

# DE NIETZSCHE A KANT

Eugenio TRÍAS

## I

Hoy puede decirse lo mismo que dijo Ortega en su día: ¡Dios a la vista!

Soplan por todas partes vientos religiosos y *sirroccos* teológicos. El individualismo radical que visceralmente se impone como fenómeno cultural abona esa tendencia. La soledad del hombre parece insoportable. Las amenazas internas y externas llenan los rostros de angustia, temor, temblor. La quiebra de las últimas secularizaciones de la teología tradicional, la hipótesis marxista del progreso histórico, la neopositivista del progreso racional por la vía de la ciencia empírica, la conversión de esas hipótesis en adulteradas creencias de carbonero: todo ello deja campo libre a una reapertura de la dimensión religiosa. Y no faltan profetas o pseudoprofetas —oficiales o no oficiales— para llenar el hueco dejado por los mensajes de salvación supuestamente secularizados o «humanistas».

La derecha nunca ha tenido otros principios que los de su propia conveniencia; la izquierda ha visto rotas las legitimaciones de los suyos, que se han revelado, al concretarse, de la misma especie que los principios de la derecha. El individuo boga a la deriva, sin saber a dónde orientar su vida. Mucho hace con sobrevivir. Se refugia en la vida íntima, en la más radical y fantasmática *privacy*. Se afirma en el poco trozo de realidad que le corresponde administrar.

La vida se vuelve insulsa. Y el presagio de peligros externos e internos, locura de naciones o de bloques, de familias e individuos, hace de la vida un auténtico valle de lágrimas. El recuerdo de esa temporada en el infierno que la vieja generación se vio forzada a padecer entre los años treinta y cincuenta vuelve a avivarse, después de dos décadas de anestesia local e insuficiente de la memoria histórica. La política pierde sus sopores filosóficos, lo mismo que las leyes reguladoras de las esferas estadal y privada. Todo parece hablar de crisis de valores y de falta de sentido y de fundamento. ¡Gran momento para volver la vista a los dioses huidos, desaparecidos, desterrados, cuando no supuestamente asesinados!

No se me escapa esta coyuntura visceral y social. Y es precisamente *esta* coyuntura la que me obliga moralmente a reafirmarme en una posición intempestiva respecto al *hic et nunc*, de tra-

dición atea e ilustrada. Es cierto que el ateísmo y la ilustración que aquí implícitamente propugno nada tiene que ver con sus antecedentes históricos. O sólo soporta el magno precedente nietzscheano, su afirmación de que la filosofía puede caminar, correr, volar sin necesidad de sustentarse en la hipótesis teológica. Y que el tiempo y el devenir, con toda su carga de finitud, de muerte, de dolor y de maldad —pero también de dicha, de placer, de esplendor y de brillo estético— nos basta como único fenómeno *radical* en el cual sustentar nuestra fe en la vida. Que esa fe no es tan sólo, aunque también lo sea, fe animal, sino fe razonada, susceptible de ser fundamentada en ideas racionales, tal es el propósito de una filosofía que quiera ser de una vez radicalmente immanentista y, en consecuencia, atea.

## II

Hace ahora algunos años se habló mucho de un resurgimiento de la filosofía nietzscheana, incluso en contextos culturales *de secano* como el hispánico. Sin embargo, la historia no ha respondido a este pronóstico. No quiero decir con ello que Nietzsche no haya tenido ávidos lectores y editores, que los ha tenido, o que no hayan abundado las divulgaciones sobre el supuesto pensamiento nuclear del filósofo. Pero se ha tomado de Nietzsche el aspecto menos esencial, su lado polémico y «periodístico», sus latigazos y su «filosofar a golpes de martillo», olvidándose el núcleo filosófico desde el cual —y sólo desde el cual— puede poseer relevancia ese despliegue polémico (que tiene, muchas veces, carácter de cobertura). Se han pensado poco y mal las ideas de *voluntad de poder* y de *eterno retorno*, el núcleo constructivo y afirmativo de su filosofía. Por razón de un negativismo —o nihilismo— que se ha vuelto hegemónico en el orden coyuntural, se ha tendido a considerar lo más percedero del filosofar nietzscheano la médula misma de éste.

Debería hablarse, más bien, de un resurgimiento y de una verdadera hegemonía ambiental cultural de Schopenhauer. O para decirlo con más precisión: de un schopenhauerismo que se enmascara de nihilismo extremo, al grito de «más nos hubiera valido no haber nacido», «mejor hubiera sido permanecer en estado de perpetua posibilidad».

Nadie antes ni después de Schopenhauer ha pensado tan a fondo respecto a la posibilidad de una negación radical de las fuentes mismas de la vida (de eso que él llama voluntad de vivir), ni ha dispuesto los cauces por donde orientar una estética, una ética e inclusive un mensaje religioso de salvación cuya premisa sea librarse de la voluntad y de la vida. Que el método de salvación sea, para Schopenhauer, la inmunización y esterilización de las fuentes productivo-reproductivas de la voluntad de vivir; que, por consiguiente, considere ceguera y falta de lucidez filosófica la orientación de la vida hacia ese torbellino de la voluntad, hacia la reproducción —inútil, ilusoria y dolorosa (si no hastiante)— de esas fuentes; que, en consecuencia, se repute filosofía y santidad como sinónimos de esterilidad contemplativa frente a la conducta vulgar de quien se sumerge en el proceso infernal de la reproducción de la voluntad de vivir: todo ello fue afirmado con rigor, rotundidad y gran estilo por ese gran pensador con el que midió sus fuerzas Federico Nietzsche.

Nietzsche es, antes que nada, el gran crítico de esta concepción decadentista-pesimista, que es considerada por él como la legitimación filosófica del modo decadente de la voluntad de poder más coherente y consecuente.

Tiene, pues, en Schopenhauer su rival propio y pertinente, *su sombra*. Pero ilumina desde la doble modalidad de la voluntad de poder la zona en sombras, poseyendo la clave desde la cual interpretar y valorar una filosofía como la que representa Schopenhauer.

### III

La filosofía nietzscheana intenta ganar para la filosofía su terreno propio; de ocuparlo podrá librarse, de una vez, de soportes extrafilosóficos. Podrá comenzar a ser «filosofía pura».

Ese terreno de la filosofía viene nombrado por Nietzsche con el término *devenir*. Habla Nietzsche del devenir y del tiempo como del fenómeno que se abre a la filosofía cuando logra ésta emanciparse de la hipótesis teológica. Dios es una hipótesis, señala Nietzsche, que parecía dar fundamento, sentido y finalidad al devenir, a lo finito, cuando en verdad se lo sustraía. ¿Qué sucede cuando se desecha esa hipótesis y se afirma

a viva voz «Dios ha muerto»? ¿Cuándo la pregunta filosófica por el *arjé* (fundamento), por el *télos* (finalidad), deja de orientarse hacia la hipótesis teológica, hacia la creencia o prejuicio acerca de un fundamento o causa primeros y una finalidad o bien postreros?

Sobreviene en este caso la revelación —nihilista— de la falta de fundamento y finalidad, sentido y valor de lo existente (el singular sensible en devenir). Muerto Dios, parece entonces que nada tenga sentido, orientación, finalidad, principio.

