



# La espada, el amor y la existencia desnuda, o bien: cristianismo, política y nihilismo

Vincenzo Vitiello

Nolite conformari huic saeculo, continete  
vos ab eo. (San agustín, *Confesiones*, XIII, 21:30)

1. El año 1989 marca un suceso importante en la historia reciente, cuyo significado simbólico está destinado a crecer con el tiempo. Se ha dicho –y la afirmación se ha transformado en un lugar común– que el mismo cierra el "siglo breve", iniciado con la Revolución de octubre del '17 o con el estallido de la guerra mundial, en el '14<sup>1</sup>. En rigor de verdad, el año de la caída de muro de Berlín, cierra un trazo más largo de la historia. Ciertamente, la edad abierta por la Declaración de los Derechos del hombre y del ciudadano, durante la cual surgió y maduró el ideal grande y noble de la autofundación humana de la historia. Este ideal –que ha tenido en la formulación teórica hegeliana del Estado ético su más alta formulación filosófica– ha naufragado en sus dos "realizaciones" del siglo XX: la nazi-facista, en el '45 con la ocupación de Berlín operada por ejército ruso que pone fin al tercer Reich; la comunista, en el '89 con la disolución del imperio soviético. Berlín es, en cierto modo, la ciudad símbolo de este doble fracaso, confirmando la tesis de Thomas Mann según la cual Alemania ha sido el terreno de batalla de todos los grandes conflictos espirituales de Europa<sup>2</sup>.

Con el fracaso del ideal de autofundación humana de la polis y de la historia, tuvo un nuevo auge la función de la religión en la comunidad humana. Basta pensar en el papel desempeñado en el siglo XX por la iglesia de Roma, en particular por el papado de Juan Pablo II, y en el renacimiento del Islam. El diálogo compacto que actualmente sostiene la filosofía con la religión, tiene, en efecto, motivaciones bien reales –si la tarea de la filosofía es "captar *su* tiempo en el pensamiento"<sup>3</sup>. Pero, aquí podríamos preguntarnos: ¿cuál es el tiempo de la filosofía? ¿Es suficiente ampliar el horizonte histórico a los dos últimos siglos o es preciso dar un paso más

largo hacia atrás? ¿Y hacia atrás solamente?

Cuando en el comienzo del siglo XVI la Europa cristiana se divide, todos los grandes reformadores, de Lutero a Müntzer, a Calvino y muchos otros con ellos, comenzando con Melantone, volvieron a interrogarse por el sueño de Nabucodonosor, a meditar sobre la profecía del derrumbe de la gran estatua de cabeza de oro puro, de pecho y armadura de plata, de vientre y muslos de bronce, de piernas de hierro y pies en parte de hierro y en parte de arcilla<sup>4</sup>. En tiempos de crisis, el pensamiento retorna a sus orígenes. Para estar a la altura de los acontecimientos de nuestra historia reciente, para entender aquello que verdaderamente ha sucedido y sucede, nosotros, europeos, debemos remontarnos a nuestras raíces cristianas. Y preguntarnos si no se anida en esas raíces aquel "mal necesario" que sus trayéndose a la vista nos confunde y nos pierde.

2. Muchas veces se ha dicho y repetido que el ideal de autofundación humana de la polis y de la historia se conecta históricamente a la idea cristiana de la *Civitas Dei*<sup>5</sup>. Pero, como ha observado el Autor más implicado en ésta conexión, "das Bekannte überhaupt ist darum, weil es *bekannt* ist, nicht erkannt"<sup>6</sup>. En efecto, no podemos detenernos en la afirmación de que la filosofía de la historia hegeliana es la secularización de la teología de la historia agustiniana. También es necesario explicar por qué en el pensamiento cristiano se afirmó una teología tal. Y no basta remontarse a las raíces hebreas del cristianismo. La relación del cristianismo con el judaísmo es extremadamente compleja e incluso contradictoria. En los sínópticos hallamos afirmaciones de Jesús difíciles de trasladar a la concepción histórica del pueblo elegido. Comenzando por la afirmación fundamental según la cual el reino no es de este mundo. Por no mencionar la relación conflictiva entre los primeros cristianos y la comunidad hebrea. A decir verdad, quien ha introducido la palabra de Jesús en la tradición judía (y no sólo en ella), ha sido Pablo, el fundador del cristianismo histórico. El problema, pues, es comprender el motivo que está en la base de la operación paulina de recuperación de la tradición judía de la Ley, en el interior de la Palabra de Cristo.

3. Mateo 10.34: "non veni pacem mittere sed gladium". La espada de Jesús separa al hombre del mundo, de todos los vínculos que constituyen la humanidad del hombre, tanto de los vivos como de los muertos. Al joven que le solicitaba enterrar a su padre antes de seguirlo, Jesús responde: "deja que los muertos entierren a los muertos" (Mt, 8. 22). El vínculo mis-

mo con Dios se esconde a los ojos de los demás: Jesús advierte que debe rezarse a escondidas (Mt, 6. 5-6). También la Palabra, de todas formas mundana y humana, conoce el destino de la separación. No expone la Verdad, alude a ella: "aperiam in parabolis os neum" (Salmos, 78; Mt, 13. 35). El silencio permanece otro –diferente. Por ello a la sumisión total del hijo a la voluntad del Padre –"non sicut ego volo, sed sicut tu" (Mt, 26. 39)–, sigue el grito del abandono (Mt, 27. 46). El Padre se revela como tal, como Padre, en la diferencia. El abandono marca la infinita diferencia presente en la relación trinitaria entre Verdad y Palabra<sup>7</sup>.

La oposición de Jesús a toda la tradición del judaísmo y de los Gentes, no podría ser más neta. La espada separa *religio e saeculum* del modo más radical. "Dad a Cesar lo que es de Cesar y a Dios lo que es de Dios" (Mt, 22, 21). Bien entendido, Jesús no está contra la ley, antes bien pretende de quien lo sigue, que la respete aún más escrupulosamente que los escribas y los fariseos (Mt, 5. 17-20); pero incluso la más rigurosa observancia de la ley por parte de todos los hombres no restituiría este mundo a la casa de Dios. El hombre *no* habita en proximidad a Dios. El discípulo de Cristo jamás podrá acoger en su casa a los huéspedes con las palabras con las cuales Heráclito, calentándose junto al fuego doméstico, recibía a los forasteros que lo visitaban: *eînai gàr kai antaîtha theoús* –también aquí habitan los dioses<sup>8</sup>; y ciertamente no porque Dios rehuya los lugares humildes, sino porque Dios, el Dios de Cristo, es y permanece lejos del mundo. Otro. Trascendente.

Según Heidegger –el Heidegger que miraba nostálgicamente el mundo pagano– el cristianismo está en el origen de la moderna *Entgötterungs der Welt* (desdivinización del mundo)<sup>9</sup>. En rigor de verdad, no el cristianismo sino Cristo. La distinción es esencial para comprender el significado de la obra de Pablo. El viejo doctor de la Ley se impone una tarea enorme: regular la comunidad cristiana, tras la muerte de Cristo, para evitar que la Palabra se disperse en las diversas interpretaciones de los numerosos grupos y sectas que a ella invocan. Pablo recuperó la antigua Ley. De esta manera restituyó al "mundo", transformado en desierto de dioses, la certeza de la presencia y la asistencia divina. Al mundo: no solamente al "presente", al mundo que había podido escuchar la palabra de Jesús, sino también al "pasado", al mundo antes del anuncio. La antigua Ley –afirmó– ha sido el pedagogo de la humanidad hasta el advenimiento del hijo. Pero luego del anuncio, la Ley no ha cesado de valer, incluso ha adquiri-

do un nuevo valor sobre el fundamento de la fe. No de la fe del hombre tan sólo, sino de la fe de la cual todo emana, de la fe que (nos) vuelve justos, en cuanto justifica. De la fe que es la fidelidad de Dios a la alianza con Abraham, renovada con la muerte del Hijo (G, 3).

Para comprender el enorme alcance de la operación de Pablo, debemos avanzar algunos siglos: la relación Ley-Fe-Ley constituye aún el modelo de Hegel, que en la *Rechtsphilosophie* lo traduce en el esquema dialéctico: derecho externo, moral abstracta, ética. No por casualidad la ética, que aparece en última instancia, es la base del mismo derecho, es decir tiene una función latente desde el primer momento<sup>10</sup>, indistintamente a la fe del verdadero Dios, el Dios anunciado por Jesús, que también sostiene la Ley antigua: "si la raíz es santa, también lo son las ramas" (Rm, 11.16). Pero además en el origen del proyecto hegeliano de conciliación entre Atenas y Jerusalem, Helenismo y Cristianismo, también está la doctrina de Pablo. Para el apóstol de los gentiles, en efecto, el mensaje de Jesús se dirige a todos, a los gentiles (a los paganos) no menos que a los judíos, porque la Ley dada por Dios a Moisés está presente también en la naturaleza (Rm, 2. 14-15).

