

ÉTICA LUEGO EXISTENCIA. ORIGEN, TÉCNICA Y EVOLUCIÓN (TAMBIÉN EL MAL)

Vicente Hernández Pedrero
vpedrero@ull.es

RESUMEN

En este artículo, la ética de la inmanencia de inspiración spinozista se propone superar el fondo mítico-existencial de la ética del origen y la visión de la técnica de Heidegger. Otros autores como Paul Ricoeur, Michel Foucault y Peter Sloterdijk aparecen aquí desde esa perspectiva crítica. Al final, se añade un breve comentario sobre la cuestión del mal.

ABSTRACT

«Ethics Therefore Existence. Origin, Technique and Evolution. (Also Evil)». In this paper, the Ethics of Inmanence inspired by Spinoza is put forward in order to overcome the mythical-existential background of Heidegger's Ethics of Origin and his outlook on technique. Other authors such as Paul Ricoeur, Michel Foucault and Peter Sloterdijk are considered from this critical perspective. Lastly, the issue of evil is discussed in brief.

La ética de la inmanencia insiste en las determinaciones del existir de forma que la esencia de lo que somos es igual a lo que podemos llegar a ser dada nuestra condición como seres que viven dentro de unos límites naturales. Frente a la metafísica del existencialismo sartriano, que funda el existir ético en una *nada* creadora, la existencia encuentra ahora sus propios recursos en las posibilidades de un ser inmanente a la naturaleza y la materia que lo constituye. La ética se debe aquí a una existencia tomada en sí misma, en todas sus determinaciones, fuera de cualquier abstracción idealizante que la desnaturalice. Toda ética se enfrenta con la humana existencia, pero sólo la perspectiva de la inmanencia renuncia a trascender las propias condiciones existenciales. Así, donde modernamente el kantismo busca un deber-ser originado en la ausencia del ser, la ética inmanente no encuentra motivos para trascender o ignorar al ser, un ser material y complejo que determina todo el recorrido de la existencia, incluyendo el devenir sustancial del existir ético, que procede conforme un deber-ínsito-en-el-ser como virtud o norma relativa a lo que podemos llegar a ser partiendo del ser que somos, en potencia, pero que aún no hemos hecho nuestro, en acto, en la acción ética existencial. La existencia depende del ser y la ética de la inmanencia se sitúa en las condiciones materiales y complejas

del ser para orientar del mejor modo la existencia. Existimos porque tenemos un ser, y la ética es conocimiento del ser desde dentro, de forma inmanente, sin abandonar el territorio de la existencia, según las posibilidades de conocer que nos procura el hecho radical de estar vivos, ajeno a la metafísica de toda idea construida desde fuera de la existencia misma. Éticamente, buscamos vivir del mejor modo posible de acuerdo con el conocimiento de nuestro ser en los límites naturales de la existencia.

SPINOZA: LA INMANENCIA, EL SER DEL MODO

A diferencia de otras filosofías, el spinozismo adopta la perspectiva de la inmanencia en toda su radicalidad, sin concesiones idealizantes, afirmando la ética como conocimiento desde la finitud. Ciertamente, el ser que somos en la finitud se explica por lo infinito y eterno de una naturaleza o *sustancia* de la que formamos parte como *modos*. Pero es el ser finito, con una potencia y capacidad de conocimiento siempre limitada a los recursos de la existencia, el objetivo último de la *Ética* de Spinoza. Toda reflexión filosófica y exposición *ordine geométrico* acerca de Dios y sus infinitos atributos, esto es, la naturaleza o sustancia infinita, sólo cobra sentido en dirección al ser finito que es el ser humano y su potencia y posibilidad de conocimiento para su felicidad o salvación en este mundo. Desde este planteamiento ético ligado a la finitud, queda fuera de contexto spinozista de comprensión una discusión doctrinal como la que se ha venido sosteniendo en los últimos años en torno a la esencia de Dios y su relación con los atributos en la segunda parte de la *Ética*¹. Una discusión como ésta pasa por alto el hecho crucial de que el fondo ontológico de la *Ética* no busca resolverse en un «saber metafísico» sobre la esencia divina, sino constituirse en el fundamento externo de nuestra liberación ética existencial en el interior de este mundo, dando lugar a un «saber pragmático-eudaimonista» de acuerdo con ese objetivo de emancipación. Spinoza ya lo advierte en el prólogo de esta misma segunda parte: «Paso ya a explicar las cosas que debieron seguirse necesariamente de la esencia de Dios, o sea, del ser eterno e infinito. No todas, sin duda, ya que [...] de ella debieron seguirse infinitas cosas en infinitos modos, *sino tan sólo aquellas que nos pueden llevar como de la mano al conocimiento de la mente humana y de su felicidad suprema*»².

¹ Para dicha discusión, cf. Sherry DEVEAUX, «The Divine Essence and the Conception of God in Spinoza», *Synthese*, 135, 2003, pp. 329-338. Se trata aquí de determinar si la esencia de Dios es igual a la suma de sus distintos atributos o si, por el contrario, forma un conjunto no distinguible de sus atributos divinos.

² Las cursivas son mías. En general, sigo para ésta y sucesivas citas de la *Ética* la traducción de A. Domínguez (Trotta, Madrid, 2000), con la salvedad de que traduzco el original latino *mens* por mente y no por alma, por las razones ya comentadas en otro lugar. Reivindicar la traducción de *mens* por mente ha sido algo recurrente en mis anteriores escritos sobre la *Ética* de Spinoza. Añado ahora que, de hacerlo así, estaríamos culminando una tarea emprendida hace más de treinta años por

La esencia divina resulta así explicada por el interés propio del ser finito. Y para evitar confusiones teístas, ya antes, en la primera parte de la *Ética*, la idea de un Dios creador queda disuelta a favor de la inmanencia: «Dios es causa inmanente, pero no transitiva, de todas las cosas» (E,1,18), lo que convierte a Dios en sinónimo de naturaleza infinita que ocupa y envuelve a los seres finitos. Y así, desde el punto de vista humano más apropiado a la inmanencia, Dios, la naturaleza o sustancia infinita tiene un ser, el ser de la sustancia, pero su esencia no es la nuestra: «A la esencia del hombre no pertenece el ser de la sustancia, o sea, la sustancia no constituye la forma del hombre» (E,2,10). Nuestra esencia forma parte de la sustancia más bien «como afección o modo» (E,2,10,cor.). De manera que la sustancia está—allí con su ser y esencia necesaria e infinita, pero nosotros estamos—aquí, formando parte como afecciones o modos de estar y ser de la sustancia con nuestra propia esencia finita y no necesaria. Es esta esencia de lo humano la que verdaderamente importa al spinozismo como filosofía práctica que se pregunta por el conocimiento y la potencia al alcance de nuestro ser finito en su paso contingente por este mundo. Pero entonces, esencia y existencia van juntas. La esencia no precede a la existencia, pero tampoco la existencia se entiende sin una esencia propia que le otorgue sentido. Con el spinozismo, podría decirse por tanto que la esencia acaba correspondiéndose con lo mejor de la existencia, esto es, la mayor potencia, el mayor conocimiento.

La filosofía práctica de Spinoza da explicación de lo eterno e infinito de la sustancia sólo en cuanto concierne al modo humano de la duración, al tiempo de la existencia. Los modos son afecciones de la sustancia y, como tales, en tanto modos concretos, existen como podrían muy bien no existir: «del hecho de que los modos ya existan no podemos concluir que existirán o no después ni que existieran antes o no»³. Es decir, no se da una relación necesaria entre la sustancia y los modos concretos que sólo son afecciones aleatorias de la sustancia. A pesar de tener su origen en una afección de la sustancia, la existencia de los modos no guarda por tanto una relación de necesidad con la existencia de la sustancia. Sin la sustancia no existirían los modos, pero ningún modo concreto le resulta necesario a la existencia de la sustancia: «concebimos la existencia de la sustancia como totalmente diversa de la existencia de los modos». La existencia de la sustancia es eterna e infinita. La existencia de los modos permanece sólo en la duración del tiempo: «por la duración sólo podemos explicar la existencia de los modos, mientras que la existencia de la sustancia se explica por la fruición infinita de existir, o forzando el latín, de ser». Se dan ahora las condiciones para que el ser de la sustancia quede entonces como en suspenso, al fondo, en una lejanía siempre excesiva con respecto al ser de los modos, que se encuentra en la trama próxima de la inmanencia. De esta forma, una vez abordada la relación de origen entre el modo humano y la sustancia, la filosofía

Emilia Giancotti en su estudio: «Sul concetto spinoziano di mens», G. CAPULLI, E. GIANCOTTI, *Ricerche lessicali su opere di Descartes e Spinoza*, Ateneo, Roma, 1969, pp. 121-184.

³ Cf. SPINOZA, Carta a Lodowijk Meyer, *Correspondencia*, carta 12, Alianza, Madrid, 1988, sigue en citas textuales de este párrafo.





práctica del spinozismo, abierta al conocimiento pragmático y eudaimonista que está a nuestro alcance, busca ocuparse no del ser de la sustancia sino del modo, esto es, del ser humano.

La cuestión del origen cede paso, así, ante la cuestión de la existencia. Si ésta es contingente y aleatoria en su origen, desde la perspectiva de los modos, entonces el conocimiento pragmático-eudaimonista debería *alegrarse* de la propia existencia, otorgar todo el valor que merece a la fortuna de estar con vida, como especie y como individuos. A la postre, en esto consiste la verdadera sabiduría: «una meditación sobre la vida, no sobre la muerte» (E,4,67). Se reclama el contenido vital de la duración, una vez que la eternidad y lo infinito han dejado de condicionar teológicamente la reflexión filosófica. En la *Ética* de Spinoza, el tercer género de conocimiento o «amor intelectual a la naturaleza infinita», de la quinta y última parte, recobrará el sentido eterno de la sustancia, pero ello se concibe desde y para la mayor potencia del modo humano, que culmina así su paso por la duración y la existencia; nunca para la gloria metafísica del ser eterno e infinito, siempre desde la consideración de lo mejor para el ser humano y su duración en este mundo. El spinozismo es una filosofía materialista que surge en la modernidad no-luminosa del barroco y que, una vez remontada toda una suerte de dificultades de comprensión generadas por su *anómalo* y nada complaciente género teórico no-teísta de reflexión, podemos explicar ahora, ya entrados en el siglo XXI, como un pensamiento que se ocupa del ser del modo humano en medio de la trama de la inmanencia, en el juego de sombras que proyecta nuestra existencia, junto a la existencia de los demás modos, en la realidad del mundo; que persigue una claridad de conocimiento emanada de ese mismo hecho existencial, no proveniente de la luminosidad artificiosa de un soñado origen. «Meditamos sobre la vida» porque es lo real-inmanente de la existencia, mientras que una «meditación sobre la muerte» nos traslada hacia fuera de la existencia misma situándonos en la ensoñación del origen. La angustia frente a la muerte conduce a la cuestión del origen puesto que en su representación metafísica (o poética), la existencia encuentra la calma. La existencia inmanente, ligada a la experiencia de la vida y no de la muerte, no necesita sin embargo del origen porque va al encuentro de la potencia que le es propia como modo en la duración de la vida. Spinoza inaugura un saber pragmático-eudaimonista que no *sufre* sino que se *alegra* a pesar de sus límites como conocimiento que corresponde a un ser finito: «Debemos definir y explicar las cosas por sus causas próximas [pues] ignoramos completamente la misma coordinación y concatenación de las cosas, por lo que para el uso de la vida [*ad usum vitae*] nos es mejor e incluso indispensable considerar las cosas como posibles»⁴. En la trama próxima de la inmanencia, la potencia del modo humano no puede ir más allá de la existencia en la finitud: «la potencia humana es sumamente limitada e infinitamente superada por la potencia de las causas exteriores». Pero si esto «lo entendemos clara y distintamente, aquella parte nuestra que se define por la inteligencia, esto es, nuestra mejor parte, descan-

⁴ Cf. SPINOZA, *Tratado teológico-político*, IV, Alianza, Madrid, 1986.

sará plenamente en ello y se esforzará en permanecer en esa *quietud*. *Ad usum vitae*, el modo humano no puede «apetecer sino lo que es necesario» a su propio ser finito, lo que corresponde a su potencia dentro de una naturaleza infinita que permanece siempre lejana. Una vez aceptada, sin angustia, la finitud «en la medida en que entendemos correctamente estas cosas, *el conato de la mejor parte de nuestro ser concuerda con el orden de toda la naturaleza*»⁵.