Pero esa consecuencia no es otra que la que lógicamente se desprende de la propia filosofía teológica (soportada en la hipótesis de Dios). *En sí* la filosofía teológica es nihilista, por cuanto acapara la noción de fundamento y de finalidad para la divinidad, robándola al ser sensible singular en devenir. El nihilismo no es, por tanto, nada más que la *sombra interna* de la filosofía teológica, ligada estructuralmente a ésta. Las afirmaciones de la filosofía teológica son *en sí* ya negaciones; el nihilismo no hace sino revelar y explicitar (*para sí*) la *verdad* de la filosofía teológica.

Por filosofía teológica debe entenderse toda filosofía que orienta la pregunta por el *arjé* y el *télos* hacia un fundamento primero o hacia una finalidad irrebutable, fundamento y finalidad que se sitúan en un espacio o nivel ontológicamente distinto y separado del espacio en donde se muestra el fenómeno (ser sensible en devenir). La metafísica es, en su totalidad, teológica, en la medida en que, desde los griegos a Hegel y Schopenhauer, parte de un sujeto metafísico, diferenciado del fenómeno, al cual éste remite y del cual éste cobra significación, sentido. Ello se revela en la siguiente síntesis histórica:

1. En la preconcepción de las ideas de «permanencia» y «estabilidad» («eternidad») asociadas al ser parmenídeo, a la *idea* platónica y a la *sustancia* aristotélica (el *primer motor*).

2. En el recubrimiento explícito de carácter teológico del realismo medieval (tomismo especialmente), en el que la afirmación del *esse* tiene por único soporte y fundamento la idea del Dios Creador (creador *ex nihilo*).

3. En el recurso cartesiano, una vez puesta la filosofía sobre la base firme del *cogito ergo sum*, a la sustancia divina —y a la veracidad divina—

con el fin de hallar fundamento al *cogito* y a la *extensión* y de evitar el solipsismo.

4. En el recurso de los grandes críticos y transformadores del cartesianismo a la *sustancia eterna* (Spinoza) y a la *mónada de las mónadas* (Leibniz).

5. En la restauración, en la *Crítica de la razón práctica* kantiana, de la Idea teológica, cuya validez epistemológica había sido cuestionada y limitada en la primera crítica; restauración en el orden moral-práctico de un principio y de una finalidad última del obrar que tendría su personificación en el legislador divino.

6. En la inmanetización panteísta de la hipótesis teológica (*Deus sive Natura*) en las filosofías románticas y en el idealismo objetivo; y en la recapitulación espiritual-racionalista hegeliana de toda la filosofía greco-cristiana.

7. En el recurso schopenhaueriano a un principio más allá de la representación fenoménica y del «principio de razón» (la *Voluntad*), que el joven Nietzsche reconduce a sus fuentes originarias de inspiración (el principio dionisiaco formalizado según el modelo neoplatónico del «Uno que no es»).

Nietzsche, en su madurez, especialmente en el *Zarathustra*, intenta, en un mismo acto fundacional, rebasar esta síntesis histórica y su inversión estructural, el nihilismo, según el cual la deestimación de la hipótesis de lo divino obligaría a pensar en la irracionalidad, falta de sentido y valor de lo existente y fenoménico.

¿Es posible, por tanto, librarse de la oposición y del juego de luces y de sombras que componen teología y nihilismo? ¿Es posible devolver sentido, valor, fundamento y finalidad al *singular sensible en devenir*? ¿Es posible hallar ese fundamento y esa finalidad de un modo radicalmente inmanente, sin referir el fenómeno a un *logos* que lo trasciende? ¿Es posible hacer emerger el *logos* del fenómeno de un modo inmanente a éste? ¿Es posible pensar en la idea del fundamento y de finalidad sin presuponer la preconcepción teológica de un fundamento primero y de una finalidad irrebachable?

Nietzsche piensa que tal cosa es posible e *intuye* las ideas mediante las cuales puede pensarse afirmativamente el sentido, el valor, el fundamento y la finalidad del singular sensible en devenir.

Se trata aquí de desplegar —interpretativa y recreativamente— esas intuiciones.

*Es posible*, en efecto, responder afirmativamente a todos esos interrogantes, si se cumple la siguiente condición: pensar en que a todo fundamento *precede* un fundamento que le es *constitutivamente antecedente*; que no hay fundamento fundante primero, sino que todo movimiento de fundamentación se produce desde algo *ya constitutivamente fundado*; pero que, en razón de que, a su vez, remite a un fundamento fundante que le precede, *eso ya fundado es también algo siempre, constitutivamente, por fundar*. Lo mismo respecto a la finalidad: toda finalidad es rebasada por otra finalidad, en un *crecendo sin fin*; toda finalidad es *constitutivamente penúltima*.

Es preciso pensar la serie del fundamento y lo fundado, del medio y el fin, como una serie que se produce en el mismo nivel ontológico, sin privilegiar fundamento y finalidad sobre lo fundado o sobre los medios. Esa serie de cadenas de fundamentos y de lo fundado por ellos, de medios y de fines es la serie inmanente de los entes plurales singularizados, sensibles y en devenir, que componen el orden del fenómeno, el orden *temporal*.

Es preciso, por lo mismo, articular el gozne diferencial y de juntura entre el fundamento y lo fundado, el medio y el fin, de otro modo a como se articula en la hipótesis teológica.

El devenir es y no es; la idea de ser asociada a permanencia le es inadecuada. En el devenir hay ser y nada. Porque hay nada, el ser de lo que deviene rebasa su límite y demarcación, su objetivación y su presencia, su «lo que», su *quiddidad*; muere y revela «voluntad de ocaso»; pero esa nada es gozne y horizonte que revalida al ser y que permite reganarlo, recrearlo; pero nuevamente el ser así renacido muestra su carácter problemático y es, a su vez, horizonte y gozne entre dos nada. El ser constantemente se recrea, la nada constantemente se recrea. El ser es —pensado ontológicamente— tiempo y devenir: eternamente se recrea. La idea nietzscheana de *eterno retorno* es, así, el expediente lúcido para pensar en coherencia el ser del devenir, para llegar a una afirmación plena de la síntesis de ser y devenir.

Lo que *puede* rebasar su límite y definición, su objetividad y su presencia, lo que puede atreverse a dispersarse y perderse, lo que evidencia

esa voluntad de ocaso y ese querer morir y destruirse que es presupuesto de creatividad —de recreatividad—, ese ente manifiesta *poder* en sentido *propio* o, como dice Nietzsche, *voluntad de poder de modalidad ascendente* (o excedente).

Lo que, por no poder recrearse, queda limitado a su objetividad o presencia, se limita a repetirse.

Todo repite: también lo mediocre y nivelado, también el hombre pequeño; pero sólo lo que puede exceder *lo que ya ha sido y es*, sólo lo que puede recrearse. Al recrearse vuelve el ente a ser propiamente el mismo singular sensible en devenir, *siempre el mismo, siempre diferente*. El recrearse es singularizarse.

