio, por ninguno, ante el más leve motivo se inclinan a un lado o a otro [...]» (Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico* [1677], Trotta, Madrid, 2000, 130).

690 «*Donde nació la doctrina de la libertad de la voluntad.* Sobre el uno la *necesidad* se cierne bajo la figura de sus pasiones, sobre el otro como hábito de escuchar y obedecer, sobre el tercero como conciencia lógica, sobre el cuarto como capricho y travieso gusto por saltarse las páginas. Pero estos cuatro buscan la *libertad* de su voluntad precisamente allí donde cada uno de ellos está más firmemente atado: es como si el gusano de seda buscase la libertad de su voluntad precisamente en el hilar. ¿De dónde procede esto? Obviamente del hecho de que todos se tienen por más libres allá donde mayor es su *sentimiento vital,* esto es, como queda dicho, ora en la pasión, ora en el deber, ora en el conocimiento, ora en la travesura. Aquello por que el hombre individual es fuerte, en que se siente vivo, debe ser siempre también, opina él involuntariamente, el elemento de su libertad: conjuga dependencia y torpeza, independencia y sentimiento vital como pares necesarios» (N, HDH2, 120).

691 «*No hacer de la pasión un argumento a favor de la verdad* [...] Sabéis iluminar y oscurecer *con luz.* Y si *vuestra pasión se enfurece,* llega *un* momento en que os decís: "Ya he *conquistado* para mí la tranquilidad de conciencia; ahora soy magnánimo, esforzado, desinteresado, grandioso; ¡soy honrado!" ¡Qué ansiosos estáis de esos momentos en los que vuestra pasión os confiere un derecho pleno y absoluto ante vosotros mismos, en que recuperáis, en cierta forma, la inocencia, de esos momentos de lucha, de embriaguez, de valor, de esperanza, en que estáis fuera de vosotros mismos, por encima de todas las dudas, y en que decretáis: "¡Aquél que no está fuera de sí, como nosotros, no puede saber en modo alguno qué es la verdad, dónde se encuentra la verdad!" ¡Qué ávidos estáis de dar con hombres que tengan vuestras ideas y que se encuentren en ese estado de *depravación de la inteligencia, y* de atizar con vuestro fuego su incendio! ¡Maldito sea vuestro martirio! ¡Maldita sea vuestra victoria en la falsificación de la mentira! ¿Era preciso que os hicierais tanto daño? *¿Era preciso?*» (N, A, 266-7).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

principal es la creación de un animal moral que supere el miedo a través del peligro, pero una de las paradojas de nuestra vida moderna es que, socialmente, este ímpetu convive con el que entiende que la vida ha de ser, precisamente, liberada de todos los peligros[692].

No solo se trata de la caza mayor, la psicología de las alturas o la filosofía de la salud. Frente a la embriaguez moral, Nietzsche cree encontrar una solución en el arte: «el sobrio, el cansado, el agotado, el marchito (p. ej. un docto) no puede recibir absolutamente nada del arte [...]», ya que el arte «es el gran estimulante de la vida, una ebriedad en el vivir, una voluntad de vivir»[693]. Nietzsche entenderá la embriaguez moral como narcótica, como un calmante antitético al arte «estimulante». Este arte estaría del lado del *amor fati* y la ébrica dionisíaca: «tal "filosofía experimental", como yo la vivo, sin querer decir con esto que se detenga en una negación, en el "no", [...] [no es] una voluntad de negar. Más que esto, lo que quiere es penetrar hasta lo

692 «Tras el principio de la moral característica de hoy que dice que "los actos morales son los que se hacen por simpatía hacia los demás", entreveo el instinto social del miedo, que adopta así un disfraz intelectual. Este instinto considera que el principio más elevado, importante e inmediato es que hay que despojar a la vida del carácter *peligroso* que tuvo en otros tiempos, y que todos debemos contribuir a ello en la medida de nuestras fuerzas. Esta es la razón de que sólo merezcan el calificativo de *buenos* aquellos actos que tiendan a la seguridad general y a robustecer la sensación de seguridad de la sociedad. […] Con esta intención nuestra que llega al absurdo de extirpar de los contornos de la vida todo lo áspero y todos los rincones, ¿no estamos en trance de reducir la humanidad a arena, a arena fina, blanda, granulada, infinita? ¿Es éste vuestro ideal, héroes de los afectos simpáticos?» (A, 147-8). «Todas esas morales que se dirigen a la persona individual para procurarle su "felicidad", según se dice, qué otra cosa son que propuestas de comportamiento en relación con el grado de *peligrosidad* en que la persona individual vive a causa de sí misma; recetas contra sus pasiones, sus inclinaciones buenas y malas, dado que éstas tienen voluntad de poder y quisieran desempeñar el papel de señor [...]» (N, MBM, 137). «El grado mayor o menor de peligro que para la comunidad, que para la igualdad hay en una opinión, en un estado de ánimo y un afecto, en una voluntad, en un don, eso es lo que ahora constituye la perspectiva moral: también aquí el miedo vuelve a ser el padre de la moral. [...] Suponiendo que fuera posible llegar a eliminar el peligro, el motivo de temor, entonces se habría eliminado también esa moral: ¡ya no sería necesaria, ya no se *consideraría a sí misma* necesaria! Quien examine la conciencia del europeo actual habrá de extraer siempre, de mil pliegues y escondites morales, idéntico imperativo, el imperativo del temor gregario: "¡queremos que alguna vez *no haya ya nada que temer*!"» (N, MBM, 141-4).

693 N, FP, 265.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

contrario —hasta una afirmación dionisíaca del mundo»[694]. Esta afirmación es también la de la realidad de la embriaguez [*rauschvolle Wirklichkeit*] que no apunta únicamente a una teorización sobre las artes (aunque la incluya), sino al lugar de estas en la *über*humanización postascética que Sloterdijk identificará por momentos con la modernidad de la *hybris*[695].

El humano experimental ha de estar a la altura del juego con la embriaguez. Ese humano no puede dejarse arrastrar hacia el abismo por el letargo que lo hunde en la náusea, pero tampoco mantenerse al margen del experimento acosado por la moral. Sin este equilibrio no hay arte, pero tampoco salud[696]. Cada vez que Nietzsche invoca la desmesura de la *hybris* exige aventuras cada vez más complejas

---

694 «Tal "filosofía experimental" […] lo que quiere es […] el círculo eterno: las mismas cosas, la misma lógica e idéntico ilogismo del encadenamiento: ser dionisíacos frente a la existencia; mi fórmula en este punto es "amor fati". A tal fin, hay que entender no solo como necesarios, sino como deseables, los aspectos de la existencia humana negados hasta ahora: deseables no solo en relación con los aspectos hasta ahora afirmados (en cierto modo, como el complemento o la premisa de estos), sino por amor a ellos mismos, como si fueran los lados de la existencia más poderosos, más fecundos, más verdaderos, en los que se expresa más claramente la voluntad de la existencia"» (N, VP, 664-5).

695 «El hombre es un buscador de peligros, un monstruo inquieto y transgresor del *statu quo*, que no deja nada en el estado en que lo encuentra: un navegante que explora las zonas más peligrosas de los mares, un sacrílego con el suelo, al debilitar la sagrada tierra con su arado, un maquinador de trampas para pájaros mediante el uso de redes malvadas, un cazador extravagante de fieras salvajes, un fundador de Estados y un legislador, un médico que mantiene a raya los padecimientos -en todo, por tanto, un *artista*, "sumamente dotado de una inteligente destreza para el arte", que únicamente no encuentra salida a la perplejidad de tener que morir. Con una contextura tan rica, es natural que sea arrogante -con el orgullo del acróbata que pende sobre las cabezas de la multitud y la *hybris* respecto a la ley común» (Slot, HCV, 164-5).

696 «Un filósofo que haya recorrido, y recorra siempre de nuevo, muchos estados de salud, ha recorrido otras tantas filosofías: no *puede* por menos de transponer su estado, cada vez, en la forma y la lejanía más espirituales — este arte de transfiguración *es* precisamente la filosofía. A los filósofos no nos es permitido distinguir, como distingue el vulgo, entre alma y cuerpo, aún nos está menos permitido distinguir entre alma y espíritu. No somos ranas pensantes, aparatos objetivadores y registradores con las entrañas desarmadas — tenemos constantemente que parir nuestros pensamientos de nuestro dolor y cual madre dotarlos de cuanto llevamos en nosotros de sangre, corazón, ardor, placer, pasión, agonía, conciencia, destino y fatalidad. Vivir significa para nosotros transmutar continuamente todo lo que somos en luz y llama; también todo cuanto nos ocurre, no *podemos* hacer otra cosa» (N, GC, 33).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

amparadas por las condiciones de una embriaguez no ascética. Así es como evita cometer la «equivocación más peligrosa»[697]: la de interpretar el arte o la salud desde el cansancio sacerdotal. Aclarar esta equivocación sobrevuela constantemente la obra nietzscheana: ¿cómo se ha tomado al sacerdote como superior? ¿Qué ha sucedido para que lo bajo se haga pasar por alto? Adentrarse en estos laberintos supone persistir en la extraña afinidad entre experimentación y ascesis. Esto ha de ser entendido, al menos, en dos planos. En el primero el experimentador científico es un asceta en el sentido del burócrata, del positivista cuadriculado. La experimentación sería producto del método, de la racionalización en la observación, la experimentación y las hipótesis, sería producto de la sobriedad y neutralidad presupuestas en el estudio meticuloso que implica cierta retirada de la vida ordinaria con el fin de encontrar una verdad. En el segundo plano se asume que el asceta ya era un experimentador consigo mismo, un ser ambicioso y alocado capaz de ponerse en peligro para obtener poder. Ambos planos conviven y se condicionan mutuamente. Sin las experiencias de embriaguez el asceta nunca habría sido descubierto como el más arriesgado de los experimentadores, nunca se habría definido como un individuo superior integrante de un colectivo también superior. Él ha sido «el gran experimentador consigo mismo»[698].

---

697 «*La equivocación más peligrosa*. [...] Cuando el agotado apareció con el gesto de la actividad y la energía más altas (cuando la degeneración exigía un exceso de descarga espiritual o nerviosa), entonces se le confundió con el rico. Produjo miedo... El culto del loco es siempre también el culto del vitalmente rico, del poderoso. El fanático, el poseído, el fanático religioso, todos los excéntricos han sido considerados como tipos superiores del poder: como *divinos*. Esta clase de fuerza que despertaba miedo, pasaba ante todo por divina; aquí tenía su punto de partida la autoridad, partiendo de aquí se interpretaba, se oía, se buscaba la sabiduría... […] Estar enfermo, volverse loco, provocar los síntomas de perturbación, esto significaba hacerse más fuerte, más sobrehumano, más temible, más sabio. Creíase con ello hacerse tan rico de poder que se podía donar parte de él. En donde quiera que se veneraba se buscaba a alguien que pudiera dar algo. Aquí conducía a error la experiencia de la *embriaguez*: esta aumenta al más alto grado el sentimiento de poder; en consecuencia, el poder era juzgado ingenuamente. En el más alto grado del poder debía estar el más *ebrio*, el extático» (N, FP, 529).

698 «Ya se me entiende: este sacerdote ascético, este presunto enemigo de la vida, este *negador*, —precisamente él pertenece a las grandes *potencias conservadoras y creadoras de síes* de la vida... ¿De qué depende aquella condición enfermiza? Pues el hombre está más enfermo, es más inseguro, más alterable, más indeterminado que ningún otro animal, no hay duda de

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Los ascetas actuales ya no despiertan miedo, necesitan de algo más que el horror para superarse y suscitar incógnitas: ¿en torno a qué giran sus experimentos hoy? Placer, dolor o libertad no rozan las entrañas de la búsqueda del peligro, pero esta búsqueda quiere superar su vértigo en una dirección: la de lo desconocido, de ahí su inevitable cariz experimental. Habría una advertencia también aquí: no confundir *a posteriori* y *a priori*, no confundir la dirección a lo desconocido con la de *El Desconocido*, no confundir el poder-experimento con las «posibilidades *no divinas* de interpretación» y de actuación[699]. Esas «posibilidades *no divinas*» son las que hemos vinculado a la fenomenología. Nietzsche afirma el experimento desconocido pese a ocasionalmente emplear la palabra *Erfahrung* (o incluso *Erlebnis*), distanciándose de las «posibilidades *no divinas* de interpretación» y defendiendo que su «auténtica experiencia» es la de *«dar la vuelta a las perspectivas»*, tropo que mantendrá cuando insinúe que ser un «*experto* en cuestiones de *décadence*» es lo que le ha permitido llevar a cabo *una* «transvaloración de los valores»[700].

---

ello, —él es *el* animal enfermo: ¿de dónde procede esto? Es verdad que también él ha osado, innovado, desafiado, afrontado el destino más que todos los demás animales juntos: él, el gran experimentador consigo mismo, el insatisfecho, insaciado, el que disputa el dominio último a animales, naturaleza y dioses, —él, el siempre invicto todavía, el eternamente futuro, el que no encuentra ya reposo alguno ante su propia fuerza acosante, de modo que su futuro le roe implacablemente, como un aguijón en la carne de todo presente: —¿cómo este valiente y rico animal no iba a ser también el más expuesto al peligro, el más duradero y hondamente enfermo entre todos los animales enfermos?...» (N, GM, 140-1).

699 «Nuevamente el gran estremecimiento nos apresa — mas ¿quién tendría ganas de divinizar en seguida, según la vieja manera, *esta* inmensidad de mundo desconocido? ¿de adorar acaso, en adelante, *lo* desconocido como "*el* Desconocido"? Ay, esto desconocido involucra demasiadas posibilidades *no divinas* de interpretación, demasiada diablura, estupidez y locura de interpretación — nuestra propia interpretación humana, demasiado humana, que conocemos...» (N, GC, 303).

700 «Recobrar la salud significa en mí una serie larga, demasiado larga, de años, también significa a la vez, por desgracia, recaída, hundimiento, periodicidad de una especie de *décadence.* Después de todo esto, ¿necesito decir que yo soy *experto* en cuestiones de *décadence?* [...] Desde la óptica del enfermo elevar la vista hacia conceptos y valores *más sanos,* y luego, a la inversa, desde la plenitud y autoseguridad de la vida *rica* bajar los ojos hasta el secreto trabajo del instinto de *décadence* - éste fue mi más largo ejercicio, mi auténtica experiencia, si en algo, en esto fue en lo que yo llegué a ser maestro. Ahora lo tengo en la mano, poseo mano para *dar la vuelta a las perspectivas:* primera razón por la

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Si retomamos nuestra pequeña pugna entre Nietzsche y Heidegger entendemos mejor por qué el *Experiment* nietzscheano es una apertura epocal peligrosa. Heidegger no deja de pelear la *Erfahrung* contra el experimentalismo que simplifica al hablar de «tecnociencia». Ve en Nietzsche la cima de una experimentalidad salvaje que fractura el hilo cristiano de la historia occidental. Lo hace notar desde el inicio de su *Nietzsche*, donde se muestra la palabra «experiencia» de dos formas: como *Erfahrung* y como *Experiment*. Allí se dice que «el propio Nietzsche da nombre a la experiencia [*Erfahrung*] que determina su pensamiento: 'la vida... más plena de misterio, desde aquel día en que cayó sobre mí el gran liberador, el pensamiento de que la vida podía ser un experimento [*Experiment*] del que conoce'»[701]. Heidegger creerá que hay una experiencia-*Erfahrung* que «determina» el pensamiento nietzscheano para, a continuación, enfatizar al Nietzsche que dice que la vida es un *Experiment*. Que el *Experiment* sea «del que conoce» es secundario, una redundancia para quien cree en el subjetivismo representacional como categoría que articula la historia de la metafísica. El *Experiment*, como hijo de la modernidad, es ya inexorablemente subjetivo, inexorablemente abyecto. Así el *Experiment* es una experiencia «ilegítima», una *Erfahrung* degradada frente a la «experiencia del ser mismo» [*Erfahren des Seins selbst*][702].

---

cual acaso únicamente a mí me sea posible en absoluto una "transvaloración de los valores"» (N, EH, 27).

701 H, N, 11. Texto original en alemán: «*Die sein Denken bestimmende Erfahrung nennt Nietzsehe selbst: »Das Leben ... geheimnisvoller - von jenem Tage an, wo der große Befreier über mich kam, jener Gedanke, daß das Lehen ein Experiment des Erkennenden sein dürfe -«)*».

702 «Pero ¿qué ocurre con la propia instauración de valores, si es pensada en relación con el propio ente, es decir, también en relación con el ser? Entonces, el pensar en valores equivale a un dar muerte radical. No sólo derriba a lo ente como tal en su ser-en-sí, sino que aparta completamente al ser. Éste ya sólo puede valer como valor en donde todavía se le necesita. El pensar según valores de la metafísica de la voluntad de poder es, en un sentido extremo, mortal, porque no deja en absoluto que el propio ser haga su aparición, esto es, que alcance la viveza de su esencia. El pensar según valores impide ya de antemano incluso que el propio ser se presente en su verdad. Pero este dar muerte que afecta a la raíz misma, ¿no es solamente la naturaleza de la metafísica de la voluntad de poder? ¿Es sólo la interpretación del ser como valor la que no permite que el propio ser sea el ser que es? Si así fuera, la metafísica de las épocas anteriores a Nietzsche tendría que haber experimentado y pensado al propio ser en su verdad o, por lo menos, hubiera debido preguntarse por él. *Pero no*

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Los callejones sin salida heideggerianos sobre los valores, su reivindicación de «lo ente como tal en su ser-en-sí» que asfixia cualquier pluralismo axiológico, habla de lo que en último término comprende por experiencia.

La expresión: «hacer de la propia vida un experimento»[703] es el finísimo destilado que Nietzsche extrae de la ascética rechazando todo lo demás. Nosotros tomamos con cuidado esta expresión entre las manos para decir que, al saberla unida a nuestra experimentalidad moderna, constituye un horizonte del que no podemos ver más allá. Una ébrica no es solo una justificación estética de la existencia, una filosofía de la creatividad o una multiplicidad axiológica. Una ébrica, la resonancia fonética es clara, no puede dejar de ser una ética, pero tampoco una política, una sociología, una economía, una psicología o una antropología. Tampoco puede dejar de ser una «filosofía de la historia» (una *genealogía* en nuestro caso) aún sin dejarse absorber por ella, ya que el experimento está inserto en la época moderna[704].

---

encontramos en ningún lugar semejante experiencia del ser mismo [*Aber nirgends finden wir solches Erfahren des Seins selbst*]» (H, CB, 195).

703 «Hacer de la propia vida un experimento — sólo eso es la *libertad* del espíritu, eso llegó a ser para mí más tarde la filosofía...» (N, FP, 763).