Con esto no se quiere decir simplemente que Pablo reunió aquello que la espada de Jesús había dividido. La relación de Pablo con Jesús de ningún modo es simple. La diferencia<sup>11</sup> no debe negar la continuidad. Sería inexplicable, de otro modo, la razón por la cual Pablo se presenta como intérprete fiel y apóstol de la Palabra de Cristo. En rigor de verdad, en la prédica de Jesús están unidos la separación, la espada y la conciliación del amor. Y es un amor tal que no deja fuera de sí a ninguno. Oponiéndose explícitamente a la ley antigua que ordenaba amar al prójimo y odiar al enemigo, Jesús exhorta a comportarse como el Padre que está en los cielos, que hace salir el sol sobre malvados y buenos y llueve sobre justos e injustos (Mt, 5. 43-45).

El cristianismo es esta tensión interna entre separación y conciliación, este continuo alternarse de la espada y el amor. Y ciertamente Pablo no niega la separación, ¡todo lo contrario!, la subordina a la conciliación. Esta subordinación no está presente en la enseñanza de Jesús: no es trivial que las palabras acerca de la espada que divide, prosigan, no precedan, a las palabras referidas al amor hacia todos y a todo.

4. La historia del cristianismo da testimonio de que ha prevalecido la interpretación paulina de la Palabra de Jesús. Pero, asimismo, nunca el

principio de la conciliación ha tenido una ventaja tan decisiva sobre el opuesto de la separación o de la espada como en la filosofía y en la teología moderna y contemporánea. Y esto debe hacernos pensar, ya que la edad moderna y contemporánea está signada por ásperas divisiones y por feroces contrastes. No sería ilegítimo argüir que precisamente la dureza, cuando no la ferocidad, de los conflictos de nuestro tiempo han contribuido a que prevalezca el principio de la conciliación: la fe en el amor, que todo lo acoge y redime en Dios. El Dios que, teniendo en sus manos los destinos de la historia, trastoca el mal en instrumento de bien, consiente soportar cada malicia humana. Testimonio de esto último -altísimo testimonio- es la *Ética* de Bonhöffer, que vislumbra ya en la *ética* kantiana, en la pretensión de una *autonomía* moral humana, el primer desasimiento de Dios, el primer "mal". La conclusión a la que se arriba es a la total sumisión del actuar del hombre y de toda la historia a las manos de Dios:

La acción responsable e histórica requiere que se ignore en último término el bien y el mal que es en nosotros para consignarnos a la gracia. Quien actúa siguiendo una ideología encuentra la propia justificación en la idea. Quien actúa responsablemente reenvía las propias acciones a las manos de Dios y vive de la gracia y de la benevolencia de Dios<sup>12</sup>.

San Agustín, a quién acaso debemos el primer gran dibujo de una teología de la historia elaborado bajo la urgencia de tiempos no menos crueles que los nuestros, era más cauto. Aún cuando afirmara que no sólo la historia bíblica, sino también la historia de los gentiles, está regida por la mano del verdadero Dios; aún cuando vislumbrase incluso en el imperio del mal el dibujo de la providencia divina, la cual había asegurado de este modo la más alta difusión a la Buena Nueva, San Agustín quedaba perplejo al leer este pasaje de la segunda Carta de Pablo a los Tesalonicenses (2, 3-10):

Que nadie en modo alguno os engañe, porque antes ha de venir la apostasía y ha de manifestarse el hombre inocuo (*ho ánthropos tes anomías, homo iniquitatis*), el hijo de la perdición, aquel que se opone y se alza contra todo lo que se dice Dios o es adorado, hasta sentarse en el templo de Dios y proclamarse dios a sí mismo. ¿No recordáis que, permaneciendo todavía entre vosotros, ya os decía esto? Y ahora sabéis qué es lo que le detiene (*tò katéchon, quid detineat*) hasta que

llegue su tiempo de manifestarse. Porque el misterio de la iniquidad está ya operando, sólo falta que sea apartado del medio quien hasta ahora le detiene (*ho katéchon, qui tenet*). Entonces se manifestará el inicuo (*ille iniquus, ho ánomos*), a quien el Señor Jesús destruirá con el aliento de su boca, aniquilándolo con la manifestación de su venida. La venida del inicuo irá acompañada del poder de Satanás, de todo género de milagros, señales y prodigios engañosos, y de seducciones de iniquidad para los destinados a la perdición por no haber recibido el amor de la verdad que los salvaría.

No es el impío, *el iniquus* (el Anticristo, que algunos cristianos identificaban en Nerón o de un modo más abstracto en el Imperio Romano, en sus persecuciones), la fuente de perplejidad para San Agustín, sino aquel o aquellos que detienen (*qui tenet*) su develarse<sup>13</sup>.

Bonhöffer, en cambio, no muestra perplejidad alguna. Vuelve positivo lo que en Pablo es negativo y es mal: *tò katéchon* es para él "la fuerza de orden, dotada de gran potencia física, que frena a quienes están por arrojarse en el abismo". No está aquí en cuestión la exactitud filológica de la interpretación, sino aquello que resulta de esta interpretación:

"Lo que detiene" es la potencia que actúa en el interior de la historia, movida por el supremo gobierno de Dios sobre el mundo, para poner un límite al mal. "Lo que detiene" no es Dios y no está exento de culpa, pero Dios se sirve de ello para preservar al mundo de la ruina. El lugar en el cual se anuncia el milagro de Dios es la *Iglesia*. "Lo que detiene" es la fuerza de mantenimiento del orden del estado. En cuanto esencialmente distintos el uno del otro, Iglesia y Estado se acercan y se alinean ante la amenaza del caos, mientras el odio del las potencias destructivas los junta golpeándolos como enemigos mortales (E, 91).

Bonhöffer hace de Dios el único y auténtico responsable del acaecer histórico. Y por ende también de la acción del estado. Conocemos la oposición de Bönhoffer al nazismo y su sacrificio<sup>14</sup>. Y precisamente esto último nos deja ver claramente los peligros de su teoría. Nada mejor que la vida de Bönhoffer para advertir que ha menudo el estado, más que una potencia opuesta al caos, a las fuerzas de destrucción, es justamente la encarnación de éstas. Por lo tanto cuando leemos, en el pasaje citado de *De Civitate Dei*, que las palabras de Pablo "es necesario que sea apartado del medio quien hasta ahora lo retiene" puedan ser interpretadas de esta for-

ma: "sólo falta que sea apartado del medio quien hasta ahora dirige", no identificamos el "quien hasta ahora dirige" con el imperio romano, o, de modo aún más restrictivo, con Nerón<sup>15</sup>. Si el Anticristo es éste, la figura ejemplar del tirano, el *katéchon* es el pueblo de los "malvados y de los hipócritas" que anidan en la Iglesia misma -como advierte San Agustín interpretando las palabras de Pablo con las de Juan el evangelista. *Ho katéchon, tò katéchon* es el impío mismo, *ho ánomos*, en su grado extremo: ya que, ciertamente, aquel o aquellos que la impiedad esconde, vuelve así más ardua la posibilidad de contrastarla. ¿Y qué cosa esconde mejor la impiedad sino aquella doctrina que afirma que el poder del estado, de la Ley, se apoya sobre un fundamento divino?

5. La imagen "ideal" del tirano de nuestro tiempo es la proféticamente esbozada por Dostoievski en el poema de Ivan Karamazov: el Gran Inquisidor<sup>16</sup>. Para comprenderlo a fondo, en todo su terrible carácter, debemos hacer una abstracción de nuestro conocimiento empírico, fáctico, de nuestra experiencia histórica. El Gran Inquisidor no es Hitler, no es Stalin<sup>17</sup>, ni Mao -todos ellos son mezquinos, demasiado humanamente mezquinos. La relación entre ellos y el Gran Inquisidor es la misma que se da entre el hecho y la idea. El Gran Inquisidor es la idea metafísica del ser histórico de ellos. Sólo por la fuerza de esta "idea", ellos, en su infinita mezquindad humana, demasiado humana, han podido realizar sus empresas demoníacas. *Diabolus simia Dei*: si no se ocultase bajo los despojos del bien, el mal no tendría posibilidad de actualizarse. El Gran Inquisidor revela la identidad de *ho ánomos* y *ho katéchon*.