HEIDEGGER: LA ANGUSTIA, LA VERDAD DEL SER

En los prolegómenos filosóficos del siglo XXI conviene entonces al pensamiento de la finitud y de la inmanencia marcar distancia con respecto a una filosofía post-moderna y post-humanista que, por compartir un mismo territorio existencial no sesgado cartesianamente, podría insinuársele próxima, pero que en realidad, al ser confrontada con el objetivo ético del spinozismo, resulta más bien extraña y extraviada. Se trata de la filosofía de la existencia de Heidegger, que dominó buena parte del pensar filosófico «continental» del siglo XX, y que a través de un gran número de intérpretes sigue teniendo una presencia renovada en la filosofía actual⁶.

Como es sabido, la meditación filosófica sobre la muerte define la existencia del Dasein heideggeriano en *Ser y tiempo*: «La muerte se revela así como la posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable [del Dasein]»⁷. Sin embargo, aún

⁵ Cf. SPINOZA, *Ética*, 4, apéndice, capítulo 32, cursivas mías. Para la mencionada «quietud», el término latino original empleado por Spinoza es el de *acquiescentia*. Efectivamente, compare la raíz *quies* que significa «quietud», «calma» o «descanso», entre otros posibles (tal como ha sido traducido por A. Domínguez en la última edición española de la *Ética*). Ahora bien, conviene no perder de vista que la *acquiescentia* quiere indicar en este contexto una quietud o calma procurada por un *acuerdo íntimo pero activo entre lo mejor de nosotros y las cosas del mundo*. Así debe interpretarse este último texto de la parte cuarta de la *Ética*, que da paso a la parte quinta y al desarrollo de un tercer género de conocimiento. Una definición inicial de *acquiescentia* o «contento de sí» por parte de Spinoza se encuentra en E, 3, 30, escolio: «la alegría acompañada de la idea de una causa interna la llamaré *acquiescentia sui*». Volveremos luego sobre la idea de quietud, cf. infra, IV.

⁶ Hay una primera generación de discípulos directos de Heidegger, ideológicamente plural y heterogénea, a la que luego habrían ido sumándose nuevos intérpretes europeos y norteamericanos; sobre los primeros discípulos alemanes y judíos de Heidegger (a los que hay que añadir el grupo de discípulos no judíos como Gadamer): cf. Richard WOLIN, *Los hijos de Heidegger*, H. Arendt, K. Löwith, H. Jonas, H. Marcuse, Cátedra, Madrid, 2002; sobre el marco continental de recepción: cf. Franca D' Agostini, *Analíticos y continentales. Guía de la filosofía de los últimos treinta años*, Cátedra, Madrid, 1997.

⁷ Un desarrollo de esta definición en: «La posibilidad del estar-entero del Dasein y el estar vuelto hacia la muerte», segunda sección, capítulo primero de *Ser y tiempo*, traducción de Jorge Rivera, Trotta, Madrid, 2003, p. 271, cursivas del autor. Esta definición será utilizada por Heidegger como máxima militante en los años de su compromiso con el nazismo; así en mayo de 1933, en una conferencia homenaje al nuevo héroe de la patria alemana, Schlageter, en el décimo aniversario de su muerte, proclamaba: «Schlageter realiza el ideal de existencia de *Ser y tiempo*, 'asume' la muerte como la 'posibilidad más propia, más vacía de referencias e irrebalsable'», citado por Rüdiger SAFRANSKI, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Tusquets, Barcelona, 2000, p. 286.

queda por establecer con mayor claridad cómo la obra del Heidegger posterior a la *Kehre* no sólo no supone una ruptura por la vía del lenguaje con respecto a aquella definición analítica existencial, sino que más bien estaríamos ante un desarrollo en otro plano de un mismo proyecto de relación entre el ser en cuanto ser, que está en el origen de todo, y del ente humano, que es Dasein arrojado al mundo. Por lo que hace al lenguaje, de una parte, el análisis de su estructura en la obra heideggeriana permite comprobar cómo la idea de la muerte determina el planteamiento lingüístico⁸. De otra parte, y esto es lo decisivo, el lenguaje, de suyo, cumplirá en el ente la función de *médium poético* de relación existencial del ente humano y su ser, como ser del ente, con el ser en cuanto ser o el ser en general. Sólo una sobrevaloración espuria del papel del lenguaje en la obra última de Heidegger podría perder de vista esta continuidad filosófica esencial entre *Ser y tiempo* y el nuevo punto de partida que significa la *Carta sobre el humanismo*, donde Heidegger formula, en 1946, una ética del origen. Digo «espuria» porque seguramente tuvo mucha influencia en ello el pasado político de Heidegger en relación con su obra primera, dándose ahí las condiciones para un nuevo escenario teórico anunciado como *Kehre*. Basta no obstante con prestar atención a la recapitulación del propio Heidegger con respecto a *Ser y tiempo* en la *Carta sobre el humanismo* para llegar a unas conclusiones mucho más de acuerdo con la unidad última de su proyecto filosófico existencial.

En la «Carta sobre el humanismo» Heidegger señala la continuidad temática con *Ser y tiempo* apuntando al texto no publicado entonces —«porque el pensar no fue capaz de expresar un giro con un decir de suficiente alcance»— que lleva por título *Tiempo y ser*, texto que debía constituir la tercera sección de la primera parte de la obra, y que en 1962 servirá de base para una conferencia pronunciada en la Universidad de Friburgo⁹. Heidegger ya tenía por aquel entonces a la vista el contenido futuro de su reflexión. Abundando en la continuidad con *Ser y tiempo*, hace por otro lado referencia en la «Carta sobre el humanismo» a una conferencia impartida en 1930 titulada «De la esencia de la verdad», ahí ya se obtiene «una cierta visión del pensar del giro que se produce de *Ser y tiempo* a ‘Tiempo y ser’». Aclara además que «dicho giro no consiste en un cambio del punto de vista de *Ser y tiempo*, sino que en él es donde ese pensar que se trataba de obtener llega por vez primera a la dimensión desde la que se ha experimentado *Ser y tiempo*, concretamente como experiencia fundamental del olvido del ser»¹⁰.

En la mencionada conferencia de 1930, Heidegger planteaba el sentido de una «existencia» que no significa, «al modo ‘existencial’, el esfuerzo moral del hombre por su sí-mismo edificado sobre una constitución corporal y anímica», sino que

⁸ Cf. Giorgio AGAMBEN, *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*, Pre-Textos, Valencia, 2002.

⁹ Hay traducción castellana de *Tiempo y ser*, en Tecnos, Madrid, 1999.

¹⁰ Cf. HEIDEGGER, «Carta sobre el humanismo», *Hitos*, traducción de H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 2000, p. 270.



es «ex-sistencia» como «ex-posición» de «desocultamiento de lo ente como tal». Más allá de la existencia temporal del ente, «la ex-sistencia del hombre histórico comienza en ese instante en el que el primer pensador se pone al servicio del desocultamiento de lo ente preguntando qué sea lo ente». Por encima de un ser de lo ente ligado al tiempo, «la pregunta decisiva (*Ser y tiempo*, 1927) por el sentido del ser [...] por el ámbito del proyecto, por la apertura, o, lo que es lo mismo por la verdad del ser y no sólo de lo ente, ha quedado expresamente sin desarrollar»¹¹. Es decir, a partir de *Ser y tiempo*, el ente se acoge a la verdad de su ser y dirige su ex-sistencia hacia la verdad del ser en cuanto ser. Del ser del ente en el tiempo; por el tiempo hacia el ser que no es el ser del ente, sino el ser en cuanto ser, el ser en general. El último párrafo de esta obra primera no pudo ser más claro al respecto de las intenciones de Heidegger: «La finalidad de las consideraciones hechas hasta aquí era la de interpretar de un modo ontológico-existencial, y desde su fundamento, el *todo originario* del Dasein fáctico en la perspectiva de las posibilidades del existir propio e impropio [...], ese fundamento y [...] el sentido de ser del cuidado se reveló como la *temporeidad*». Y sin embargo, «la exhibición de la constitución del ser del Dasein sigue siendo tan sólo *un camino*. La meta es la elaboración de la pregunta por el ser en general»¹².

En *Ser y tiempo* la esencia del hombre se confunde con la existencia, es el ser-ahí del ente el que se abre a su propia existencia como ser-ahí-en-el-mundo. El «giro» posterior representado por la «Carta sobre el humanismo» viene a significar una distinción más explícita entre la existencia del Dasein y una esencia que dé sentido a esta existencia desde la existencia. No se trata de una esencia separada y preexistente a la existencia, pero tampoco de la inversión sartreana de aquella secuencia platónica, en forma de «la existencia precede a la esencia», pues tanto en un caso como en otro, sostiene Heidegger, la verdad del ser sigue oculta: «la inversión de una frase metafísica sigue siendo una frase metafísica»¹³. Ahora en cambio la existencia fáctica como tal se distingue de su esencia, deviniendo una *ex-sistencia* donde acaba revelándose la verdad del ser. En su ex-sistencia, «el hombre se encuentra 'arrojado' por el ser mismo a la verdad del ser, a fin de que, ex-sistiendo de ese modo, preserve la verdad del ser para que lo ente aparezca en la luz del ser como eso que es». La ex-sistencia tiene ahora un destino, que es su esencia, y «de acuerdo con ese destino, lo que tiene que hacer el hombre en cuanto ex-sistente es guardar la verdad del ser. *El hombre es el pastor del ser*». Y a continuación Heidegger añade: «Esto es lo único que pretende pensar *Ser y tiempo* cuando experimenta la existencia extática como 'cuidado'»¹⁴. Efectivamente, ahí donde el Dasein comienza cuidando

¹¹ Cf. HEIDEGGER, «De la esencia de la verdad» (1930), primera edición en 1943, *Hitos*, pp. 161, 170.

¹² Cf. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*: «La analítica tempóreo-existencial del Dasein y la pregunta ontológico-fundamental por el sentido del ser en general», p. 449, cursivas del autor.

¹³ Cf. HEIDEGGER, «Carta sobre el humanismo», p. 270.

¹⁴ *Ibidem*, p. 272, cursivas mías.



de sí como ente ya Heidegger advierte en *Ser y tiempo* que «el término ‘cuidado’ mienta un fenómeno ontológico-existencial fundamental que, sin embargo, *no es simple* en su estructura». De manera que «la totalidad ontológicamente elemental de la estructura del cuidado no puede ser reducida a un ‘elemento’ óptico ‘primordial’, así como el ser tampoco puede ‘ser explicado’ por los entes». Se trata de una situación ontológica-existencial compleja desde la que «al término de esta investigación —dice Heidegger— podrá verse que la idea del ser en general no es más ‘simple’ que el ser del Dasein». El ser del Dasein y el ser en general buscan encontrarse en *Ser y tiempo* desde la perspectiva del cuidado. El Dasein cuida de sí anticipándose «a-sí-estando-ya-en... medio-de...», pero «¿no es esto un indicio fenoménico de la necesidad de seguir examinando la cuestión ontológica hasta sacar a luz un fenómeno *aún más originario*, que sirva de fundamento ontológico a la unidad y totalidad de la multiplicidad estructural del cuidado?»¹⁵.