704 «Una tierra en redes de tráfico cada vez más compactadas en sí mismas solo puede hacerse comprensible por la dinámica de la búsqueda globalizada de fortuna. Pero si la globalización es oceanización, y si "oceanización" significa búsqueda de fortuna con medios náuticos, entonces está claro que, y por qué, la realidad de la época oceánica, global, buscadora de fortuna, había de adoptar *per se* la forma de un experimento. El concepto "experimento" se refiere no solo a procesos en laboratorios e institutos de investigación, donde científicos e ingenieros dejan que objetos más o menos bien definidos "reaccionen' entre ellos en observaciones controladas, con el fin de hacer que hable la antes "muda naturaleza". Tampoco puede reducirse a los modos empíricos de pensar, que diseñan de manera responsable el crecimiento material del saber en el mundo moderno. Experimental se vuelve ahora también, y sobre todo, el *modus vivendi* de las personas, que dedican toda su existencia en el agua y en la tierra a la exploración de nuevas realidades, nuevas oportunidades de ganancia y nuevos procedimientos de control de la naturaleza. Bajo este aspecto, los marinos, los comerciantes a distancia, los etnógrafos, los naturalistas, pero igualmente los utopistas, los proyectistas y, por qué no, también los charlatanes y los aventureros, pertenecen a la muy ramificada familia de los experimentadores, sin cuya acción no podría imaginarse el mundo moderno [...] Experimental es finalmente la constitución de las "sociedades" modernas en su totalidad o, como se dice hoy día, de las poblaciones de actores que se rodean de objetos técnicos cada vez más numerosos y persiguen metas cada vez más ambiciosas en interacciones cada vez más complicadas en entornos cada vez más artificiales» (Slot, QSSXX, 39).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Cualquier ébrica invoca la filosofía experimental porque, por fría o especulativa que parezca, por restringida que se muestre en un primer vistazo a cuestiones de método, también incopora un experimentalismo en los modos de vida[705]. La filosofía experimental se mueve entre las intersecciones de la institucionalidad científica y los modos de vida, entre la investigación empírica y metódica de la naturaleza, y la ambición, personal y colectiva, atravesada por el azar. «Hacer de la propia vida un experimento» subraya que la experimentalidad impacta en las costumbres, idea ya anunciada en el subtítulo del *Tratado de la naturaleza humana* de Hume («*Ensayo para introducir el método experimental de razonamiento en los asuntos morales*»[706]) en el que laten Bacon o Newton. Heidegger, por supuesto, no dialoga con Hume (no era alemán ni griego), y aunque tampoco nos consta que Nietzsche lo haga, Deleuze y Hacking vieron una afinidad entre ellos que suscribimos a la hora de amalgamar experimentalismo y moral.

Hacking apoya esta perspectiva experimental que aúna filosofía de la ciencia y vida. Lo hace, además, tocando un tema especialmente importante: el de la curiosidad. La Rochefoucauld advirtió sobre la existencia de una «curiosidad orgullosa» que no puede ser subestimada

---

705 «¿Cómo de profunda es la oposición entre las dos citas anteriores? Liebig dice que un experimento debe ser precedido por una teoría, esto es, por una idea. Pero este enunciado es ambiguo. Tiene una versión débil y una fuerte. La *versión débil* sólo dice que se tienen que tener algunas ideas acerca la naturaleza y los aparatos antes conducir un experimento. Una intervención totalmente desprovista de propósito, sin la habilidad de entender e interpretar el resultado, no nos enseña nada. Nadie disputa esta versión débil. [...] Hay sin embargo una *versión fuerte* del enunciado de Liebig. Dice que un experimento es significativo sólo si se pone a prueba una teoría acerca de los fenómenos bajo escrutinio. […] Creo que esto es simplemente falso. Uno puede conducir un experimento por mera curiosidad, para ver qué pasa. [...] No me interesa saber si Davy realmente estaba haciendo una inferencia inductiva, como Carnap podría haber dicho, o si está implícitamente siguiendo en el fondo la metodología de Popper de conjeturas y refutaciones. No es importante para nosotros que el ejemplo de Davy no sea, como él pensaba, una verdad científica. [...] Sólo me interesa la cuestión generada por la versión fuerte: ¿debe haber una conjetura puesta a prueba para que un experimento tenga sentido? Creo que no. Ni siquiera la versión débil está fuera de dudas. El físico George Darwin decía que uno debería hacer de vez en cuando un experimento totalmente loco, como tocar una trompeta a los tulipanes cada mañana durante un mes. Tal vez no pase nada, pero si algo pasara, sería un descubrimiento maravilloso» (Hck, RI, 181-2).

706 «An Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects».

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

en dirección al saber-poder[707], pero Hacking, en su invitación a «tocar una trompeta a los tulipanes cada mañana durante un mes», pone el acento, a nuestro juicio, en otra cosa: en el mínimo de inocencia que se le puede otorgar al conocimiento. Cuando, citando al físico George Darwin, afirma que «uno debería hacer de vez en cuando un experimento totalmente loco» no invita a dar rienda suelta al saber-poder, sino que pone en valor el rasgo más básico de la *libido sciendi*. La filosofía experimental que compartimos en nuestra ébrica es afín a esta curiosidad. Este es, también, el mínimo que proponemos para nuestra filosofía de la embriaguez: mantener la curiosidad con respecto a ella. Esta curiosidad, como todas, ha de ser condicionada, pero si las condiciones, tanto sobre el experimento como sobre la embriaguez, se vuelven demasiado ominosas impiden ese mínimo de curiosidad. Entonces ni siquiera nos permitimos un experimento loco como el de tocar la trompeta a unos tulipanes cada mañana durante un mes. Puede que el ejemplo sea bobo, puede que estemos forzando la comparación, pero creemos que la filosofía tradicional, a la que hemos caracterizado de una sobriedad ascética, no se encuentra cerca de este experimentalismo.

Contra esta sobriedad se sitúan muchos de los autores que hemos mencionado. También, a su manera, el Pierre Bourdieu que se considera «cabecilla de un movimiento de liberación de las ciencias sociales contra el imperialismo de la filosofía»[708] o el Jean Piaget que observó

---

[707] «Hay diversas clases de curiosidad: una, interesada, que nos hace aprender lo que nos puede ser útil; otra, orgullosa, que nace del deseo de saber lo que los demás ignoran» (Rchf, RMM, 28).

[708] «El término no es, sin duda, demasiado fuerte para designar la transformación a la vez intelectual y afectiva que me llevó de la fenomenología de la vida afectiva (fruto tal vez también de las afecciones y de las aflicciones de la vida, que se trataba de denegar sabiamente) a una práctica científica que implica una visión del mundo social a la vez más distanciada y más realista» (Brd, AS, 85-6). «A menudo he llegado a definirme, un poco en broma, como cabecilla de un movimiento de liberación de las ciencias sociales contra el imperialismo de la filosofía. Manifestaba tan poca indulgencia hacia los sociólogos que consideraban el paso por Estados Unidos como una especie de viaje iniciático como hacia los aprendices de filósofo que, diez o quince años antes, corrían a los archivos de un Husserl cuyas obras mayores estaban aún, en gran medida, inéditas en francés» (Brd, AS, 102). «No puedo, en efecto, no relacionar la amplitud de mis propósitos intelectuales, indiferentes a las fronteras entre las especialidades sociológicas, con mi abandono de la filosofía,

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

pasmado, aun siendo deudor del lenguaje de lo posible[709], los desmanes de la fenomenología en su *Sabiduría e ilusiones de la filosofía*[710]. Desde la filosofía experimental, y siguiendo con nuestra ébrica, proponemos una cosmovisión y una «genealogía de la experiencia» que subraya la complejidad de un problema que no es solo académico. Los experimentos densifican la inseparabilidad del hábito en las acciones, los afectos, los pensamientos, los campos de conocimiento y la vida social, económica y laboral, en la que decimos está inserta la investigación de la embriaguez.

9.2 INTRODUCCIÓN A UNA GENEALOGÍA DE LA EMBRIAGUEZ

Experiencias de embriaguez, moral y psicología del asceta son problemas presentes y futuros del experimentalismo. Forman parte de una ébrica, la nuestra, que nos gustaría dejase atrás ciertas insuficiencias en la interpretación de la embriaguez. Algunas de estas insuficiencias se producen en un ámbito muy concreto: el de los embriagantes. En torno a ellos hay diferentes discursos, como los existentes en las posturas psiquedélicas y psiconáuticas que analizaremos en próximas páginas. Por lo pronto diremos que estas posturas piensan los embriagantes todavía en términos de experiencias de embriaguez.

Sloterdijk cita una afirmación nietzscheana que se mueve en dirección ébrica aludiendo a la historia de los embriagantes. En ella, Nietzsche lamenta que no exista una historia de los narcóticos: «¡Ay, quién nos contará toda la historia de los narcóticos! ¡Es poco menos que la historia de la "cultura" [*Bildung*], de la llamada alta cultura!»[711]. La

prestigiosa disciplina en la que algunos de mis compañeros de estudios se habían quedado -lo que, sin duda, es muy importante subjetivamente-, y con la pérdida de capital simbólico resultante "objetivamente"» (Brd, AS, 85-6).

709 «Si la epistemología genética es posible debe también ser necesariamente interdisciplinaria» (Pgt, SIF, 39).

710 Cf., Pgt, SIF, 32-38.

711 La traducción es nuestra, basada en la combinación de las presentes en Slot, EM, 123 y N, OC III, 781. Texto original en alemán: «*Oh wer erzählt uns die ganze Geschichte der*

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

cita recuperada por Sloterdijk, que encabeza el capítulo «Para qué drogas. De la dialéctica de huida y búsqueda del mundo» en *Extrañamiento del mundo*, no profundiza en su contexto. En dicha afirmación, Nietzsche escribe negativamente sobre la ebriedad (en otras ocasiones es más favorable[712]) subrayando la semejanza en el aturdimiento que producirían tanto ciertas sustancias como cierto arte. Escribe en particular sobre el teatro y, en general, sobre la banalización de la cultura[713]. A pesar del contexto de este fragmento queremos destacar, y creemos que en este sentido lo hace Sloterdijk, que Nietzsche haya visto una importancia civilizatoria en, podríamos decir en un lenguaje más contemporáneo, la historia de las drogas.

Que hay una especie de *bildung* de la ebriedad consustancial al desarrollo de la civilización occidental (y mundial) puede constatarse en la *Historia general de las drogas*, de Antonio Escohotado[714].

Narcotica! — Es ist beinahe die Geschichte der „Bildung", der sogenannten höheren Bildung!» (http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/FW).

712 «Mediante el alcohol y la música se retrocede a niveles de cultura e incultura que nuestros abuelos superaron: en este sentido no hay nada más instructivo, nada es más "científico" que embriagarse... Incluso muchos alimentos contienen revelaciones sobre alguna cosa de la que procedemos» (N, FP, 521).

713 «*Del teatro*. Este día me ha dado de nuevo sentimientos fuertes y elevados, y si por la noche pudiera tener música y arte, sé muy bien qué música y qué arte no quisiera tener, a saber, toda aquella que quisiera embriagar a sus oyentes y exaltarlos hasta un instante de sentimiento fuerte y elevado, a esos hombres de la cotidianidad del alma que por la noche no se asemejan a vencedores sobre carros triunfales sino a mulas cansadas sobre las que la vida ha usado el látigo con un poco de demasiada frecuencia. ¡Qué sabrían esos hombres de "temples superiores" si no hubiera sustancias embriagantes y latigazos ideales! — y así tienen quienes los entusiasman, como tienen sus vinos. ¡Pero qué es para mí su bebida y su embriaguez! ¡Para qué necesita vino el entusiasmado! […] Quien tiene en sí suficiente tragedia y comedia prefiere mantenerse alejado del teatro; o bien, como excepción, todo el proceso —incluidos teatro, público y autor— se convertirá para él en el auténtico espectáculo trágico y cómico, con lo que la pieza representada, en cambio, le significará poco. A quien es algo como Fausto o Manfred, ¡qué le importan los Faustos y Manfreds del teatro! — mientras que seguramente le dará que pensar el hecho de que se lleven al teatro ese tipo de figuras. Los pensamientos y las pasiones más fuertes ante quienes no son capaces de pasión ni de pensar— ¡pero sí de embriaguez! ¡Y aquellas como un medio para ésta! ¡Y el teatro y la música, el fumar hachís y mascar betel de los europeos! ¡Oh, quién nos contará toda la historia de los narcóticos! — ¡Es casi la historia de la "cultura", de la llamada alta cultura!» (N, OC III, 780-1).

714 «Falta cosa semejante a una historia cultural o general de las drogas, entendiendo por ello un examen donde se combine la perspectiva evolutiva, ligada a una sucesión cronológica,

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Consideramos esta obra como una respuesta parcial a la petición de una historia de los narcóticos nietzscheana. Parcial, siguiendo el hilo de nuestra investigación, por ser una fenomenología hegeliano-liberal demasiado politizada que no plantea ciertas preguntas fuera de su marco filosófico-político. Y aun siendo parcial la consideramos como una obra feliz, una parada obligatoria para cualquier interesado en los embriagantes que ha de estar agradecido ante el esfuerzo de su elaboración y las facilidades que ofrece para el trabajo de otros. Esta historia universal de las drogas que, en sus propios términos, lo es también de los psicofármacos (en tanto se entiende que el uso habitual de la palabra «droga» no refiere a una categoría científica sino político-jurídica: la del fármaco ilegal), pone especial énfasis en aquellas plantas y sustancias sintéticas ilegales debido a la prohibición mundial que en el siglo XX desemboca en la denominada «guerra contra las drogas». La obra es una respuesta parcial, caso de que se quiera ver así, a la petición nietzscheana, también porque en ella se encuentra en un segundo plano un aspecto central para cualquier ébrica (que Sloterdijk toca en *Extrañamiento del mundo* y se puede desprender de la cita de Nietzsche): que una genealogía de la embriaguez, y no solo de la ebriedad o los embriagantes, ha de contener un análisis más minucioso de la sobriedad ascética. Escohotado coquetea con este análisis cuando habla de «convertir la historia de la ebriedad en un apéndice realmente ilustrativo sobre la condición humana», pero creemos relevante no dejar que el concepto de ebriedad quede restringido al uso de neurofármacos y plantas (de ahí que prefiramos hablar de embriaguez y embriagantes) o a lo que han dicho sobre la ebriedad aquellos que han hablado sobre neurofármacos y plantas. No obstante, y en la línea del análisis de la sobriedad ascética, Escohotado sí señala a quienes han querido

con la comparativa o estructural, que relacione los datos procedentes de sociedades distintas y los de cada una con sus pautas tradicionales. [...] Tengo por evidente que una investigación tan vasta, sobre materiales dispersos en tantas fuentes, sólo puede aspirar a ser el esqueleto de su propia trama. Para convertir la historia de la ebriedad en un apéndice realmente ilustrativo sobre la condición humana hará falta el esfuerzo de muchos otros investigadores, que llenen las numerosas lagunas y defectos del esquema, añadiéndole las innumerables informaciones sin duda existentes aunque todavía dispersas en multitud de documentos» (EH, HGD, 29-30).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

encargarse de la «salvación laica» de las almas una vez Dios ha muerto[715].

Echamos también de menos en Escohotado un cuestionamiento mayor de la narrativa intelectualista de los inicios de la filosofía (y de su decurso posterior) que sí puede encontrarse en Foucault, Deleuze,

[715] «Una clase terapéutica rigurosamente seleccionada asumiría en exclusiva una tutela de la mente y el cuerpo, en esencia idéntica a la anterior tutela de la religión oficial sobre la pureza de la fe y la salud del alma; en un caso la base era teológica y en el otro científica, pero por eso mismo los nuevos tutores podían considerarse absolutamente legitimados. [...] Contemplándolo a vista de pájaro, se diría que la liberalización de las ideas tuvo como contrapartida una monopolización de las terapias: al mismo ritmo en que el hombre fue admitiendo el libre examen para los asuntos de Estado y de conciencia fue admitiendo no ser capaz de cuidar autónomamente su salud; en otras palabras, fue aprendiendo a sentir un tipo de respeto por la medicina y la farmacia "científicas" que antes reservaba a la religión "verdadera". No es despreciable el influjo sobre ello del descreimiento llamado por algunos *muerte de Dios*: la falta de fe ciega en quienes administran los paraísos celestiales —con el correlativo aumento de angustia— proyecta a una fe apenas menos incondicional en los administradores de la salud terrena» (EH, HGD, 510-11).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Sloterdijk[716] o Colli[717]. Todos ellos destacan la tensión entre sobriedad y embriaguez en los primeros pasos de la disciplina. Lo que se juega es

[716] «Porque filosofar, aunque se hable de los alados temas, debe significar, sin excepción, argumentar, y argumentar quiere decir hablar en estado de sobriedad. [...] Quien no quiera someterse a esta prohibición antientusiasta, tiene que seguir intentándolo con la tradicional mezcla de éxtasis y religión, de escucha confusa y perturbación de la conciencia -la academia, en todo caso, se ufana de haberse liberado del favor antojadizo del estado anímico excepcional-; pretende atravesar el país de la verdad sin drogas ni otros medios de transporte ilegales» (Slot, EM, 124). «El diálogo filosófico-terapéutico, sin embargo, promete ser más fértil, si se reconoce en el mismo pensamiento filosófico inicial el equivalente a un fenómeno de embriaguez o adicción. Esto presupone que ciertos estados extasiados e inspirados que, en proporción conocida, aparecen en los más elevados registros de la meditación filosófica, ya no los arrinconamos como místicos, sino que los entendemos como el más íntimo y típico quehacer del pensamiento filosófico clásico. Si damos por bueno que la forma básica de la "gran" teoría filosófica debe presentarse, necesariamente, como monismo metafísico, de eso resulta que la cúspide de la contemplación filosófica, el *apex theoriae* como ascensión al uno correspondiente, no es accesible sin la dislocación del sujeto en una excepcional situación iluminada. [...] Sin arrobamiento no hay primera filosofía. Una adecuada interpretación teórica de semejante estado está, aun con todo, obligada a un aplazamiento temporal y es natural que no alcance una forma lingüística articulada más que a posteriori. Con esta articulación, se instituye la labor perpetua de la segunda filosofía. Esta, a su vez, intenta exponer en forma de comprensión lógica lo que *in actu* está más allá del discurso. La articulación lingüística del monismo místico sería el arrecife donde debe zozobrar, de la antigüedad a esta parte, el entusiasmo filosófico. Así que lo que se expendía en la academia a sus seguidores era, desde el principio, segunda filosofía que habla de la primera. Cuando Platón dijo que antes había auténticos sabios y hoy, en cambio, nada más que aficionados a la sabiduría, no hacía aforismos sino que publicaba el secreto del oficio» (Slot, EM, 126-7). «En el momento en que la extática quedó sometida a la retórica, se desarrolló una magia civil cuyos discípulos comenzaron a dedicarse a oficios en apariencia completamente desembriagados como políticos, psicólogos, oradores, educadores y juristas. [...] Tener que hacerse sobria en la propia elaboración de su formulación sería el destino inmanente que, en sí misma, la filosofía cumple en su progreso. [...] Los individuos que filosofan en el presente debieran, antes que nada y aun cuando quisieran articular estados místicos en causa propia, aprender a hablar sobrios sobre el éxtasis, y eso quiere decir llevar adelante una biología de los estados excepcionales en el marco de una física común del conocimiento» (Slot, EM, 128). «El resto de obsesiones e "influencias" han de ser rechazadas como perturbaciones del alma y de su capacidad de juicio. Partiendo de la admonición previa platónica respecto a la clasificación de las exaltaciones, se llegó en la escuela de Aristóteles y sus discípulos a una prohibición, si bien no formal sí fáctica, del entusiasmo. De entonces a esta parte, la filosofía es más ciencia que inspiración, más el avance en el curso seguro de las ideas que el extravío en el bello riesgo del entusiasmo» (Slot, EM, 123-4). «Casi se puede decir ya, a modo de definición, que un filósofo es alguien que *no sabe* qué son estados elevados en la contemplación» (Slot, EM, 130). «Bajo esa óptica, la civilización al estilo occidental se interpreta como el proceso de imposición de drogas sustitutorias -con la anulación de la consciencia de que se trate de drogas sustitutorias. De modo que tanto más indefensa

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

la definición misma de la filosofía, su postura hacia la vida, el conocimiento y el mundo, su futuro. Escohotado, profundamente aristotélico además de hegeliano, sigue situando esta definición en los límites de lo que se considera sobrio, serio, neutro, racional, templado, veraz, moderado.