El Gran Inquisidor es un cristiano "perfecto", si perfecto, "pleno", es su amor. A tal punto ama a la criatura de un modo íntegro, que no soporta que ésta sufra un peso tan grave como el que le fue asignado por el Creador: la libertad. Pueden regirla los Elegidos -no la mayoría. Y Él, el viejo Jefe de la Iglesia de Sevilla, que estaba entre los pocos predestinados, elegidos para celebrar la gloria del Señor, estando en condiciones de aceptar aquella medida, de hacerse medir por ella, la había rechazado. La había rechazado por amor: ¡oh, no de sí mismo -el viejo no sabe qué pueda ser la *philautía*-, ni siquiera por uno o muchos individuos, sino por amor a todos! Amor por los rechazados, en particular, con quienes ha decidido compartir el destino de condena. Por ellos ha decidido el infierno de la mentira presente, contra la Verdad del paraíso futuro. El Gran Inquisidor es el Anticristo que se anida en cada "cristiano perfecto", en todo

cristiano que tiene la pretensión de realizar el Reino en la tierra.

*Tò katéchon* es, esencialmente, amor, amor perfecto, completo, íntegro. Amor por aquello que es como es. *Tò katéchon* es, en el sentido más profundo, la renuncia al futuro. La subordinación del futuro al presente del "siempre las mismas cosas". En ésta óptica la "democracia representativa" constituye un más astuto *katéchon*, ya que realiza un ocultamiento más sutil del *ánomos*. Ella mienta, en efecto, un futuro que no es, que no sólo no puede garantizar sino que ni siquiera puede permitir. Como la historia del historicismo, en la cual cambian los hechos pero la forma permanece sin cambios.

Se entiende entonces porque *ho katéchon* anida en la Iglesia misma. Esconde la iniquidad -la iniquidad de realizar el Reino de Dios sobre ésta tierra- que quiere realizar el Reino. Que niega para la Iglesia visible la Iglesia invisible. Pero como el Anticristo anida en la Iglesia, así en el Anticristo mismo está la cimiento de su disolución. La Iglesia invisible vive en las Iglesias visibles. Las sostiene y a la vez las niega.

Esta dialéctica del Anticristo que lleva en sí la simiente de su negación, también está presente en la obra de Dostoievski, tiene el rostro de uno de sus demonios: Kirillov. Este último no reza para pedir, no reza para que algo que no existe, que no existe aún, advenga, sea. Reza para agradecer que aquel que es, es, es-ya. Pero no reza *para, con el fin de* agradecer. Ningún "fin", ningún "en vista de" es concebible allí donde todos son felices, porque todos son buenos.

¡Daría las gracias lo mismo si, en vez de rezar, blasfemara! No obstante eso, reza. Da las gracias rezando. Porque por el momento él, por desgracia solamente él, sabe que todo es bien y todos son felices. Si los hombres son infelices es porque..., ¡es porque no saben ser felices! ¡Y, no sabiéndolo, llevan a cabo malas acciones! El saber divide la humanidad en buenos y malos, felices e infelices. Para quitar esa escisión es preciso que todos sepan. Sepan ser felices. Y buenos. Para ser buenos es necesario saber ser buenos. Ser-ya lo que no se es. Ser-ya se proyecta como futuro. El eterno presente, el *anulus aeternitatis* es tarea, proyecto: futuro. "*Werde, was du bist!*", dirá Nietzsche, retomando una expresión de la mística medieval.

Paradojas de poetas, de la fantasía enferma por añadidura, que inventan una más del diablo -¡pensará alguna pía alma democrática, herida al ser sospechada de esconder la "iniquidad"! Paradoja de metafísicos -dirá

algún racionalista frío, recordando al filósofo de la ciencia que veía en los metafísicos sólo *Musiker ohne musikalische Fähigkeit*. Por desgracia no parece posible poder librarse fácilmente de estas paradojas, incluso si algunas similares también se encuentran en aquel filósofo modelo de racionalidad y de *Nüchternheit* que responde al nombre de Immanuel Kant.

6. Giovanni Gentile<sup>19</sup> dijo una vez que Kant ha sido "el primer intérprete franco en la historia de la filosofía" de la *ética* cristiana. La afirmación parece paradójal. Pero *parece* solamente. La filosofía moral de Kant, fundada sobre la inconciliable oposición de moral y naturaleza, no se entiende sin la *Entgötterung deer Welt* puesta en acto por Cristo.

Para comprender la radical oposición de la moral cristiana a la ética pagana es suficiente con abrir los *Fundamentos de la metafísica de las costumbres* y confrontarlo con la *Ética a Nicómaco*. En Aristóteles, es el "resultado" de la acción lo que determina la bondad del actuar. La *phrónesis*, la prudencia, se distingue de la *deinótes*, de la mera habilidad, por el "fin", el bien, que sin embargo, como la vista, es por "naturaleza". Hombre bueno, *euphyés* (literalmente: bien nacido) es quien tiene "buena naturaleza", *euphyía*. Esta "naturaleza" se tiene, no se posee, ni siquiera se la aprende, en el mejor de los casos se la puede mejorar con el ejercicio (*Ética a Nicómaco*, 114 b, 6-10). Por cierto la "naturaleza del alma" -la *physis tês psychês*- es distinta a la *physis* de la piedra, pero tal distinción no quita la "naturalidad" de la ética, de la disposición (*éxis*) ética. Es una distinción interna a la *physis*. Y es muy diferente a la separación kantiana de la moral con respecto a la naturaleza -nítidamente de la naturaleza que es impulso, deseo, apetito, no de la naturaleza mecánica. Esta última separación es oposición radical, al punto que la conservación misma de la vida es un deber moral en tanto no va acompañada de placer alguno<sup>20</sup>. Sólo a partir de esta oposición se comprende por qué en Kant lo determinante nunca es el resultado de la acción, sino la pura "intención" del actuar.

Kant rompe el vínculo sujeto-predicado. Contra Leibniz, el *intellektualphilosoph*, niega la "tautología" del *praedicatum inest subjecto*<sup>21</sup>; a partir de esta "ruptura" obtiene la ulterior y más amplia fractura entre fenómeno y noumeno. No accidentalmente Hegel criticará de manera conjunta la teoría del juicio de Kant -buscando en el silogismo el modo de recomponer con más estabilidad el nexa predicativo<sup>22</sup>- y el concepto de "noumeno" -marcado como el "caput mortuum" del pensamiento<sup>23</sup>-. Pero lo que le atribuye a Kant un lugar fundamental en la historia de la filoso-

fía occidental - esto es, tanto en la filosofía como en la teología -está representado en la tensión interna de su pensamiento. Precisamente la afirmación de la absoluta diferencia del hombre como ente moral, como sujeto libre respecto de la naturaleza, conduce a Kant en proximidad extrema al panteísmo spinozista, es decir, a una renovada forma de aceptación pagana del destino. Porque, si es real que libertad es incondicionalidad, entonces no hay libertad donde un pasado condiciona la acción. Pero donde no hay pasado ni siquiera hay tiempo. Y donde no hay tiempo "nichts peschieht", nada sucede (*KrV*, A 541, B 569). El mundo natural, el mundo que se desarrolla en el tiempo, es sólo el esquema del mundo nouménico. Esto es fenómeno: el esquema (*KrV*, a553, B 581). Detrás de Spinoza se divisa a Platón: el tiempo como siempre presente (*aiónios*) ícono en movimiento de lo eterno (*a-idios*, literalmente: infigurable) que permanece en uno (*Timeo*, 37 d -38 b). De nuevo la suprema tautología: "siempre lo mismo", *tautà aei* (Aristóteles, *Met.*, XII, 1072 a, 7-9).

Kant advierte pronto el riesgo que corre su concepción de la libertad, por ello lleva al extremo la oposición entre "deber-ser" y "ser", entre libertad moral y mundo físico. Entonces, dice Kant, el hombre advierte en máximo grado su extrañamiento en cuanto sujeto libre, libre de la naturaleza, cuando aquello que siente como deber no se realiza, o incluso no puede realizarse (Cfr. *KrV*, A 549, B 576). ¡Más que el fracaso de la intención, la imposibilidad de su realización constituye el testimonio de la libertad!

La *Crítica de la razón práctica* está dominada por tal tensión-oposición entre destino y libertad. La tarea que Kant se propone es paradójal: demostrar la libertad de un ente racional finito. Que es como decir, demostrar la incondicionalidad de un ente condicionado. Y este ente racional puro no está condicionado cuando se libera de su condicionalidad. Pero he aquí la paradoja: lo condicionado puede liberarse de su condicionalidad sólo en cuanto está... libre ya de ella. El imperativo categórico, en efecto, sólo puede ser seguido por quien está en condición de escucharlo. Pero está en condición de escucharlo sólo quien ya ha ejecutado lo que él ordena: la liberación de las condicionantes inclinaciones sensibles (naturales). ¡El imperativo ordena hacer lo que ya se ha hecho! Lo cual no significa que el imperativo sea inútil, sino que su función es repensada. El imperativo sirve de "memento" para la voluntad moral -sirve para recordar que la lucha con las inclinaciones, el conflicto de la libertad moral con la naturale-

za, está siempre en acto y abierto. Sirve para recordar que la voluntad moral no es la voluntad santa, que no ha convertido su libertad en naturaleza, en nueva naturaleza. O, mejor dicho, no ha hecho de la libertad su única naturaleza, como es propio de la voluntad santa. En efecto, porque también la voluntad moral es, a su modo, "naturaleza". Naturaleza -si con este término entendemos lo que no es objeto de elección, sino algo "dado". *Dado*, como la vista de los ojos- para retomar el ejemplo de Aristóteles. *Dado*, como es la *euphyía*, la buena naturaleza, que no se posee, ya que se está poseído por ella.