No puede negarse entonces que en *Ser y tiempo* Heidegger estaba preparando al ser del Dasein para la misión de *cuidar* al ser en cuanto ser, al ser en general. Y no podía suceder de otro modo puesto que la base ontológico-existencial dispuesta para la apertura del ser del Dasein hacia el cuidado no era otra en *Ser y tiempo* que la *angustia*. El párrafo cuarenta del último capítulo de la primera sección de la obra lleva por título: «La disposición afectiva fundamental de la angustia como modo eminente de la aperturidad del Dasein»; dicho párrafo precede al dedicado al ser del Dasein como cuidado y, en conjunto con éste, supone la preparación del terreno ontológico-existencial necesario para afrontar la segunda sección de la obra que estudia al *Dasein* en el tiempo y su «estar vuelto hacia la muerte». La cuestión principal consiste en comprender cómo, a partir de una definición fundamental de la angustia en el territorio de la existencia, el ser del Dasein como cuidado necesita llegar al ser en cuanto ser, tenerle acceso de algún modo. El Dasein es arrojado al mundo. Ésta es la marca original de su existencia. Por eso «*El ante-qué de la angustia es el estar-en-el-mundo en cuanto tal*». Este «ante-qué» es algo «enteramente indeterminado», porque lo amenazante en la angustia «no está *en ninguna parte*». En realidad, «aquello por lo que la angustia se angustia es el estar-en-el-mundo-mismo». El Dasein toma conciencia de sí gracias a esta angustia original: «la angustia aísla y abre al Dasein como un *solus ipse*», pero esta suerte de «solipsismo» existencial, lejos de instalar a una cosa-sujeto aislada en el inocuo vacío de un estar-ahí carente de mundo, lleva precisamente al Dasein [...] ante su mundo como mundo, y, consiguiientemente, ante sí mismo como estar-en-el-mundo»¹⁶. De esta forma, la angustia apunta al origen que es anterior al Dasein y su mundo, al origen desde el que el Dasein resulta arrojado al mundo para que luego, por la vía de la angustia, pueda hacer suyo el mundo. Pero el origen del Dasein es ajeno al mundo al que ha sido arrojado. Por la angustia el Dasein experimenta la ausencia del ser original, del ser

¹⁵ Cf. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*: «El ser del Dasein como cuidado», pp. 217-218, cursivas del autor.

¹⁶ Cf. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, pp. 208-210, cursivas del autor.

en cuanto ser; siente su falta sin poder determinar cómo la siente. Ésa es la marca de origen del Dasein que va a conducirlo, en la obra posterior de Heidegger, al cuidado ético del ser original.

ÉTICA DEL ORIGEN

«El hombre es el pastor del ser» quiere decir: el hombre está en el mundo no para cuidar en último término de sí, sino del ser. Si la esencia del hombre reside en la ex-sistencia, esta ex-sistencia superior del hombre es la que importa esencialmente, «la que importa desde el propio ser, por cuanto el ser hace acontecer al hombre en cuanto ex-sistente en la verdad del ser a fin de que sea la guarda de dicha verdad». Frente a la filosofía del humanismo, Heidegger establece que «lo que importa ya no es precisamente el hombre simplemente como tal»¹⁷, sino que importa el hombre sólo en su condición de guardián de la verdad del ser. Para eso ha sido arrojado al mundo y para eso tiene la capacidad superior del lenguaje. Ahora bien, el lenguaje, propiamente, pertenece al ser, sólo que el hombre en cuanto ente ha sido honrado por el ser con la capacidad de lenguaje: «El hombre no es sólo un ser vivo que junto a otras facultades posee también la del lenguaje. Por el contrario, el lenguaje es la casa del ser: al habitarla el hombre ex-siste, desde el momento en que, guardando la verdad del ser, pertenece a ella»¹⁸. Como tenemos una marca de origen que nos une al ser, cuando llegamos a su casa que es el lenguaje entonces sabemos que ésta es también nuestra auténtica morada: «Por eso, el lenguaje es a un tiempo la casa del ser y la morada de la esencia del hombre»¹⁹. Éste, y no otro, es el sentido de la *Kehre* referida al lenguaje: la de un *médium poético* que pone en comunicación al hombre con la verdad del ser a fin de que ésta sea guardada y conservada; un *médium poético* entre el ser en cuanto ser y la finitud propia del ser del ente. Así pues, en Heidegger no hay una filosofía del lenguaje propiamente dicha, es decir, una filosofía que tome al lenguaje y a sus características socio-comunitarias como centro de atención. Lo que hay es un pensamiento sobre el Ser, con mayúscula, ante el cual el lenguaje cumple la función que ya no puede seguir desempeñando el conocimiento y la filosofía, incapaces, según la visión de Heidegger, de superar el ser de lo ente. Si «el pensar futuro ya no es filosofía»²⁰, entonces, a partir de la *Kehre*, sólo podemos pensar el ser *poéticamente* con la mediación del lenguaje²¹. Esto implica en la obra última de Heidegger una ética, una ética que por medio del lenguaje cuida del ser.

¹⁷ Cf. HEIDEGGER, «Carta sobre el humanismo», p. 283.

¹⁸ *Ibidem*, p. 274.

¹⁹ *Ibidem*, p. 295.

²⁰ *Ibidem*, p. 297.

²¹ Formulado por Gadamer con la conocida frase: «El ser que puede ser comprendido es lenguaje». Para una interpretación de la misma en la hermenéutica gadameriana: HABERMAS, RORTY, VATTIMO, THEUNISSEN, y otros, 'El ser que puede ser comprendido es lenguaje'. *Homenaje a Hans-Georg Gadamer*, Síntesis, Madrid, 2003.

En la «Carta sobre el humanismo» queda dicho: «Poco después de aparecer *Ser y tiempo* me preguntó un joven amigo: '¿Cuándo escribe usted una ética?', [en efecto] cuando se piensa la *esencia del hombre de modo tan esencial*, esto es, únicamente a partir de la pregunta por la verdad del ser, pero al mismo tiempo no se eleva el hombre al centro de lo ente [...]», surge entonces «una ética» formada por unas «reglas que dicen cómo debe vivir destinalmente el hombre que experimenta a partir de una ex-sistencia que se dirige al ser»²². Esta ética es originaria porque toma bajo su cuidado al ser original. Pero entonces —nos dice Heidegger— el campo ontológico de la ex-sistencia se desborda más allá de una ontología referida tan sólo al ser de lo ente, en dirección a la verdad del ser en general, al ser en cuanto ser. Es el paso de una ontología sin fundamento último a una «ontología fundamental», de forma que mientras aquella «piensa siempre y sólo lo ente en su ser», ésta, en cambio, «trata de remontarse al fundamento esencial del que procede el pensar de la verdad del ser»²³. De nuevo encontramos ahora, si bien indirectamente, una existencia pensada fuera de sus propios límites. La esencia del hombre *pasa* por su existencia, pero *no está* en la propia existencia. La esencia como existencia en Heidegger todavía no es suficiente y hay que preguntarse por «lo esencial de esta esencia» del hombre²⁴, trascender su existencia según una ex-sistencia pensada hacia fuera de la existencia misma. En definitiva, todo lo contrario de aquello que nos había mostrado la ética de la inmanencia del spinozismo, y de lo que parecía sugerir, tomada inadvertidamente, la propia filosofía existencial de Heidegger.

En Spinoza, tal como quedó dicho, la esencia del ser humano es su existencia llevada a su máxima potencia como modo. A la búsqueda y realización práctica de esa potencia se dirige el pensamiento spinoziano. No hay pues ninguna indagación filosófica acerca de «la esencia de la esencia», ni respecto a una ontología fundamental a cuyo fundamento último debemos acceder por vías ajenas al conocimiento o la filosofía. Se establece la existencia de una sustancia eterna e infinita, pero ésta se da por descontado como límite asumido desde la inmanencia. La sustancia no es algo de suyo inmaterial o espiritual, es materia infinita y eterna concebida como su propia causa en el sentido de un *continuum* ontológico que va de una realidad material cognoscible —*natura naturata*— a otra situada más allá de los límites del conocimiento del modo humano que es finito y que nunca la alcanza —*natura naturans*—. Empero, en Spinoza no alcanza a conocer lo infinito no demuestra más que la inmanencia del modo, nunca puede ser demostración de una supuesta espiritualidad de la sustancia. Formamos parte de la sustancia infinita con nuestro cuerpo y nuestra mente, a través de sus atributos de extensión y pensamiento expresados en nuestro ser como modo humano que es materia. Así entendida, la sustancia opera entonces como la condición ontológica de nuestra finitud

²² Cf. HEIDEGGER, «Carta sobre el humanismo», p. 288, cursivas mías.

²³ *Ibidem*, p. 291.

²⁴ Esta fórmula: «lo esencial de la esencia del hombre», aparecerá luego repetida en la obra última de Heidegger, v.g. *Serenidad* (1959), Ediciones del Serbal, Barcelona, 1988, p. 35.



como modos. Pero es a la finitud del modo, en tanto que ser inmanente y material a la que hay que prestar incondicionalmente atención filosófica. Lo contrario, esto es, la búsqueda de la tal «esencia de la esencia», conduce desde la perspectiva del spinozismo a la depotenciación de las posibilidades de lo humano como modo, pues condiciona y prejuzga nuestra presencia en el mundo desde un orden diferente al existencial, sesgando, tergiversando, interrumpiendo la secuencia natural de nuestra potencia. Para el spinozismo, el tiempo en la duración del modo no puede quedar sometido por un pensamiento acerca de la existencia eterna de la sustancia. Más bien, en un tercer género de conocimiento, no antes, cuando el modo que es el ser humano haya podido avanzar en el camino de su potencia, entonces, y sólo entonces, el pensamiento sobre la existencia asume libremente una condición *sub specie aeternitatis*, por medio de un conocer *intuitivo* apoyado en un conocimiento racional que es anterior. La existencia inmanente del spinozismo significa una duración del tiempo que estamos con vida en plenitud de potencia, al punto de llegar a la *intuición* última de nuestra presencia en la sustancia o naturaleza infinita y eterna de la que, con nuestro cuerpo y nuestra mente, formamos parte. En cambio, la existencia heideggeriana da lugar a la sumisión en el tiempo, *sub specie temporis*, según los designios ocultos de un ser superior, al que se accede por la vía de la angustia y como ser-para-la-muerte. La idea de sustancia en Spinoza es crítica en el sentido de estimular nuestra condición como modo que tiene una potencia. Por el contrario, la idea de ser en cuanto ser o ser en general de Heidegger implica el decaimiento de la potencia del ser del ente que es el hombre en virtud de su dedicación en este mundo al cuidado ético de aquel ser superior. Bien podría decirse que la diferencia entre ambos pensamientos tiene una fuente, asimismo, «existencial»: Spinoza, excomulgado y perseguido por ateo, es un «marrano» defensor de una razón tomada en un sentido radical; Heidegger, de formación católica, es un antiguo cristiano insatisfecho que busca a Dios de otra manera²⁵. Spinoza trae la sustancia para una reflexión anti-teológica a favor de la condición humana; Heidegger quiere llegar al ser en cuanto ser como reacción frente a las respuestas no satisfactorias de una teología atrapada en el ser de lo ente, incapaz por tanto de pensar auténticamente el ser verdadero. Y así, mientras el spinozismo orienta el pensamiento en un sentido crítico hacia la emancipación futura de lo humano en este mundo, el «ex-sistencialismo» heideggeriano piensa en términos de muerte y angustia en dirección a un origen desde el mundo al que hemos sido arrojados, transmutando la idea de salvación teológica en pensamiento ex-sistencial y poético sobre el ser superior.