No es accidental que nos hayamos detenido en el vínculo entre filosofía, sobriedad, gremialismo, moral, ascetismo y academia[718]. Que la exaltación tradicional de la sobriedad ascética venga de la mano de cierto gremialismo es inherente al *ethos* moral de la ascética filosófica. La intimidad que hemos destacado entre embriaguez y ascetismo no es tan solo una hipótesis a través de la que genealogizar la procedencia de esa presunta sobriedad, sino también una inmoralización de la línea ético-ontológica que se defiende con ella. La intimidad entre embriaguez y ascetismo no solo afirma que los inicios de la filosofía

---

aparecerá una sociedad ante la irrupción de drogas "duras", cuanto más adelantada sea. Tal vez no esté ya lejos el momento en que se pueda contar la historia completa de la cultura humana bajo el título de una teoría de las drogas sustitutorias: al principio era la abstinencia» (Slot, EM, 131).

717 «Pero, detrás de esa manifestación musical de Dionisos hay un fenómeno interior, perturbador, la alucinación liberadora de los misterios, la gran conquista mística del hombre griego arcaico. Dice Píndaro de los misterios de Eleusis: "Bendito aquel que, después de haber visto eso, entra bajo la tierra: conoce el fin de la vida y conoce el principio dado por Zeus". Quien revela "eso" -el objeto inefable que en los misterios encuentra al hombre dentro de sí- es Dionisos, y Orfeo es su cantor» (Colli, G., *El nacimiento de la Filosofía*, Tusquets, Barcelona, 1977, 27).

718 «En general, los filósofos no se han hecho célebres porque hayan tenido mucho que decir en lo tocante a la cuestión de la embriaguez y las drogas. Su reputación estriba en su abstinencia de los dulces venenos de la vida y en su consuelo metódico que desestima todas las convicciones apresuradas. Con toda razón se tiene a los filósofos por gente que considera improcedente toda sujeción exterior del entendimiento. Si reconocieran algo así como un honor profesional, este procedería de que ellos se complican más a la hora de establecer sus criterios que otra gente. En cierto modo, filosofar no es otra cosa que la forma procesal de la sobriedad. En semejante perspectiva, los filósofos podrían ser, en todo caso, actores en lucha contra los estados excepcionales de la psique y los extravíos de la razón, pero no interlocutores adecuados para una conversación sobre la constitución adicta del hombre» (Slot, EM, 126). «Pero, como siempre, las experiencias culminantes de los viejos maestros del pensamiento parecen haber sido encargadas *in persona* y, visto desde las premisas, su quehacer discursivo no sería más que, de entrada, el propio etiquetaje y desembriaguez de una iluminación inicialmente inexpresable. Tener que hacerse sobria en la propia elaboración de su formulación sería el destino inmanente que, en sí misma, la filosofía cumple en su progreso» (Slot, EM, 128).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

están regados de un distanciamiento de la «psicología del orgiasmo» sino que, ya lo hemos insinuado, afirma la afinidad actual de los hábitos ascéticos, junto a todas sus transformaciones, con la filosofía institucional europea y su articulación moderno-burocrática. Las líneas de fondo, y más si atendemos a la transvaloración terminológica nietzscheana de la embriaguez, no muestran al filósofo sobrio como un otro beligerante con la embriaguez, sino a un disimulador de ella (en la escritura, en la lectura, en la soledad, en la disciplina intelectual, en el ascenso en la jerarquía académica o política, etc…). Hablar de una genealogía de la embriaguez, como parte de nuestra ébrica, invita a entender desde otra perspectiva tanto los hábitos de la intelectualidad académica como su impacto sobre una población (incluida la burosófica), que nunca ha vivido, vive, ni vivirá, diremos, al margen de algún tipo de embriaguez. Una parte de la filosofía del futuro se toca aquí: ensayamos una reflexión sobre la cultura de la educación sobria.

Se juega la relación entre embriaguez y responsabilidad, incluida la intelectual. Precisamente porque el burósofo impersonal es el presunto responsable, y porque el responsable es el presunto sobrio capaz de responder, es por lo que el impersonal-responsable desconoce los embriagantes, o no sabe utilizarlos, o no sabe conducirse sin ellos o no sabe evitar caer en otros tipos de embriaguez más destructivos. Decimos que las experiencias de embriaguez implican un principio de jerarquización a partir del cual el presunto responsable, como el gobernante platónico ideal, se tiraniza a sí mismo mediante un estado temperante que cultiva en su interior (esa *templanza* que va de la mano de la *justicia* y es un límite incluso para Eros, que domina «los placeres y deseos»[719]). El engaño (incluido el autoengaño de la mentira *piadosa*) radica en la supuesta responsabilidad cabal que exige la máxima cantidad de sobriedad o templanza, de modo que el individuo

[719] «Hay que hablar a continuación sobre la virtud de Eros, y lo más importante aquí es que Eros ni comete injusticia contra dios u hombre alguno, ni es objeto de injusticia por parte de ningún dios ni de ningún hombre [...] Pero, además de la justicia, participa también de la mayor templanza. Se reconoce, en efecto, que la templanza es el dominio de los placeres y deseos, y que ningún placer es superior a Eros. Y si son inferiores serán vencidos por Eros y los dominará, de suerte que Eros, al dominar los placeres y deseos, será extraordinariamente templado» (Platón, *Banquete*, 196b-c).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

responsable (antagonista del peligroso) sea aquel que, *en todo momento*, o en la máxima cantidad posible de ellos, pueda responder. En el límite este es el abstinente, el que se prohíbe el contacto con sustancias o lo anula una vez lo ha tenido. Este es el incapaz de dominar su demonio (incluida la concepción demónica del problema), el modelo del santo escasamente responsable en comparación con quien juega, con quien se introduce en difíciles equilibrios. El que cree en esa imagen de la responsabilidad (como la de la libertad intelectual disminuida que presenta Schopenhauer debido a la embriaguez[720]), el que siente esa imagen como dotada del máximo valor, diremos, pone más en peligro a quienes le rodean y vendrán en el futuro. Este es uno de los riesgos de la educación filosófica ayer y hoy. De esa falta de responsabilidad se quejaba Aldous Huxley a mediados del siglo pasado[721].

No se trata de vivir en una ebriedad continua. El equilibrismo que proponemos de la mano de Nietzsche podría en principio asemejarse a la *sobria ebrietas*, la sobria embriaguez que maneja Escohotado[722]

---

720 «La libertad intelectual, que aquí considerábamos como totalmente suprimida, puede además ser meramente *disminuida* o parcialmente suprimida. Esto ocurre especialmente con el afecto y la embriaguez. El *afecto* es la excitación repentina y violenta de la voluntad por una representación que penetra desde fuera, se convierte en motivo y tiene una vivacidad tal, que oscurece todas las demás que podrían contraactuar en ella como contramotivos, no permitiendo que se hagan claras a la conciencia. […] Por lo tanto, también aquí la responsabilidad, tanto jurídica como moral, queda suprimida más o menos, pero siempre en parte, según la índole de las circunstancias. […] La *embriaguez* es un estado que dispone a los afectos en tanto que acrecienta la vivacidad de las representaciones intuitivas y, en cambio, debilita el pensamiento *abstracto* y así aumenta la energía de la voluntad. En lugar de la responsabilidad de los actos, aparece aquí la de la embriaguez misma: por eso no está jurídicamente disculpada, aunque aquí la libertad intelectual se ha suprimido en parte» (S, LV, 130-1).

721 «Hace setenta años, hombres extraordinariamente capaces describieron las trascendentales experiencias de quienes, con buena salud, en las debidas condiciones y con el espíritu adecuado, tomaron drogas. ¿Cuántos filósofos, teólogos y educadores profesionales han tenido desde entonces la curiosidad de abrir esta Puerta en el Muro? La respuesta, a todos los efectos prácticos, es ninguno» (Huxley, A., *Las puertas de la percepción*, [1954], Edhasa, Barcelona, 1999, 9).

722 «La naturaleza de la vida y la constitución espiritual del hombre llevan en sí una tentación de necedad, aturdimiento y avidez. Si alguien cree evitar este peligro ubicuo renunciando a beber, se estará engañando además de perder la jovialidad, la satisfacción y lo positivo del desnudamiento. El sobrio no debe ser confundido con el abstemio, porque uno es racional

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

amparado en Filón de Alejandría[723], pero hay ciertas diferencias entre este filoplatonismo y el balanceo que define al «artista dionisíaco»[724]. El punto más cercano se encuentra en esta cita de Filón, que aparece en la *Historia general de las drogas* pese a que no la hemos detectado en la obra del de Alejandría: «pues los que no se permiten la embriaguez, y se consideran sobrios, son presa de emociones análogas»[725]. Análogas a los que se dejan llevar y no son capaces de controlar la embriaguez. A estos Filón los describe con detalle[726], pero lo hace en términos de

con o sin el fármaco y el otro sólo en el segundo caso, lo cual significa en muy escasa medida. Uno puede penetrar en los pliegues de su desnudez porque es amigo de sí mismo, y el otro ha de rehuirlo para no avergonzarse ante los demás y ante la propia conciencia. [...] Se condena sin duda el borracho crónico a no ver con plenitud, pero el riguroso abstemio ha decretado para su alma algo tan indeseable como un arbitrario encadenamiento» (EH, HGD, 214-5).

723 «Y en una segunda etapa, después de remontarse como alada creatura y de contemplar el aire y sus cambios, se eleva más aún, hacia el éter y las circulares vías del cielo; y tras deambular mezclada en las danzas que cumplen los planetas y las estrellas fijas según los modos de la música perfecta, siguiendo al amor por la sabiduría que guía sus pasos, dejando atrás toda la sustancia aprehensible por los sentidos, lánzase desde allí en procura de la aprehensible por la inteligencia. Y al contemplar en aquella región las incomparables bellezas que son los modelos y formas ejemplares de las cosas sensibles que había visto aquí, presa de una sobria embriaguez, como los que experimentan el delirio de los Coribantes, siéntese inspirada; y llena danzas rituales al son de embriagadora música, remedando de un ansia distinta y de un deseo superior, por el que es conducida hacia la alta estera de las cosas aprehensibles por la inteligencia, cree ir al encuentro del mismo Gran Rey» (Triviño, J. *Obras completes de Filón de Alejandría, 5 volúmenes*, Acervo Cultural, Buenos Aires, 1975-1976, 49).

724 «Así como la embriaguez es el juego de la naturaleza con el ser humano, así el acto creador del artista dionisíaco es el juego con la embriaguez. Cuando no se lo ha experimentado en sí mismo, ese estado sólo se lo puede comprender de manera simbólica: es algo similar a lo que ocurre cuando se sueña y a la vez se barrunta que el sueño es sueño. De igual modo, el servidor de Dioniso tiene que estar embriagado y, a la vez, estar al acecho detrás de sí mismo como observador. No en el cambio de sobriedad y embriaguez, sino en la combinación de ambos se muestra el artista dionisíaco» (N, NT, 247).

725 Cf., Filón de Alejandría en EH, HGD, 214.

726 «Con fundado motivo, pues, el desobediente, rebelde y pagador de contribuciones, vale decir, el que reúne y añade faltas tras faltas, grandes a las pequeñas, nuevas a las antiguas, voluntarias a las involuntarias; y, como encendido por el vino, se embriaga con una embriaguez incesante y continua de toda la vida y habla sin tino a causa de haber bebido en gran cantidad la bebida pura de la insensatez; con fundado motivo, digo, es juzgado por la sacra palabra digno de ser lapidado, puesto que ha malogrado las prescripciones de su padre, la recta razón, y las normas de costumbre que le había impartido su madre, la instrucción; y porque, a pesar de tener como modelo la nobleza de sus hermanos, honrados por sus

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

vanidad, anticipando la platonizante *superbia* agustiniana. Aquí no hay todavía una problematización que incluya la *hybris*. El punto más lejano está en que no se comparte la acusación al asceta de no oscilar, de no bailar, de no jugar: no se indica su responsabilidad mermada. La anterior queja de Huxley es comprensible: no se han caracterizado los filósofos-en-sí por tomar la delantera en lo relativo a embriagantes. El propio Huxley o figuras como Jünger, Baudelaire, De Quincey, o incluso el paseante Walter Benjamin con su *Haschisch*, no encajan dentro del modelo fenomenológico del gran filósofo (Kant, Hegel, Heidegger, etc…). Por último, habría que añadir que la *sobria ebrietas*, tal y como la refiere Escohotado, estaría apuntando al Platón del Fedro[727] con el que nuestra ébrica no puede compartir lenguaje. Lo que allí se dice del cuerpo y la embriaguez[728], en el mito del carro alado a través del cual se siguen moldeando las mentes de nuestros adolescentes año tras año, lo impide.

Deleuze se encuentra alejado de la imagen de la responsabilidad mermada y señala algo importante para nosotros. Señala con sus divisiones conceptuales los motivos por los que hemos puesto en contacto un tema tan aparentemente abstruso, filosóficamente

padres, no ha imitado la virtud de éstos y, por el contrario, ha considerado justo pasar por sobre los mandatos. De este modo se ha forjado un dios en su propio cuerpo, el dios de la vanidad, honrado entre los egipcios, del que es símbolo el aparato del toro de oro,43 en torno del que formando coro cantan los insanos mentales y se reúnen entonando un canto que nada tiene que ver con la gratísima melodía que acompaña a las libaciones y festines durante las fiestas y celebraciones regocijadas, siendo un verdadero canto fúnebre cual si se tratara de su propio funeral, canto de hombres enloquecidos por el vino. que han perdido y arruinado el vigor de sus almas» (Triviño, J. *Obras completes de Filón de Alejandría, 5 volúmenes*, Acervo Cultural, Buenos Aires, 1975-1976, 15)

727 Cf., EH, HGD, 186.

728 «De esta manera, si vence la parte mejor de la mente, que conduce a una vida ordenada y a la filosofía, transcurre la existencia en felicidad y concordia, dueños de sí mismos, llenos de mesura, subyugando lo que engendra la maldad en el alma, y dejando en libertad a aquello en lo que lo excelente habita. Y, así pues, al final de sus vidas, alados e ingrávidos, habrán vencido en una de las tres competiciones verdaderamente olímpicas, y ni la humana sensatez, ni la divina locura pueden otorgar al hombre un mayor bien. Pero si acaso escogieron un modo de vida menos noble y, en consecuencia, menos filosófico y más dado a los honores, bien podría ocurrir que, en estado de embriaguez o en algún momento de descuido, los caballos desenfrenados de ambos, cogiendo de improviso a las almas, las lleven juntamente allí donde se elige y se cumple lo que el vulgo considera la más feliz conquista» (Platón, *Fedro*, 256a-c).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

académico y especializado, como el de la condición de posibilidad de la experiencia, con algo tan aparentemente simple, bajo, tosco y cotidiano como la embriaguez. Nos referimos a la relación entre esta y los procesos de categorización o enclasamiento. Confiamos en hacernos entender en este punto aunque alternemos «altos conceptos» con el suelo de la responsabilidad práctica que queremos seguir pisando. Cuando Deleuze reformula el concepto de afecto con el de *poder de ser afectado* imprime a su ébrica un sello muy concreto[729]. La noción de poder de Nietzsche reverbera en esa ébrica, y lo hace de manera muy distinta (lo hemos reiterado ya) a la que presuponen Heidegger y otros cuando defienden que el poder (o la voluntad de poder) es sinónimo de imposición o violencia. La clave deleuziana está en relacionar afectos y poder, la nuestra, por cierto, en relacionar el sintagma «condición de posibilidad de la experiencia» con la embriaguez y la *hybris*. Nuestro gesto es sencillo: el sintagma, que funciona como una matriz de enclasamiento a través de lo posible, es producto de *una* embriaguez. Esa embriaguez es la moral, y la moral es una *hybris*, una forma de orgullo.

Se trata de jugar con los enclasamientos morales. El gesto de Deleuze intima con la idea nietzscheana de la creatividad, a falta de una expresión mejor, del ejercicio clasificatorio (Whitehead, a su vez, ya

729 «¿Qué hay de original en una tentativa por definir las cosas, los seres o los animales por afectos y no por otra cosa? Supongan que yo digo que las diferencias entre una mesa, un caballo, un perro, una chica, un chico, consisten únicamente en que no son afectados por las mismas cosas. En otros términos, las diferencias son y conciernen siempre a poderes de ser afectados. Dicho así no parece nada, pero de forma extraña las cosas, los animales, las personas, tienden ya a perder su forma. Está bien si se me dice que un perro es un mamífero, que tiene cuatro patas, ladra, que un caballo es una cosa. Pero entramos en una atmósfera distinta si decimos que lo que cuenta son los afectos de los que alguien o algo es capaz. Entramos allí en un bosque no conocido. Las cosas no se distinguen más que por los afectos de los que son capaces. Desde ahora, entonces, estamos forzados a superar la noción de afecto con una noción más precisa: el poder de ser afectado. Ser afectado es un poder. Entonces, definimos las cosas, los seres, los animales, por poderes. Y vemos en seguida a qué otros paisajes se opone esto: ya no definimos las cosas por géneros o especies. No diré que una mesa es una cosa fabricada, que un caballo es un animal, que una persona es de sexo masculino o femenino. Preguntaré más bien: "Dígame, ¿de qué afectos es usted capaz?". Es decir, ¿cuáles son sus poderes de ser afectado?» (Del, Dr, 278).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

hablaba de la creatividad de las condiciones[730]). Deleuze comparte con Nietzsche que las categorías, como condiciones de posibilidad de la experiencia (lo que entiende, en la estela heideggeriana -y también foucaultiana-, como «la representación»), ocultan de sí mismas que son un ejercicio, una práctica, una repetición, y lo hacen para establecerse mejor como órdenes (en Bourdieu o Ian Hacking podemos encontrar una reflexión categorial semejante). Si hay una rotura de la verdad, una genealogía de la verdad que es también una genealogía de la moral y del ascetismo, una *genealogía de la embriaguez* que forma parte de nuestra ébrica, es porque la verdad definida filosófico-categorialmente supone una perspectiva moral de ordenación. No podía ser de otra manera, no puede ser de otra manera, ya que en estos niveles no se disocian saber y poder. Lo difícil es el *cuánto*, cuánto hay de cada uno de ellos en una opinión, una persona, un grupo, una sociedad, un cuerpo, un afecto, etc… Decimos que la verdad definida filosófico-categorialmente es bajamente responsable, bajamente veraz. Cuando Deleuze dice que «las cosas» ya no se definen por géneros o especies explicita las relaciones entre afectos y poder que desemboca en las condiciones ébricas del plano de inmanencia, el cuerpo sin órganos o el caosmos. En el fondo es algo muy bobo: las condiciones de posibilidad de la experiencia siempre han estado condicionadas por «la experiencia» que se quería condicionar. Esa «experiencia» no existía como tal, era simplemente una forma de expresarse, una palabra para algo descomunal, demasiado denso, confuso, complejo. En esa forma de entender «la experiencia» había una embriaguez moral ordenadora, en lo que se aplaca con la palabra «experiencia» los fenomenólogos intuían un peligro para nuestro poder de contención y comprensión, algo que no podía ser categorizado en géneros y especies, que no es el noúmeno ni «El Desconocido», ni Dios ni El Ser.