Es evidente: en Kant los términos de la tensión-oposición son tales que cada uno nace del otro y a la vez en el otro, negándose, vuelve a emerger. El principio-libertad se afirma dentro de la naturaleza misma como exigencia de una condición suficiente para explicar la totalidad de los fenómenos, incluyendo también la naturaleza misma. Pero éste principio no llega a imponerse, a hacer de sí el principio explicativo de la naturaleza, si finalmente también se revela como "dado", volviendo a emerger en el opuesto del que ha surgido y del que no puede dejar de resurgir, en tanto la exigencia no se satisface. Se asiste pues a la continua oscilación del ser al deber-ser, del destino a la libertad, de la naturaleza a la moral. Y viceversa. La antinomia no se aplaca: esta oscilación no es, como la relación hegeliana, el tercer momento que resuelve en sí los dos precedentes. No es la antítesis que supera (conciliándolas) tesis y antítesis. La oscilación, por ser la oposición interna a cada término, es una oscilación oscilante en sí misma. Si aún pretendiéramos usar el lenguaje hegeliano, deberíamos recurrir a la expresión que caracteriza la "setzende Reflexion": "absoluto contragolpe en sí mismo" (*absoluter Gegenstoß in sich selbst: WdL, II, pág. 27*). Sólo que de esta oscilación, en sí misma oscilante, no se sale. Ninguna "reflexión externa" llega a quebrar el vínculo intrínseco de los opuestos, su uni-dualidad, de modo que pueda conciliarlos en un tercer momento<sup>24</sup>. Al ser cada término relación inclusiva del otro, la relación de las relaciones no conoce otro destino que el de los términos singulares.

No saliendo de sí, sino repitiéndose, la oscilación produce, por cierto, nuevas figuras históricas. Pero éstas, estructuralmente, *topológicamente*, no son iguales, sino más bien idénticas. Esto significa que ser y deber-ser, destino y libertad, naturaleza y moral, no son determinaciones históricas, sino fuerzas productoras de historia, *topoi transcendentali* del ser histórico<sup>25</sup>. Que se dan, es cierto, en "figuras históricas" distintas -y esta diversidad de

"figura", de "imagen" es aquello que caracteriza y define su historicidad, pero su estructura, repetimos, es lo que en el cambio permanece idéntica.

Queriendo remarcar la historicidad de estos *topoi*, más arriba los hemos indicado con otros nombres más ligados a la historia, como son los de "paganismo" y "cristianismo". Ahora bien, llamando la atención sobre el carácter topológico de estas figuras históricas, tenemos la intención de resaltar lo siguiente:

1) Remontarse a los orígenes, como se decía al principio, no significa en absoluto retornar a la antiguo como al lugar del bien originario, a una mítica edad de oro de la cual el hombre se habría alejado por la maldad de uno o de algunos pocos, o bien de todos -según un esquema que va desde Hesíodo, pasando por Rousseau y llega hasta Heidegger (un cierto Heidegger, al menos). Contra esta lectura de la historia como "decadencia" me fascina recordar aquella dignidad en el pensamiento de Vico, según la cual "los orígenes de todas las cosas deben ser toscos por naturaleza"<sup>26</sup>, esperando que la memoria de este pasaje no nos haga caer en la visión opuesta, la de la historia progresiva. Así pues, si en las edades de crisis se advierte la exigencia de volver a meditar sobre el sueño de Nabucodonosor, o sobre el *katéchon*, no es para volver a un lejano, remoto pasado, a lo antiguo, sino para remontarse a lo "arcaico", al lugar de los *archai*, que no es un lugar mítico, nacido en la fantasía de los poetas, sino que es la estructura profunda de la historicidad, aquella que explica lo que acontece en la superficie. Comprender el tiempo propio en pensamientos no significa para el filósofo extender el horizonte de la historia más allá del presente inmediato -ciertamente, este es el trabajo indispensable de todo pensador de la historia-; al filósofo le aguarda la tarea ulterior de indagar el "subsuelo" de la historia -según Vico, la "historia ideal y eterna, sobre la cual discurren en el tiempo las historias de todas las naciones en sus surgimientos, progresos, estados, decadencias y fines" (*SN*, cpv. 349) -para comprender lo que realmente sucede.

2) Que el análisis topológico del cristianismo permite liberar la religión de una relación demasiado estrecha con la historia, como si fuera una ligadura. Schelling ponía de relieve que existe un cristianismo antes del cristianismo histórico, antes del advenimiento de Cristo, antiguo como el mundo<sup>27</sup>. Un cristianismo eterno, que por pertenecer a la teo-cosmogonía no puede dejar de estar presente también en el paganismo. Sin este cristianismo eterno, en ausencia de este cristianismo antes de Cristo, no po-

dremos comprender el carácter mediador, "crístico", del Dionisio de Tebas, figura intermedia entre el Dionisio Zagreo y el Dionisio Iacco (Ibid., Lec. XXI). Coherentemente con esta tesis, necesita hablar de un paganismo tras el paganismo histórico y su fin, de un paganismo que anida dentro del cristianismo mismo, que es producto del cristianismo: el amor total que llega a acogerlo todo, todo lo que es así como es. El amor pleno que niega la diferencia, lo Otro. Que niega el futuro. El futuro esencial, el futuro que quiebra el tiempo histórico. La relación entre Mt, 5. 43-45 y Mt, 10. 34-35 define una condición del estar humano no histórica, sino eterna, la oscilante oscilación entre el amor y la espada, la íntegra acogida de todo, de todo así como es y la separación del mundo, el juicio del mundo. Esta oscilación, en sí misma oscilante, define a la vez el carácter universalmente humano del mensaje cristiano. Que afirma a la vez nuestra ligazón a la tierra y nuestra insaciable *Sehnsucht*, deseo y nostalgia al mismo tiempo, de "otro", de trascendencia. Que define nuestra creatural finitud, tomada en el sentido más profundo y elevado de San Agustín:

*Hic esse nec volo, illic volo nec valeo, miser utrobique*<sup>28</sup>.

Ahora podemos decir que sabemos qué es *tò katécho* y quién es *ho katéchon*. *Tò katéchon*: lo que oculta la iniquidad de negar la finitud; *ho katéchon*: quien se hace autor de este ocultamiento, en la comunidad humana, en la historia. El hecho de que esta posibilidad de ocultamiento resida en la misma *Sehnsucht* cristiana, como se ha dicho y repetido, muestra que sobrepasar la historia en una indagación topológica sobre las estructuras profundas de la historicidad, sirve también para mostrar las raíces "religiosas" de los naufragios, de los fracasos de la sociedad humana a lo largo de su historia.

7. Pero, para evitar que el remontarse topológico a las raíces "religiosas" de la historicidad se reduzca a la individualización y definición de caracteres puramente formales, generales y vacíos de historia, debemos decir en esta instancia cuál es la figura histórica determinada que asume la oscilante tensión entre destino y libertad, naturaleza y moral, "paganismo" y "cristianismo" en nuestro tiempo. O, para decirlo correctamente, cuál figura histórica de esta oscilación-tensión determina y caracteriza nuestro tiempo, la edad presente, la que hoy vivimos.

Antes de ir directamente al argumento, me parece oportuno recordar la conclusión del poema de Ivan Karamazov, que se vuelve (y vuelca) la vicisitud de Jesús ante el Sinedrio. El Gran Inquisidor, después de haber

discutido duramente todo lo obrado por Jesús, le dice al Prisionero que no le permitirá hablar en vano de su obra y la de sus predecesores, que costó tanto esfuerzo y tanta sangre. Lo condena por tanto a la hoguera. Más arriba se ha dicho que en el mismo amor cristiano anida el Anticristo -y el viejo jefe de la Iglesia de Sevilla es el ejemplo magnífico de ello. Se agregó además que en el Anticristo está la cimiento de su derrota -como lo muestra la férrea lógica de Kirillov. La misma "dialéctica" rige el drama del Inquisidor -pero el movimiento es exactamente el contrario. El gran Viejo no ha perdido completamente el sentido de la verdad: en el punto culminante de su filípica, luego de haber recordado que también él había estado en el desierto y se había nutrido de raíces y langostas, irguiéndose en toda su fe delante del Prisionero, le grita en la cara: "¡Condénanos, si puedes y si te atreves!". La *hybris* del desaffo no borra el reconocimiento de quien es el único con el derecho a juzgar. Y el Prisionero, que durante todo el tiempo ha callado, comprende el sufrimiento del Viejo. Después de la sentencia de condena, se le acerca y le besa sobre los labios exangües. También el Inquisidor comprende. Comprende que su sufrimiento ha llegado al Prisionero. Abre la prisión y, mandándolo afuera, le advierte que no debe volver, no debe jamás volver. El Prisionero -esta es la conclusión- "desaparece en los oscuros meandros de la ciudad".