De este modo es posible pensar *en síntesis* las ideas de *voluntad de poder* y de *eterno retorno de lo mismo*. La voluntad de poder expresa la esencia o quiddidad del ente, *lo que es* (su esencia, que es *ser poder* y que se expresa en grados y jerarquías de poder; esencia en sentido spinozista). Esa esencia se expresa inmediatamente bajo dos modos, según exprese poder en sentido propio o no lo exprese. Y lo expresa cuando rebasa su ser —*lo que es* tomado como algo objetivo, definido y dado— en lo que *aún* puede ser: si se abre a la dimensión y a la «voluptuosidad» del futuro. Cuando eso no sucede el ente expresa falta, ausencia de poder; ha decaído; es lo que ya era, lo que de siempre era y se limita a repetir predictiblemente lo ya sido. Apertura a la dimensión futuro y *caída* (decadencia) son dos modos de ser, dos expresiones modales de la voluntad de poder. La prueba fáctica de ambos es, respectivamente, *la fertilidad y la esterilidad*: la voluntad ascendente se prueba en su capacidad por abrirse al devenir, pereciendo y recreándose en el hijo o en la obra: es la voluntad capaz de superarse a sí misma y de engendrar por encima de su limitación, eslabonando ésta con el nuevo ser en el que el antiguo se recrea diferenciadamente. Quien no deja abierto el circuito del devenir, la serie de los renacimientos, revela sensiblemente, con su esterilidad, la decadencia; muere o simplemente repite lo que ya era. Pero su muerte no es ya gozne para nuevas creaciones. Es algo peor que muerte: olvido, cuya raíz es autoolvido. Estas afirmaciones no valen sólo para el «hombre» (o para el *Dasein*). Tienen valor ontológico general.

La voluntad de poder es ascendente si es capaz

de anticipar desde el presente el porvenir como advenimiento recreador de lo que fue. Entonces es posible pensar «lo que fue» como *potencia de futuro*. La memoria se gira hacia el porvenir y la serie «vulgar» del tiempo queda suspendida y subvertida.

#### IV

¿En qué pensador tradicional puede hallarse la inspiración inaugural de la orientación nietzscheana cristalizada en la síntesis de la *voluntad de poder* y del *eterno retorno*? Por paradójico que pueda parecer, ese pensador es Platón.

He aquí el pasaje del *Banquete* platónico en donde se desarrolla la teoría del *Eros productivo*, dando una respuesta inmanente (en este mundo) al problema de la inmortalidad. Es cierto que Platón fundamentó esta inmortalidad mundana —que tiene por prueba la fertilidad, la procreación de hijos y obras— en la inmortalidad trasmundana y trascendente de esa instancia ontológica a la que es afín el alma, la idea y en última instancia la idea de bien y de belleza. Pero esa idea, que se halla «más allá de la esencia (*ousía*)», que en rigor es y no es —propiamente— idea, o es a la vez idea de las ideas y fundamento anhipotético de idealidad, excedente respecto a la esfera ideal, puede pensarse como *lugar trascendental* o como *horizonte* que orienta y polariza la *poïesis* del alma erótica. Es más, ese lugar no es el lugar de reposo o *télos* en el que se sacie el alma erótica, sino que es la *poïesis*, el alumbramiento, el parto de un nuevo ser, lo que constituye el genuino *télos* del alma.

«La naturaleza mortal busca en lo posible existir siempre y ser inmortal, y solamente puede conseguirlo con la procreación, porque siempre deja un ser nuevo en el lugar del viejo. Pues ni siquiera durante este período en que se dice que vive cada uno de los vivientes y es idéntico a sí mismo, reúne siempre las mismas cualidades; así, por ejemplo, un individuo desde su niñez hasta que llegue a viejo se dice que es la misma persona, pero a pesar de que se dice que es la misma persona, ese individuo jamás reúne las mismas cosas en sí mismo, sino que constantemente se está renovando en un aspecto y destruyendo en otro... De este modo se conserva todo lo mortal, no por ser completamente y siempre

idéntico a sí mismo como lo divino, sino por el hecho de que el ser que se va o ha envejecido deja otro ser nuevo, similar a como él era. Por este medio -Sócrates- lo mortal participa de inmortalidad, tanto en su cuerpo como en todo lo demás. No te admires, pues, si todo ser estima por naturaleza a lo que es retoño de sí mismo, porque es la inmortalidad la razón de que a todo ser acompañe esa solicitud y ese amor».

Más adelante desarrolla Platón, a través de Diotima, esta idea, trazando la conocida jerarquía entre las formas de amor, que se corresponde con las distintas formas de immortalizarse a través de la fertilidad. Hay quienes quieren asegurar su inmortalidad siendo fecundos a través del cuerpo, y por esa razón buscan la belleza en su presentación sensible (en el cuerpo de un hombre o de una mujer); hay quienes buscan una inmortalidad más interior y anímica, más duradera, immortalizándose en sus acciones, en la ejemplaridad de sus hazañas o de sus disposiciones privadas y cívicas, o bien a través del conocimiento de lo verdadero, immortalizándose en las diferentes ciencias que producen o desarrollan, y hay quienes se sumergen en la idea misma de lo bello con el fin de engendrar los más profundos pensamientos y discursos fecundados en ese contacto supremo.

En esta doctrina platónica del *Eros productivo* hallamos, por vez primera, un intento *radicalmente filosófico* de plantear la conexión muerte-inmortalidad sin abandonar el ámbito fenoménico del tiempo y el devenir. A través de la revalidación del ser mediante la recreación de un retoño de sí mismo alcanza el ente una salvaguarda de su «mismidad» que no puede confundirse con la «identidad». El nuevo ser es *el mismo* ser fenecido, revalidado y recreado; *pero esa mismidad soporta la diferencia*.

La doctrina nietzscheana de la voluntad ascendente, probada por la fecundidad, por la capacidad de rebasar la limitación y la muerte en la recreación de sí misma a través de la creación de un nuevo ser, el hijo, esa voluntad tensada hacia el futuro, hacia lo que la sobrepasa, hacia lo suprahumano (si humano connota la limitación del individuo dado) se halla, pues, en estricta continuidad con la doctrina platónica del *Eros productivo* y constituye su genuino y lúcido desarrollo.

## V

Quizá es en el capítulo titulado «En las islas afortunadas» del *Así hablo Zaratustra* nietzscheano donde más claramente se revela el terreno nuevo que deja a la filosofía la eliminación de la hipótesis teológica. El campo que se abre cuando se deja de lado «esas doctrinas de lo uno y de lo lleno, de lo inmóvil y de lo saciado y de lo imperecedero», es el campo propio y pertinente de la filosofía *pura*, su fenómeno adecuado: el tiempo y el devenir, la creación, la recreación, la muerte (pensada en plural) como condición de recreación.

«¡Sí, muchas amargas muertes tiene que haber en nuestra vida, creadores! De ese modo sois defensores y justificadores de todo lo percedero.

Para ser el hijo que vuelve a nacer, para ser eso el creador mismo, tiene que querer ser también la parturienta y los dolores de la parturienta.

En verdad, a través de cien almas he recorrido mi camino, y a través de cien cunas y dolores de parto. Muchas son las veces que me he despedido, conozco las horas finales que desgarran el corazón.

Pero así lo quiere mi voluntad creadora, mi destino...

También en el conocer yo siento únicamente el placer de mi voluntad de engendrar y devenir; y si hay inocencia en mi conocimiento, esto ocurre porque en él hay voluntad de engendrar».