Cuando abogamos por profundizar en una filosofía de lo probable, del azar, y no de lo posible, es por nuestra discrepancia con esta forma de entender «la experiencia». Tocamos esa parte del azar que es la embriaguez. En este epígrafe en concreto una parte más pequeña: los

[730] «Mas la creatividad se encuentra siempre bajo condiciones, y se describe como condicionada» (Wh, PR, 54).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

embriagantes. «Es lo que sucede con las experiencias con drogas», dirá Foucault en afinidad con la inmoralización de los enclasamientos nietzscheano-deleuziana: «que se borran los límites, se eliminan las divisiones, se alejan las exclusiones y surge la pregunta: ¿en qué se ha convertido el conocimiento? ¿Sabemos ahora algo distinto? ¿Seguimos sabiendo lo que sabíamos antes de las experiencias con drogas? ¿Sigue siendo válido el conocimiento anterior a las drogas o hay un nuevo conocimiento? Es un problema real, y creo que, en esta medida, las experiencias con drogas no son marginales en nuestra sociedad, no son una especie de pequeña desviación sin importancia. Creo que se encuentran en el corazón mismo de los problemas de la sociedad en la que vivimos, de la sociedad capitalista»[731]. No fue esta la única vez que Foucault se pronunció sobre los embriagantes y las «experiencias con drogas» (al margen de sus reflexiones sobre enclasamientos). En ocasiones sitúa a estas últimas como uno de los tres principales elementos transformadores de la psiquiatría junto a la hipnosis y el interrogatorio[732], en otras las sitúa al lado de la locura (compartiendo, hasta cierto punto e irónicamente, enfoques psiquiátricos de la época que hablaban de ellas como psicotomiméticos -simuladores de la psicosis- o alucinógenos[733]), en otras, y a lo largo de su obra, habla de los embriagantes como uno de los elementos centrales de la historia de la literatura y la vida artística de occidente (pensando en Sade, Raymond Roussel, Artaud, Michaux, Edgar Allan Poe, Rimbaud, etc…[734]), en otras, los vincula a la fiesta[735], en otras, pide directamente,

731 Cf., Foucault, «The lost interview», Youtube.

732 «Tercero y último, un elemento muy conocido y que la historia de la psiquiatría cubrió con un silencio muy significativo: el uso -no digo absolutamente constante, pero sí muy general a partir de los años 1840-1845- de las drogas, en esencia el éter, el cloroformo, el opio, el láudano y el hachís, toda una panoplia que durante una decena de años se utilizó de manera cotidiana en el mundo asilar del siglo XIX y sobre la cual los historiadores de la psiquiatría siempre guardaron un silencio muy prudente, cuando posiblemente se trate, junto con la hipnosis y la técnica del interrogatorio, del punto a partir del cual la historia de la práctica y el poder psiquiátricos sufrió un vuelco o, en todo caso, se transformó» (Fou, PP, 267).

733 Cf., Hoffer, A., y Osmond, H., *The Hallucinogens*, Academic Press, Michigan, 1967.

734 Cf., Fou, EEH, 86.

735 «En efecto, en nuestra sociedad, no sé lo que pasa en Japón pero en lo que respecta a Europa está claro, el sentido de la fiesta ha desaparecido de modo prodigioso y se ha difuminado

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

él también, una historia de las drogas[736]. Nos resulta especialmente pertinente la relación entre embriagantes y psiquiatría: estaría bien que alguna ébrica se ocupase de profundizar en esta relación si quiere decir algo sobre la experimentación neuroquímica en nuestra modernidad. Por último, Foucault también se pronuncia sobre los embriagantes sosteniendo la tensión que las «experiencias con drogas» producen al tradicionalismo categorial filosófico. Al pensar estas «experiencias» desde la dicotomía entre identidad y diferencia, puede verse que este tradicionalismo categorial pertenece a una «moral arcaica» vinculada al a priori[737].

La conexión entre embriagantes y categorías es compleja. Nuestra pretensión es intervenir con cuidado en los límites entre razón y locura pero para detonar el primado de esta dicotomía. Plantear nuestra ébrica obedece también a esto, a minar un concepto de embriaguez definido por ambas para generar su espacio propio, obedece a proponer una reflexión que logre atravesar la tensión entre razón y locura. Creemos

---

de forma considerable. Cada vez más, la fiesta ha dejado de ser un fenómeno colectivo, el fenómeno de la sociedad misma; la fiesta tiende a convertirse en algo así como la impugnación misma del orden social; ya no hay fiesta en el seno del orden; las fiestas son cada vez más marginales, externas al orden, ya no son sociales sino individuales. Estas fiestas que culminaban ya en el siglo XIX en la práctica de la embriaguez, culminan ahora en América y en Europa en la práctica de la droga. La embriaguez y la droga son, en cierto modo, una forma de apelar a una locura artificial, a una locura temporal y transitoria para estar de fiesta, pero una fiesta que necesariamente debe ser una contrafiesta, una fiesta enteramente dirigida en su vertiente más aguda contra la sociedad y contra su orden» (Fou, EEH, 87).

736 «Creo que esta confiscación psiquiátrica de los efectos de la droga dentro del sistema de la enfermedad mental plantea un problema importante, pero en rigor me parece que habría que analizarlo en el marco de una historia de la droga y no de una historia de la enfermedad mental» (Fou, PP, 321).

737 «La sujeción más tenaz de la diferencia es sin duda la de las categorías, pues permiten —al mostrar de qué diferentes maneras puede decirse el ser, al especificar de antemano las formas de atribución del ser, al imponer en cierta manera su esquema de distribución a los entes— preservar, en la cima más alta, su quietud sin diferencia. Las categorías regentan el juego de las afirmaciones y las negaciones, fundamentan en teoría las semejanzas de la representación, garantizan la objetividad del concepto y de su trabajo; reprimen la anárquica diferencia, la dividen en regiones, delimitan sus derechos y le prescriben la tarea de especificación que tienen que realizar entre los seres. Por un lado, podemos leer las categorías como las formas a priori del conocimiento; pero, desde el otro lado, aparecen como la moral arcaica, como el viejo decálogo que lo idéntico impuso a la diferencia» (Fou, TF, 27-8).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

que Foucault la fomenta en cierta medida pese a sus brillantes análisis. Piensa «la experiencia de la locura» romantizándola por momentos, como lo hace también con la de las drogas. Trata a estas últimas, al menos durante buena parte de su obra, como *experiencias*. Toma a ambas, e incluso a la sexualidad, como elementos intrínsecamente subversivos, desclasantes, desidentificantes. Lo que hay de diferencial en la locura, lo que hay en ella de desvío o anormalidad, también lo que hay en ella de orgullo y grandeza (aunque sea delirante[738]), Foucault lo toma afirmativamente (como hace con los reclusos al final de *Vigilar y Castigar*[739]), dejando en segundo plano las consideraciones médico-patológicas. Estas últimas, diremos, necesitarían una reinterpretación una vez se han puesto pertinentemente de manifiesto las consideraciones morales y políticas en medicina, psicología, psiquiatría, política o derecho. Foucault hace ver la brutalidad en el trato entre humanos y defiende estas «experiencias» en nombre de un pensamiento sin fronteras, tira por tierra la propia «humanidad», al humano muerto después de Dios y a las propias ciencias humanas

[738] «Pero no se trata simplemente de someter la voluntad de sanar del enfermo al saber y el poder del médico; en ese establecimiento de una diferencia absoluta de poder, se trata sobre todo de vulnerar la afirmación de omnipotencia que, en el fondo, hay en la locura. En toda locura, cualquiera que sea su contenido, hay siempre cierta afirmación de omnipotencia, y a ello apunta el ritual primero de aserción de una voluntad ajena y absolutamente superior. […] Cualquiera que sea el contenido del delirio, aun cuando uno crea ser perseguido, el hecho de ejercerlo, es decir de rechazar todo lo que es discusión, razonamiento, prueba, implica en sí mismo una afirmación de omnipotencia, y este elemento puede atribuirse con absoluta certeza a cualquier locura, mientras que la expresión de esa omnipotencia en el delirio es privativa del delirio de grandeza. El ejercicio de la omnipotencia en el delirio por el hecho de delirar es característico de toda locura» (Fou, PP, 174).

[739] «Y que, finalmente, lo que rige todos estos mecanismos no es el funcionamiento unitario de un aparato o de una institución, sino la necesidad de un combate y las reglas de una estrategia. Que, por consiguiente, las nociones de institución, de represión, de rechazo, de exclusión, de marginación, no son adecuadas para describir, en el centro mismo de la ciudad carcelaria, la formación de las blanduras insidiosas, de las maldades poco confesables, de las pequeñas astucias, de los procedimientos calculados, de las técnicas, de las "ciencias" a fin de cuentas que permiten la fabricación del individuo disciplinario. En esta humanidad central y centralizada, efecto e instrumento de relaciones de poder complejas, cuerpos y fuerzas sometidos por dispositivos de "encarcelamiento" múltiples, objetos para discursos que son ellos mismos elementos de esta estrategia, hay que oír el estruendo de la batalla» (Fou, VC, 314).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

(Sloterdijk le sigue en esto[740]) rompiendo su jerarquía, su modo de categorizar y seleccionar. Foucault hace todo esto pero, aun así y como subrayamos, haciendo especial hincapié en lo que dice a través de Borges y la reflexión sobre el enclasamiento en *Las palabras y las cosas*: «lo que trata de analizar este estudio es esta experiencia»[741]. Y «esta experiencia» es la experiencia histórica moderna desde el siglo XVI aunque sea pensada de manera incongruente, heteróclita, discontinua o heterotópica. Repetimos: no se trata de extirpar el historicismo fenomenológico (sigue latiendo en Foucault, como también en Sloterdijk[742] y en nuestra propia investigación), pero sí de decir que no es un enfoque lo suficientemente ancho para albergar la pluralidad de campos que defendemos.

La conexión entre embriagantes y categorías es compleja, pero no creemos que pueda haber un pensamiento acategorial. Que Foucault o Deleuze pudieran pretenderlo se debe, diremos que entre muchos otros motivos, a un filoanarquismo en el que se incluye la creencia fenomenológico-marxista en una futura sociedad sin clases. Parece pretenderse que la sociedad venidera tenga un anticipo en su concepción intelectual proclamando el fin de las grandes clasificaciones. Deleuze hablaba de la importancia de la creación de conceptos en filosofía, y lo hacía con mimo, con una ternura que hemos querido recoger en nuestras páginas: la de no hacer que las condiciones sean más amplias que lo condicionado. Hay amor aquí si traducimos este léxico filosófico-gremial que intenta llamar la atención de la tradición categorial filosófica para indicarle que no puede ser tan despótica, que hay que tener mucho cuidado con las categorías condicionantes, que hay que ver cómo le sientan a lo condicionado, que

---

740 Cf., Slot, SM: «*Normas para el parque humano*: ¡Piensa en el rayo!».

741 Fou, PC, 6.

742 «Ahora bien, puesto que las filosofías orientadas a la unificación y a la reconciliación no pueden dejar de hacer, en el sentido estricto de la palabra, presuposiciones teológicas que yo no comparto, he reflexionado sobre un equivalente no teológico de estos conceptos. En mi libro *Extrañamiento del mundo* (1993) se puede observar cómo trato de reemplazar los motivos teológicos de la Teoría Crítica por una antropología del abandono del mundo. De un modo algo diferente al habitual me he inspirado en Husserl y otras figuras de la tradición fenomenológica y, finalmente, me sumergí en el estudio de Foucault, de quien pocos, a decir verdad, han reconocido el sentido de su obra como cesura» (Slot, SM, 10).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

hace falta una higiene y, casi podríamos decir, una terapéutica de las categorías, una salud categorial. Acercamos nuestras manos a esta concepción, pero también a la creación de categorías y no únicamente de conceptos.

De fondo problemas vitales de todo tipo, los del suelo de la responsabilidad práctica: problemas de igualdad, justicia o derecho. Nuestra postura hoy dice que hay una embriaguez de los procesos clasificatorios, que no se puede detener ni anular la creación de categorías, que hay un devenir de las clasificaciones, que los procesos clasificatorios cambian pero lo hacen incrementándose (aunque muchos de ellos se descarten y queden atrás). No se puede aspirar a la supresión categorial: decimos que no hay, ni habrá, una postura no enclasante. Es la dureza del perspectivismo: no existe la ausencia de perspectiva, como no existe la ausencia de clasificación por parte de una perspectiva cualquiera. Da igual que esa perspectiva no esté elaborada teóricamente: existe en los actos, en las percepciones, en hacer esto y no aquello, en decir esto y no aquello, en hacer y decir esto y aquello y lo otro, pero haciéndolo o diciéndolo ahora o después, o durante más o menos tiempo, o implicándose más o menos emocionalmente, o gastando más o menos dinero, o energía, o teniendo más o menos conocimientos, etc...

Lo difícil es el equilibrismo (retomamos la metáfora) a través de las clases. Poner el equilibrismo encima de la mesa no presupone un enclasamiento individualista. Los problemas categoriales no se disuelven en el individualismo metodológico (por ejemplo, a la Popper) haciendo del individuo la categoría de categorías que ha de atravesar a todas las demás (como no lo es el tiempo-historicidad, como no lo es la libertad, como no lo es la voluntad, como no lo es la posibilidad, como no lo es la embriaguez). Buena parte del pensamiento liberal, en este punto, opta por minimizar conflictos simplificando categorizaciones o anegándolas en el individuo y la libertad negativa. Véase Hayek y cómo se plasma esto en su estilo teórico en *Los fundamentos de la libertad* que, a la fuerza, ha de resultar fofo a una mente buroescolástica que entiende la producción y escritura de clases de una forma muy concreta, «rigurosa», con una sistematicidad que se ve constantemente violada en prosas como esa. Se pasa rápidamente a la sobresimplificación cuando

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

se anula lo general en lo singular mediante la burocategorialidad que se toma como sinónimo de lo serio cando no de la verdad misma. Bourdieu ha señalado, en sus *Meditaciones pascalianas*, que en este gesto hay distinción, aristocratismo, se*lectura*. Decimos que la multiplicidad perspectiva es inagotable, los enclasamientos también. Esto no significa que no se deban minimizar los desequilibrios e injusticias que producen los enclasamientos en la vida social pero, repetimos, esto solo sucederá a costa de más y no menos clases. Lo deseable es proponer los mejores enclasamientos siendo conscientes de que hay una cantidad máxima de ellos que pueden coexistir en una época determinada (los cánones) y que ningún conjunto de enclasamientos será jamás plenamente satisfactorio: siempre estarán expuestos a reformulación y corrección. ¿Qué hacemos ante el conflicto irresoluble entre categorías (personales, grupales, profesionales, raciales, de género, estatales, comerciales, animales, intelectuales, etc…)? ¿Cuáles deben subordinarse y cómo, cuáles no? ¿Cuáles deben desaparecer? ¿Cómo de buenas y cuántas son las que podemos crear?

Nos gustaría problematizar la embriaguez problematizando los *embriagantes*. Ante ello nos encontramos hoy y, creemos, nos seguiremos encontrando en las próximas décadas. El problema clasificatorio, lo hemos dicho, es también vital. Claro está que con la denominación «embriagantes» ya categorizamos, valoramos y seleccionamos como lo hemos hecho informalmente aquí y allá durante toda esta investigación. Al hacerlo en este epígrafe nos distanciamos de las posturas psiquedélicas y psiconáuticas que dijimos que analizaríamos y aún piensan en términos de experiencias de embriaguez.

Se podría creer que con los embriagantes hablamos de drogas, pero esto ya sería decir mucho, clasificar mucho mentando una palabra que despierta fuertes afectos (la selección categorial roza, fricciona o golpea directamente afectos y no solo conceptos). Según algunos estaríamos hablando de psicofármacos, psicoactivos[743], psicotrópicos

[743] Cf., Observatorio Español de las Drogas y las Adicciones. Informe 2022. Alcohol, tabaco y drogas ilegales en España. Madrid: Ministerio de Sanidad. Delegación del Gobierno para el Plan Nacional sobre Drogas; 2022. 293 p.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

(¿neurofármacos, neuroactivos, neurotrópicos?), «sustancias», estupefacientes o narcóticos. La nomenclatura, dependiendo del nivel de clasificación en el que nos encontremos, puede aumentar enormemente, así como puede hacerlo la dificultad de las decisiones a tomar en la vida cotidiana dependiendo de cada clasificación, situación y uso de cada sustancia.

El camino de modificar la cultura de la educación sobria es lento, y más cuando hay tantos factores involucrados. En lo que refiere a la educación puramente farmacológica habría que decidir qué se puede esperar que sepa un ciudadano. Para quien además de un ciudadano es un productor intelectual, alguien vinculado a la «práctica teórica», para un filósofo o filósofa, estaría bien aspirar a comprender algo más que, por ejemplo, expresiones sencillas como «éxtasis» o «MDMA»; estaría bien aspirar a un nivel de detalle como el que supone decir *3,4-metilenedioximetanfetamina* o incluso *(RS)-1-(1,3-metilenodioxifen-5-il)-N-metilpropan-2-amina*. Especialización y enclasamientos epistemológicos rigurosos, hacia allí deberíamos dirigirnos junto a una creativa pero seria capacidad de síntesis acompañada de una divulgación estetizada. ¿Qué nivel de detalle se puede pedir a quien no es farmacólogo o químico? ¿Qué hacer para elevar el nivel de formación farmacológica de la población?