¿Renuncia al juicio, aceptación del mundo tal como es? ¿Victoria definitiva de Mateo 5, 43-45 sobre Mateo 10, 34-35?, ¿del amor divino que a todos -justos e injustos, malvados y buenos- acoge, sobre la espada?, ¿del presente sobre el futuro?

Respuesta demasiado simple. Demasiado simple incluso para Aliosha, imaginémonos para Ivan. ¡Imaginémonos para Dostoievski, que es a la vez todos los Karamazov, también Dimitri y el viejo padre, Fëdor Pavlovic y Smerdiakov!

No, Dostoievski alude a algo que sólo puede entrever y a menudo confunde. Alude a la relación entre cristianismo y nihilismo que caracteriza nuestra época. Al introducimos en esta relación problemática, nuevamente elegiremos a un novelista como guía y mentor<sup>29</sup>.

8. *Der Zauberberg. La montaña mágica*: la montaña en la cual todos los encantos y los desencantos de la cultura occidental (y no sólo occidental) son "irónicamente" develados. Comenzando por el antiguo encanto del ascenso y de la *áskesis*. La verdad se encuentra en lo alto, sobre los montes, no más de lo que está abajo, en la llanura. No está en la ciencia

en mayor medida de lo que está en una cristal para microscopio, cuidadosamente guardado en el bolsillo de una cartera: la vida reducida a la sombra de un esqueleto. Lo demás, ya se trate del tiempo o del espacio, de la biología o de la química, de la materia o del espíritu, es sólo hipótesis que al afirmarse se niega, y negada vuelve a proponerse. *Der absolute Gegenstoß in sich selbst*. Pero, en efecto, esto no es nuevo, lo sabemos. Nuevo es el personaje que aparece en escena como primer actor: un antihéroe, un joven burgués de buen pasar llevado accidentalmente a vivir una experiencia de extrañamiento del propio mundo, experiencia que conduce al convencimiento obstinado de... "nada". La forma del relato es la del *Bildungsroman*, pero esta forma no es el objeto último de la feroz ironía del autor, tan feroz como sobresaliente.

Thomas Mann publica la historia de Hans Castorp -este es el nombre del antihéroe- en 1924. La historia culmina con el comienzo de la primera guerra mundial; sin embargo, el autor habla de la misma como de una lejana historia "ya recubierta de noble pátina histórica", una historia pues, ¡que debe ser relatada "en la forma temporal del más profundo pasado (*in der Zeitform der tiefsten Vergangenheit*)"! No cuentan los años, cuentan los acontecimientos. En 1930 Ernst Jünger dirá que la Gran Guerra tiene sobre la historia mundial una incidencia mayor que la misma Revolución de 1789<sup>30</sup>. Thomas Mann anticipa en cierta medida el siguiente juicio: 1914 pertenece a un pasado remoto, a otra historia. Tiene sentido entonces observarla desde fuera, desde un lugar extrañado del mundo, desde un sanatorio en alta montaña. Es como observar la historia, una historia al menos -pero debemos decir que al final de *una* historia, nunca se sabe si es *sólo* una historia que culmina-, en la última fase de su decadencia. Para ser fiel al tiempo narrado, el autor no podía sino observar la historia con los mismos ojos de su héroe, o antihéroe. Por ello traza su carácter moral al principio del relato. El "buen Castorp" participaba -consciente, inconsciente- del sentir de su época. Y ésta era una edad de crisis, "aún cuando la laboriosidad interior [estaba] privada de esperanzas y perspectivas".

Para estar en condición de desarrollar una actividad relevante, que supere la medida de lo que se pide, sin que la época sepa dar una respuesta suficiente a la pregunta "¿con qué fin?", es necesaria una soledad e inmediatez moral que es extraña y es propia de una naturaleza heroica, o una vitalidad bien robusta. Ni uno ni otro era el caso de Castorp, por lo cual deberá decirse que era un mediocre

(*mittelmäßig*), aunque en un sentido muy honorable<sup>31</sup>.

*Mittelmäßig*: Mediocre. El término de Mann es el mismo que Nietzsche, en un "discurso" de Zarathustra, utiliza criticando con áspera ironía el aristotélico "justo medio", la virtud que nos vuelve "modestos y mansos". "Pero ésta, dice, es mediocridad (*Mittelmäßigkeit*), si bien se denomina moderación (*Mäßigkeit*)"<sup>32</sup>. Thomas Mann es demasiado culto y a la vez demasiado "irónico" respecto de Nietzsche —especialmente en *Zauberberg*<sup>33</sup>—, pues al definir a Castorp como *mittelmäßig*, sin dudas tenía presente a Nietzsche. Al agregar a continuación, "pero en un sentido muy honorable", quita cualquier duda que hubiere al respecto. Sin embargo, *Mittelmäßigkeit* en referencia a Castorp no indica "moderación", aún cuando Castorp sea "moderado". Indica otra cosa. A esto "otro" alude continuamente la novela, aún cuando no lo diga explícitamente. En primer lugar, indica ciertamente una posición mediana. Castorp, el "buen Castorp", es aquel que *está en el medio*. Está en el medio porque no se decide, no toma posición entre el pedagogo Settembrini, *der Drehorgelmann*, y el mistagogo Naphta, *der häßliche*. Divididos en todo, uno copernicano, el otro tolomaico, no sólo en cosmología, sino en religión, en arte, en historia, en política, en suma, en la vida en general, Settembrini y Naphta poseen ambos la misma *hibrys*, la de soñar —no pueden otra cosa, allá arriba, sobre la "montaña mágica"— la reordenación del mundo y de la historia del mundo según sus ideas. A tal fin, incluso la guerra es para ambos un medio justo. Están de acuerdo en una única cosa: la defensa por las armas. Y mientras tanto abajo, en la llanura, se estaba preparando el "gran horno".

Castorp permanece en el medio: el mediocre, buen Hans Castorp. Permanece en el medio también en la solitaria meditación sobre los grandes temas de la ciencia, del tiempo, de la vida ... Y la suya es una medianía que no media. No concilia. Más bien rechaza los extremos, entre los cuales también oscila. Inasible, inaferrable medianía, que aun así se presenta siempre "en figura". Así pues, será la figura del *sano burgués* que se traslada de Hamburgo a Davos para visitar al primo enfermo y aprende, como algo primordial, que el concebirse sano es ya indicio de enfermedad. Será el improvisado y desordenado lector de libros de ciencia, que además se revela capaz de profundas reflexiones sobre el tiempo y el espacio, la materia, la vida. Será el incierto, tímido amante de madame Chauchat, o el alma que Settembrini y Naphta se disputan. Será uno de los tantos jó-

venes que en el fango de las trincheras conocerá verdaderamente el fin de un mundo, pero no se sabe si sobrevivirá a ello o morirá en el desastre —por cierto, en todas estas "figuras" falta otro. Ninguna lo define, se retrae de todas, aún atravesándolas.