Es esta suerte de *pulsión creencial* que recorre todo el pensamiento ex-sistencialista heideggeriano la que explica en última instancia la enorme seducción que ejerce su filosofía en un gran número de autores actuales, incluso entre muchos

²⁵ Sobre las fuentes marranas del pensamiento spinoziano: cf. Yirmihau YOVEL, *Spinoza, el marrano de la razón*, Anaya, Madrid, 1995. Sobre la decepción de Heidegger del catolicismo, así como sus escritos «protestantes» aún no publicados: cf. R. SAFRANSKI, op. cit., pp. 139-180; cf. R. Wolin, op. cit., pp. 304-329.



de aquellos que se han propuesto superarla o corregirla. Pues, al cabo, el planteamiento ex-sistencial del autor de *Ser y tiempo* y de la obra de la *Kebre* siempre deja una abertura a la expectativa del creer, evitando la clausura por vía de la ciencia o el conocimiento filosófico de un pensamiento ligado sólo al ser de lo ente. Heidegger permite seguir pensando el ser en cuanto ser con los recursos de un pensamiento no condicionado por las limitaciones ontológicas tanto de la teología como de la filosofía moderna del sujeto racional. Evidentemente, esta pulsión creencial del pensamiento heideggeriano no encuentra la misma factura teórica entre los diferentes autores actuales a quienes influye o seduce. Así, mientras en unos casos estaremos, en términos generales, ante una continuación mimética de su pensamiento²⁶, en otros casos asistiremos en cambio a la contradicción entre un proyecto de superación de algunos contenidos del análisis emprendido por Heidegger y el sostenimiento de su filosofía ex-sistencial. Éste es el caso de Paul Ricoeur.

En su extenso y rico trabajo dedicado a *La memoria, la historia, el olvido*²⁷, Ricoeur se enfrenta al análisis heideggeriano de *Ser y tiempo* señalando la contradicción que se plantea en la segunda sección de la obra entre «la posibilidad del estar-entero del Dasein» y «el estar vuelto hacia la muerte». En Heidegger ambas oraciones no sólo dan título unitario a esta sección segunda, sino que componen un mismo fenómeno existencial hacia el cuidado y la apertura del Dasein, es decir, es en virtud del ser-para-la-muerte que el Dasein termina por autenticarse como ser entero en su finitud constituyente orientada hacia el cuidado y la apertura en el mundo. Pues bien, Ricoeur encuentra aporético este análisis porque si bien en él resultan establecidos unos componentes existenciales del Dasein que implican la apertura y el cuidado, ¿por qué cerrar ese horizonte abierto con el «horizonte finito de la muerte»?²⁸. La tendencia del Dasein al cuidado y la apertura crea nuevas posibilidades de constitución del ser, como un poder-ser permanente, pero entonces «¿no ha obturado la insistencia en la temática de la muerte los recursos de apertura del ser posible?». Ahora bien, las nuevas posibilidades de constitución del ser del Dasein, en su desenvolvimiento histórico, tal como viene expuesto por Ricoeur en su obra, deben considerarse como correcciones o ampliaciones de lo que llegaba antes sesgado y este-reotipado por Heidegger²⁹, pero sin embargo dejan intacta la filosofía existencial que hace posible el análisis en estos términos del Dasein, que sigue concebido fuera de su propia existencia, hacia el cuidado de otro ser superior y verdadero. Ricoeur consigue enriquecer la trayectoria del Dasein pero no le cuestiona a Heidegger el destino final de esa trayectoria existencial: «adopto la idea directriz de *Ser y tiempo*

²⁶ Es el caso de Gianni VATTIMO: *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Península, Barcelona, 1986, pp. 149-173; *Crear que se cree*, Paidós, Barcelona, 1996, pp. 54-60.

²⁷ Paul RICOEUR, *La memoria, la historia, el olvido* (2000), Trotta, Madrid, 2003.

²⁸ *Ibíd.*, p. 468 y ss.

²⁹ Por mi parte, me he apoyado en tal sentido en nociones propias de Ricoeur, como la de «ipseidad». Sobre ello, mi trabajo «Ética y ontología. El factor Spinoza», *Laguna*, 6, 1999, pp. 35-52.



según la cual la temporalidad constituye no sólo una característica importante del ser que somos, sino la que, más que ninguna otra, señala la relación de este ser con el ser en cuanto ser»³⁰. La adopción de la filosofía heideggeriana del ser en general lleva por otro lado a Ricoeur al equívoco de concebir la angustia reductivamente ligada a la muerte: «¿la angustia que pone su sello en la amenaza siempre inminente del morir no esconde la alegría del impulso del vivir?»³¹, cuando en realidad, tal como vimos en *Ser y tiempo*, el concepto de la angustia es mucho más amplio y antecede a la segunda sección y a la temática de la muerte allí desarrollada, tratándose de una «disposición afectiva fundamental» vinculada al origen, esto es, a la falta del ser en cuanto ser que condiciona el ser del Dasein como ser arrojado. En este trabajo, así como en otros anteriores, Ricoeur reconoce su deuda con Spinoza al respecto de una idea creativa y vitalista del *conatus* que le ha permitido ampliar su visión fenomenológica del Dasein más allá de donde la había dejado Heidegger³². El problema es que con ello la ética de Spinoza queda comprometida en un proyecto poetizante sobre el origen que resulta ajeno al pensamiento del *conatus* y de la potencia vital³³. Los géneros de conocimiento del sujeto ético de Spinoza nunca persiguen el cuidado del ser en cuanto ser en el tiempo de vida, sino el máximo de potencia del sujeto dado los límites propios de la existencia. En Spinoza no hay un pensar *sub specie temporis* dedicado al ser del modo humano, sino un pensamiento *sub specie aeternitatis* donde el modo humano por sí mismo culmina su máxima potencia. Introducir de antemano en el análisis del ser del ente que es el Dasein la presencia de fondo de otro ser superior no sería en Spinoza más que una demostración de un primer género falso de conocimiento, una idea inadecuada a los propios intereses vitales del ser humano, algo que lo aleja de la potencia propia. No es casual que las premisas existenciales de *Ser y tiempo* se compadecieran de manera tan natural con el compromiso político de Heidegger a favor del nazismo. En realidad, *Ser y tiempo* respira por todos sus poros un primer género de conocimiento ensimismado sobre una visión de un tiempo inspirado en una causa al servicio de una idea superior, o lo que es igual, una historia del ser que señala el paso del Dasein individual a un Dasein colectivo, a un pueblo concebido míticamente. Por el contrario, los géneros de conocimiento spinozistas sólo se articulan existencialmente tomando al ser humano como causa única vitalmente existente.

³⁰ RICOEUR, op. cit., p. 456.

³¹ Ibídem, p. 469.

³² Se pregunta aquí Ricoeur: «Entonces, ¿no hay que escuchar a Spinoza: ‘El hombre libre no piensa en absoluto en la muerte y su sabiduría es una meditación, no de la muerte, sino de la vida’», ibídem, p. 469.

³³ Lo que conduce contradictoriamente a establecer un plano de continuidad entre Spinoza y un pensador como Levinas, autor de una ética de inspiración teológica y militante contra la ética del *conatus*, cf. Ricoeur, ibídem, p. 473.

LA TÉCNICA, LA QUIETUD

El pensamiento heideggeriano tras la *Kehre* es presentado por sus seguidores como el comienzo del pensar crítico contra la destrucción técnica del entorno vital, como una suerte de filosofía ecológica de defensa del planeta³⁴. Sin embargo, la inocultable relación de continuidad entre *Ser y tiempo* y los escritos de la *Kehre* hace ver las cosas de otra manera mucho más compleja. Junto a la visión crítica de la técnica en la era atómica (y americana), Heidegger desarrolla su tesis acerca de la aporía de la ciencia con respecto al pensamiento —«la ciencia no piensa»— en un sentido muy claro: la ciencia, convertida en investigación, se dirige positivamente a lo óntico y material, no se guarda para sí ninguna posibilidad de misterio concierne a lo ontológico fundamental, esto es, al origen y a la verdad del ser superior, cuya ausencia entre lo ente es lo que determina el pensar auténtico, rememorante de ese ser. El origen en la ciencia queda cortado al nivel de causalidad de lo ente, lo que significa renunciar a todo aquello que conduce a la pregunta por lo que cae más allá de lo ente hacia un origen no óntico, que no es pensable desde una ontología parcial e insuficiente sino desde una ontología fundamental, rememorante o poética³⁵. La crítica de la técnica en Heidegger lo que hace en la época de la *Kehre* es abundar en esa contradicción entre lo ente y la posibilidad de un pensamiento preocupado por la verdad del ser. La ética del origen de la «Carta sobre el humanismo» será su resultado: «El deseo de una ética se vuelve tanto más apremiante cuanto más aumenta, hasta la desmesura, el desconcierto del hombre, tanto el manifiesto como el que permanece oculto [...] el hombre de la técnica, abandonado a la masa, sólo puede procurarle a sus planes y actos [...] una ordenación acorde con la técnica»³⁶. En la época de la *Kehre*, la técnica se ha convertido en el mayor obstáculo para llegar a la verdad del ser. Pero la angustia del origen está a la espera del ser superior y su verdad *desde antes* de la catástrofe de la técnica en la era atómica. En realidad, ésta sólo viene a confirmar dramáticamente su ausencia, su falta como ser superior entre el ser de lo ente. La visión de la técnica en Heidegger consiste en una disposición previa a favor de un pensamiento que conserve el misterio, que no lo disuelva cediendo ante las aparentes soluciones de lo óntico y lo material. Es una actitud definida durante la *Kehre* como «serenidad» —*Gelassenheit*— para las cosas, sabiendo en definitiva que la verdad del ser está delante de nosotros: «la serenidad para con las cosas y la apertura al misterio se pertenecen la una a la otra. Nos hacen posible residir en el mundo de un modo muy distinto». Es una actitud de espera

³⁴ A ello contribuye no poco la ética ecológica del discípulo de Heidegger, Hans JONAS: *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica* (1979), Herder, Barcelona, 1995. Sobre la obra de Jonas, mi artículo anterior: «Ética, naturaleza y liberación, o conocer en los límites de la inmanencia. ('Tan difícil como raro')», *Laguna*, 12, 2003, pp. 89-113.

³⁵ Heidegger: «La ciencia por su parte no piensa ni puede pensar [...]», en *¿Qué significa pensar?* (1951-1952), Ed. Nova, Buenos Aires, 1972, p. 13; cf. «La época de la imagen del mundo» (1938), *Hitos*.

³⁶ Cf. HEIDEGGER, «Carta sobre el humanismo», p. 288.



que se antepone a la propia magnitud de la catástrofe adormeciéndola desde la perspectiva del advenimiento de la verdad del ser. Esa serenidad para con las cosas y la apertura al misterio «nos prometen un nuevo suelo y fundamento sobre el que mantenernos y subsistir, estando en el mundo técnico pero al abrigo de su amenaza», y así «nos abren la perspectiva hacia un nuevo arraigo»³⁷. En una ya famosa entrevista publicada después de su muerte, Heidegger declaró en un tono solemne: «Sólo un Dios puede aún salvarnos»³⁸, trasladando a un intervención divina algo que el buen sentido, pero no el sentido ontológico fundamental, urgía aconsejarnos, a saber, que el hombre histórico, nosotros mismos, nos hiciéramos cargo políticamente, críticamente de la salvación ecológica de la vida en la tierra.

La serenidad heideggeriana, a pesar de su apariencia existencial, muy poco tiene que ver con aquella quietud o *acquiescentia* de Spinoza que no es inacción sino acción pragmática ante las cosas³⁹. La quietud spinozista no está a la espera de ninguna verdad superior de ningún ser ajeno al hombre mismo, sólo busca profundizar en las circunstancias inmanentes del existir humano. La nueva metafísica-poética de la serenidad en Heidegger provoca la separación entre el hombre y su verdadera potencia y capacidad crítica en el mundo. Por el contrario, la calma que procura la actitud pragmática y eudaimonista del spinozismo se abre a las posibilidades del conocimiento apropiado a nuestros límites con el fin de emprender las acciones adecuadas en cada momento, sin esperar nada superior a nuestro propio esfuerzo y potencia como seres en el mundo. El spinozismo, dirigiendo su esfuerzo teórico hacia la inmanencia del modo humano, acepta que hay «misterio» en el

³⁷ Cf. HEIDEGGER, *Serenidad* (1959), E. del Serbal, Barcelona, 1989, pp. 27-30.