El término «embriaguez» puede ser demasiado amplio cuando refiere a la relación con los afectos, la moral y otros de sus tipos no tan objetificados como los de los embriagantes (embriaguez sexual, intelectual, musical, artística, estacional, deportiva, dietética, etc...). El nivel de concreción que acabamos de ejemplificar con la *3,4-metilenedioximetanfetamina*: ¿en qué se traduce si quisiéramos llevar el paralelismo a follar, leer, escribir, bailar, pintar un cuadro, contemplar el sol en primavera, pedalear en bicicleta o paladear una comida? ¿Cuál es la mejor clasificación de los embriagantes cuando son acciones? ¿Qué es una acción embriagante? ¿Y una relación? ¿Y una relación con algo que *no es* una sustancia? [744] Si en vez de concretar, de llevar los

[744] «Diciéndolo en el lenguaje de la tradición filosófica, nosotros tratamos en definitiva de rehabilitar la relación en detrimento de la sustancia; rehabilitamos también lo accidental a costa de lo esencial; la situación a costa de los componentes. La metafísica clásica siempre

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

embriagantes por el camino de su análisis, abstraemos, abrimos la mano hacia la síntesis, podríamos preguntarnos: si tantas cosas son embriaguez, ¿qué no lo es? Queda esto por delimitar en futuras investigaciones, aceptamos esta deficiencia esperando investigaciones más minuciosas. Mientras, y en lo que al límite de las ciencias naturales se refiere, nuestra ébrica, y puede que cualquiera, tendría que detenerse en una buena demarcación en torno a una filosofía de la química orgánica.

Entremos en el análisis de las posturas psiquedélicas y psiconaúticas. Toda una forma de comprender y clasificar los embriagantes se encuentra en estas subculturas o sus alrededores. A ellas pertenecen Aldous Huxley, Gordon Wasson, Albert Hofmann, Ernst Jünger, Timothy Leary, Richard Alpert, Ken Kesey, Alan Watts, Richard Evans Schultes, Peter Furst, Robert Graves, Louis Lewin, Ann y Alexander Shulgin, Giorgio Samorini, Jonathan Ott, Terence McKenna, Stanislav Grof, el propio Antonio Escohotado y muchos otros. Introducimos algunos matices, dos aclaraciones diferenciales entre el punto de vista psiquedélico general, aunque algunos de los mencionados no casen con esto, y nuestra ébrica.

En primer lugar: impugnamos el excesivo énfasis en la «psique» o lo «psico» que precede a las denominaciones de psiquedélico o psiconáutico. Habría que crear otras palabras que no refieran a lo psicológico y mucho menos a la *psyché* (alma) para definir un ámbito como este. Sin siquiera tener que centrarnos en la metáfora marítima (la *náutica* o navegación del espíritu), en una exploración que implica tanto «sustancias» como acciones e intervención sobre el contexto, cabría esperar otras nomenclaturas que vayan más allá (¿ebrionáutica? ¿ebriogenia?) de las referencias a estados psicológicos. En segundo lugar y en continuidad con el primero: nuestra ébrica es atea. Descartamos términos como «enteodélico» o «enteógeno» (tal y como defienden en este último caso Hoffman, Wasson, Ruck o Jonathan

ha puesto en un primer plano lo esencial, para luego continuar con lo que viene de manera casual; sólo en la medida en que ha glorificado la sustancia, la esencia, ha tratado con cierta caballerosidad el accidente y el atributo. […] Nuestros lenguajes se han forjado de tal manera que nosotros, en la práctica, no hacemos sino confirmar este hábito con cada frase proferida» (Slot, SM, 113).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Ott[745]). Apostamos por observar los embriagantes lejos de una perspectiva religiosa, sea esta teológica o mística (o simplemente metafísica, como a la que se entregó Michaux[746]). Los embriagantes no son, o no tienen por qué ser, puentes hacia Dios o algún tipo de divinidad o espíritu. Ya no lo eran la culpa o la angustia aunque se utilizaran en este sentido: en ambos casos es irrelevante que los embriagantes sean endógenos o exógenos, naturales o tecnológicamente construidos: no hay ninguna relación directa e inherente entre embriaguez y Dios. Embriagantes y afectos pueden ser utilizados para buscar a Dios, pero también para lo contrario. Apuntamos las afinidades entre la fenomenología y la psiquedelia-psiconáutica que encuentra raíces comunes en planteamientos «espirituales». Con ellas intersecta el existencialismo, el psicoanálisis, la psicología transpersonal o la terapia Gestalt compartiendo conceptos clave como experiencia, conciencia o ser[747].

En ciertos autores de la psiquedelia-psiconáutica descubrimos categorizaciones ascéticas sobre los embriagantes. Por ejemplo, cuando se dice de algunos de ellos, precisamente, que son psiquedélicos. Incluso se ha llegado a hablar de una supuesta «ciencia psiquedélica» que tendría que afrontar que en su rótulo se hable de un «revelador, mostrador o manifestador del alma» (este el significado que le otorga el psiquiatra Humphrey Osmond en su correspondencia con Huxley[748]). Por otra parte, con la ya mencionada palabra «enteógeno»[749] entronca

---

745 Cf., Ott, J., *Pharmacotheon: drogas enteógenas, sus fuentes vegetales y su historia*, La liebre de marzo, Barcelona, 2004.

746 «Una vez cribado lo físico, lo metafísico aparece y es lo único que se percibe. Una onda metafísica, una certeza metafísica, un universo metafísico» (Michaux, H., «Sobre el vacío», *Nombres: revista de filosofía, nº5*, 1994, 71).

747 Cf., Grof, S., *La tormentosa búsqueda del ser: una guía para el crecimiento personal a través de la emergencia espiritual*, La liebre de marzo, Barcelona, 1991.

748 Cf., Huxley, A., y Osmond, H., *Cartas sobre el cielo y la tierra: Correspondencia entre Aldous Huxley y Humphry Osmond*. Obelisco, Barcelona, 2013.

749 «En vista de lo anterior, queremos sugerir un vocablo nuevo, que podría resultar apropiado para referirse a las drogas cuya ingestión altera la mente y provoca estados de posesión extática y chamánica. En griego, *entheos* significa literalmente "dios *theos* adentro", y es una palabra que se utilizaba para describir el estado en que uno se encuentra cuando está inspirado y poseído por el dios, que ha entrado en su cuerpo. Se aplicaba a los trances proféticos, la pasión erótica y la creación artística, así como a aquellos ritos religiosos en

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

una defensa explícita del chamanismo como protoascetismo y religión originaria[750] que no podemos compartir.

Un primer paso para esta pequeña genealogía de la embriaguez centrada en los embriagantes es asumir, de partida, la inocencia de los embriagantes. Cosas básicas: no se puede imputar a un compuesto químico o una planta. Un segundo paso: tener una perspectiva «moderna» sobre ellos que incluya las transformaciones científicas pero también sociales de los últimos quinientos años. Nuestra ébrica intenta hacerse cargo de la experimentación con los afectos, no primeramente del uso medicinal o recreativo de determinadas «drogas» (para eso están la medicina o el mercado). No dejamos de lado esos campos, simplemente decimos que son secundarios, que han de ser reinterpretados a la luz de otros usos. Un tercer paso dice que los embriagantes pueden llegar a ser un principio orgánico, afectivo, perceptivo y cognitivo de clasificación, es decir, que la relación, sobre todo si es sostenida en el tiempo, con uno o varios embriagantes puede resultar en nuevas categorizaciones. Un cuarto paso es desterrar la creencia, compartida por Heidegger y que ya era falsa a principios del siglo XX (este paso es una extensión del segundo), de que los afectos (en sus palabras los «temples de ánimo») son algo que «mínimamente se puede inventar, sino algo que le sobreviene a uno [...]; que se forma por sí mismo; a lo que no podemos forzar, sino en lo que caemos»[751]. Una declaración así es más que deficitaria, además de incompatible con

que los estados místicos eran experimentados a través de la ingestión de sustancias que eran transustanciales con la deidad» (Ruck, C. A. P., Hofmann, A., y Gordon Wasson, R., *El camino a Eleusis: Una solución al enigma de los misterios*, Fondo de cultura económica, 2013, 234-5)

750 Cf., McKenna, T., *El manjar de los dioses*. Paidós, 1993; y Eliade, M., *El chanamismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, Fondo de cultura económica, 2001.

751 «Estamos ante la elección de qué temple de ánimo tenemos que despertar aquí. Pero no estamos sólo ante esta elección, sino ante la pregunta, mucho más difícil, de por qué vía hemos de despertar, pues, este o aquel temple de ánimo fundamental de nuestro filosofar. Temples de ánimo: ¿no son justamente aquello que mínimamente se puede inventar, sino algo que le sobreviene a uno; de lo que no podemos persuadir, sino que se forma por sí mismo; a lo que no podemos forzar, sino en lo que caemos? Por tanto, un temple de ánimo tal, si lo dejamos ser temple de ánimo, no podemos ni debemos forzarlo artificiosa y arbitrariamente. Tiene que existir ya. Lo único que podemos hacer es *constatarlo*» (H, CFM, 89-90).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

la existencia (y «la experiencia») de los embriagantes. En palabras como estas comprobamos la lejanía heideggeriana de la subjetivación farmacológica, de ahí que sea también poco sorprendente que su Dasein sea un ser-ahí-sobrio afín a la actitud «socrática» de la cura dialógico-lectora (la asesoría o consultoría filosófica se mueve en estos parámetros) que subestima la fisiología. Existen las virtudes curativas del discurso, pero solo el filósofo-en-sí cree que se pueden solventar ciertos problemas pidiendo *Más Platón y menos Prozac*[752]. Los estados de ánimo pueden inventarse, el rótulo «química farmacéutica» ya debería persuadir de ello, como deberían hacerlo los de «psiquiatría» o «psicofarmacología».

Enrique Ocaña, en un pequeño texto, hace una particular propuesta ébrica. La denomina metaquímica y en ella formula algunas objeciones al fenomenólogo por antonomasia. Dirá que «lo que más espantaba a Kant era perder el control voluntario sobre […] la imaginación». Ocaña afirma que Kant advierte de los «peligros a los que se exponen los psiconautas», y utiliza dos citados de la *Antropología en sentido pragmático* (la referencia antropo-moral clásica) que dejan entrever la opinión kantiana sobre el uso de embriagantes[753]. En esos citados

[752] Cf., Marinoff, L., *Más Platón y menos prozac*. Ediciones B, Barcelona, 2010.

[753] «El observar en sí propio los distintos actos de la facultad de la representación, cuando uno mismo los provoca, es cosa muy digna de meditación, y para la Lógica y la Metafísica, necesaria y provechosa. Pero el querer sorprenderse a sí propio cuando vienen al espíritu por sí mismos y *sin llamarlos* (lo que sucede por obra del juego de la imaginación, que crea sin proponérselo), es, porque entonces los principios del pensar no van delante (como deben ir), sino que siguen detrás, una inversión del orden natural en la facultad de conocer, y o es ya una enfermedad del espíritu (visionarismo), o conduce a ella y al manicomio. El que gusta de contar muchas cosas sobre experiencias interiores [...] está expuesto en su viaje de exploración y busca de sí mismo a no arribar más que a las costas de Anticyra. [...] El intento de observarse a sí mismo en un estado cercano a la locura y producido voluntariamente por medios físicos para, gracias a esta observación, comprender mejor la enajenación voluntaria muestra razón suficiente para indagar las causas de los fenómenos. Pero es peligroso hacer experimentos con el alma y ponerla enferma hasta cierto grado para observarla e indagar su naturaleza a través de los fenómenos que pudieran presentarse. Así, quiere Helmont haber percibido tras ingerir cierta dosis de napel (una raíz venenosa), una sensación como si *pensase con el estómago*. Otro médico fue aumentando poco a poco la dosis de alcanfor hasta parecerle como si toda la calle fuese un tumulto. Varios han experimentado en sí propios con el opio tanto tiempo que acabaron postrándose en debilidad mental cuando dejaron de seguir empleando este medio de avivar los pensamientos. Una demencia

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

encontramos varios de los lugares comunes que llevamos narrando a lo largo de nuestra investigación y una perspectiva antagónica a la manifestada por el Nietzsche de la *hybris* en *La Genealogía*. Kant admite que es «cosa muy digna de meditación» provocar en uno mismo «distintos actos de la facultad de la representación», pero se detiene especialmente ante la experimentación con afectos referida a embriagantes concretos (opio, alcanfor) por sus potenciales peligros. Lo hará, además, en un apartado de su obra titulado «De las enfermedades del alma» donde sentenciará que «es peligroso hacer experimentos con el alma y ponerla enferma»[754].

Se trata del alienismo, y no solo médico[755]. Nuestra ébrica tendría que encargarse de hacer una exploración que relacionase la alienación médica con la marxista y a ambas con la alienación-enajenación de Dios (de nuevo la caída, el pecado, etc…) defendida por Agustín de Hipona (Kant sirve de puente aquí). La locura, la «falsa conciencia» o el mal suponen no vivir en Dios, la iluminación política o la «salud mental». El retrato kantiano de los peligros de esa «demencia artificial [que] pudiera tornarse fácilmente verdadera» no recoge la complejidad de los experimentos con uno mismo de los que ya hemos hablado y que, en discrepancia con Sloterdijk, no denominaremos como «intoxicaciones voluntarias». Escohotado ha categorizado mejor en este punto sosteniendo la ambigüedad del *phármakon* griego como cura o veneno y priorizando el enclasamiento por la dosis. No es nada banal esta diferencia. Al aludir a la dosis, al ponerse médico, Escohotado atiende,

artificial pudiera tornarse fácilmente verdadera» (Kant en Ocaña, E., «Meta-química, estética e iluminación», *Revista de filosofía Daimon, nº8,* 1994, 160).

754 Cf., K, ASP, 131.

755 «La historia del pensamiento moderno está jalonada de fantasmas sanitarios y metáforas farmacológicas. La idea de mayor influencia de los siglos XIX y XX, el concepto de alienación, apunta a una terapéutica universal. La política y la clínica corren amplios trechos en paralelo, incluso esos antípodas que fueron Marx y Nietzsche tenían esto en común. Por lo que respecta a mi libro, lo más pertinente en todo caso es pensar en la divisa nietzscheana de la vida como 'experimento del hombre que busca conocer'. Al elegir este título [Experimentos con uno mismo] quería llamar la atención sobre las condiciones de nuestra contemporaneidad. Uno está obligado a sentir en sí mismo los excesos ilusorios de su propia época y su terror si quiere decir algo en calidad de intelectual contemporáneo» (Slot, SM, 7).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

en la relación humano-embriagante a la problematización de las cantidades.

Esa supuesta «inversión del orden natural en la facultad de conocer» de la que habla Kant forma parte del día a día de cada vez más personas. Pensar los embriagantes creyendo que estar bajo sus efectos es como «observarse a sí mismo en un estado cercano a la locura [...]» es un extremismo moral, además de una simplificación teologizante y naíf de los trastornos y las enfermedades mentales. Distinguir la embriaguez de «la locura», de las enfermedades y trastornos mentales, llevará tiempo: el que exija desligarse de nuestra milenaria cultura de la educación sobria de la cual el alienismo es simplemente una de sus etapas más recientes.

Se teme la exploración «por medios físicos» (la posterioridad azarosa de la que ya hablamos). Este miedo es común al gremio de «pensadores» de la tradición filosófica y a la mayor parte de la población. Moreau de Tours, psiquiatra francés del siglo XIX (cuya obra conocía Foucault[756]) y miembro del *Club des Hashischins*, insiste en la perspectiva alienista (habla del hachís y la alienación mental) aunque anticipando lo que muchos liberales, como Escohotado, defienden: que falta *la experiencia propia* al hablar de embriagantes. De Tours afirma, en concreto, que «la experiencia personal es el *criterium* de la verdad»[757]. Este psiquiatra acude al principio de autoexperimentación, pero lo hace retirando el derecho a hablar sobre este tema a todo aquel que no tenga una experiencia en primera persona suficientemente seria y repetida con «la sustancia».

Este principio, el de autoexperimentación, está engranado en la perspectiva experimental de los afectos de la que venimos hablando. Su aclaración y profundización debería formar parte de futuras investigaciones relativas a la embriaguez. Este principio, puesto en relación con los embriagantes, nace poco después de la fenomenología (la *Crítica de la razón pura* se publica en 1781); en concreto, en 1806.

---

[756] Cf., Fou, PP, 320.

[757] Cf., De Tours, J. Moreau, *Du Hachisch et de l'aliénation mentale*, Ressources, Paris, 1980, «Historique» [L'expérience personnelle est ici le *criterium* de la vérité].

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Escogemos esta datación por la relevancia farmacológica del aislamiento de la morfina por parte de Friedrich W. Sertürner prefiriéndola al 1796 que atribuye Sloterdijk a los principios homeopáticos de intoxicación voluntaria de Samuel Hahnemann[758]. Apuntamos a una relación entre animal humano y embriagante después de la cual se producirían muchas otra similares al ritmo al que iban apareciendo nuevos neurofármacos[759]. Apuntamos cómo, a lo largo del siglo XIX, médicos, farmacólogos, fisiólogos y los filósofos que rozaban estos campos, descubren que se puede «someter el ánimo en general a la voluntad, disponiendo del sistema nervioso propio como un pianista dispone de su teclado»[760]. Escohotado, como buen fenomenólogo, entiende los embriagantes desde la libertad de la voluntad, pero no deja de hacerlo tendiendo puentes hacia la actitud autoexperimentadora y sus «resonancias prometeicas»[761]. «Someter el ánimo en general a la voluntad» se vuelve un problema filosófico de

---

758 «Cuando yo hablo de 'experimentos con uno mismo' [...] hago referencia más bien a un fenómeno perteneciente a la historia de la medicina moderna, el movimiento homeopático, que se remonta a Samuel Hahnemann. [...] Estaba convencido de que el médico estaba obligado a intoxicarse a sí mismo con todo lo que él más tarde iba a prescribir a los enfermos. De esta reflexión procede el concepto de experimento con uno mismo: quien quiera ser médico necesita previamente ser cobaya» (Slot, SM, 5).

759 «Ahora se produce el descubrimiento de fármacos puros, en una sucesión de alcaloides que comienza con la morfina (1806) para seguir con la codeína (1832), la atropina (1833), la cafeína (1841), la cocaína (1860), la heroína (1883), la mescalina (1896) y los barbitúricos (1903), por mencionar tan sólo algunos de los más conocidos» (EH, HGD, 421).