Este es el terreno que se abre cuando se abandona la suposición de Dios y se mantiene el pensamiento «dentro de los límites de lo pensable»: «Dios es una suposición: mas yo quiero que vuestro suponer se mantenga dentro de los límites de lo pensable...».

Los límites de lo pensable son los límites mismos de la voluntad creadora: «Dios es una suposición; pero yo quiero que vuestro suponer no vaya más lejos que vuestra voluntad creadora».

*Pensar* esencialmente, propiamente, pensar en sentido ascendente es atreverse a pensar el ser del devenir sin negar el devenir desde la suposición teológica de una afirmación del Ser concebido como lo Imperecedero. Del mismo modo, *querer* esencial, propia, ascendentemente, es tanto como *crear*, a saber, recrearse en el devenir, exceder el propio límite y morir para renacer en el hijo, en «uno mismo» como hijo de sí mismo.

Puede verse hasta qué punto Nietzsche no hace sino recrear de forma honda y esencial el filosofar platónico más genuino, la idea del *Eros productivo* antes reseñada.

- VI

A través de todo escrito queda patente la premisa ontológica, inspirada en Nietzsche, de que, una vez desestimada la hipótesis teológica que roba entidad al tiempo y lo interpreta desde un ser concebido fuera del tiempo, queda abierto el terreno propio a una filosofía rigurosamente ontológica (inmanentista y no teológica): una filosofía que afirma que *el ser es tiempo y el tiempo es ser*, o que no hay otro ser más allá ni más acá del que se manifiesta en el tiempo; una filosofía que piensa que no hay otra cosa más acá o más allá del fenómeno, fenómeno que es por definición temporal y deviniente; o que no hay «cosa en sí» alguna más acá o más allá del fenómeno, ni absoluto que se manifieste dialécticamente en él, sino que el absoluto mismo del que se parte y al que se llega es el fenómeno temporal sensible y singular, con toda su carga de fragilidad, limitación, finitud, efimeridad y muerte. Y que el *logos* o razón del fenómeno debe hallarse — y puede hallarse — en él, sin necesidad de postular un principio de razón (ni tampoco una idea) por encima del fenómeno y trascendente a él.

En este sentido esta orientación inspirada en Nietzsche renueva la polémica de éste con su gran predecesor, Schopenhauer, que concibió tiempo, espacio, causalidad e individuación como las formas que el principio de razón establece para conocer el fenómeno: tiempo y espacio, como formas de la presentación sensible del fenómeno y causalidad como forma general intelectualiva del conocimiento del fenómeno. La individualidad del fenómeno, su espacio-temporalidad y su sometimiento a la cadena de causas y de efectos serían, para Schopenhauer, el área inmanente susceptible de conocimiento que constituye el orden fenoménico, frente al cual, más acá y más allá de él, puede inferirse la cosa en sí, la voluntad, que se objetiva adecuadamente en las ideas, manifiestas deficiente y amputadamente en los individuos que malamente las encarnan, siendo éstos pura ilusión que se desvanece en la medida misma en que remontamos nuestro co-

nocimiento del orden empírico a las fuentes mismas de dicho conocimiento, ascensión que tendría en la contemplación estética su punto de partida.

A la eternidad de la voluntad, cosa en sí, y sus objetivaciones adecuadas, las ideas platónicas, que, en sentido insinuado por Kant, son concebidas como prototipos o profenómenos de donde la Naturaleza edita la multiplicidad dispersa de los individuos, ninguno de los cuales las reflejan adecuada y suficientemente, se contrapone, según Schopenhauer, la temporalidad de los seres individuales, temporalidad que es ilusoria, mero reflejo de la eternidad, pues el tiempo, al decir platónico repetido por Schopenhauer, no es sino «la imagen móvil de la eternidad». En este sentido podría afirmarse, con Goethe, que todo lo perecedero no es más que un símbolo: aforismo que Nietzsche invierte («todo lo imperecedero no es más que un símbolo y los poetas mienten mucho», como afirma en Zarathustra).

Para Nietzsche nada hay que no sea fenómeno temporal; en consecuencia, la eternidad debe concebirse desde y a partir del tiempo, en lugar de inferir el tiempo de ella, a modo de reflejo o parábola. Es el tiempo el que es eterno en su constante creación, destrucción y recreación, en el relevo constante de ser y nada que lo caracteriza. La eternidad del fenómeno se prueba en su renovación constante, en su «volver a ser» una vez ha fenecido, en ese *eterno retorno* que tiene por premisa la eterna destrucción de lo que ha sido. Ese juego eterno de construcción y destrucción, ese hacer y deshacer constante, eso es el tiempo concebido como eterno, que no es fenómeno, manifestación ni símbolo de nada que se halle fuera del tiempo, concíbase como instancia trascendente (Dios creador) o supuestamente inmanente (la voluntad como cosa en sí), sino que es lo que el tiempo es, su esencia misma, idéntica a su manifestarse; ya que entre esencia y manifestación, desde esta perspectiva, no hay diferenciación posible, como tampoco hay dialéctica posible (al modo hegeliano).

Es el mismo ser (sensible en devenir) el que nace, muere y renace; pero esa mismidad es conforme con esa esencial diferenciación de su esencia; de manera que mismidad y diferencia deben decirse ontológicamente de él. En ello estriba la naturaleza dionisiaca de ese ser que no es el en-sí de la apariencia (apolínea), ni el Uno desgarrado

que se exterioriza y expresa en formas individualizadas, como todavía pensaba, dentro del marco filosófico de Schopenhauer, el joven Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*. Dionisos es ese *Zwang zum Orgasmus* que Nietzsche, en su madurez, concibió como el impulso que lleva a la creación-recreación de formas artísticas individualizadas; pero es también la expresión de esa voluntad de ocaso y destrucción, voluntad de suspensión de toda limitación e individuación, que es premisa de renacimiento y recreación. Y lo apolíneo es el momento formal, individualizado y «bello» en que ese impulso cristaliza, dando lugar, desde ese fondo vital destructor-recreador, a una *forma viva*, en donde reviven otras formas que ya fueron, a su vez, formas vivas. Entonces la idea no es objetivación de la voluntad (cosa en sí), sino lo que lógica o racionalmente corresponde a esa forma viva en la que repite y se recrea siempre lo mismo de forma siempre diferenciada. El carácter de universalidad —físico en la forma viva, lógico-racional en la idea— queda, en razón de la mismidad asegurada por la recreación, garantizada. *De este modo es posible pensar un ser sensible singular en devenir que es inmediatamente —sin mediación conceptual— universal. Lo que asegura su universalidad no es la subsunción reductora de los individuos diferentes en el concepto, sino la recreación de un mismo singular a través del movimiento del devenir, en la serie de muertes y renacimientos sucesivos en que se inscribe.*

Queda, pues, desde esta perspectiva, refutada la metafísica schopenhaueriana de la voluntad, a la vez que las consideraciones estéticas y éticas a que da lugar.

## VII

La religión habla del Dios creador que hizo el mundo de la nada, dando a la nada un estatuto ambiguo, una especie de cuasi-materia. Sólo el pensamiento maniqueo revalidado por las herejías medievales dualistas pudo comprender a fondo el carácter positivo de esa nada.