³⁸ Heidegger: «sólo un Dios puede aún salvarnos. La única posibilidad de salvación la veo en que preparemos, con el pensamiento y la poesía, una disposición para la aparición del Dios o para su ausencia en el ocaso [...]», «Entrevista del *Spiegel*» realizada a *Der Spiegel* el 23.9.1966 y publicada póstumamente siguiendo los deseos de Heidegger el 31.5.1976, versión española en Tecnos, Madrid, 1989, pp. 71-72. Sobre las circunstancias que rodearon la entrevista: cf. SAFRANSKI, op. cit., pp. 478-486.

³⁹ SPINOZA, cf. supra i. Heidegger no escribió prácticamente nada sobre Spinoza. Peor aún, en las escasas treinta líneas que dedicó Heidegger a Spinoza en uno de sus estudios sobre Schelling se pone en evidencia una actitud de tanta incomprensión filosófica que da que pensar: Spinoza queda ahí reducido a poco más que un pensador escolástico a mitad de camino entre Giordano Bruno y Descartes, cuyo único interés es el que le habrían querido conceder algunos autores alemanes del diecinueve, a saber, Lessing, Jacobi, Mendelssohn, Herder, Goethe y Schelling (¿y Hegel?, ¿y Hölderlin?); cf. HEIDEGGER, *Schellings Abhandlung über das Wesen der Menschlichen Freiheit* (1809), (1936), Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1971, pp. 40-41. (Agradezco a este respecto la ayuda de mi colega Antonio Pérez Quintana). Si consideramos con cuánta atención, prolijidad y detenimiento se ocupó Heidegger del estudio de la historia del pensamiento filosófico occidental, este maltrato intelectual de Spinoza no deja de ser inquietante. Por un lado, Spinoza, moderno pero a la vez anticartesiano e inmanentista, le resulta insoportablemente incómodo a Heidegger. Pero, por otro lado, no deja de ser un filón de ideas por explotar. ¿Es deudora la serenidad heideggeriana de la quietud spinozista? Lo cierto es que desde la idea de serenidad algunos intérpretes de Heidegger se han apresurado a asimilar, infundadamente, la ética spinoziana a la ética originaria, v.g. Pedro CEREZO, «De la existencia ética a la ética originaria», *Heidegger: La voz de tiempos sombríos*, Ed. del Serbal, Barcelona, 1991. Aunque vagamente, se tiene noticia de una lección (?) de Heidegger no publicada sobre Spinoza de mediados de los años treinta: cf. SAFRANSKI, op. cit., p. 301.





mundo, pero éste tiene su raíz en el fondo de la sustancia infinita y de la mayor potencia de las causas externas con respecto a la potencia humana, que es limitada y finita: «la potencia humana es sumamente limitada e infinitamente superada por la potencia de las causas exteriores». Nada «misterioso» hay por tanto en el misterio. Con Spinoza lo que tenemos siempre por delante son los límites del conocimiento derivados de un modo finito que no puede hacerse cargo epistemológicamente de la sustancia infinita. Asumida desde la inmanencia nuestra limitación como modo, el spinozismo busca la mayor potencia en el cuidado ético de nosotros mismos, no de aquello otro que como sustancia o naturaleza nos limita. La quietud spinozista significa entonces que «nuestra mejor parte» acepta el hecho de nuestras limitaciones como seres en el mundo, pero al mismo tiempo entiende que «el conato de la mejor parte de nuestro ser concuerda con el orden de toda la naturaleza». Los géneros de conocimiento de la ética de Spinoza progresan en dirección a esa nuestra mejor parte y hacia esa coincidencia última con el orden infinito de la naturaleza. La mayor quietud es aquella que procura el mayor género de conocimiento posible: «De este tercer género de conocimiento nace la mayor *quietud* de la mente que pueda darse»⁴⁰. No hay por tanto angustia sobre el origen ni cuidado de ningún ser superior, porque en lo que al modo finito concierne no hay origen ni destino fuera de este mundo, sino inmanencia finita en un orden infinito. Una vez situado el modo humano como objetivo propio de la reflexión ética, el cuidado del ser humano discurre por el progreso de unos géneros de conocimiento que no sólo no le dan la espalda al desarrollo de las ciencias naturales, tal como éstas se fraguan en la época moderna, sino que *integran* el conocimiento científico en el progreso más amplio y subjetivo del conocimiento que puede alcanzar el modo humano. Así, cuanto más y mejor conozca el sujeto de la ética acerca de las condiciones objetivas de su presencia natural en el mundo, mayores serán sus posibilidades de alcanzar su mejor parte como ser frente a la mayor potencia de las causas externas. Cuando el objetivo ético es el cuidado del ser superior, la ciencia natural se vuelve algo ajeno y separable de la subjetividad abierta al misterio. Sin embargo para el cuidado y mejor desarrollo del ser humano en el mundo, misterios aparte, aquélla se hace necesaria y no separable de las intenciones del sujeto. Los géneros de conocimiento spinozistas integran en su propio progreso, primero desde lo imaginario hacia lo racional y luego desde lo racional hacia la ciencia intuitiva, la mayor comprensión del modo humano y su entorno natural mediante la investigación científica y tecnológica. Ciertamente, el género de conocimiento al alcance del sujeto de la ética es mucho más amplio que el conocimiento científico natural sobre el mundo objetivo, pero este conocimiento no es algo separable y ajeno sino necesario para el saber pragmático-eudaimonista de la subjetividad ética del spinozismo. La ciencia y la

⁴⁰ Cf. SPINOZA, E, 5, 27. A. Domínguez traduce aquí el término original latino de *quiescentia* por «tranquilidad» en lugar de «quietud», es otro de los sinónimos junto a «calma», «descanso», etcétera, que pueden proponerse. Lo que importa es no perder de vista el significado, cf. supra, nota 5.

técnica, en parte, pueden acabar siendo colonizadas por el poder económico y político. Ahora bien, es tarea del saber pragmático-eudaimonista enfrentarse a ello y reconducir la ciencia y la técnica en la dirección más conveniente. El spinozismo como saber ético tiene, no lo olvidemos, una dimensión crítica y política⁴¹. La quietud no es inacción sino acción adecuada emprendida por una subjetividad que busca su mayor potencia en medio de una finitud libremente aceptada.

EVOLUCIÓN, ANIMALES, MUJERES

El planteamiento de la quietud spinozista es anterior a la posibilidad de catástrofe tecno-ecológica de la época nuclear y, sin embargo, por su misma condición emanada de la inmanencia asume unos límites naturales de la intervención técnica en un sentido básico y esencial: «cuando decimos que todo el mundo puede disponer a su antojo de una cosa que le pertenece, esa facultad debe ser definida, no sólo por el poder del agente, sino también de la capacidad del paciente», tenemos pues en cuenta la naturaleza de aquello que no somos nosotros, ya que nosotros no estamos solos y hay otras naturalezas diferentes a la nuestra: «Si digo, por ejemplo, que tengo derecho a hacer lo que quiera de esta mesa, sin duda que no entiendo que tenga derecho a hacer que esta mesa coma hierba»⁴². A pesar de las circunstancias de su época, en el comienzo mismo del desarrollo de las fuerzas productivas modernas, Spinoza ya plantea por tanto una dimensión «homeotecnológica» en el uso de la técnica⁴³, según la cual el sujeto conserva la distancia necesaria con las cosas susceptibles de ser utilizadas a su favor, es decir, no se enseñorea metamorfoseando gratuitamente la naturaleza misma correspondiente a la cosa. Sin embargo, para Spinoza esto no guarda contradicción con el hecho de que, a pesar de que algunas cosas pudieran perder para siempre su naturaleza y extinguirse por un uso metamórfico de los sujetos⁴⁴, si la razón utilitarista lo demandase, no haya necesidad alguna de imponer unos límites pragmáticos a la intervención técnica para conservar las cosas, los objetos, las otras especies: «todo cuanto existe en la naturaleza, aparte de los hombres, la razón de nuestra utilidad no nos exige conservarlo, sino que, según su variable utilidad, nos enseña a conservarlo, destruirlo o adaptarlo de cualquier modo a nuestro uso»⁴⁵.

⁴¹ Para la acción política del spinozismo concebida desde la inmanencia frente al poder en su forma actual como globalización: cf. Michael HARDT y Antonio NEGRI, *Imperio*, Paidós, Barcelona, 2002.

⁴² Cf. SPINOZA, *Tratado político*, IV, Alianza, Madrid, 1986.

⁴³ La noción de «homeotecnología» la tomo de Peter Sloterdijk, quien cita a Spinoza en la frase anterior del TP, cf. SLOTERDIJK: «El hombre operable. Notas sobre el estado ético de la tecnología génica», Conferencia en el Centro de Estudios Europeos, Universidad de Harvard, 19 de mayo de 2000, www.otrocampo.com

⁴⁴ Sloterdijk habla en este sentido de «unos medios esencialmente ‘alotecnológicos’ en la medida en que ejecutan reestructuraciones violentas y contra-naturales de todo lo que encuentran, y en tanto que usan materias para fines son indiferentes o ajenos a la materia misma», *ibidem*.

⁴⁵ Cf. SPINOZA, *Ética*, 4, apéndice, capítulo 26.

En términos generales, la teoría científica de la evolución no cierra el paso al pensamiento ontológico spinoziano. Muy al contrario, lo que hace es dinamizar y poner en movimiento inmanente aquellos dos atributos establecidos por la filosofía materialista de Spinoza: la extensión y el pensamiento, como dos lados de una única sustancia infinita que «se ponen» en este mundo. Desde un punto de vista evolutivo no llegamos como modo o especie al mundo primero con un cuerpo (extensión) para más tarde «crear» a partir de ahí una mente (pensamiento), sino que en las condiciones naturales de la especie ya están dadas desde un principio las bases evolutivas tanto del cuerpo como de la mente, pues ambos extremos (cuerpo ↔ mente) son materia que se retroalimenta en forma de bucle sobre un fondo común evolutivo que es la posibilidad de vida orgánica en la tierra. El cuerpo y la mente humanos guardan una relación apropiada a las características comunes de ambos extremos materiales, tal como ocurre con el cuerpo en relación con la inteligencia animal en las otras especies.

Pese a todo, la obra spinoziana arrastra, qué duda cabe, y como no podía ser de otra manera, un déficit tecnológico-evolutivo que es el momento de traer a colación para una interpretación actual de la inmanencia. El pensamiento pragmático inmanente de Spinoza acierta en la distinción homeotécnica de los diferentes modos o especies que ocupan el planeta. En tal sentido, el modo humano no es superior sino distinto. Tiene derechos pero éstos vienen derivados de su mayor potencia dentro de la distinción entre especies, nunca de un *a priori* antropocéntrico o teológico. Ahora bien, Spinoza no puede evitar equivocarse en la apreciación no suficientemente evolutiva de la relación entre la especie humana y las otras especies. Por un lado, la especie humana es producto de una evolución en cadena que nos hace compartir con las otras especies unos materiales biológicos. Es decir, nuestra naturaleza como especie conserva una distinción sólo relativa, nunca absoluta, con las otras especies vivas. Y cuanto más próxima sea en la escala evolutiva la relación entre la especie humana y otras especies inmediatamente anteriores, más involucrados y concernidos estaremos los humanos en el necesario respeto a la naturaleza animal de esas otras especies. Pero es que por otro lado el desarrollo tecnológico y productivo a partir del siglo XVII con el capitalismo europeo, y durante los dos siglos posteriores, acaba poniendo en riesgo la supervivencia misma de ese conjunto evolutivo de especies del que formamos parte.