El tema de la "medianía" ha sido desde siempre el tema que estuvo en el centro de la reflexión poética y ensayística de Thomas Mann. Pero fue tratado junto a la cuestión de la "decadencia" y de la "enfermedad". En tal conjunción se resuelve su distanciamiento respecto de Hegel y de todo lo que Hegel ha significado y significa. El *Zauberberg* representa el punto más alto de esta reflexión. A este vértice se había acercado en el *Kröger*, por lo que respecta a los problemas del arte, y en *Königliche Hoheit*, por lo que concierne a los problemas políticos<sup>34</sup>. Pero sólo la experiencia de la Guerra mundial podía llevarlo a tratar el verdadero punto de la cuestión. En un pasaje fundamental de la *Betrachtungen eines Unpolitischen*, Mann, luego de haber afirmado, como se ha dicho al comienzo, que Alemania ha sido y es el centro de las luchas espirituales de Europa, agrega: "Der Begriff "deutsch" ist ein Abgrund, bodenlos" (pág. 47). El abismo, por tanto, está en el centro. Ni el origen ni el fin: el centro es el abismo. Entendemos ahora por qué la *Mittelmäßigkeit* de Hans Castorp es denominada *ehrenwert*. Por qué en su presentarse "en forma" se sustrae a todas, por qué en su "mediocridad" todas las figuras no son más determinantes para él que el fumar un "María Mancini" después del almuerzo o de la cena. Por qué en su pura existencia es... "nada". El puro "estar en el medio" es "nada". Es el abismo de la nada. Pero un abismo que se confunde con la superficie misma. Porque esta nada no es "quiddam maius quam cogitari potest", sino su exacto opuesto: "quiddam minus quam cogitari possit". La elección de Hans Castorp, del hombre mediocre, ni héroe moral ni dotado de robusta vitalidad, responde a aquella exigencia del pensar: mostrar la existencia desnuda, el *Null-Punkt* del ser ahí histórico<sup>35</sup>. Mostrarla en su no mostrarse, en su retraerse a todas las "formas" en las cuales solamente es, mejor dicho, de todas las formas que es. Por esto, Mann puso en escena no a un artista, o a un príncipe, a un hombre de excepción, un hombre que todo lo cumple, todo lo absorbe en la imagen histórica e ideal que quiere realizar y que realiza, sino a un hombre común, muy común, "medio", cuya "cabeza bastaba para las exigencias del gimnasio de lo real, sin deber fatigarse demasiado —algo que en ninguna circunstancia y por ningún objetivo estaba dispuesto a hacer, no tanto por te-

mor a hacerse daño, como por el hecho de que no veía absolutamente la razón o, para decirlo mejor, no veía una razón "absoluta" (*Der Zauberberg*, pág. 49; trad. ital. 52-53).

En el final del relato, el autor entra él mismo a escena, para dar un último saludo a su antihéroe. Confiesa haber narrado su historia no por amor especial hacia él -"porque tu eres simple", dice destacándolo con nitidez-, sino por la historia misma, a la que define "eine hermetische Geschichte" (Ibid., p. 984, trad. ital. 1208). A la existencia desnuda no se accede directamente, sino por señales, remisiones, alusiones. Al carácter de las mismas pertenece también el saludo final:

¡Adiós, que vivas o mueras! Tus perspectivas son desagradables. El malvado placer del baile en el que has sido arrojado durará todavía un breve año de locura y nosotros no apostamos que vayas a salir de él. Pero admitimos sinceramente que no nos aflige demasiado dejar abierta la cuestión. Aventuras en la carne y en el espíritu han reforzado tu naturaleza simple, permitiéndote superar en espíritu lo que en la carne a duras penas podías superar. Vinieron momentos en los que, de la muerte y de la lujuria del cuerpo, maduró en vos un sueño controlado, un sueño de amor pleno de presentimientos. Surgirá de esta mundial fiesta de muerte, del calor maligno de la fiebre que incendia todo en torno al cielo lluvioso de la tarde, ¿surgirá una vez más el amor? (Ibid; trad. ital. 1209).

La pregunta final atestigua que nihilismo no es pesimismo, negatividad, no es renuncia a la vida -si aún en el incendio de la guerra se advierte la necesidad de amor. Nihilismo es, antes bien, sentido y sentimiento de la finitud del ser ahí -del existente jamás dueño de sí, jamás *sujeto de...*, pero siempre, en el fondo de sí mismo, en su existencia desnuda, *sujeto a...* ¿A qué?, ¿a quién? La pregunta permanece pregunta, responderla significaría traspasar el umbral de lo finito. Que bien puede suceder. Es más, donde se rechaza esta posibilidad, la posibilidad de traspasar el umbral de lo finito, la finitud estaría ya traicionada, porque cambia a una posición absoluta que la contradice y la niega. La finitud niega también la absolutización de sí misma, niega la absolutización de la negación de lo absoluto. El absoluto *no es*; el absoluto *es posible*: es en cuanto posibilidad siempre posible. Queda claro, entonces, por que "donde está el peligro, crece / también lo que salva"<sup>36</sup>: lo que "salva" es el "peligro" mismo. Aquella misma posibilidad -la posibilidad, última, extrema, en sentido

propio escatológica, la posibilidad del absoluto- que, puesta en acto, "redime" lo finito de la finitud, de la imperfección, de lo incompleto, no de otro modo que cancelando lo finito en la perfección del Uno, de lo Indistinto o Indeterminado. Aquella misma posibilidad "salva", en cuanto pura posibilidad, a lo finito de la absolutización de sí.

Se delinea aquí una tarea "positiva" para el nihilismo: la "salvación" -que es custodia, no redención- de lo finito en su *insecuritas*, en su *infirmas*, esto es, en su ser siempre sólo posible, posible posibilidad.

¿Cuál es la forma "política" adecuada a tal custodia?

9. La forma política que no cancela la "existencia desnuda", sino que se pone en movimiento a partir de ella. La forma política que no busca el *Nomos* en la *Physis*, por el contrario ve en esta búsqueda el *katéchon*, aquello que esconde la *anomía*, la *iniquitas*.

La posibilidad que es posible no sólo en relación a otro, sino también en relación a sí, es aquella que no tiene una estructura, una *physis*, que la determine; es aquella a la cual no le pertenece cada atribución, sino que le viene de otro, *ab extra*. La existencia desnuda, en cuanto es esta "posibilidad" siempre "menor de todo menos", no es libre, puede serlo -sí y cuando se le atribuya la libertad-; no es responsable, puede serlo, sí y cuando sea reconocida como tal; no es social, política, histórica -puede serlo, sí y cuando... La ruptura kantiana del vínculo sujeto-predicado, su contraposición a la tradición aristotélica, apunta precisamente a esto: a tomar la "pureza" de la existencia, su ser otro respecto a todo lo que de ella se predica<sup>37</sup>. Y es esto lo que Hegel no ha pensado en absoluto, pero que, en verdad, Kant mismo no ha profundizado ni desarrollado, justamente ahí donde más debía ser profundizada y desarrollada: en el ámbito de la moral.

Esta tarea la ha llevado a cabo la filosofía del derecho de nuestro siglo, cuando con Hans Kelsen ha planteado el problema de la autonomía de lo jurídico. El problema no es sólo epistemológico, tiene en verdad un alcance fundamentalmente ético.

Kelsen parte de la distinción tradicional entre la lógica del ser, que es descriptiva, y la lógica del "deber-ser", que es prescriptiva. Y esta distinción opera como un dato último de la conciencia, es decir, un dato no explicable ulteriormente, y sin embargo irrefutable: "nadie puede negar que del hecho de que cualquier cosa existe no puede derivarse que cualquier cosa deba ser, del mismo modo que del hecho de que algo debe ser, no puede derivarse que algo es". Sin embargo, la distinción no excluye relacio-

nes entre las dos "lógicas". La misma diferencia entre principio de causalidad -propio de las ciencias naturales- y el principio de imputación -propio de las ciencias normativas- no es absoluta. La verdadera diferencia entre las dos lógicas está en la inversión del orden temporal. En la lógica del ser es el pasado el que domina; en la lógica del deber ser, el futuro. En contraste con "la opinión según la cual el determinismo sólo puede conciliarse con la responsabilidad moral-jurídica con la ayuda del hecho de que nuestra conciencia de la determinación causal del comportamiento humano es insuficiente", Kelsen advierte: "la imputación se vuelve posible no por la libertad, es decir, por la indeterminación causal del querer, sino justamente al contrario, por la determinación causal del querer". Y entonces: "no se efectúa una imputación respecto de un hombre por el hecho de que el mismo sea libre, sino que él es libre por el hecho de que, en relación a él, se efectúa una imputación" (Ibid. pág. 118). Kant había establecido un círculo entre libertad y ley moral, haciendo de la primera la *ratio essendi* de la segunda y a ésta la *ratio cognoscendi* de la primera<sup>39</sup>. Kelsen rompe el círculo: solo la imputación (la ley) determina la libertad jurídica y moral. Rompe el círculo porque se mueve y pretende moverse exclusivamente en el interior del mundo "fenoménico", o sea, histórico-empírico. Las dos lógicas, de la naturaleza y de la ley, son iguales. Ninguna de las dos trasciende el horizonte epistemológico del "fenómeno", del *Erscheinung*. No distinguiendo, y no queriendo distinguir, la ley jurídica de la ley moral desde un punto de vista metafísico, siendo su problema sólo epistemológico -la definición de un conocimiento puro del derecho, más en general de la normatividad-, Kelsen integra el diseño kantiano. Su "metodologismo" epistemológico acepta el orden político-jurídico que mejor respeta la "existencia desnuda" que es la exigencia más profunda del kantismo moral.