La filosofía posthegeliana, tímidamente a través de Feuerbach, radicalmente a través de Nietzsche, pensó el hombre como creador. Creador de o desde la nada que le antecede, de la cual procede y con referencia a una nada que le

sucede, creador en el intervalo temporal entre el nacer y el perecer. De hecho Nietzsche no llega a instalar la nada en su reflexión, pero introduce, sin embargo, el marco a través del cual puede pensarse radicalmente la dialéctica del ser y de la nada. Pues el hombre es creador *sobre la base de algo siempre ya creado*; es de hecho recreador. Y es la nada lo que produce la escisión entre la recreación activa y positiva en su actualidad y presencia y aquello que *fue ya, otra vez, también* recreación. En la dialéctica entre la infinitud de su ser genérico, de su estirpe «humana», lo infinito y universal del hombre, y su particularidad, halla Feuerbach la *verdad* de lo que suele conceptuarse, a su modo de ver falazmente, como dialéctica de ser y nada. Entre el hombre adánico kierkegaardiano, que es especie, infinitud y universalidad, y el singular sensible que recrea o repite en su existencia esa misma universalidad e infinitud, puede hallarse el tenso diálogo del hombre consigo mismo, con su especie. Pero esa especie no está ya dada ni es de siempre pretérita, sino que se revalida singularmente en cada ser singular, careciendo de razón quienes, como Schopenhauer, ven en ello una ilusión, un enmascaramiento, propiciado por el velo de Maya que produce el efecto ilusorio de la individuación. De hecho cada nuevo ser repite el mismo infinito positivo, afirmativo, que puso ya, desde toda la eternidad, el primer Adán, que nunca fue primero sino constitutivamente segundo, *consecuencia de algo constitutivamente antecedente*. Por esa misma razón ese infinito no está nunca ya consumado, no está dado en ningún presente. A diferencia del «verdadero infinito» hegeliano, ya consumado, ese inacabamiento «hacia atrás» que obliga a pensar siempre un sujeto singular siempre antecedente se complementa necesariamente con un inacabamiento «hacia adelante» que obliga a pensar siempre un fin nunca alcanzado, una *finalidad sin fin*. El hombre no tiene principio en donde fundarse, no tiene tampoco fin a donde abocarse y en el que concluir y reposar. Es incansable. Cada nueva existencia humana revalida así este pacto a ser consistente en repetir, recreadoramente, el mismo impulso sin principio girado hacia una finalidad que no tiene fin. Nietzsche supera a Schopenhauer en su reflexión sobre esa dimensión de futuro en la que el hombre se autotrasciende a través de su propio ocaso, rebasa su limitación,

se excede y crea su propio hijo, él mismo como hijo de sí mismo (que eso es su ser temporal), siendo el tiempo, *Cromos*, ese ser que devora a sus hijos pero que inmediatamente los vuelve a crear. En ello ve Nietzsche el espacio de la santa afirmación: allí mismo donde Schopenhauer, incapaz de aceptar la prueba de la inmolación del ser singular y de la muerte, incapaz de soportar la recreación generacional, incapaz de alzarse al pensamiento de un *Eros* productivo que revalida, tras la muerte, la recreación del mismo ser singular, veía la prueba definitiva acerca de su pesimismo respecto a la voluntad creadora.

El salto hacia la «tercera metamorfosis del espíritu» implica, pues, algo más que el salto indiferenciado de Kierkegaard hacia una trascendencia vacía y sin objeto, o que sólo alcanza diferenciación si se la piensa desde la repetición creadora y volcada hacia el futuro. La muerte es inmolación y sacrificio, horizonte de ser del «ser ahí». Pero —y en este punto Heidegger es reactivo respecto a Nietzsche— el *Dasein* no es «ser relativamente a la muerte», sino *ser relativamente a la recreación*, recreación que tiene en la muerte su condición de posibilidad. Ya que sin voluntad de ocaso y hundimiento, sin muerte y sin olvido, no hay lugar para una recreación. En Heidegger no hay «tercera metamorfosis», no hay lugar para un salto hacia un futuro que rebase el horizonte mismo de la posibilidad del existente *individual*. Falta concebir en su filosofía el movimiento *poiético*, recreador, que hace posible, desde el horizonte de la finitud, revalidar universalidad e infinitud a través de la *eterna repetición siempre distinta* de lo mismo.

### VIII

Ahora estoy ya en condiciones de dar respuesta a quienes a veces me preguntan: ¿Cuál es tu *idea* filosófica?

Es, desde luego, una idea que se me ha ido gestando lentamente, al compás de la lectura de los autores que más insistentemente han influido en mi reflexión, Platón y Nietzsche especialmente. Es la idea que Platón formuló en el *Banquete*, su doctrina del *Eros poiético*, *Eros productivo* cuyo objetivo y fin consiste no tanto en saciar el impulso deseante en un goce material o

en una contemplación espiritual, cuanto en «engendrar y parir en la belleza», revalidando así, en el nuevo hijo (sea éste entendido carnalmente, o bien poéticamente, como obra), el mismo impulso del progenitor, asegurándose de esta suerte la sucesión generacional, sucesión de «estirpes» o de «familias» que permite comprender, desde el concepto de repetición creadora, lo que se suele llamar *historia*. Es la misma idea nietzscheana del *Zwang zum Orgasmus*, patrón de creatividad en el orden de la naturaleza o del arte (en sustancia el mismo orden, el orden de la recreación), que tiene por finalidad, por *télos*, ese «primer movimiento» que es el niño de la tercera metamorfosis, consumación del *poder ser*, realización de la posibilidad física de ser más que uno mismo, voluntad de excedencia del límite individual dado y logrado, voluntad en la cual puede sorprenderse el mismo impulso anhelante y excedente del *Eros* platónico.

Esta idea es aquella que constantemente subrayo en razón de que es la idea más olvidada, más prohibida, de la filosofía contemporánea, que no hace sino recrear el negativismo schopenhaueriano respecto a toda voluntad afirmativa y creadora, dando al *Dasein* como finalidad ese «ya no más ser ahí» que es la muerte, en olvido de que esa nada es condición de una recreación de lo mismo en otro ser, otro ser que es otro *radicalmente*; pero que repite el mismo impulso ascensional, el mismo anhelo que lo identifica como humano, como racional. El niño es, pues, la respuesta al preguntar que constituye al hombre. Y es, por lo mismo, palanca de un nuevo preguntar que encarna, asegurando así la dialéctica de las preguntas y las respuestas, que no es otra que la dialéctica del relevo generacional. *En realidad preguntar y anhelar es lo mismo; responder y engendrar es también lo mismo*. Lo que se da como pasión o disposición en el anhelo, se da como razón o «comprensión» en la interrogación; lo que se da como pasión o disposición en el alumbramiento creador-recreador, se da como razón o «comprensión» en la respuesta. *Eros* y *Logos*, como ya intuyó Platón, son dos líneas correlativas y entrelazadas, son lo mismo bajo dos «categorías de existencia» (existencia-rios). El alma pasional anhela y crea hijos u obras; el alma racional, que en sustancia es la misma, pregunta y genera respuestas. *Al entrelazamiento de anhelos y alumbramientos en que*

*se resuelve la vida pasional se corresponde el entrelazamiento de preguntas y respuestas en que se resuelve la vida racional.* Todo anhelo implica, por tanto, una pregunta radical; todo alumbramiento es, siempre, una resolución, una respuesta, una conclusión, el remate de un razonamiento. Asimismo, toda interrogación implica un anhelo; toda conclusión, un embarazo y el parto de un nuevo ser.