El pensamiento pragmático progresa adecuadamente en la inmanencia contando con los nuevos datos empíricos de la investigación científico-natural. Es el déficit de estos datos lo que marca las dificultades de la *Ética* de Spinoza en la comprensión evolutiva de los modos, que se evidencia sobre todo en su planteamiento acerca de los animales. En el escolio 1 (d) de la proposición 37 de la cuarta parte, se dice: «la razón de buscar nuestra utilidad nos enseña que establezcamos lazos firmes con los hombres, pero no con los animales o con las cosas cuya naturaleza es diversa de la naturaleza humana». El modo humano queda entonces separado en términos absolutos de los otros modos en el desconocimiento del fondo evolutivo común de los modos desde un punto de vista biológico. La búsqueda de la utilidad humana no ha de parar mientes en el uso de su poder sobre los animales: «por lo cual resulta claro que aquella ley de no matar a los animales está fundada



más bien en una superstición y una *misericordia mujeril*, que en la sana razón»⁴⁶. Dejando a un lado la conveniente denuncia de las prohibiciones teológicas con respecto a determinadas especies animales, lo cierto es que la utilidad humana debe ser para Spinoza insensible al mundo animal desde la perspectiva racional. En el plano formal homeotécnico, tratándose de especies distintas, tanto derecho tenemos los humanos sobre los animales como éstos pudieran tener sobre nosotros, pero como «el derecho de cada uno se define por la virtud o la potencia de cada uno, los hombres tienen mucho mayor derecho sobre los animales que éstos sobre los hombres». La ausencia de datos científicos naturales acerca del fondo común biológico evolutivo de los sentimientos humanos y animales conduce a la rigidez formal en lo que hace al contenido afectivo y emocional: «No niego, sin embargo, que los brutos sienten, pero sí niego que por eso no nos sea lícito proveer a nuestra utilidad y usar de ellos según nos plazca, y *tratarlos como más nos convenga*; puesto que no concuerdan con nosotros en naturaleza, y sus afectos son por naturaleza diversos de los afectos humanos» (cursivas mías). Queda fuera de las previsiones de Spinoza el que nos pudiera convenir cambiar a través de la manipulación genética determinada naturaleza de alguna otra especie animal. Ello no sería lícito desde la perspectiva homeotecnológica de respeto a las diferentes naturalezas, pero no entraría en contradicción con aquellas premisas de una razón utilitarista deficitaria desde un punto de vista evolutivo global. El problema que Spinoza no puede percibir en ningún caso es que el uso técnico humano sobre los animales provoque justo lo contrario de nuestra propia utilidad, amenazando la existencia misma de las especies y las condiciones de vida en común en el planeta⁴⁷. La naturaleza humana sólo es relativamente distinta a las del resto de los animales, a su vez diferenciados evolutivamente. Y es el entorno ecológico planetario el que salvaguarda la vida del conjunto de las especies. Tratándose de un pensamiento del siglo XVII la perspectiva pragmática inmanente de Spinoza se sitúa por debajo del conocimiento científico natural evolucionista, así como de la amenaza tecno-capitalista de nuestro tiempo.

Pero no sólo hay un déficit tecnológico-evolutivo con respecto a las otras especies animales en el pensamiento original sobre la inmanencia de Spinoza. También encontramos un déficit evolutivo-histórico hacia el interior del modo humano, que se concreta en las dificultades de comprensión de la cuestión de género, relativo al papel social de las mujeres. No deja de tener un profundo significado que el último parágrafo que dejó escrito Spinoza antes de su muerte, en el inconcluso *Tratado polí-*

⁴⁶ Cursivas mías. La misma expresión, «misericordia mujeril», se encuentra en E, 2, 49, escolio L, 3º. Iremos enseguida al trasfondo político de esta expresión, que evidencia la opinión común en la época de que las mujeres no son aptas para los asuntos más racionales.

⁴⁷ Tomemos como ejemplo las crueles y descontroladas extracciones de órganos para el cultivo de tejidos a que fueron sometidos bajo la presión de los intereses económicos de la farmacología miles y miles de chimpancés en el Congo durante la década de los cincuenta del pasado siglo: hoy todo apunta a esa trasgresión de los razonables límites homeotecnológicos en el trato con otras especies como la verdadera causa de la pandemia del SIDA entre la especie humana, con sus terribles y dramáticas consecuencias.





tico, estuviese dedicado a la relación de las mujeres con la política⁴⁸. Se abría así, anticipadamente, el debate sobre la condición social de la mujer en el marco inaugural del estado democrático moderno. Tal asunto sólo podía plantearse en las circunstancias filosóficas post-hobbesianas del nuevo modelo no autoritario y tolerante del contrato social en el que venía pensando Spinoza. La reflexión inicial tiene ese carácter abierto: «quizá pregunte alguno si acaso las mujeres están bajo la potestad de los hombres por naturaleza o por ley. Ya que, si ese hecho sólo se fundara en una ley, ninguna razón nos forzaría a excluirlas del gobierno». La respuesta de Spinoza está, en cambio, enclaustrada en el pragmatismo de una recurrencia a la experiencia histórica: «basta consultar a la experiencia para comprobar que ello —la exclusión de las mujeres del gobierno— se deriva de su debilidad. Pues no ha sucedido en parte alguna que reinaran a la vez los hombres y las mujeres, sino que en cualquier punto de la tierra donde se hallan hombres y mujeres, vemos que los hombres gobiernan y las mujeres son gobernadas». Como esto parece haber sido siempre así, Spinoza se precipita en un juicio como éste: «podemos afirmar rotundamente que las mujeres no tienen, por naturaleza, un derecho igual al de los hombres, sino que, por necesidad, son inferiores a ellos». En su último texto escrito Spinoza incurre por tanto en una visión estática, propia de un materialismo mecanicista, con respecto al modo humano. No tiene en cuenta la dinámica evolutiva interna del modo, y en concreto del género femenino del modo, en relación con el movimiento histórico. No puede prever la evolución de la materia psíquica y pensante de las mujeres, la conciencia de género, a partir de nuevos datos históricos, como pueden ser el desarrollo de nuevas fuerzas productivas y la incorporación al trabajo asalariado de las mujeres con el capitalismo. La materia corporal y psíquica del modo humano está sometida a evolución precisamente por aquello que Spinoza llamó «la potencia de las causas externas», pero ésta nunca afecta a la materia del modo directamente sino a través de las sucesivas mediaciones históricas. Con Spinoza, se sientan las bases para una comprensión materialista e inmanente de la realidad. Pero esta perspectiva spinozista debe luego ampliarse en un sentido evolutivo y dinámico en relación con las causas externas que determinan la presencia histórica del modo humano.

Con todo, estas dificultades evolutivas e históricas de la obra spinoziana no impiden que encontremos en ella, formulada por vez primera en términos de cooperación interna, una idea de especie humana ligada entre sí por lazos que buscan la conservación y la mayor potencia de todos y cada uno de sus miembros. El modo humano se abre en Spinoza a su misma posibilidad de auto-conservación a partir de su condición racional. Esta condición, sin embargo, debe ganársela el modo frente a las pasiones «tristes» que enfrentan y separan a los hombres, pues «en cuanto que los hombres soportan afectos que son pasiones pueden ser contrarios entre sí»⁴⁹. Es su condición como seres racionales la que debe sobreponerse en un segundo género de conocimiento a las pasiones tristes para poder así reencontrarse, en tanto modo

⁴⁸ Cf. SPINOZA, *Tratado político*, XI, Alianza, Madrid, 1986.

⁴⁹ Cf. SPINOZA, *Ética*, 4, 34.

humano, con su verdadera naturaleza común: «sólo en cuanto que los hombres viven bajo la guía de la razón concuerdan siempre y necesariamente en naturaleza»⁵⁰. La auto-conservación del modo pasa entonces por el vínculo racional interno entre sus miembros: «lo más útil para el hombre es aquello que concuerda al máximo con su naturaleza [...], es decir (como es por sí mismo evidente), el hombre»⁵¹. A este nivel del segundo género racional de conocimiento, la búsqueda del *conatus* y la mayor potencia individual coincide plenamente con el *conatus* y la mayor potencia puesta en común entre los miembros de la especie: «cuanto más busca cada uno de los hombres lo que a él le es útil, tanto más útiles son los unos para los otros; pues, cuanto más busca cada uno lo que le es útil y se esfuerza en conservarse, más dotado está [...] de potencia para obrar». De esta manera, «los hombres serán tanto más útiles los unos para los otros cuanto más busca cada uno lo que a él le es útil»⁵². Spinoza recupera aquí la definición clásica del hombre como «animal social» y deja planteado de cara al futuro en clave «comunista» el reto de la supervivencia de la especie humana: «con la ayuda mutua los hombres pueden procurarse mucho más fácilmente las cosas que necesitan y sólo uniendo sus fuerzas pueden evitar los peligros que por todas partes les acechan»⁵³.

ONTOLOGÍAS: DEL PRESENTE, DEL FUTURO

«El hombre es un animal social», que significa ahora: en pleno desarrollo de las ciencias naturales evolucionistas la distinción categórica entre naturaleza y cultura sólo puede obedecer a un pasado metafísico y antropocéntrico. El ser humano se constituye socialmente con su cultura específica porque su naturaleza es social, como la de tantas otras especies sociales de la naturaleza. La búsqueda del origen y de la verdad del ser en la filosofía ex-sistencial de Heidegger conduce al ser humano fuera de su existencia natural, irónicamente, hacia una existencia metafísica desde la que poder observar, como un privilegio donado por el ser en cuanto ser, la pobre y limitada existencia de los otros seres de la naturaleza. La ontología fundamental recae así en la metafísica de un pasado mítico anterior a la condición natural del hombre. Sucesivamente, dos autores heideggerianos en primera instancia se han opuesto al inspirador de sus respectivas filosofías existenciales negándose a acompañarlo en este desenlace ontológico fundamental. Se trata de Michel Foucault, autor a finales del pasado siglo de una conocida «ontología del presente», y de Peter Sloterdijk, filósofo alemán de Karlsruhe, autor de lo que podemos llamar una «ontología del futuro» para el siglo que empieza. Ambos disponen sin embargo en su revisión de Heidegger de unos recursos que son propios del spinozismo, al punto

⁵⁰ E, 4, 35.

⁵¹ E, 4, 35, corolario 1.

⁵² E, 4, 35, corolario 2.

⁵³ E, 4, 35, escolio.



que podría decirse que estamos ante dos autores spinozistas que por razones de actualidad histórica han vestido de heideggerianismo una matriz spinoziana de pensamiento⁵⁴.

La ontología del presente de Michel Foucault es una reacción frente a la ontología fundamental del pasado de Heidegger. Participando de una misma necesidad por la pregunta sobre el ser, a Foucault no le interesa ningún origen relativo a una verdad del ser en general situada en un pasado imaginario⁵⁵ sino el ser humano tomado en tiempo presente y sus diferentes y actuales modos de ser posibles. Frente a un Dasein dominado por el tiempo y orientado hacia la finitud y la muerte, Foucault entiende el ser-ahí desde su condición espacial, siendo el espacio, a su vez, pensado como la realidad presente de las relaciones de poder: «El espacio es fundamental para cualquier forma de vida en común; de igual modo, el espacio es fundamental para todo ejercicio de poder»⁵⁶. En medio de las relaciones de poder, el sujeto foucaultiano asume una capacidad transformadora sobre sí mismo, un conocimiento de sí, que lo lleva a sobreponerse a la finitud y a la muerte en una ética concebida como arte de y para la vida. El «cuidado de sí» de Foucault es una alternativa al «cuidado del ser» heideggeriano. Las diferentes «tecnologías del yo» implican un género de conocimiento de una subjetividad no invadida y aplanada por una verdad superior del ser, sino liberada en el tiempo presente de toda deuda con un origen⁵⁷.