760 Cf., EH, HGD, 418.

761 «El proceso llamado intoxicación ¿era algo distinto de entrar en contacto el organismo, por vía externa, con sustancias internas permanentes y esenciales para su funcionamiento? Confirmada sólo recientemente, esta sospecha se remonta a los comienzos de la neurofarmacología racional, sugiriendo expectativas de control anímico afines en cierto modo a las expectativas de control hereditario que alimenta la actual ingeniería genética. Un conjunto de psicofármacos cada vez más sutiles equivale a una posibilidad de modular cada vez más las emociones y la conciencia, cosa que el médico y el científico novecentista entienden como el mejor apoyo concebible a la voluntad y el intelecto del individuo. De ahí que incluso en las mentes más ilustres aparezca un optimismo casi infantil ante las virtudes de unas u otras drogas, desbordante cuando la sustancia es de alguna manera nueva para la farmacopea tradicional. Se entiende que los problemas son técnicos, no morales, y que será perfecta una droga cuando contenga totalmente puro su principio. A este sentido original, único acorde con el concepto del *phármakon*, se añade el prestado a la perfección por un gremio de fabricantes y terapeutas, que van sugiriendo distintas drogas como cosas sin coste psicofísico para sus usuarios» (EH, HGD, 422-3).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

primer nivel entremezclado con una actitud que hace resonar en la *hybris* las cuerdas de Prometeo a través de la técnica[762].

La intervención autoexperimental con la morfina por parte de Sertürner vino mediada por su insatisfacción con el opio ante un dolor de muelas. Este dolor le llevó a hacer «experimentos consigo mismo y con tres personas y un perro después, siempre por vía oral [...]»[763]. El principio de autoexperimentación o «principio autocobaya», acuñado por Sloterdijk, es recogido por Preciado en su *Testo Yonki*[764] y confirmado por acciones como las de Sertürner, Hahnemann o las de muchos médicos que iniciaron el mismo camino[765]. Es lo que hizo también Charles-Édouard Brown-Séquard, fundador de la organoterapia (tratamiento con extracto de órganos) y pionero de la endocrinología clínica a finales del siglo XIX. En este caso no es el dolor lo que movió a Brown-Séquard a la autoexperimentación, sino una determinada idea de salud. Este médico creerá que «los testículos podrán garantizar juventud y vigor eternos a los varones»[766]. Preciado subraya lo que le coloca «al límite de las convenciones científicas de su tiempo». Se trata de un «deseo de autoexperimentación» con el que «arruina su carrera al anunciar a sus colegas de la *Société de Biologie* de París [1889] que se había inyectado a sí mismo extractos de testículos de cobaya y perro prensados»[767]. («Nosotros nos violentamos ahora a nosotros mismos, no hay duda, nosotros cascanueces del alma…»).

La autoexperimentación tiene un aspecto objetual que ha de pertenecer a cualquier ébrica. Casos como el de Brown-Séquard nunca

---

762 «Ésta es la razón de que en *Experimentos con uno mismo* proponga iniciar una historiografía revolucionaria distinta, y la plantee con la revolución metacósmica del modo de pensar del tiempo-eje. Es hora de mostrar cómo los hombres han perdido todo respeto al ser, y cómo han aprendido a desear lo que conlleva la técnica» (Slot, SM, 18).

763 EH, HGD, 424.

764 Cf., PBP, TY: «Micropolíticas de género en la era farmacopornográfica. Experimentación, intoxicación voluntaria, mutación».

765 Cf., Altman, L., *Who Goes First? The Story of Self-Experimentation in Medicine*, University of California Press, California, 1998.

766 Brown-Séquard en PBP, TY, 119.

767 Chandak Sengoopta en PBP, TY, 119.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

habrían ocurrido sin la revolución moderna que incluye la invención de la aguja hipodérmica y la jeringuilla graduada, como no habrían ocurrido sin la fabricación industrial de ambas en 1856[768]. Por acontecimientos de este tipo, y aunque existan otras vías e instrumentos de administración, se dan las condiciones ebrio-tecnológicas para la emergencia del yonki (del inglés *junkie*: basura o chatarra humana). Por acontecimientos de este tipo aparece el drogadicto en sentido actual, el heredero conceptual del *addictus* del derecho romano arcaico[769] (aquel anteriormente libre y después adjudicado, asignado [*addicere*], *adicto* a otro, es decir, *esclavo*, y no simplemente esclavo sino *esclavo deudor*). Este es el despojo social, «paradójicamente» falto de voluntad libre, que se pasea por la contemporaneidad como una criatura del margen que no merece otra cosa que desprecio. Este es el autoexperimentador fracasado, «desclasado», pobre. ¿Con quién está en deuda el que introduce embriagantes en su organismo? ¿Cómo es que es un *esclavo químico*? ¿Quién es el acreedor en esta relación humano-embriagante? ¿De qué, exactamente, es culpable?[770].

Estamos en medio de un proceso de cambio en lo que a la embriaguez se refiere. Este probablemente no tenga el aspecto que Foucault pronosticaba para «las experiencias» del siglo XX[771]. La autoexperimentación afectiva forma parte de nuestra transformación nihilista. Sus perjuicios y bondades coexisten en el tiempo. Los acontecimientos se pondrán serios (más si cabe, practicamos una

---

768 Cf., EH, HGD, 425-6.

769 Cf., Rodríguez, L., «La '*obligatio*' y sus fuentes», *Ridrom, Revista Internacional de Derecho Romano, nº2*, 2009.

770 «Esos genealogistas de la moral habidos hasta ahora, ¿se han imaginado, aunque sólo sea de lejos, que, por ejemplo, el capital concepto moral 'culpa' *(Schuld)* procede del muy material concepto 'tener deudas' *(Schulden)*? […] ¿De dónde ha sacado su fuerza esta idea antiquísima, profundamente arraigada y tal vez ya imposible de extirpar, la idea de una equivalencia entre perjuicio y dolor? Yo ya lo he adivinado: de la relación contractual entre acreedor y deudor, que es tan antigua como la existencia de 'sujetos de derechos' y que, por su parte, remite a las formas básicas de compra, venta, cambio, comercio y tráfico» (N, GM, 82-3).

771 «La sociedad futura se perfila quizás a través de experiencias como la droga, el sexo, la vida comunitaria, una conciencia diferente, otro tipo de individualidad. Si el socialismo científico se ha desvinculado de las *utopías* en el siglo XIX, la socialización real se desprenderá posiblemente de las *experiencias* en el siglo XX» (Fou, MP, 43).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

dudosa futurología) en el momento en que las relaciones sociales se vean modificadas por una mercantilización neurofarmacológica más masiva (no decimos nada que no se encuentre en la literatura de ciencia ficción más conocida). Este cambio no tiene por qué ser tan feliz como pretende el pensamiento *hippie*. La «salvación por las drogas» en un amor fraterno dentro de una nueva conciencia epocal (el *New Age* como filosofía ramplona de la historia) no tendrá lugar, creemos, tal y como se la imaginan buena parte de sus defensores. Pese a ello, y en el corto plazo, será probablemente una mezcla de *New Age* con psiquedelia, distintos sincretismos religiosos y una narrativa capitalistoide la que tenga el predominio discursivo sobre los embriagantes (ya lo tiene). La californización orientalizada (y sudamericanizada) del discurso de los psiquedélicos, que viene dándose al menos desde la introducción de la mística oriental por parte de D.T. Suzuki, Sri Aurobindo, Krishnamurti u Osho en Norteamérica de la mano de autores como Alan Watts, Aldous Huxley, Timothy Leary (recordemos su «tibetana» *Psychedelic Experience*[772]) o Richard Alpert/Ram Dass sigue teniendo vigencia y hoy se reproduce popularizada en cientos, si no miles, de creaciones culturales. No condenamos a estos autores, de hecho la filosofía occidental tiene mucho que aprender de ellos[773], hasta de los más burdos, pero señalamos que parte de su discurso ha llevado a un extraño ecumenismo fenomenológico y filopsiquedélico. No tenemos claro cómo pueden sobrevivir los mensajes de esta contracultura en nuestra contemporaneidad a pesar de que existen posturas muy fijadas y enconadas al respecto. No sabemos cuánto de esta contracultura podrá

[772] Cf., Leary, T. et al., *The Psychedelic Experience: A Manual Based on the Tibetan Book of the Dead*, Citadel, Charlestone, 2017.

[773] «Es de lamentar que la gran mayoría de los intelectuales alemanes, sobre todo los profesores de filosofía, no se interese en absoluto por las culturas extraeuropeas, que reaccione con acritud y arrogancia cuando se recuerda que existe un universo tan complejo como el pensamiento y la meditación hindú, un pensamiento que en no pocos aspectos ha sido tan importante como el viejo pensamiento europeo y, en otros, incluso superior, y con el que uno probablemente está obligado a confrontarse si se toma en serio su trabajo. Toda esta gente cree que sus propias tentativas de superar la metafísica occidental implican automáticamente tener carta blanca para ignorar los grandes sistemas de otras culturas. [...] Es de esta manera como toda esa gente puede seguir dando vueltas en torno a su propia arrogancia y sentirse feliz a causa de su falso sentimiento de superioridad. Es como si fuera poco filosófico preocuparse por estas cosas» (Slot, SM, 9).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

seguir a la contra, o rebajada a ingenuidad, o integrada en discursos institucionales que consigan que las bondades de los embriagantes lleguen a quienes de otra forma no los conocerían. Cabe esperar prácticas y enclasamientos diferentes en función del embriagante y el contexto cultural y social. Cabe esperar que persistan las epistemologías místicas por las que el uso de embriagantes se asemeje a una iluminación meditativa farmacológicamente apoyada. Cabe esperar que tomen mayor envergadura aún las tradiciones sudamericanas y sus propias revelaciones espirituales de unión con la naturaleza, como las de *Las enseñanzas de Don Juan*, de Castaneda, pero actualizadas. La presencia de este cóctel discursivo dificulta otro tipo de abordajes y abona el campo para sectarismos (Santo Daime o *União do Vegetal*, por ejemplo y en el caso de la ayahuasca) que no son afines a nuestro ateísmo ébrico.

No sabemos hasta qué punto los embriagantes pueden hacer saltar por el aire a los grupos humanos. No sabemos aún hasta qué punto, hasta qué nivel de profundidad. Cuando hablamos de responsabilidad y efectos de los embriagantes tocamos algunas de las fibras más íntimas y esquivas de la vida personal y social. Ya asustaba, hace cien años, lo revolucionaria y salvaje que parecía la cura psicoanalítica mediante la interpretación de los sueños o la hipnosis: juegos de niños comparados con la intervención farmacológica «en el inconsciente». Freud escribió *Sobre la cocaína* y en torno al apoyo químico en «la lucha por la felicidad», algo que no le impidió ser pesimista y «consuelista» (plenamente schopenhaueriano) con respecto a «los narcóticos» (tal y como mostró en *El malestar en la cultura*[774]). Allí prolonga el equívoco

[774] «Es muy de lamentar que este aspecto tóxico de los procesos anímicos haya escapado hasta ahora a la investigación científica. Lo que se consigue mediante las sustancias embriagadoras en la lucha por la felicidad y por el alejamiento de la miseria es apreciado como un bien tan grande que individuos y aun pueblos enteros les han asignado una posición fija en su economía libidinal. No sólo se les debe la ganancia inmediata de placer, sino una cuota de independencia, ardientemente anhelada, respecto del mundo exterior. Bien se sabe que con ayuda de los 'quitapenas' es posible sustraerse en cualquier momento de la presión de la realidad y refugiarse en un mundo propio, que ofrece mejores condiciones de sensación. Es notorio que esa propiedad de los medios embriagadores determina justamente su carácter peligroso y dañino. En ciertas circunstancias, son culpables de la inútil dilapidación de grandes montos de energía que podrían haberse

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

de creer, generalizamos un poco, que «los 'quitapenas'» sustraen de «la presión de la realidad» cuando pueden abocar a ella de manera terca. Forma parte de los embriagantes el poder enfermar a un humano, pero también curarlo. Freud, como tantos otros y a pesar de ver aspectos positivos en las drogas, cree que su principal papel es paliativo. No ve en ellas un mandato ético o un cántico a la realidad y la salud (Foucault se encontraba más cerca de esta vía[775]). Todo depende demasiado del embriagante, de su pureza, de su discurso concreto, de su grupo social de referencia, del discurso sobre la embriaguez en general, de la dosis.

Las condiciones ébricas son un peligro. Amenazan con eliminar o lesionar gravemente la «división de responsabilidades» social. Su domesticación está por verse. Quienes anticipan consecuencias nefastas, tanto a pequeña como a gran escala, sienten el aliento en la nuca de la pérdida de rumbo y el caos. Diremos que, tarde o temprano, y reiterando la petición de que se cojan con precaución nuestras afirmaciones futurológicas, habrá una educación (probablemente informal) con embriagantes. Escohotado habló de una «ilustración farmacológica», pero habría que analizar con más detalle las

aplicado a mejorar la suerte de los seres humanos» (Freud, S., *Obras completas vol XXI: El malestar en la cultura*, Amorrortu, México D. F., 2013, 78).

775 «Su experiencia también abarcaba productos más exóticos como el opio, la cocaína y el LSD, que había descubierto en California en 1975. En una conversación mantenida con Claude Mauriac, describió experimentos sistemáticos con las drogas y no desechó la posibilidad de escribir sobre ellas. Hasta consiguió convencer a Mauriac, que era algo reacio, para que experimentara el hachís, y el sujeto experimental descubrió para su disgusto que la droga parecía no causarle efecto alguno. A Charles Rúas también le habló de un 'estudio sobre la cultura de las drogas o las drogas como cultura, desde los comienzos del siglo XIX' que 'tenía que dejar de lado'. En 1982, Foucault argumentaba a Mauriac que las drogas, en potencia, no eran peligrosas si estaban 'integradas en la cultura', con lo que quería decir que debía enseñarse a los jóvenes a usarlas en lugar de dejarles experimentarlas al azar» (Macey, D., *Las vidas de Michel Foucault*, Cátedra, Madrid, 1995, 452). «Con facilidad vemos como el L.S.D. invierte las relaciones del mal humor, la estupidez y el pensamiento: todavía no ha puesto fuera de circulación la soberanía de las categorías cuando ya arranca el fondo a su indiferencia y reduce a nada la triste mímica de la estupidez; y a toda esta masa unívoca y acategórica la presenta no sólo como abigarrada, móvil, asimétrica, descentrada, espiraloide, resonante y la hace hormiguear a cada instante con acontecimientos–fantasmas; deslizándose sobre esta superficie puntual e inmensamente vibratoria. El pensamiento, libre de su crisálida catatónica, contempla desde siempre la indefinida equivalencia convertida en acontecimiento agudo y repetición suntuosamente engalanada» (Fou, TF, 33).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

connotaciones iluministas del título o si dicha ilustración habría de ser única o principalmente química. La autoexperimentación ébrica, pensada en serio, no deja de producir vértigo. ¿Cuándo alguien deja de responder? ¿Cuándo no puede más? ¿Cuándo no puede dejar de querer más? ¿Hasta dónde llegan los confines del dolor y del placer? ¿Y del poder? Se juega la definición de un tipo de poder nuevo pero también de un tipo de peligro nuevo, muy concreto, muy real, que se encuentra en el filo de la navaja, en la cuerda tensada sobre el abismo.

Con nuestra ébrica hemos querido homenajear, festejar, cantar, compartir, bailar, sobre todo y en primer lugar, la embriaguez de la curación. Nuestra ébrica, probablemente, tiene luces y sombras, demasiado orgullo en determinadas partes y demasiado poco en otras, un esfuerzo desigual y errores de mil tipos, pero esperamos que tenga, también, algún acierto o pensamiento útil. Hemos puesto nuestro esfuerzo en indicar un camino para una ciencia alegre. Hemos querido transmitir que se puede celebrar una fiesta después de terribles lances, de insuperables presiones, de enormes padecimientos, de acontecimientos serios, duros, prolongados, desesperanzadores. Hemos querido saber si podríamos compartir nuestra sorpresa ante lo más inesperado. Esta ébrica ya no es nuestra, si es que alguna vez lo fue. Esta ébrica es *una*, confiamos que feliz para alguien, «filosofía» de la embriaguez.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

10. CONCLUSIONES

> «¿Está realmente avanzando? ¿Dispone realmente de un camino?» En suma, la obra que emprendí no es apta para cualquiera. Descendí a lo profundo, y una vez allí me puse a horadar el suelo, y empecé a examinar y a socavar una vieja fe sobre la que, durante milenios, nuestros filósofos han tratado de edificar una y otra vez como si se tratara del más sólido de los terrenos, pese a que sus edificios se han ido viniendo abajo inexorablemente. Me puse a socavar, ¿comprendéis?, nuestra fe en la moral.
>
> Friedrich Nietzsche

No sé si, después de todo, he respondido a la segunda pregunta. Confío en que el texto haya hablado por sí mismo o que, en futuras ocasiones, si no lo ha hecho, tenga la oportunidad de hablar o escribir por él.

No he avanzado con lentitud y sensatez, sí me ha traicionado el agobio que supone estar largo tiempo privado de aire y luz. No sé si trato de adueñarme de cosas incomprensibles, ocultas y enigmáticas.

La soledad, además de un bálsamo, puede ser una cárcel. La escritura sobre la aurora, sobre la embriaguez de la curación, toca lugares especialmente íntimos sin los que no me hubiera atrevido a ensayar este texto, ni a tantos años de lecturas y sacrificios. También

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

soy un lector, quizás más de lo que me gustaría admitir. He encontrado algunas personas a mi paso, también las he perdido. No siempre he tenido que superar solo peligros, azares, asechanzas y temporales y sí he tenido que tragarme mi amargura (quién no). Ha habido mucha alegría en la soledad, mucha fiesta y, aunque a veces mis amigos no han podido adivinar donde me encuentro, ha sucedido con mucha más frecuencia que eran otras personas (la familia, el entorno laboral…) las que se han preguntado si estaba realmente avanzando o disponía de un camino.

No sé si la obra emprendida es apta para cualquiera, querría pensar que sí. Admito que me gusta horadar el suelo, ser topo: es demasiado importante para mí, es mi suelo, me va la vida en socavar nuestra fe en la moral.

A modo de conclusión diré que he intentado modificar nuestra fe en la moral de la embriaguez, que he querido *inocentarla* un poco: por eso socavar nuestra fe en la moral de lo posible y su lenguaje.

He hablado del juego con la embriaguez, está supuesto en el concepto de experimentación desarrollado en los últimos capítulos. Si hubiera que *conjugar* la embriaguez, su verbo sería inocentar. Me da un poco de lástima extranjerizar la inocencia, decir que estaría bien tenerla en verbo y dejar de absolver.

Querría decir que he inocentado la *hybris* al menos un poco. Querría decir que al denominar como ébrica a esta filosofía no lo he hecho en nombre de la soberbia o la celebración de los afectos de superioridad de unas personas sobre otras. He intentado indicar que no hay causalidad entre embriaguez y soberbia, que la embriaguez no lleva, o no tiene porqué llevar (quizás este sea el trabajo de una cultura de la educación ébrica) al descontrol. Esto, también, es cuestión del cuánto, de la dosis. Desvincular la embriaguez del pecado, de la culpa, conjugar la embriaguez con la *hybris*, desvincular a nuestra ébrica de la soberbia, inocentar la embriaguez. No por completo, no incondicionalmente, pero sí proponer una embriaguez más inocentemente condicionada. ¿Qué conclusiones, pongámonos de nuevo académicos, he extraído de esto?