Si la filosofía es nihilista, hoy por hoy, ello se debe a este oscurecimiento de la *dimensión futuro*. Heidegger no se equivoca en ver en la ocultación de la temporalidad la raíz del nihilismo; pero su desvelamiento de la estructura temporal del *ser-ahí* se produjo al precio y al sacrificio del verdadero futuro y del verdadero pasado, que no es sólo la nada antecedente y consecuente, nada de origen y nada final, sino también *lo que a esa nada antecede y sucede* (siendo la nada *gozne*), a saber, el progenitor y el sucesor, el precursor y el heredero. El individualismo heideggeriano, rayano en el solipsismo, se priva así de un pensamiento en profundidad del *ser histórico*. *Ser y tiempo* fracasa en el intento de fundamentar la temporalidad en la historicidad. Toda la filosofía que hoy se halla vigente carece de esta dimensión futura *histórica*. O sólo es capaz de pensar esa dimensión desde el marco idealista hegeliano, aunque invertido. Pensar a fondo la historicidad desde la categoría de repetición creadora de la singularidad, fuera del marco hegeliano del universal concreto, a partir de las intuiciones filosóficas de Kierkegaard y Nietzsche, tal es la línea que debe desarrollar la filosofía del futuro.

Kierkegaard acierta a unir sintéticamente singularidad, repetición creadora y salto cualitativo, pero desde la perspectiva subjetivista del individuo confrontado inmediatamente con la divinidad, sin mediación mundana de ninguna especie. Nietzsche piensa la unión sintética de la voluntad de poder y del eterno retorno, pero sin articular de modo suficientemente desarrollado estas intuiciones con el propio marco histórico, que define lúcidamente como nihilista, sin preguntar el modo cómo se produjo ese nihilismo. Hegel nos da una detallada exposición del marco histórico y de las condiciones epistemológicas del mismo —la intersubjetividad— pero desde categorías como mediación e identidad de los contrarios que presuponen una opción ontológica idealista. Marx se abre hacia un desbordamiento del

idealismo que, sin embargo, no alcanza a pensar lo histórico desde la recreación de la singularidad; sucumbe en el imperio de la universalidad conceptual, sólo que la reifica e hipostasía en una supuesta materialidad o naturaleza que se supone dialéctica. Heidegger, por último, piensa el ser radical mortal y temporal del hombre y plantea radicalmente la cuestión de la nada, pero no rebasa el marco estricto del individuo, privándose de una reflexión sobre el más allá del sujeto, *sobre el «hijo» en donde el propio sujeto se recrea*. Éste es el marco reflexivo del cual parto. Éstos son los materiales filosóficos con los que cuento. Intento, pues, una reorganización que constantemente me obliga a recrear estas ideas, todas ellas geniales en su misma unilateralidad, en su verdad parcial.

## IX

¿En qué otro pensador clásico puede hallarse, además de en Platón, la inspiración inmanentista que sorprendemos desarrollada y desplegada en la síntesis nietzscheana de la voluntad de poder y del eterno retorno?

Ese pensador es Kant, el Kant que, desde la *Crítica del juicio*, arroja luz sobre sus anteriores dos críticas. En esta obra Kant establece una conexión intrínseca entre las *formas vivas* y las obras del artista creador que merece ser reflexionada. En ellas hubiera hallado Nietzsche el núcleo inspirador de su filosofía de la vida (y del arte como expresión vital máximamente transparente y poderosa), de no haberse interceptado, entre Nietzsche y Kant, la interpretación schopenhaueriana del platonismo y del kantismo.

Se trata, pues, de recorrer este camino regresivo que lleva *de Nietzsche a Kant*, a la búsqueda de las ideas ontológicas, ya preludiada por Platón, en las que fundar una filosofía inmanentista.

## X

Se interpreta torcidamente la *Crítica del Juicio* si se la considera —como frecuencia se la considera— un parche final, todo lo genial que se quiera, con el cual tapar la grieta o la sima abierta por el propio Kant con sus dos críticas anteriores, creando una artificiosa y escolástica ar-

monización del dualismo vocacional de toda su obra anterior. Dualismo de inspiración platónica (inspiración desvelada por el propio Kant en un sintomático y bello pasaje del comienzo de la *Dialéctica trascendental* de la *Crítica de la razón pura*). Dualismo que Schopenhauer —quien reclamaba para sí el carácter de único seguidor coherente de la verdadera crítica de la razón— subrayó enérgicamente, destacando el parentesco de sus dos grandes inspiradores, Platón y Kant. Dualismo entre el orden del fenómeno y el orden nouménico, entre el «principio de razón», dentro de cuyos cauces y limitaciones discurre el conocimiento empírico, y la cosa en sí o «voluntad», principio metafísico objetivado en las ideas. Ideas cuya significación y sentido habrían sido revelados a la vez por Platón y por Kant.

La contemplación estética entendida, al modo kantiano, como contemplación «desinteresada», no haría sino ratificar ese dualismo, al decir de Schopenhauer. En razón de esa contemplación podría el sujeto del conocimiento despegarse del límite conceptual al que se halla restringido en el terreno de la ciencia empírica; podría suspender ese «principio de razón», pero a su vez, también, los «intereses» de la voluntad (que no son otros que la ciega y fatal tendencia a producirse y reproducirse a través de individuos), elevando al sujeto del orden fenoménico al nouménico y permitiéndole una intuición —carente de concepto y de interés— de las ideas en las que, de modo inmediato y en grados diversos, se objetiva la voluntad. A través de la intuición estética el sujeto sabría captar, con ocasión o pretexto de un individuo sensible, la idea suprasensible, que resplandecería en él, comunicando al sujeto esa emoción desinteresada, sin finalidad ni motivación, que constituye la emoción estética.

Cuando Nietzsche, en su polémica con Schopenhauer, arremete contra esa concepción de la contemplación estética como contemplación desinteresada, apuntando a Kant como diana de sus ataques, toma las tesis kantianas a partir de las interpretaciones schopenhauerianas. La idea de que el arte suspende la voluntad de vivir y es un quietivo, un calmante o lenitivo a esa voluntad de vivir asimilable a sufrimiento y a dolor, un primer paso hacia la revocación budista del deseo, una vía regia hacia la contemplación pura del sabio o santo transfigurado en bonzo, esas ideas, tan características de Schopenhauer, y que

éste dice arrancar de Platón y de Kant, sirven a Nietzsche de palanca de una polémica aguda contra ambos pensadores, sin percatarse que éstos son ya pensados e interpretados a partir de las peculiaridades schopenhauerianas, a través del muy particular «platonismo» y «kantismo» de éste.