Esta ética ontológica pensada en términos del presente de Foucault ha dado paso a una suerte de ontología del futuro que viene construyendo Peter Sloterdijk

⁵⁴ No resulta circunstancial la influencia recíproca, personal y filosófica, entre Michel Foucault y un autor spinozista como Gilles Deleuze, así como la recurrente presencia teórica de este último en la obra de Peter Sloterdijk. También es significativo que tanto Foucault como Sloterdijk hayan proseguido más allá de Heidegger buscando apoyo en Nietzsche, quien desarrolló vitalmente a su modo aquella matriz spinoziana y materialista de pensamiento; FOUCAULT: «Todo mi devenir filosófico ha estado determinado por mi lectura de Heidegger. Pero reconozco que Nietzsche es el que finalmente se ha impuesto...», citado por Deleuze, *Foucault*, Paidós, Barcelona, 1987, núm. 41; cf. SLOTERDIJK, *Normas para el parque humano. Una respuesta a la 'Carta sobre el humanismo' de Heidegger*, Siruela, Madrid, 1999, p. 69 y ss.; SLOTERDIJK, *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*, Pre-textos, Valencia, 2000. Sobre el materialismo y las afinidades científico naturales de Nietzsche: Maurizio FERRARIS, *Nietzsche y el nihilismo*, Akal, Madrid, 2000.

⁵⁵ Foucault: «Nada me resulta más ajeno que la idea de que la filosofía [...] ha olvidado algo, y que existe en alguna parte de su historia un principio, un fundamento, que sería preciso redescubrir», conversación con H. BECKER y otros: «L'ethique du souci de soi» (1984), citado por Wilhem SCHMID, *En busca de un nuevo arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética de Foucault*, Pre-textos, Valencia, 2002, p. 183.

⁵⁶ Cf. FOUCAULT, conversación con P. Rabinow: «Space, Knowledge, and Power» (1982), citado por W. Schmid, *ibidem*, pp. 184-185.

⁵⁷ Una selección bibliográfica de la ética foucaultiana en: Foucault, *Tecnologías del yo*, Paidós Barcelona, 1991; *El uso de los placeres (L'usage des plaisirs)* y *El cuidado de sí (Le souci de soi)*, volúmenes 2 y 3 de la Historia de la sexualidad, Siglo XXI, México, 1987; «Sobre la geneología de la ética», conversación con H. DREYFUS y P. RABINOW, en *Foucault y la ética*, Biblos, Buenos Aires, 1988. Desde un punto de vista biográfico: G. DELEUZE, *Foucault*, op. cit.; D. Eribon, *Michel Foucault*, Anagrama, Barcelona, 1992; W. Schmid, op. cit.



en su obra más reciente. A diferencia de Foucault, quien formula la ética del cuidado de sí desde un fondo sociológico refractario a las ciencias naturales, el autor de Karlsruhe hace de su reflexión ontológica algo totalmente permeable a los nuevos datos científicos evolucionistas de nuestra época. Con Sloterdijk, el rechazo a la ontología fundamental y al pasado mítico originario toma la forma de una ontología abierta al horizonte evolutivo de la especie humana. En confrontación con la filosofía ex-sistencial heideggeriana, también Sloterdijk, al igual que Foucault, orienta su reflexión teórica sobre una idea del espacio que haga terrenal y mundana, no sometida al tiempo de la finitud, la pregunta por el ser humano. Sin embargo, el autor alemán parte para ello de la propia obra primera de Heidegger: «Pocos intérpretes de Heidegger parecen tener claro que bajo el sensacional título programático de *Ser y tiempo* se esconde también un tratado germinalmente revolucionario sobre ser y espacio»⁵⁸. Se refiere Sloterdijk a la temática desarrollada en los capítulos segundo y tercero de la primera parte de *Ser y tiempo* dedicados a «El estar-en-el-mundo en general como constitución fundamental del Dasein». Destaca aquí una idea de cercanía y proximidad entre los seres humanos que tiene presencia en la constitución espacial del Dasein. Según frase de Heidegger puesta en cursiva por Sloterdijk: «*En el ser-ahí está insita una esencial tendencia a la cercanía*»⁵⁹. El problema, tal como lo reconstruye el autor de Karlsruhe, es que Heidegger interrumpe esta línea de análisis existencial y abruptamente pasa a aquello que verdaderamente ocupa su interés: la soledad del Dasein, que deja a éste sin amparo en la angustia por la finitud y la muerte: «El análisis existencial del *dónde* pasa a convertirse de golpe en el análisis del *quién* sin que siquiera se haya perdido una palabra sobre el hecho de que sólo se ha desarrollado el comienzo del hilo, que en su mayor parte queda en el carrete»⁶⁰. Si se hubiese desarrollado más aquel carrete —nos dice Sloterdijk— habríamos dado con «la palabra-guía ‘esferas’», es decir, con el habitar en esferas de cercanía y proximidad entre los seres que están-ahí. El problema es que «el habitar en esferas no puede explicitarse pormenorizadamente mientras el ser-ahí sea comprendido sobre todo desde un supuesto impulso esencial a la soledad». Ahora, esta soledad debe ser puesta entre paréntesis iniciándose una analítica existencial del *dónde*, y no del *quién*, que sea capaz de mostrar «las estructuras profundas del ser-ahí acompañado y complementado». Sloterdijk entiende así su proyecto en continuidad crítica y transversal con *Ser y tiempo*: «El presente proyecto de *Esferas* puede entenderse también como un intento de desenterrar —al menos en un aspecto esencial— el proyecto *Ser y espacio*, subtemáticamente implícito en la obra temprana de Heidegger». Ahora bien, lo que persigue Sloterdijk es algo tan ajeno al espíritu filosófico de Heidegger que sólo puede ser expuesto en términos spinozistas: unas esferas de vida y cooperación dentro de la especie que refuercen nuestra potencia de

⁵⁸ Cf. SLOTERDIJK, *Esferas 1. Burbujas*, Siruela, Madrid, 2003, p. 305. Se trata de una obra compuesta por tres volúmenes, a este primero le siguen *Logos* (ii) y *Espumas* (iii).

⁵⁹ *Ibíd.*, p. 310.

⁶⁰ *Ibíd.*, p. 311 y ss., cursivas mías.

autoconservación en la inmanencia, ya que fuera de ellas, de esas esferas inmanentes de «vida-en-medio-de-vida», ninguna verdad de un ser superior oculto tras la finitud y la muerte debe condicionar la reflexión ontológica⁶¹.

En su polémica conferencia acerca de la «Carta sobre el humanismo» de Heidegger⁶², encontramos las premisas evolutivas básicas desde las cuales Sloterdijk somete a crítica la ontología fundamental heideggeriana, según lo que él considera «una revisión histórico-antropológica del motivo heideggeriano del claro del bosque»⁶³. Tal como Sloterdijk lo entiende, «la historia real del claro del bosque [...] se compone de dos grandes relatos que convergen en una perspectiva común, [...] la exposición de cómo del animal-sapiens se derivó al hombre-sapiens»⁶⁴. Se refiere aquí Sloterdijk, por una parte, al proceso de hominización propio de una especie de mamíferos de algún modo «nacidos prematuramente», en el sentido de su desfase antropogenético frente a las exigencias del entorno natural, lo que lleva a requerir de esta especie un largo período de atención y cuidado hacia los recién nacidos. La aparición del lenguaje y la mayor complejidad cultural como especie en los humanos no se podría entender sin esta suerte de «hiper-nacimiento que hace del lactante un mundante». Éste es el verdadero y real estado de llegada al mundo por parte del ser-ahí. El ser humano «explota» a la cultura dada su condición biológica genéticamente «prematura». Podría hablarse entonces de un hiperdesarrollo cultural provocado por nuestra naturaleza compleja como especie social. Pero de esta forma, las ciencias naturales del hombre ponen ahora en evidencia las bases meramente especulativas de la ontología fundamental: «Heidegger, en su obstinada reserva contra toda antropología y en su celo por preservar ontológicamente puro el punto de partida del hombre como ser-ahí y ser-en-el-mundo, no ha querido tomar nota de esta explosión [...]». Por otra parte, esa historia real y no especulativa del claro del bosque no es sólo lingüística y cultural, sino tecnológica: se fabrican herramientas, se construyen casas..., y comienza una tendencia hacia unos modos de vida sedentarios. «Desde ese momento ya no sólo se dejan —los hombres— cobijar por sus lenguajes, sino también amansar por sus viviendas». Pero es que, además, no hay nada de idílico y armonioso en todo ello pues «el claro del bosque es al mismo tiempo un campo de batalla y un lugar de decisión y selección [...] —ahí— se revela

⁶¹ *Ibíd.*, p. 487, n. 221. Sloterdijk se apoya aquí en el último escrito de Deleuze sobre la inmanencia: «L'Immanence-une vie...», *Philosophie*, 47, 1995, pp. 3-7. Este texto, publicado apenas dos meses antes de la muerte de su autor, fue recensionado y parcialmente traducido al castellano por Moisés BARROSO en *Laguna*, 8, 2001, p. 187 y ss.

⁶² La conferencia tuvo lugar el 15 de junio de 1997 en Basilea, dentro de un ciclo sobre la actualidad del humanismo. A Habermas y a su círculo académico todo el planteamiento biotécnico y futurista del filósofo de Karlsruhe le *sonó* a eugenesia nacional-socialista y se inició precipitadamente un falso debate en el que nunca llegó a entrarse en las cuestiones de fondo. Hoy podemos afirmar que es la complejidad material de la realidad la que está detrás de la reflexión ontológica de Sloterdijk. La conferencia ha sido publicada como *Normas para el parque humano. Una respuesta a la 'Carta sobre el humanismo de Heidegger'*.

⁶³ Cf. SLOTERDIJK, *Normas para el parque humano*, p. 90.

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 54 y ss.

por qué misiones se pelean los hombres, desde el momento en que éstos destacan como seres constructores de ciudades y fundadores de imperios». En un lenguaje metafórico, el filósofo de Karlsruhe hace referencia materialista a la historia y a las luchas de clase y de poder. Y llegados aquí, «ya nada puede resolverse con las frases de una pastoral filosófica», dice pensando en Heidegger.

A partir de estas premisas evolutivas, frente a una ontología que piensa el ser ahí en estado puro, Sloterdijk, en otra de sus conferencias, sostiene con respecto a la técnica el punto de vista contrario: en realidad —nos dice— «si ‘hay’ hombre es porque una tecnología lo ha hecho evolucionar a partir de lo pre-humano»⁶⁵. Evolutivamente, la técnica acompaña la misma definición de hombre. Ha sido propio de una era metafísica «dividir a los entes en subjetivos y objetivos —separando— el alma, el yo y lo humano en un lado, y la cosa, el mecanismo y lo inhumano, en el otro». Sin embargo, no podemos sacar al hombre de su estado material, y de ese estado forma parte la técnica. El yo, el sujeto es en su totalidad materia, materia física y pensante, y esta materia, en sus cambios evolutivos, no puede entonces considerarse como algo externo a la condición psico-física de nuestro yo, sino como algo complejo y susceptible de hacer circular información en el interior de los individuos y de la especie por diferentes medios (desde los genes a los implantes ciberogánicos). Todo este desarrollo de las ciencias biológicas y físicas⁶⁶ abre el interrogante del futuro evolutivo de la especie puesto que nuestra materia específica puede ser a partir de ahora transformada tecnológicamente. La técnica ya no opera sólo en el circuito externo sujeto → objeto, sino progresivamente también en un circuito interno sujeto → sujeto. Y aquí se produce algo inquietante: la tecnología genética. La irrupción de una técnica transformadora en el interior mismo de la constitución genética del ser humano provoca el pánico entre las filas de los defensores de la vieja filosofía de un sujeto espiritualmente separado de la materia. Parece «como si hubiera sonado la hora de la verdad anti-humanista», como si se arrumbara de golpe «el programa humanista y olímpico de apropiarse del mundo y hacer de él el propio hogar del sujeto o espíritu-persona [...], parece por el contrario ahora como si el yo debiera hundirse completamente en lo material y externo, perderse allí»⁶⁷. Y sin embargo, éste es un falso dilema. El ser humano, en tanto materia, no ha estado nunca en la posición de «ser-completamente-en-sí» frente a la posición de «ser-completamente-fuera de sí». Siempre se ha encontrado más bien en medio de ambos extremos toda vez que cuenta con una capacidad reflexiva y racional insita en la materia que lo constituye, nunca separada de ella. No hay por tanto «invasión» de la materia porque la materia siempre ha estado ahí, evolucionando junto al sujeto. La misma prudencia reflexiva que se le supone al sujeto en el uso tecnológico externo (v.g. energía

⁶⁵ Cf. SLOTERDIJK, en la ya mencionada conferencia «El hombre operable. Notas sobre el estado ético de la tecnología génica».