Pero este metodologismo no tiene nada que ver con el convencionalismo. Kelsen es un fin lógico: se rompe el círculo libertad-ley -que da de todos modos un fundamento ontológico (la *ratio essendi*) al deber-ser, admitido el cual disminuiría la posibilidad de distinguir entre las ciencias normativas y las ciencias naturales-, no ciertamente para caer después en la metafísica del sujeto, que postula de todas maneras un "poder" antes de la norma y fundamento de existencia de la norma. Pero antes de la norma -no está sino... la norma. El concepto de *Grundnorm*, de "norma fundamental", no dice otra cosa que esto: fundamento de la norma es... la normatividad<sup>40</sup>.

El metodologismo kelseniano revela una aguda conciencia del propio límite. La aceptación del puro y simple ser-de-hecho de la normatividad, comporta el reconocimiento de que el suceder de la norma, la normatividad, permanece inexplicable, porque explicarla significaría reducir la normatividad a la norma; con la consecuencia de abrir un proceso al infinito, debiendo después esta norma, a la cual ha sido reducida la normatividad, remitirse nuevamente a otra, ulterior normatividad.

La doctrina pura -no metafísica, es decir: no ontológica- del derecho es pues la más abierta posible, porque, bien interpretada, haciendo ascender hacia la norma a cada determinación de imputabilidad, reconoce que todas las imputaciones valen exclusivamente en el horizonte normativo en el cual han surgido, y por lo tanto, estas imputaciones, no definiendo el ser, respetan la existencia desnuda, a la cual también atribuyen libertad, responsabilidad, derechos, deberes, autorizaciones, permisos: por lo demás, del mismo ser ahí (= acaecer) de la normatividad, Kelsen no dice nada, para evitar de esta manera el paralogismo de reconducir la normatividad a norma.

Esta concepción del derecho, y de la organización política que ello implica, no impedirá por cierto que los hombres continúen infligiéndose el mal, pero, quizás, si los hombres se convencieran que aquello que verdaderamente importa es el "otro", aquel "otro" que la norma nos dice, y que está siempre en juego, se podrá esperar una reducción del mal que los hombres, por su *ungesellige Geselligkeit*, aman intercambiarse. Una reducción del mal de querer imponer la propia norma, considerada como la única dotada de verdadera normatividad porque *katà physin*; o considerada nada menos que la norma querida por Dios.

¿Irenismo o indiferencia? ¿O ambos a la vez?

Ni esta ni aquél -esperamos-; antes bien -desearíamos- un sentimiento de universal *phylia*, que surja de la experiencia del dolor: irrefutable testimonio de la finitud - y de la contradicción<sup>41</sup>.

*Traducción de Alejandro González*

---

<sup>1</sup> Cfr. E. Hobsbawm, *Il secolo breve*, trad. ital., Rizzoli, Milán 1995.

<sup>2</sup> Cfr. Th. Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, Fischer, Frankfurt/M. 1956, p. 46; trad. ital. de M. Marianelli y M. Ingenmey, Adelphi, Milán 1977, pág. 74. Al respecto cfr. V. Vitiello, "la conciencia europea frente a la primera guerra mundial: Tomas Mann y Benedetto Croce", "Revista de Occidente", Septiembre 1994 (n° 160), págs. 37-56.

<sup>3</sup> G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg. von Hoffmeister, Meiner, Hamburgo 1967, pág. 16.

<sup>4</sup> Cfr. el Libro de Daniel: 2, 32-35. sobre el tema, véase el hermoso libro de M. Miegge, *Il sogno del re di Babilonia. profecia e storia da Thomas Müntzer a Isaac Newton*, Feltrinelli, Milán 1955.

<sup>5</sup> Desde W. Dilthey (cfr. en part, *Introduzione alle scienze dello spirito*, trad. ital. de G. A. De Toni, La Nuova Italia, Florencia 1974, págs. 121, 131-134) a Löwith (cfr. espec. *Significato e fine della storia*, trad. ital. de F. Tedeschi Negri, Comunità, Milán 1963, cap. III).

<sup>6</sup> "Lo notable, en general, precisamente porque notable, no es conocido": G. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ed. a cargo de von J. Hoffmeister, Meiner, Hamburgo 1952, pág. 28.

<sup>7</sup> Sobre el tema, cfr. V. Vitiello, *Cristianesimo senza redenzione*, Laterza, Roma-Bari 1995, Parte I, Cap. III: Trinità come nichilismo.

<sup>8</sup> Para la interpretación de este fragmento de Heráclito, en relación al otro: *éthos antrópo daímon*, cfr. M. Heidegger, *Brief über den Humanismus*, en Ed., *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt/M. 1978, págs. 351 ss. (trad. ital. de F. Volpi, Adelphi, Milán 1987, págs. 306 ss.).

<sup>9</sup> Cfr. M. Heidegger, *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt/M. 1972, pág. 70. (trad. ital. de P. Chiodi, La Nuova Italia, Florencia 1968, págs. 72-73).

<sup>10</sup> Este es un tema constante en Hegel, que no dejado de teorizar: cfr. espec. *Wissenschaft der Logik* (= *WdL*), II, en *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1969-70, vol. 6, págs. 245-6.

<sup>11</sup> Puesta de relieve en particular por J. Taubes en *La teología política di San Paolo*, trad. italiana de P. Del Santo, Adelphi, Milán 1997, cfr. especialmente págs. 101-102.

<sup>12</sup> D. Bonhöffer, *Etica* (=E), Trad. it. di A. Comba, Bompiani, Milán 1992, p. 197. Sobre el tema cfr. V. Vitiello, "Religio et saeculum. L'etica di Dietrich Bonhöffer", en AA. VV., *Dietrich Bonhöffer e la comunita del cuore*, a cargo de R. Panattoni, Il Poligrafo, Padova 1999, págs. 35-52.

<sup>13</sup> San Agustín, *De Civitate Dei*, en *Opere*, ed. latino-italiana, Città Nuova. Vol. V, en 3 tomos, resp. 1878, 1988, 1991, t. 3, L. XX, § 19.

<sup>14</sup> Fiel documento de esta cuestión son las "Letras y escritos de la cárcel" de Bönhoffer, recogidas por su amigo Eberhard Bethge con el título: *Resistenza e resa*, Edizione Paoline, Cinisello Balsamo (Milán) 1988.

<sup>15</sup> Así lo interpreta también Heidegger en el comentario a La carta de Pablo a los Tesalonicenses, cfr. *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Klostermann, Frankfurt/M. 1995, págs. 114 y subs..

<sup>16</sup> Cfr. F. Dostoievski, *I fratelli Karamazov*, trad. it. de A. Villa, Einaudi, Turín 1981, págs. 330-352. la bibliografía sobre el tema es vasta, aquí me limito a indicar los textos más tenidos en cuenta en la reflexión arriba desarrollada: V. Rozanov, *La leggenda del Grande Inquisitore*, trad. it. de N. Caprioglio, Marietti, Génova, 1989, N. A. Berdajev, "La rivelazione dell' uomo nell' opera di Dostoievskij", en AA. VV., *Un artista del pensiero. Sag-*

gi su Dostoievskij, a cargo de G. Gigante, Cronopio, Nápoles 1992, págs. 37-73, R, Girard, *Dostoievskij dal doppio all' unità*, trad. de R. Rossi, SE, Milán 1987, espec. págs. 82-86 y 105-112.

<sup>17</sup> F. Stepun ha escrito sobre la relación entre el pensamiento de Dostoievski y la revolución bolchevique, pero teniendo como referencia *Los Demonios*: cfr. en el vol. cit., *Un artista del pensiero. Saggi su Dostoievskij*, págs. 75-102.

<sup>18</sup> Cfr. F. Dostoievski, *I Demoni*, trad. ital. de A. Polledro, Einaudi, Turín 1974, págs. 219-223. Sobre el tema cfr. V. Vitiello, *Topologia del moderno*, Maritti, Génova 1992, II/2, "II bacio di Alësha".

<sup>19</sup> Cfr. G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, Sansoni, Florencia 1995 (I ed. 1916), p. 15. Es significativo el término "ética" en este contexto.

<sup>20</sup> Cfr. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, incluidos en: *Werke*, Akademie Teaxausgabe, de Gruyter, Berlín 1968, IV, págs. 397-398.

<sup>21</sup> Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (KrV), *Werke*, cit., I ed. 1781 (=A) vol. IV; II ed. 1787 (=B) Vol. III; A 267-268, B 323-324. En cuanto a Leibniz, cfr. en part. *Discours de Métaphysique*, § 8, en Id., *Werke*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1985, I, págs. 72-76.

<sup>22</sup> Cfr. G. W. Hegel, *Glauben und Wissen*, *Werke*, cit., 2, *Jenaer Schriften 1801-1807*, pág. 307, y *WdL*, II, págs. 351-401.

<sup>23</sup> Cfr. G. W. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, I, § 44 Ammerkung, *Werke*, Cit., vol. 8, pág. 121.