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

La primera es que la tendencia de la razón a sobrepasar límites hacia lo incondicionado es un efecto de la embriaguez moral tal y como la hemos definido. Nuestra genealogía de lo posible ha indicado que esa «posibilidad» contenida en el sintagma «condición de posibilidad de la experiencia» es un mandato moral inserto en un concepto de lo posible aparentemente neutro u ontológico.

La segunda es que la fenomenología del tiempo heideggeriana es una forma de ascetismo historicista. Heidegger piensa el tiempo como un historicismo ontológico al cual pertenece el pensamiento de lo posible. Este se plasma en fórmulas como la del «agotamiento de las posibilidades del ser» definido como tiempo negativo e irrepresentable que permite pensar la diferencia ontológica. Estamos, con la fenomenología, ante una filosofía de las causas morales que, en el caso de Heidegger, se conforma negativa y negadoramente en torno al tiempo.

La tercera es que no hay una filosofía moral de la embriaguez sin una teoría de los afectos. Al relacionar la «condición de posibilidad de la experiencia» con los afectos hemos encontrado que dicho sintagma se aplica constantemente a ellos. Al ampliar el listado de fenomenólogos (Derrida, Agamben, etc…) hemos apuntado que los afectos ontológicos que defiende la fenomenología son afines a los tradicionalmente cristianos y, de esta forma, hemos robustecido nuestra hipótesis de que la fenomenología es inseparable de la secularización filosófica del cristianismo. Angustia, culpa, necesidad de absolución en el perdón, aburrimiento, vergüenza o melancolía configuran un entramado de dolor ontológico nostálgico de Dios y que se hunde en una afectividad desenfrenada. Al señalar que los afectos se caracterizan por su embriaguez señalamos también que hay una embriaguez de los afectos y una embriaguez en su sufrimient. Está por elaborar la embriaguez de la alegría, la embriaguez de la inocencia que, tímidamente, hemos querido ensayar para vuestras ébricas o proyectos de investigación por nombrar. Hemos intentado mostrar que la negatividad, el tiempo, o la «condición de posibilidad» han ejercido de conceptos-jerarquía para transmitir una ordenación afectivo-conceptual.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

La cuarta es que la filosofía del lenguaje fenomenológica forma parte de la filosofía moral de lo posible. En los autores que hemos tratado puede verse que en la relación entre afectos y lenguaje los primeros quedan definidos por el segundo. De aquí se desprende toda una teoría sociocultural de los afectos sujetos a la historicidad-lenguaje y toda una declaración de intenciones subordinatorias hacia las ciencias naturales y, en especial, hacia la biología y la psicología posteriores a la segunda mitad del siglo XIX. La fenomenología dota al lenguaje de una misión, como hemos dicho en nuestra introducción, ético-moral redentora o absolutoria. Lenguaje e historia se fusionan para volverse macroinstancias necesarias: solo porque el lenguaje-historicidad posee facultades morales se cree que todo concepto de responsabilidad ha de permanecer bajo el augurio de la tradición filosófica.

La quinta es que los comportamientos morales, al menos en parte, son producto de estados de embriaguez afectiva. En continuidad con el planteamiento nietzscheano hemos defendido que la moral *entusiasma*. Profundizando en nuestro lenguaje «contrafenomenológico» podríamos decir que entusiasma pero, además y sobre todo, que *ensimisma*. Seguimos cavando en la embriaguez moral: para estar ensimismado hay que estar entusiasmado. La fenomenología puede ser vista como una disciplina moral con distintas ramificaciones (como el derecho). Si seguimos los hilos compartidos entre Nietzsche y Weber en este último punto podemos decir que hay una embriaguez del castigo, una embriaguez de la crueldad en el derecho, una ira vinculada a la justicia, una ebriedad del bien. Desde un punto de vista foucaultiano se podría decir que el derecho es una forma de disciplinamiento o normalización. Desde una analítica institucional, esta quinta conclusión nos lleva a señalar las relaciones gremiales entre filosofía y derecho. Desde un punto de vista que incluya la inmoralización de la filosofía en la universidad, nos lleva a hablar de la refundamentación fenomenológica como una reforma filosófico-institucional articulada en torno a la historia de la filosofía.

La sexta es que la fenomenología es el prototipo del academicismo filosófico europeo. Nos hemos servido del lenguaje de Pierre Bourdieu y de las reflexiones de su *Homo Academicus* para analizar al fenomenólogo como profesor. A la hora de llevar a cabo nuestra

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

particular visión sobre la filosofía actual y futura hemos concluido que la inmoralización de la fenomenología es inseparable de una sociología del profesor, de las enseñanzas «superiores» o medias, y de su modo de entender el mundo. La profesión del filósofo influye en sus ideas y en una supuesta independencia intelectual lastrada por compromisos prácticos, por aquello que hay que hacer para comer. La dedicación a la filosofía profesional, sobre todo si esta implica el seguimiento de un programa de contenidos preestablecido políticamente, fomenta todo tipo de hábitos intelectuales y personales que, diremos, no pueden quedar fuera de un análisis ébrico sobre las condiciones profesionales en las que la filosofía se lleva a cabo.

La séptima es que, con la hybris, Nietzsche conjuga los conceptos de embriaguez, azar, experimento y peligro mediante los cuales confronta la tradición filosófica. Nuestra ébrica está basada en la conjunción de estos cuatro elementos que combaten el sentido común fenomenológico. Con la *hybris* se plantea un tipo de filosofía experimental alejada de la «filosofía de la experiencia». Hemos intentado mostrar que la diversidad de intereses nietzscheanos cristaliza en la cercanía de muchos de ellos a la epistemología de las ciencias que contrasta con el gremialismo de la filosofía institucional. Al señalar la *hybris* del pensamiento nietzscheano también señalamos su afirmación del contento, tanto en la vida como en el conocimiento, y su distancia de los gestos que condenan el devenir. Hemos afirmado también que la ébrica nietzscheana, como filosofía de la embriaguez, condensa en Dionisos los cuatro elementos mencionados como ejes de valor que la distancian del cristianismo.

La octava es que las experiencias de embriaguez constituyen al asceta. Enfatizamos el rol de humanización de estas experiencias como factor de jerarquización moral. Hemos señalado que las experiencias de embriaguez son creadoras de la fe por las que los ascetas consiguen autoridad moral sobre sí mismos y otros. Se necesitan dichas experiencias para ganar confianza en sí mismo y el mundo ya que, gracias a ellas, se interrumpe el sufrimiento cotidiano y se adquiere fuerza para afrontar desafíos vitales de profundidad. Las experiencias de embriaguez como prácticas peligrosas (autocastigo, mortificación del cuerpo, castración, deprivación de sueño, ayuno, etc…) son ensayos

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

a través de los cuales ponerse a prueba, prácticas ellas mismas productoras de embriaguez.

La novena es que en la actualidad se está produciendo, y se seguirá produciendo en los próximos decenios, una problematización de los embriagantes que, diremos, requiere de una perspectiva ébrica. Por esta conclusión nos hemos animado a dar los primeros pasos hacia vuestras filosofías de la embriaguez. Apuntamos que los ascetas buscan la embriaguez con distintas prácticas, y que las experiencias de embriaguez son muy importantes a la hora de gestionarlas y entenderse a uno mismo y al mundo. En este punto decimos que moderna y contemporáneamente hay un cierto experimentalismo ascético. Al resaltar la conexión entre experimentalismo y ascética subrayamos el impacto de las experiencias con embriagantes. Las consideraciones más incisivas y matizadas que pueden surgir de esto creemos que son ajenas a la fenomenología debido a sus filias cristianas. Hemos concluido que los experimentos con embriagantes contienen un peligro: el de que sean interpretados como experiencias de embriaguez. Aquí está por librarse una batalla discursiva que, probablemente, alcanzará proporciones mayores en el futuro. A pesar de lo arriesgado de cualquier incursión futurológica hemos dicho que la comercialización gradual de embriagantes producirá una enorme diversidad de discursos en torno a ellos y que, en función de las prácticas de las que vengan acompañados y los nichos sociológicos a los que se limiten, crearán retóricas deudoras de las ascéticas vinculadas a las experiencias de embriaguez. De hecho, es muy probable que presenciemos el aumento de lenguajes morales sobre las experiencias de embriaguez.

Uno de los motivos por los que hemos planteado esta ébrica es para cuestionar dichos discursos y animar a una constelación de posiciones distanciadas de ellos que destaquen elementos poco tenidos en cuenta de cara al futuro. Confiamos en que esos elementos ayuden a profundizar en el impacto cultural, social, político, psicológico, antropológico, económico, biológico y judicial que ha conformado nuestro punto de vista actual sobre la embriaguez. Confiamos también en que no se castigue más vuestra *hybris*, en que no se castigue la alegría, en que no se persiga el azar, en que puedan darse las condiciones para una o varias ébricas: nos va la vida en ello.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

BIBLIOGRAFÍA

REFERENCIAS PRINCIPALES ABREVIADAS

AG **AGAMBEN, Giorgio**

IH *Infancia e historia*, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2007.

LA *Lo abierto. El hombre y el animal*, Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2006.

LM *El lenguaje y la muerte*, Pre-Textos, Valencia, 2003.

Berg **BERGSON, Henri**

IM *Introducción a la metafísica* [1903], Centro de estudios filosóficos, México D.F., 1960.

PM *El pensamiento y lo movible* [1934], Ercilla, Santiago de Chile, 1936.

EDIC *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* [1927], Sígueme, Salamanca, 1999.

Brd **BOURDIEU, Pierre**

AS *Autoanálisis de un sociólogo*, Anagrama, Barcelona, 2006.

CP *El campo político*, Plural, La Paz – Bolivia, 2001.

DM *La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona, 2002.

HA *Homo academicus*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2008.

MP *Meditaciones pascalianas*, Anagrama, Barcelona, 1999.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

OC *El oficio de científico,* Anagrama, Barcelona, 2003.

OPMH *La ontología política de Martin Heidegger*, Paidós, Barcelona, 1991.

PDCS *Poder, derecho y clases sociales,* Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000.

SH *El sociólogo y el historiador*, Abada, Madrid, 2011.

Del DELEUZE, Gilles

AE *El antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia* [1972], Paidós, Barcelona, 1985.

Berg *El bergsonismo* [1966], Ediciones Cátedra, Madrid, 1987.

Dr *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Cactus, Buenos Aires, 2006.

DR *Diferencia y repetición* [1968], Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 2002.

ES *Empirismo y subjetividad. La filosofía de David Hume* [1952], Gedisa, Barcelona, 2007.

FCK *La filosofía crítica de Kant* [1963], Cátedra, Madrid, 1997.

LS *Lógica del sentido* [1969], Paidós, Barcelona, 1989.

MM *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* [1980], Pre-Textos, Valencia, 2006.

NF *Nietzsche y la filosofía* [1962], Anagrama, Barcelona, 1998.

QF *¿Qué es filosofía?* [1991], con Félix Guattari, Anagrama, Barcelona, 2005.

SFP *Spinoza: filosofía práctica* [1970], Tusquets, Buenos Aires, 2004.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Der **DERRIDA, Jacques**

AES *El animal que luego estoy si(gui)endo* [1997], Trotta, Madrid, 2008.

DE *Del espíritu (Heidegger y la pregunta)*, Pre-Textos, Valencia, 1989.

DM *Dar la muerte*, Paidós, Barcelona, 2000.

ED *La escritura y la diferencia* [1967], Anthropos, Barcelona, 1989.

Gr *De la Gramatología*, Siglo XXI, México D.F., 1971.

PA *Políticas de la amistad*, Trotta, Madrid, 1998.

PM *Papel Máquina*, Trotta, Madrid, 2003.

SP *El siglo y el perdón. Fe y saber*, La Flor, Buenos Aires, 2003.

VF *La voz y el fenómeno* [1967], Pre-Textos, Valencia, 1985.

EH **ESCOHOTADO, Antonio**

CO *Caos y orden*, Espasa, Madrid, 1999.

HGD *Historia general de las drogas* [1989], Espasa, Madrid, 1998.

Fou **FOUCAULT, Michel**

AS *La arqueología del saber* [1969], Siglo XXI, Buenos Aires, 2002.

EEH *Estética, Ética y Hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1999.

GR *Genealogía del racismo*, Caronte, La Plata, 1996.

GSO *El gobierno de sí y de los otros*, Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2009.

HS Hermenéutica del sujeto, La Piqueta, Madrid, 1994.

HS1 *Historia de la sexualidad*, vol. 1: *La voluntad de saber* [1976], Siglo XXI, Madrid, 2007.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

HS2 *Historia de la sexualidad*, vol. 2: *El uso de los placeres* [1984], Siglo XXI, Madrid, 2007.

HS3 *Historia de la sexualidad*, vol. 3: *La inquietud de sí* [1984], Siglo XXI, Madrid, 2007.

MP *Microfísica del poder* [1978], La Piqueta, Madrid, 1992.

NB *Nacimiento de la biopolítica*, Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2007.

OD *El orden del discurso* [1970], Tusquets, Buenos Aires, 2005.

PC *Las palabras y las cosas* [1966], Siglo XXI, México D.F, 1978.

PA *El pensamiento del afuera*, Pre-Textos, Valencia, 1988.

SI *Sobre la Ilustración*, Tecnos, Madrid, 2003.

TF *Teatrum Filosoficum* [1970], Anagrama, Barcelona, 1995.

TY *Tecnologías del yo* [1988], Paidós, Barcelona, 1990.

VC *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión* [1975], Siglo XXI, Buenos Aires, 2002.

VFJ *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona, 1996.

H **HEIDEGGER, Martin**

APH *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin* [1944], Alianza, Madrid, 2005.

CB *Caminos de Bosque*, Alianza, Madrid, 2010.

CFM *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad* [1929-1930], Alianza, Madrid, 2007.

CSH *Carta sobre el humanismo* [1947], Alianza, Madrid, 2000.

DCH *De camino al habla* [1959], Serbal-Guitard, Barcelona, 1990.

DEP *Desde la experiencia del pensar*, Madrid, Abada, 2005.

HG *Hegel* [1938-1942], Prometeo Libros, Buenos Aires, 2007.

Hitos *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

HPS *Hacia la pregunta del ser*, Paidós, Barcelona, 1994.

ID *Identidad y diferencia* [1957], Anthropos, Barcelona, 1990.

KPM *Kant y el problema de la metafísica* [1929], Fondo de cultura económica, México D. F., 1986.

N *Nietzsche*, Ariel, Barcelona, 2013.

PPC *La pregunta por la cosa*, Palamedes, Barcelona, 2009.

PF *La proposición del fundamento*, Serbal, Barcelona, 2003.

QM *¿Qué es metafísica?* [1929], Alianza, Madrid, 2009.

QSP *¿Qué significa pensar?*, Trotta, Madrid, 2005.

S *Serenidad*, Serbal, Barcelona, 2002.

SLH *Schelling y la libertad humana* [1936], Editores Latinoamericana, Caracas, 1985.

ST *Ser y Tiempo* [1927], Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997.

SVF *Ser, verdad y fundamento*, Monte Ávila, Caracas, 1968.

SZ *Seminarios de Zollikon* [1959-1969], Herder, México D. F., 2006.

TS *Tiempo y ser* (conferencia de Friburgo de 1962), Tecnos, Madrid 1999.

Hck **HACKING, Ian**

CS *¿La construcción social de qué?*, Paidós, Barcelona, 2001.

DA *La domesticación del azar*, Gedisa, Barcelona, 1991.

LSI *Logic of Statistical Inference*, Cambridge University Press, Cambridge, 1965.

EP *The Emergence of Probability*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975.

RI *Representar e intervenir*, Paidós, México D. F., 1996.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

HG **HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich**

CL *Ciencia de la lógica volumen 2: la lógica subjetiva o la doctrina del concepto* [1812], Abada, Madrid, 2015.

ECF *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* [1817], Alianza, Madrid, 2005.

FD *Principios de la filosofía del derecho* [1820], Sudamericana, Buenos Aires, 2004.

FDE *Fenomenología del espíritu* [1807], Abada, Madrid, 2000.

FH *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* [1837], Tecnos, Madrid, 2005.

HDF *Lecciones sobre la historia de la filosofía* [1833], Fondo de cultura económica, México D. F., 1995.

Hm **HUME, David**

TNH *Tratado sobre la naturalez humana* [1739], Tecnos, Madrid, 1998.

EP *Ensayos políticos* [1741-2], Unión editorial, Madrid, 2005.

K **KANT, Immanuel**

ASP *Antropología en sentido pragmático* [1798], Alianza, Madrid, 1991.

CD *Crítica del discernimiento* [1790], Mínimo tránsito, Madrid, 2003.

CRP *Crítica de la razón pura* [1781], Taurus, Madrid, 2013.

CRPr *Crítica de la razón práctica* [1788], Círculo de Lectores, Barcelona, 1996.

FMC *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* [1785], Alianza, Madrid, 2012.

IHUCP *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* [1784], UNAM, México D. F., 2006.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

MC *Metafísica de las costumbres* [1797], Tecnos, Madrid, 2005.

PP *Hacia la paz perpetua* [1795], Biblioteca Nueva, Madrid, 2005.

QI *¿Qué es la ilustración?* [1784], Alianza, Madrid, 2013.

Leib **LEIBNIZ, Gottfried W.**

DAC *Disertación acerca del arte combinatorio* [1666], Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 1992.

ELAD *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, Tecnos, Madrid, 1990.

M *Monadología* [1721], Pentalfa, Oviedo, 1981.

N **NIETZSCHE, Friedrich**

A *Aurora* [1881], M. E. Editores, Madrid, 1994.

AC *El Anticristo* [1895], Alianza, Madrid, 2007.

AHZ *Así habló Zaratustra* [1883], Alianza, Madrid, 2003.

CI *Crepúsculo de los ídolos* [1889], Alianza, Madrid, 1980.

EH *Ecce Homo. Cómo se llega a ser lo que se es* [1888], Alianza, Madrid, 2001.

FP *Fragmentos póstumos. Volumen IV* (1885-1889), Tecnos, Madrid, 2008.

GC *La gaya ciencia* [1882], Akal, Madrid, 2009.

GM *La genealogía de la moral* [1887], Tecnos, Madrid, 2003.

HDH *Humano, demasiado humano* [1878], vol. I, Akal, Madrid, 2001.

HDH2 *Humano, demasiado humano* [1878], vol. II, Akal, Madrid, 2001.

MABM *Más allá del bien y del mal* [1886], Alianza, Madrid, 2005.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

NT *El nacimiento de la tragedia* [1872], Alianza, Madrid, 2004.

OC I *Obras completas*, vol. 1. Escritos de juventud, Tecnos, Madrid, 2011.

OC II *Obras completas*, vol. 2. Escritos filológicos, Tecnos, Madrid, 2013.

OC III *Obras completas*, vol. 3. Obras de madurez I, Tecnos, Madrid, 2014.

OC IV *Obras completas*, vol. 4, Obras de madurez II, Tecnos, Madrid, 2016.

SI *Sobre la utilidad y el perjuicio de la Historia para la vida (II Intempestiva)* [1874], Biblioteca Nueva, Madrid, 1999.