⁶⁶ La ventaja adquirida por la microbiología y la investigación genética durante la segunda mitad del siglo XX está siendo recortada por la investigación física en el campo de la nanotecnología. El futuro de ambas ciencias en dirección a la vida humana toma forma en una nueva ciencia: la bionanotecnología.

⁶⁷ Cf. SLOTERDIJK, op. cit., sigue en citas textuales de este párrafo.





nuclear sí o no, y en todo caso nunca con fines destructivos autoaniquiladores), hay que suponerle en el uso de la tecnología genética (v.g. utilización con fines terapéuticos y no mercantiles-alienantes de la clonación). En otras palabras, la destrucción o metamorfosis autodestructiva de la especie es una posibilidad que ya es real, pero hemos de concedernos como especie la capacidad, el *conatus* colectivo de autoconservarnos y sobrevivir a partir de las mejores posibilidades de la existencia. «Ningún Dios» puede dispensarnos de esta responsabilidad. ¿Por qué va a ser malo el desarrollo técnico? Sloterdijk concibe un futuro mejor para la especie desde un uso homeotecnológico de las posibilidades que ofrece la creación técnica. Frente a una utilización metamórfica y destructiva, «alotecnológica», el autor de Karlsruhe cree llegado el momento, dada la complejidad misma del punto de desarrollo técnico que hemos alcanzado, de que una ética basada en el uso homeotecnológico acabe imponiéndose, dejando atrás unos hábitos alotecnológicos producto de una época anterior del capitalismo: «De la complejidad de las cosas mismas surge la suposición de que los hábitos alotecnológicos no podrán ya hacerse un lugar en el reino de la homeotecnología». Sloterdijk constata que «mientras en el mundo alotecnológico, sujetos-amos podían todavía controlar a las materias primas, dentro del mundo homeotecnológico se está volviendo gradualmente imposible para los amos bastos ejercer poder sobre los materiales más refinados». Así, «las biotecnologías y las nootecnologías nutren, por su propia naturaleza, a un sujeto refinado, cooperativo, y con tendencia a jugar consigo mismo». Es posible entonces «preguntarse si el pensamiento homeotecnológico —anticipado ya por términos como el de ecología y ciencias de la complejidad— tiene o no el potencial para desencadenar una ética de las relaciones desprovistas de enemistad y dominación». Una filosofía de la inmanencia sostiene este punto de vista de Sloterdijk: «lo que es predominantemente bueno se expande y continúa», por el contrario, «lo que es predominantemente malo se elimina a sí mismo». Ciertamente es que el *conatus* tiende a la autoconservación sobre «lo bueno»⁶⁸. Pero no es menos cierto que la especie no tiene garantizada la buena dirección del *conatus* y puede llegar gradualmente a su propia destrucción. Sloterdijk acentúa una tendencia ética hacia un futuro homeotecnológico. Sin embargo cuesta hacerse cargo de ello en la época del dominio globalizador del capitalismo, donde se envenena el suelo, las aguas, el aire; donde se modifica y empobrece la biodiversidad de las regiones; donde se multiplica aceleradamente la miseria, el hambre, las enfermedades y la violencia en un gran número de poblaciones del planeta. ¿Llegará entonces la ontología del futuro homeotecnológico a tiempo para su comprobación efectiva o ya será tarde? Dependerá sin duda de la acción política «anti-imperial», revolucionaria, democrática y solidaria a lo largo del siglo XXI⁶⁹. Pero no hagamos al filósofo de Karlsruhe responsa-

⁶⁸ Es la misma lógica de la inmanencia que establece Spinoza para la alegría frente a la tristeza: «El deseo que surge de la alegría, en igualdad de circunstancias, es más fuerte que el deseo que surge de la tristeza» (E, 4, 18).

⁶⁹ Se corrige así, aunque no se invalida del todo, una apresurada sentencia de Sloterdijk del año 1994, antes de que se desarrollara plenamente el movimiento antiglobalización y su uso alternativo de la red: «hemos dejado atrás el marco de las revoluciones políticas para adentrarnos en un

ble de un fracaso teórico por señalar tendencias inmanentes que acaso nunca lleguen a cumplirse⁷⁰.

EL MAL

¿Algo nuevo sobre el mal? Con suma brevedad, se trata tan sólo de insistir en este punto: el mal es síntoma de una patología que puede arrastrar a nuestra especie a la autodestrucción y al final evolutivo de su trayecto inmanente por la naturaleza. ¿Una naturaleza humana con su propia patología contra natura? La paradoja es un hecho: desde el punto de vista de la potencia adecuada a una naturaleza compleja hiperdesarrollada cultural y tecnológicamente, es posible la destrucción provocada por una serie de actos que no sólo no sigan el cauce que corresponde a lo mejor de la potencia, sino que disminuyan ésta hasta límites insoportables. El mal no es «malo» porque suponga el incumplimiento de ningún mandato externo, sino porque interrumpe la secuencia inmanente del *conatus* hacia el mejor estado de autoconservación y supervivencia del ser humano, que radica en la suma cooperativa y afectiva de esfuerzos comunes entre los miembros de la especie. Kant se equivoca cuando ve el mal como una opción negativa de la libertad, ya que lo primero no es la libertad del hombre solitario ante su conciencia y luego el mal como su prueba. La libertad no es ninguna donación divina llegada de arriba hacia la conciencia. La libertad se construye desde abajo contra el mal que, ligado al miedo emanado de lo más primario de nuestra naturaleza, amenaza con desviar el proyecto ético del *conatus* de su trayectoria hacia la mayor potencia de la especie y de cada uno de sus miembros. La idea kantiana del mal conduce al bien a un territorio estéril donde su semilla no puede crecer, pues cuando el mal se origina en una libertad abstractamente entendida, el mal y el bien se vuelven formalmente intercambiables. El mal queda emparentado entonces en un mismo plano con el bien, que permanece como flotando al separarse ambos conceptos de lo necesario. La «banalidad del mal» tiene que ver con esa flotación del bien sobre el vacío y la abstracción de la libertad⁷¹. En su libro *El mal o el drama de la libertad*, Rüdiger

contexto de revoluciones técnicas y mentales», cf. SLOTERDIJK, *Experimentos con uno mismo. Una conversación con Carlos Oliveira* (1994), Pre-textos, Valencia, 2003, p. 72.

⁷⁰ Félix Duque, en una conferencia publicada como *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk* (Tecnos, Madrid, 2002), ha hablado de «franciscanismo tecnológico» al referirse a la visión de Sloterdijk. Es una caprichosa displiencia. Pensemos por ejemplo en la principal fuente de energía que se adoptará en el siglo XXI: el hidrógeno, un «combustible eterno» que no contamina y no destruye el entorno y que de hecho está ahí, a nuestra disposición tecnológica para siempre. No tenemos en efecto garantías de que podamos utilizarlo acertadamente a pesar de su carácter homeotecnológico. Pero sin embargo, ¿no nos cabe aún luchar políticamente por tener esas garantías ecológicas contra un uso alotecnológico que lo desnaturalice? Sobre ello, Jeremy RIFKIN: «El rostro de Jano del hidrógeno», *El País*, 18. 11. 03.

⁷¹ Esa flotación del bien hace que el mal pueda atribuirse banalmente a la mera obediencia de la norma establecida: «El súbdito de un buen gobierno es un ser afortunado, el de un mal gobierno es desafortunado. Yo no tuve suerte», son palabras del nazi Eichmann ante el tribunal que juzgaba





Safranski ha mostrado en este sentido la conexión formal entre Kant y el Marqués de Sade, puesto que este último, al igual que aquél, «se interesa por el triunfo de la libertad del espíritu sobre la naturaleza», con la diferencia de que así como Kant busca con ello lo «absolutamente bueno», Sade por su parte buscará lo «absolutamente malo», tratando de conseguir una «voluntad de mal» tan pura como aquella otra «voluntad de bien». La trascendencia de Sade no se dirige, claro está, hacia lo celestial, en busca platónica de lo bueno, al modo de Kant, pero sí hacia un mundo subterrenal, «hacia un mundo inferior de los excesos»⁷². ¿Por qué no debo utilizar al otro como medio para mi propio beneficio? Kant sitúa la respuesta en el ejercicio moral de la razón, pero ¿por qué no va a ser igualmente racional utilizar a los demás para mi provecho, llegando incluso al crimen más *sádico* si eso satisface mi interés? A Kant le queda Dios, pero a Sade le mueve la máxima según la cual si Dios no es más que una «convención sublime», entonces «todo está permitido»⁷³. En realidad, aquí Sade cuando intenta fundamentar el mal se equivoca tanto como Kant al respecto de la fundamentación del bien, pues la existencia o inexistencia de Dios es de todo punto irrelevante. El fundamento del bien que pone en evidencia lo negativo del mal está en la naturaleza. El bien es aquello que conduce la vida a su mayor potencia: la cooperación, la amistad, la ayuda mutua, la suma de afectos positivos. El mal es todo lo contrario. Este fundamento natural del bien contra el mal tiene una demostración inmanente en la propia existencia de los individuos: se trata de un estado psicossomático de salud, una suerte de equilibrio interno que, por medio de la unión del ser con los demás miembros de la especie, aumenta nuestra potencia vital en el paso por este mundo⁷⁴. Para el individuo y para la especie en su conjunto, ése es el verdadero «premio» al mandato de nuestra naturaleza. En la virtud de atender al mejor estado posible que cabe a nuestra condición natural está el premio inmanente que nos corresponde⁷⁵. La indignación, la repugnancia y el rechazo ante el dolor infligido a los demás no provienen de una ley moral fundada en la trascendencia, sino de aquella demanda de lo más valioso de nuestro ser vinculado a la naturaleza. La ética se funde así con lo mejor de la existencia.

sus horrendos crímenes, recogidas por Hannah Arendt en su perturbador ensayo *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Lumen, Barcelona, 2003, p. 254.

⁷² Cf. SAFRANSKI, *El mal o el drama de la libertad*, Tusquets, Barcelona, 2000, pp. 169, 175, 181.

⁷³ *Ibídem*, pp. 176-177.

⁷⁴ Desde el punto de vista de lo que conviene a nuestra naturaleza, y aunque Dios no esté presente, «no todo puede estar permitido». Hay conductas que empeoran o destruyen la mejor condición natural, el equilibrio psicossomático del individuo, y otras que en cambio lo fortalecen y potencian (si así no fuera ¿qué papel le quedaría a la psicología y a la psiquiatría en su trabajo con la mente humana?). No atender preferentemente a estas conductas por una especulación libre del espíritu es tan absurdo como «si uno, por no creer que pueda nutrir por siempre su cuerpo con buenos alimentos, prefiera saciarse con venenos o sustancias letales; o si por ver que la mente no es eterna, o sea, inmortal, prefiere ser demente o vivir sin razón», cf. Spinoza, E, 5, 41, escolio.

⁷⁵ Ésta es la última proposición de la *Ética* de Spinoza (E, 5, 42): «La felicidad no es el premio de la virtud, sino la virtud misma».