Intentaré mostrar hasta qué punto la *Crítica del juicio* kantiana, y en particular su estética, responde a razones diferentes y divergentes de aquellas en que fue tomada por Schopenhauer; y de que es en esa obra donde puede hallarse el nexo de unión vocacional de Kant con la tendencia latente y más profunda de la filosofía platónica, tendencia no dualista. Por último, de que Nietzsche hubiera hallado en Platón y en Kant los núcleos básicos de su inspiración metafísica y estética, de no haber caído en las redes de la interpretación schopenhaueriana de sus dos antecesores. Quiero con ello señalar una corriente de aguas metafísicas y estéticas oculta en la que se abrevan sin saberlo Platón, Kant y Nietzsche, hallando en ellas el fundamento de una concepción *rigurosamente filosófica*.

Entiendo por concepción *rigurosamente filosófica*, por «filosofía estricta», aquella que se mantiene, como señala Nietzsche en el *Zarathustra*, «dentro de los límites de lo pensable» (que no son otros, como dice, que «los límites de la voluntad creadora»). Nietzsche efectúa esa acotación metodológica, decisiva para comprender su filosofía, en el pasaje titulado *En las islas afortunadas*, ya comentado, donde indica que la filosofía no tiene por qué apoyarse en las muletas de la «hipótesis teológica», bastándole como campo propio de su reflexión el ser sensible en devenir, el ser finito y temporal. Debe entenderse por hipótesis teológica todo recurso a un principio metafísico que interprete tiempo y devenir desde un sujeto metafísico, concebido como *logos*, separado del tiempo y del devenir, desde el cual, y sólo desde el cual, tiempo y devenir adquieren fundamentación, sentido, valor y finalidad.

Se han dado muchas, demasiadas vueltas a la célebre pregunta kantiana: ¿Es posible la metafísica como ciencia? Pero la verdadera pregunta kantiana, la que, quizá, tenía *in mente* formulándola de ese modo desdichado o susceptible de incomprendiones graves, es la siguiente: ¿Es posible la filosofía como filosofía? ¿Es posible que la filosofía sea, de una vez, *filosofía pura*, *filosofía en sentido estricto*, sin necesidad de apoyarse

en principios no filosóficos sin necesidad de ampararse en principios teológicos, no reconocidos por tales, o considerados falazmente como principios filosóficos? Todo el criticismo kantiano intenta, en este sentido, como luego Nietzsche, mantener la filosofía «dentro de los límites de lo pensable». Hacer que el *logos* brote del fenómeno (singular sensible en devenir) y no como instancia extrínseca, separada y diferenciada de éste. Hacer que el *logos* emerja *reflexivamente* del fenómeno, induciéndose la legalidad y el «ser» de éste sin necesidad de postularlo en una esfera separada o transmundana. ¿Y no es eso lo que intenta Kant en su *Crítica del Juicio* al buscar un enlace entre el orden teórico y el práctico en el *juicio reflexionante*, en ese juicio en el que, a partir o desde el dato singular, debe buscarse, reflexivamente, el principio o la legalidad que le es interna, su *pauta interna*, y que no puede concebirse como un orden ya dado y presupuesto?

*Filosofía pura* significa, por tanto, filosofía inmanentista, filosofía sin soportes extrafilosóficos, teológicos o metafísicos. Filosofía que supera los dualismos inherentes a toda orientación de la filosofía teológica (y la de Schopenhauer sería, en este sentido, la última variante radical de ésta) en una vocación unificadora en la que los dualismos del fenómeno y el noumeno, de lo sensible y lo suprasensible, aparezcan sólo como dualismos metodológicos, dualismos sólo afirmables en tanto nos hallamos «en camino» hacia esa orientación decisivamente ontológica (la tan buscada orientación metafísica kantiana) en la que del fenómeno mismo brota el *logos* como interno a éste, en la que del dato singular brota inmediatamente su universalidad y legalidad de modo reflexionante. En este sentido la *Crítica del juicio* de Kant, desde su original concepción del *juicio reflexionante*, nos pone ya en la orientación básica de una filosofía pura, radical, inmanentista y ontológica que no posea soportes en supuestos metafísico-teológicos.

## XI

A los dualismos metodológicos, que se presentan ante la conciencia filosófica itinerante, teórica y práctica, se responde en la *Crítica del juicio* con principios unificadores que revelan la voca-

ción de una filosofía que, siendo inmanentista, no quiere renunciar a ser filosofía en sentido riguroso, ontología. El orden de la libertad, que es el orden platónico de las ideas (ideas fundamentalmente morales) —orden incondicionado en el que la libertad es causalidad— y el orden de la naturaleza, que es el orden fenoménico de la serie, regida por la necesidad causal, al que el conocimiento teórico-empírico queda restringido, hallan en el juicio reflexionante estético y teleológico un vínculo intrínseco de unión. Se encuentra así una idea de *finalidad* que, poseyendo todos los caracteres formales de la finalidad moral, brota espontáneamente, sin intención, de la naturaleza; o mejor dicho, puede reflexionarse en el sujeto como si brotara, sin intención, de la naturaleza. De este modo puede contemplarse reflexivamente la naturaleza como si fuese obra de arte, si bien no intencionada, entendiéndose de esta suerte el finalismo vital y orgánico patente en la serie de repeticiones o reproducciones paradigmáticas de los seres vivos; y puede contemplarse la obra de arte, obra del genio o del artista creador, como obra intencionada pero que emerge espontáneamente de la naturaleza (dotes del genio), no de una regla seguida o imitada, y que da lugar a un objeto natural. La naturaleza es concebida, así, como obra de la libertad ante el juicio reflexionante teleológico y la obra de arte es concebida como obra de la naturaleza. Ambas, naturaleza y obra de arte revelarían una afinidad de principio que conduciría a pensar en la vida, en el organismo vivo y en las *formas vivas* como el núcleo fenoménico donde hallar la superación de todos los dualismos epistemológicos y prácticos, la dualidad entre juicios de hecho y juicios morales. El fenómeno es el ser vivo, el organismo vivo, la forma viva: ese mismo fenómeno que constituye, para Nietzsche, el *factum* inmanente de la filosofía. Y es la estética, en el mismo sentido que en Nietzsche, «el fenómeno más transparente» donde puede «leerse» la significación ontológica de la vida.

El ser vivo, en sus reproducciones y retoños, probaría su paradigmática universalidad, su idea en sentido genuinamente platónico y goethiano. Esa idea constituiría la estructura dinámica, generativa y matriz de todas las variaciones a que diera lugar en su encarnación concreta en seres singulares, seres que repetirían de modo diferenciado el paradigma, o que lo revalidarían, recrea-

rían. Y bien, esa idea, que es la pauta germinal impresa en la naturaleza orgánica, es, en el campo estético, la *idea estética* de la que procede y deriva la múltiple manifestación del genio a través de la serie concreta de sus obras, en las cuales la misma idea, la misma pauta originaria, se revalida o se recrea. Ello explica que, a través de todas las obras del genio, pueda advertirse, como señala Kant, no una regla común, sino una *manera* común, un *estilo*, en el cual se singulariza cada vez, se varía o se repite, el mismo fondo de inspiración, la misma *idea estética*: eso tan misterioso que suele llamarse el estilo del artista, su *estilo propio*.