<sup>24</sup> Pero también en Hegel el "pasaje" de la reflexión ponenda a la externa queda a menudo sin explicar. Sobre el tema, cfr. V. Vitiello, *La voce riflessa. Logica ed etica della contraddizione*, Lanfranchi, Milano 1994, Parte I, cap. I, "L' assoluto contraccollo in se stesso": la riflessione in Hegel.

<sup>25</sup> No me es posible aquí ni siquiera dar razones de la terminología empleada (*topoi, topologia trascendental*), me remito por lo tanto a lo que he escrito sobre el "Giro topológico-trascendental de la hermenéutica" en la II Parte, teórica, de *La favola di Cadmo. La storia tra scienza e mito da Blumenberg a Vico*, Laterza, Roma-Bari 1998, donde también se señala - en el cap. III: Oltre la topologia: l'ou-topia - el límite que *rechtfertigt* la topología trascendental en tanto hermenéutica de lo finito (en el sentido subjetivo y objetivo del genitivo).

<sup>26</sup> G. Vico, *Principi di Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni (1744)* [= *SN*], en Idem., *Opere*, 2 tomos, ed. a cargo de A. Battistini, Mondadori, Milán 1999, cpv. 367, pero confrontar también dignidad II, cpv. 123.

<sup>27</sup> "[...] das Christenthum ist vor Christus in der Welt, ja so alt als die Welt", F. W. Schelling, *Filosofia della rivelazione*, trad. it. con el texto alemán a cargo de A. Bausola, Rusconi, Milán 1997, Les. IX, Pág. 300.

<sup>28</sup> San Agustín, *Confessiones*, trad. ital. con texto en latín a cargo de R. De Monticelli, Garzanti, Milán 1990, X, 40.65.

<sup>29</sup> Y es que tenemos la opinión fundada de que la "verdad" de nuestro tiempo se ha manifestado en mayor grado en el lenguaje variado y múltiple del arte antes que en el de la fi-

lososfía. Otro motivo *anti-hegeliano*, como se ve.

<sup>30</sup> Cfr. E. Junger, *Die totale Mobilmachung*, en Idem., *Sämtliche Werke*, vol. VII, Klett-Cotta, Stuttgart 1980, págs. 119-142 (trad. ital. de C. Galli, en "Il Mulino", 1985, págs. 753-770).

<sup>31</sup> Th. Mann, *Der Zauberberg*, Fischer, Frankfurt/M. 1991, pág. 50 (trad. ital. de E. Pocar, Mondadori, Milán 1965, págs. 53-54).

<sup>32</sup> F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, dtv-de gruyter, München/Berlín-New York 1988, págs. 214-215.

<sup>33</sup> La "montaña mágica" está a 5000 pies sobre el nivel del mar, ¡mil pies más abajo del lugar donde Nietzsche había tenido la primera revelación de su pensamiento más profundo, el pensamiento del "eterno retorno"! Sobre el complejo concepto de "ironía" en relación a la interpretación que Mann hace de Nietzsche, cfr. *Bu*, prefacio. Mann ha de volver a Nietzsche en 1947 con un ensayo crítico titulado: *La filosofía di Nietzsche a la luce della nostra esperienza*, en T. Mann, *Nobiltà dello spirito ed altri saggi*, edic. ital. a cargo de A. Landolfi, Mondadori, Milán 1997, págs. 1298-1338.

<sup>34</sup> Sobre el argumento, me permito remitirme nuevamente al ya cit. *Cristianesimo senza redenzione*, Parte II, cap. II: la malattia dello spirito.

<sup>35</sup> La existencia desnuda, como el *exaiphnes* platónico, no es en el tiempo (*en oudent chróno oûsa*, *Parménides*, 156 e); pero este "punto-cero del ser ahí histórico" no es interpretable como el "momento" en el cual "el tiempo corta la eternidad y la eternidad continuamente penetra el tiempo" (S. Kierkegaard, *Il concetto dell' angoscia*, trad. ital. de C. Fabro, Sansoni, Florencia 1953, p. 110). La "existencia desnuda", como el *exaiphnes*, es sí *metaxy*, pero *átupon metaxy* (*Parménides*, 156 d), y su *atopia* está en que ella, si conectada, no por ello separa menos Uno y múltiple, stasis y movimiento, eterno y tiempo; la existencia desnuda "suspende" tiempo y eternidad.

<sup>36</sup> "Wo aber Gefahr ist, wächst / das Rettende auch": F. Hölderlin, *Sämtliche Werke und Briefe*, 2 voll., Wessienschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1989, I, Patmos, vv. 3-4 pág. 379.

<sup>37</sup> Cfr. en particular la página kantiana sobre *Sachheit, o transzendentele Materie*, en la doctrina del esquematismo: KrV, A 143, B 182, y también aquella dedicada a la *Antizipationen der Wahrnehmung*: A 166-176, B 207-218.

<sup>38</sup> H. Kelsen, *La dottrina pura del deritto*, trad. al italiano de G.M. Losano, Einaudi, Torino 1966, pág. 14.

<sup>39</sup> Cfr. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, en *Werke*, Cit. Vol. V, p. 4 nota. La interpretación que Heidegger ha dado de la filosofía moral kantiana está centrada por entero en el problema del círculo: mientras se conciba el actuar y el querer humano al modo de los procesos naturales (*als physische Vorkommnisse*) -afirma-, no se podrá comprender "el hecho del deber-ser" (*das Faktum des Sollens*). Es verdadero que "*die Wirklichkeit des Wollens ist nur im wollen dieser wirklichkeit*" (*Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, curso del semestre estival de 1930, Klostermann, Frankfurt/M. 1982, pág. 291, en cursiva en el texto). Esta interpretación es la consecuencia lógica de la reducción del *Möglichsein a Ermöglichung*, del "ser-posible" a "ser-posibilitante" (cfr. el curso inmediatamente precedente, el

del semestre invernal 1929/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, Klostermann, Frankfurt/M., 1983, esp. págs. 527-528), que caracteriza la verdadera "Kehre" tras *Sein und Zeit*, el giro que llevará a Heidegger cada vez más cerca del horizonte hegeliano. De esta *Kehre* Heidegger había suministrado distintas interpretaciones no compatibles, señal de una oscilación que puede encuadrarse en el marco del contraste topológico entre destino y libertad, *ethos e lex*, "paganismo" y "cristianismo" del cual se habló en § 6, especialmente si se tienen presentes las páginas más tensas y sufridas de los *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (Klostermann, Frankfurt/M. 1989).

<sup>40</sup> Hans Jonas (*Dans Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1984; trad. ital. de P. P. Pontinaro, Einaudi, Turín 1993) sostiene que es posible hacer frente al inmenso poder que actualmente el hombre tiene entre sus manos, solamente con una ética que, superando el prejuicio moderno según el cual no hay pasaje del ser al deber-ser, vuelva a encontrar el fundamento del *Sollen* en el *Sein*. Por ello el kantiano "Du Kannst, denn du sollst" (págs. 230-231) - "puedes, porque debes" (que por una inadvertencia, no sólo lingüística, el traductor italiano expresa con "puoi, dunque devi", págs. 159-160) - es invertido en "Du sollst, denn du tust, denn tu kannst" - "debes, porque actúas, porque puedes" -. Precisamente la enormidad del poder del hombre de hoy, capaz de cambiar el ecosistema, impone la necesidad de encontrar en el poder mismo el principio que lo regule, limitándolo responsablemente. Jonas cree individualizarlo en la preferencia del ser respecto al no-ser, preferencia no abstracta, sino concreta, immanente al ser. Para decirlo brevemente, se trata del lema de Goethe: "¡viva quien crea vida!" Pero del mismo modo que la vida, así como crea, destruye o, de igual modo, así como el poder tiene en sí mismo la fuerza que puede negarlo; es necesario entonces, encontrar en el "objeto" del querer (del poder) el fundamento ontológico, la fuerza que vincula el poder al ser. Jonas trae como ejemplo "el recién nacido cuyo sólo respiro dirige inconfutablemente un "debes" al ambiente circundante a fin de que se cuide de él". No me detengo en el ejemplo, cuya fuerza persuasiva es idéntica sólo a la ingenuidad moral que ha dictado; sino en aquello que Jonas agrega a continuación de ello: "Digo «inconfutablemente» y no «irresistiblemente», porque es naturalmente posible resistir a la fuerza de esto como a la de cualquier otro «debes»" (p. 235; trad. ital. 163). Así pues, ni siquiera la fundación ontológica del "objeto" del querer-poder da más garantías contra el peligro de "no-ser", que el puro normativismo.

<sup>41</sup> "Wenn man sagt, daß der Widerspruch nicht denkbar, so ist er vielmehr in Schmerz des Lebendigen sogar cine wirkliche Existenz" (Hegel, *WdL*, págs. 481).