VP *La voluntad de poder*, Edaf, Madrid, 2000.

Pgt **PIAGET, Jean**

SIF *Sabiduría e ilusiones de la filosofía*, Península, Barcelona, 1973.

PBP **PRECIADO, Paul B. [Beatriz]**

TY *Testo Yonqui*, Espasa-Calpe, Madrid, 2008.

RC **COLLINS, Randal**

SF *Sociología de las filosofías*, Editorial Hacer, Barcelona, 2005.

Rchf **LA ROCHEFOUCAULD, Francisco de**

RMM *Reflexiones y máximas morales* [1665], Factoría Hidalgo, México D. F., 2000.

S **SCHOPENHAUER, Arthur**

CO *Las ciencias ocultas*, Kier, Buenos Aires, 1955.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

CRPRF *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* [1813], Gredos, Madrid, 1998.

LV *Sobre la libertad de la voluntad* [1839], en *Los dos problemas fundamentales de la Ética*, Siglo XXI, Madrid, 1993.

MVR *El mundo como voluntad y representación* [1819], Trotta, Madrid, 2004.

Sche **SCHELLING, Friedrich W. J.**

IF *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* [1809], Anthropos, Madrid, 1989.

SIT *Sistema del idealismo trascendental* [1800], Anthropos–Rubí, Barcelona, 2005.

YPF *Del Yo como principio de la filosofía* [1795], Trotta, Madrid, 2004.

Slot **SLOTERDIJK, Peter**

CRC *Crítica de la razón cínica* [1983], Siruela, Madrid, 2003.

DE *Derrida, un egipcio. El problema de la pirámide judía*, Amorrortu, Buenos Aires, 2007.

DM *El desprecio de las masas*, Pre-Textos, Valencia, 2002.

E3 *Esferas*, tercer volumen, Siruela, Madrid, 2006.

ECUM *Experimentos con uno mismo*, Pre-Textos, Valencia, 2003.

EEMIC *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*, Siruela, Madrid, 2007.

EEMB *En el mismo barco*, Siruela, Madrid, 1994.

EL *Estrés y libertad*, Godot, Buenos Aires, 2017.

EM *Extrañamiento del mundo*, Pre-Textos, Valencia, 1998.

HCV *Has de cambiar tu vida*, Pre-Textos, Valencia, 2012.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

HDP *La herencia del Dios perdido*, Siruela, Madrid, 2020.

HTEM *Los hijos terribles de la Edad Moderna*, Siruela, Madrid, 2015.

IT *Ira y tiempo*, Siruela, Madrid, 2010.

NPH *Normas para el parque humano*, Siruela, Madrid, 2000.

PE *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*, Pre-Textos, Valencia, 2000.

QSSXX *¿Qué sucedió en el siglo XX?*, Siruela, Madrid, 2018.

SM *El sol y la muerte*, Siruela, Madrid, 2014.

SS *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*, Akal, Madrid, 2011.

Vat VATTIMO, Gianni

AD *Las aventuras de la diferencia*, Península, Barcelona, 1986.

CC *Creer que se cree*, Paidós, Buenos Aires, 1996.

DPB *Dios: la posibilidad buena*, Herder, Barcelona, 2012.

MS *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1992.

Wb WEBER, Max

EPEC *La ética protestante y el «espíritu» del capitalismo* [1905], Alianza, Madrid, 2001.

ES *Economía y sociedad* [1922], Fondo de cultura económica, México D.F., 2002.

QB *Qué es la burocracia*, La Pléyade, Buenos Aires, 1977.

PC *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 2012.

PICC *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales* [1903-1908], Tecnos, Madrid, 1985.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

SR *Sociología de la religión* [1921], La Pléyade, Buenos Aires, 1978.

Wh WHITEHEAD, Alfred North

CN *El concepto de naturaleza*, Gredos, Madrid, 1968.

CMM *La ciencia y el mundo moderno*, Losada, Buenos Aires, 1949.

FR *La función de la razón* [1929], Altaya, Barcelona, 1999.

PR *Proceso y realidad*, Losada, Buenos Aires, 2021.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

REFERENCIAS SECUNDARIAS

Agustín de Hipona, *Del libre Albedrío,* en *Obras Completas,* vol. III, B.A.C., Madrid, 2009.

Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios,* en *Obras Completas,* vol. XVI, B.A.C., Madrid, 2009.

Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios*, en *Obras Completas,* vol. XVII, B.A.C., Madrid, 2009.

Althusser, L., *Iniciación a la filosofía para los no filósofos*, Paidós, Buenos Aires, 2015.

Althusser, L., *La filosofía como arma de la revolución*, Siglo XXI, México D. F., 2005.

Althusser, L., *La soledad de Maquiavelo,* Akal, Madrid, 2008.

Althusser, L., *Maquiavelo y nosotros*, Akal, Madrid, 2004.

Althusser, L., *Para leer el capital*, Siglo XXI, México D. F., 2004.

Althusser, L., *Para un materialismo aleatorio,* Arena, Madrid, 2002.

Althusser, L., *Para una crítica de la práctica teórica*, Siglo XXI, Madrid, 1974.

Althusser, L., *Sobre el trabajo teórico: dificultades y recursos*, Anagrama, Barcelona, 1970.

Altman, L., *Who Goes First? The Story of Self-Experimentation in Medicine,* University of California Press, California, 1998.

Aristóteles, *El hombre de genio y la melancolía (Problema XXXI, I)*, Quaderns Crema, Barcelona, 1996.

Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Gredos, Madrid, 1993.

Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 2003.

Artaud, A., *México y Viaje al país de los tarahumaras*, Fondo de cultura económica, México D.F., 1984.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Bacon, F., *Novum Organum*, Losada, Buenos Aires, 2022.

Barbrook, R., y Cameron, A., *The Internet Revolution: From Dot-com Capitalism to Cybernetic Communism*, Network Notebooks, Amsterdam, 2015.

Bataille, G., *El erotismo*, Tusquets, Barcelona, 1997.

Bataille, G., *La experiencia interior*, Taurus, Madrid, 1989.

Bataille, G., *Lo imposible*, Arena, Madrid, 2001.

Bataille, G., *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, Taurus, Madrid, 1979.

Beck, U., *La sociedad del riesgo*, Paidós, Barcelona, 1998.

Bertalanffy, L., *Teoría general de los sistemas*, Fondo de cultura económica, México D.F., 1986.

Brentano, F., *El origen del conocimiento moral* [1889], Revista de Occidente, Madrid, 1927.

Brentano, F., *Psicología desde el punto de vista empírico* [1874], Revista de Occidente, Madrid, 1935.

Bueno, G., *El mito de la cultura*, Prensa Ibérica, Barcelona, 1996.

Bueno, G., *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, Ciencia Nueva, Madrid, 1970.

Bueno, G., *¿Qué es la ciencia?*, Pentalfa, Oviedo, 1995.

Bunge, M., *Filosofía de la psicología*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2002.

Corominas, J., *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Gredos, Madrid, 1987.

Colli, G., *El nacimiento de la Filosofía*, Tusquets, Barcelona, 1977.

Dahl, R., «El método conductista en la ciencia política (epitafio para un monumento erigido a una protesta con éxito)», *Revista de estudios políticos, nº134*, 1964, 85-110.

De Tours, J. Moreau, *Du Hachisch*, Ressources, Paris, 1980.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Durkheim, E., *La division del trabajo social* [1893], Colofón, México D. F., 2007.

Eliade, M., *El chanamismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, Fondo de cultura económica, México D.F., 2001.

Elias, N., *Compromiso y distanciamiento. Ensayos de sociología del conocimiento*, Península, Barcelona, 1990.

Elias, N., *Conocimiento y poder*, La Piqueta, Madrid, 1994.

Elias, N., *Sociología fundamental*, Gedisa, Barcelona, 2008.

Esquilo, *Tragedias*, Gredos, Madrid, 2006.

Fathy, S., (dir.) *Por otra parte, Derrida* [documental], Arte France Cinéma, Gloria Films, 1999.

Fisher, N.R.E., *Hybris: A study in the values of honour and shame in Ancient Greece*, Liverpool University Press, Liverpool, 1992.

Freud, S., *Obras completas vol XXI: El malestar en la cultura*, Amorrortu, México D. F., 2013.

Fukuyama, F., *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, Madrid, 1992.

Furst, P. T., *Los alucinógenos y la cultura*, Fondo de cultura económica, México D.F., 1980.

Giddens, A., *Modernidad e identidad del yo*, Península, Barcelona, 1995.

Giddens, A., *Consecuencias de la modernidad*, Alianza, Madrid, 1994.

Grof, S., *La tormentosa búsqueda del ser: una guía para el crecimiento personal a través de la emergencia espiritual*, La liebre de marzo, Barcelona, 1991.

Guénon, R., *Símbolos fundamentales de la Ciencia Sagrada*, Paidós, Barcelona, 1995.

Habermas, J., *Conocimiento e interés* [1968], Taurus, Madrid, 1990.

Hayek, F., *Los fundamentos de la libertad* [1960], Unión editorial, Madrid, 2020.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Hoffer, A., y Osmond, H., *The Hallucinogens*, Academic Press, Michigan, 1967.

Husserl, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica* [1954], Crítica, Barcelona, 1991.

Husserl, E., *La filosofía como ciencia estricta* [1911], Nova, Buenos Aires, 1962.

Husserl, E., *La idea de la fenomenología* [1913], Herder, Barcelona, 2012.

Husserl, E., *Meditaciones cartesianas* [1931], Fondo de cultura económica, México D. F., 1996.

Huxley, A., y Osmond, H., *Cartas sobre el cielo y la tierra: Correspondencia entre Aldous Huxley y Humphry Osmond*. Obelisco, Barcelona, 2013.

Huxley, A., *Las puertas de la percepción* [1954], Edhasa, Barcelona, 1999.

Huxley, A., *Si mi biblioteca ardiera esta noche*, Edhasa, Barcelona, 2020.

Huxley, *La filosofía perenne*, Edhasa, Barcelona, 2010.

James, W., *Principios de Psicología* [1890], Fondo de cultura económica, México, 1989.

Kierkegaard, S., *El concepto de la angustia* [1844], Espasa-Calpe, México D. F., 1994.

Kierkegaard, S., *Ejercitación del cristianismo* [1850], Trotta, Madrid, 2009.

Kierkegaard, S., *Temor y temblor* [1850], Losada, Buenos Aires, 1958.

Koselleck, R., *historia/Historia*, Trotta, Madrid, 2006.

Kusch, M., *Psychologism. The sociology of philosophical knowledge*, Routledge, Oxfordshire, 1995.

Lafont, C., *La razón como lenguaje*, Visor, Madrid, 1993.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Laing, R.D., *La política de la experiencia*, Editorial Crítica, Barcelona, 1977.

Laing, R.D., *La voz de la experiencia*, Editorial Crítica, Barcelona, 1983.

Lakatos, I., *La metodología de los programas de investigación científica*, Alianza, Madrid, 1989.

Latour, B., *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2007.

Leary, T. et al., *The Psychedelic Experience: A Manual Based on the Tibetan Book of the Dead*, Citadel, Charlestone, 2017.

Leyte, A., *Heidegger*, Alianza, Madrid, 2005.

Lowith, K., *El sentido de la historia*, Aguilar, Madrid, 1968.

Lowith, K., *Heidegger, pensador de un tiempo indigente: Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*, Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2006.

Lowith, K., *Max Weber y Karl Marx*, Gedisa, Barcelona, 2007.

Luhmann, N., *Los derechos fundamentales como institución (aportación a la sociología política)*, Universidad Iberoamericana, México D.F., 2010.

Luhmann, N., *Sociología del riesgo*, Universidad Iberoamericana, México D.F., 1992.

Luhmann, N., *Teoría política en el Estado de Bienestar*, Alianza, Madrid, 1993.

Lukács, G., *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, Grijalbo, Barcelona-México D.F., 1968.

Macey, D., *Las vidas de Michel Foucault*, Cátedra, Madrid, 1995.

Mann, T., *Schopenhauer, Nietzsche, Freud* [1938], Alianza, Madrid, 2000.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Marinoff, L., *Más Platón y menos prozac*, Ediciones B, Barcelona, 2010.

Marx, K., *De la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Gedisa, Barcelona, 2023.

Marx, K., *El capital*: *crítica de la economía política (Tomo I/Vol I: el proceso de producción del capital*), Siglo XXI, México D. F., 2008.

Marx, K., *Manifiesto del partido comunista*, Fundación de investigadores marxistas, Madrid, 2013.

Marx, K., *Textos selectos*, Gredos, Madrid, 2011.

McKenna, T., *El manjar de los dioses*, Paidós, Barcelona, 1993.

Mead, G.H., *Espíritu, persona y sociedad*, Paidós, Barcelona, 1973.

Michaux, H., «Sobre el vacío», *Nombres: revista de filosofía, nº5*, 1994.

Michels, R., *Los partidos políticos: Vol 1* [1911], Amorrortu, Buenos Aires, 2001.

Mintz, S. W., *Dulzura y poder: el lugar del azúcar en la historia moderna*, Siglo XXI, Madrid, 1996.

Nancy, J.-L., *Embriaguez*, La Cebra, Buenos Aires, 2014.

Nisbet, R., *Conservadurismo*, Alianza, Madrid, 1995.

Nutt, D., *Drugs – without the hot air. Minimising the harms of legal and illegal drugs*, Cambridge Ltd., Cambridge, 2012.

Observatorio Español de las Drogas y las Adicciones, *Informe 2022. Alcohol, tabaco y drogas ilegales en España*, Madrid, Ministerio de Sanidad, Delegación del Gobierno para el Plan Nacional sobre Drogas, 2022, 293 p.

Ocaña, E., *El Dioniso moderno y la farmacia utópica*, Barcelona, Anagrama, 1993.

Ocaña, E., «Meta-química, estética e iluminación», *Revista de filosofía Daimon, nº8*, 1994.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Onfray, M., *Antimanual de filosofía*, Edaf, Madrid, 2013.

Onfray, M., *Cinismos: Retrato de los filósofos llamados* perros, Paidós, Barcelona, 1990.

Onfray, M., *El sueño de Eichmann*, Gedisa, Barcelona, 2008.

Onfray, M., *El posanarquismo explicado a mi abuela*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2018.

Onfray, M., *La construcción de uno mismo*, Perfil, Buenos Aires, 1993.

Onfray, M., *La filosofía feroz: ejercicios anarquistas*, Libros del zorzal, Buenos Aires, 2006.

Onfray, M., *La fuerza de existir: manifiesto hedonista*, Anagrama, Barcelona, 2008.

Onfray, M., *Política del rebelde*, Anagrama, Barcelona, 2011.

Onfray, M., *Tratado de ateología*, Ediciones de la flor, Buenos aires, 2006.

Ott, J., *Pharmacotheon: drogas enteógenas, sus fuentes vegetales y su historia*, La liebre de marzo, Barcelona, 2004.

Pascal, B., *Pensamientos*, Gredos, Madrid, 2012.

Piaget, J., *Sabiduría e ilusiones de la filosofía*, Península, Barcelona, 1973.

Piché, Claude, «Kant, heredero del método fenomenológico de Lambert», *Endoxa*, nº18, 2004, pp. 45-68.

Platón, *Diálogos* III. *Fedón, Banquete, Fedro*, Gredos, Madrid, 1988.

Popper, K. P., *La miseria del historicismo*, Alianza, Madrid, 2006.

Popper, K. P., *La lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid, 1980.

Popper, K. P., *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Barcelona, 2010.

Rodríguez, L., «La '*obligatio*' y sus fuentes», *Ridrom, Revista Internacional de Derecho Romano, nº2*, 2009.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Rohde, E., *Psique: la idea del alma y la inmortalidad en los griegos*, Fondo de cultura económica, México D. F., 2006.

Ruck, C. A. P., Hofmann, A., y Gordon Wasson, R., *El camino a Eleusis: una solución al enigma de los misterios*. Fondo de cultura económica, 2013.

Sacristán, M., *Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores*, Nova Terra, Barcelona, 1968.

Samorini, G., *Animales que se drogan*, La Cañamería Global, Barcelona, 2003.

Sartre, J-P., *El ser y la nada* [1943], Altaya, Barcelona, 1993.

Scheller, M., *Sobre el pudor y el sentimiento de vergüenza* [1913], Ediciones Sígueme, Salamanca, 2004.

Schultes, R.E., *Hallucinogenic Plants*, A Golden Guide, Wisconsin, 1976.

Schneider, E.D., y Sagan D., *La termodinámica de la vida*, Tusquets, Barcelona, 2008.

Simmel, G., *Schopenhauer y Nietzsche* [1907], Prometeo, Madrid, 2006.

Skinner, B., *Tecnología de la enseñanza*, Labor, Barcelona, 1979.

Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Trotta, Madrid, 2000.

Stuart Mill, J., *La lógica de las ciencias morales* [1843], CSIC, Madrid, 2010.

Stuart Mill, J., *Principios de economía política* [1847], Síntesis, Madrid, 2008.

Stuart Mill, J., *Sobre la libertad* [1859], Alianza, Madrid, 2008.

Sullivan, R. J. *et al*., «Revealing the paradox of drug reward in human evolution», *Proc. R. Soc. B*, nº 275, 2008, 1231-1241.

Tomás de Aquino, *Suma de teología* (Parte I), B.A.C., Madrid, 2001.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestiones 1 y 2. La potencia de Dios considerada en sí misma. La potencia generativa en la divinidad*, Cuadernos de anuario filosófico, Navarra, 2001.

Triviño, J., *Obras completes de Filón de Alejandría, 5 volúmenes*, Acervo Cultural, Buenos Aires, 1975-1976.

Villacañas, J.L., *Neoliberalismo como teología política*, NED, Barcelona, 2020.

Villacañas, J.L., *Populismo*, La huerta grande, Madrid, 2015.

Wolff, C. *Gesammelte Werke. II Abteilung, Band 1.1 (Philosophia rationalis sive logica, pars 1)*, Hildesheim: Olms, 1987.

Zuboff, S., *La era del capitalismo de la vigilancia*, Paidós, Barcelona, 2020.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA



Esta obra está dedicada a la investigación de la embriaguez y al esbozo de un campo de reflexión propio de ella: he denominado a ese campo *Ébrica*.

Para llevarla a cabo me he apoyado en ciertas referencias, mayormente, de la historia de la filosofía. Las principales son Friedrich Nietzsche y algunos de los autores influidos por él. Propongo a Nietzsche como referencia por la importancia que tiene en su obra el concepto de embriaguez. Alrededor de dicho concepto ensayaré esta ébrica, que toma su nombre de la palabra griega *hybris*. Esta palabra podría traducirse por «desmesura» y, pensada en sentido nietzscheano, denuncia las interpretaciones excesivamente moralizantes sobre el comportamiento humano y el mundo, pero también sobre la embriaguez, así como la predisposición a castigar cruelmente ciertas acciones y actitudes identificadas con una satisfacción contraria al dictado de los dioses.