Ni el arte imitaría a la naturaleza ni la naturaleza al arte sino que el arte y la naturaleza revelarían, por distintos modos, el mismo núcleo unificador inmanente en donde puede hallarse, pensando a fondo, a la vez, la vida y la obra artística, el *factum* sobre el que fundarse una filosofía rigurosa, una filosofía ontológica, sin apoyos metafísico-teológicos transmundanos, como en la filosofía llamada por Kant dogmática. El criticismo, lejos de cegar la vía a la ontología, la abre regiamente en la *Crítica del juicio* para quien sepa comprender su orientación profunda. Tiene razón Heidegger en que la orientación preferente de Kant es construir las bases de una ontología fundamental. *Y es en la idea de organismo vivo y de obra de arte y en la reflexión sobre la unidad en la diferencia de ambos órdenes donde puede hallarse el fenómeno sobre el que basar sus reflexiones dicha ontología fundamental.* Fenómeno que es singular en sus concreciones, pero del que puede inferirse reflexivamente su lógica interna, su universalidad, su legalidad, su pauta, su «ser», que no es dogmático ni conceptual, que no es postulación moral ni legalidad del entendimiento, *sino pauta interna impresa en el propio caso*, momento en donde la casuística es generadora de su propia legalidad. Pues cada caso, sea orgánico o artístico, encierra su propia ley interna de configuración, su especificidad y diferencia, su singularización, que, sin embargo, es repetición o recreación de otros casos, con los que guarda «aires de familia», pero sin que podamos inferir concepto alguno unívoco de toda la colección. Es más bien cada miembro de la cadena de los seres orgánicos o de las obras del genio el que recrea singularizadamente lo que sólo analógicamente podemos concebir

como especie o género, cuando en realidad deberíamos llamar *género en sentido etimológico*, estirpe o familia, que sin embargo se recrea, originariamente, en cada nuevo singular.

¿Quién no entenderá la validez de estas reflexiones ante una serie de obras del genio, todas ellas recreadoras de una misma idea estética, todas ellas perfectamente diferenciadas y singularizadas, todas ellas reveladoras del mismo estilo, que, sin embargo, se expresa de modo radicalmente diferenciado en cada caso? ¿Cómo no concebir, así, la producción de los grandes músicos o poetas, dramaturgos o arquitectos, pintores o escultores? ¿Cómo pensar, si no es desde estas ideas geniales esbozadas por Kant, la relación de unidad intrínseca y a la vez la diferencia intrínseca entre la tercera y la séptima o la novena sinfonía de Beethoven? ¿Entre la *Pietá* de Miguel Ángel y la tumba de los Médici o la Capilla Sixtina? ¿Entre *El rey Lear*, *Hamlet*, y *Romeo y Julieta*? ¿O bien, dentro de una misma composición, entre el primer movimiento y el segundo de la *Séptima Sinfonía* de Beethoven? ¿O bien, en una obra musical del tipo «tema y variaciones», entre una variación y otra? Así, es pensable eso singular y universal, unidos intrínsecamente, que nombramos con el término *estilo propio* y Kant llama *manera*. Punto de unión intrínseca que no es conceptual y en donde el propio singular revela inmediatamente una universalidad que no es la universalidad del concepto del entendimiento ni la universalidad de la regla moral, *sino una universalidad que emerge del propio ser singular sensible*.

Es, pues, éste, el *ser singular sensible*, el que nos induce a juzgarlo reflexivamente como idea, o a sentir sensiblemente, en la emoción estética, el resplandor de una idea que es *su idea*, la idea *suya* y sólo *suya*, y no, como cree Schopenhauer, el pretexto para suspender y revocar el orden individualizado de los fenómenos y abrirnos al orden suprasensible de las ideas. Es en la estética del «genio», en la concepción de naturaleza y libertad, en la reflexión sobre la ligazón estructural entre el finalismo del organismo vital y la obra de arte, donde podemos hallar hasta qué punto Kant se halla en las antípodas de su pretendido proseguidor, que interpretó torcida y tendenciosamente sus concepciones y vislumbres; y en donde podemos hallar también la profunda connivencia de Kant con la más profunda

de las concepciones platónicas, la del *Eros productivo*, que se sacia en la revalidación de sí mismo a través de la producción de hijos, obras y retoños de sí mismo; y, por último, la profunda connivencia entre esta doctrina del *Eros productivo*, la doctrina estética y teleológica kantiana y la síntesis nietzscheana de la vida concebida como voluntad de poder que constantemente se recrea (síntesis de voluntad de poder y eterno retorno) y la estética nietzscheana de su obra madura, en la que el arte es máxima expresión, concretada en formas vivas, organizadas, aquietadas, así en el gran estilo, en el clasicismo, donde resplandece la voluntad dionisiaca del poder, que es voluntad de desbordamiento del límite individual, voluntad de ocaso y muerte y destrucción como premisas de la voluntad recreadora, de esa voluntad orientada hacia el futuro en el que el mismo singular muerto resucita en el hijo o en la obra en que se recrea.

## XII

Pero es sobre todo en la reflexión kantiana sobre el arte donde puede hallarse el clímax unificador que atraviesa toda la crítica del juicio: en ese análisis la unidad entre naturaleza y libertad brota de modo tan espontáneo y pertinente que valdrá la pena reproducir algunos de los pasajes más característicos. Asimismo, es en esa reflexión sobre el arte y su creador donde podemos hallar ese «fenómeno especialmente transparente», como podría decirse parafraseando a Nietzsche, en donde hallar el *fenómeno* mismo del cual pudiera brotar esa ontología («metafísica como ciencia») buscada por Kant. Casi podría afirmarse que ese análisis, siendo la culminación, la *entelequia* a la que conducen los distintos hilos y tramas de las críticas anteriores, es también el punto de partida para reinterpretar, desde esa unidad alcanzada, los órdenes previamente analizados.

Quizás es el párrafo 45 el que mejor esclarece la cuestión. Lleva el siguiente y significativo título: «El arte bello es arte en cuanto, al mismo tiempo, parece ser naturaleza». En él queda clarificada la dialéctica —unión y oposición a la vez— entre naturaleza y arte:

«En un producto del arte bello hay que tomar consciencia de que es arte y no naturaleza; sin

embargo, la finalidad en la forma del mismo debe parecer tan libre de toda violencia de reglas caprichosas como si fuera un producto de la mera naturaleza... La naturaleza era bella cuando al mismo tiempo parecía arte, y el arte no puede llamarse bello más que cuando, teniendo nosotros consciencia de que es arte, sin embargo parece naturaleza... Así, pues, la finalidad en el producto del arte bello, aunque es intencionada, no debe parecer intencionada, es decir, el arte bello debe ser *considerado* como naturaleza, por más que se tenga consciencia de que es arte.»

Ahora bien, es en el análisis del artista creador, del genio, y de las «ideas estéticas» que le inspiran y que expone sensiblemente en sus obras donde ese clímax unificador halla su coronación. Hallamos al fin un eslabón que unifica de modo estricto el orden de la sensibilidad y el orden racional de las ideas, pero sin el concurso mediador de los conceptos del entendimiento y sin referencia alguna a intereses prácticos, un punto en el cual esa unión del dato sensible y la idea racional se produce fuera del ámbito causal. La idea, aquí, no determina causalmente la voluntad, como en la *Crítica de la razón práctica*, ni orienta regulativamente el entendimiento causal, como en la *Crítica de la razón pura*, sino que es, por vez primera, expuesta sensiblemente. Y es la imaginación creadora o productiva del genio, cuya raíz es natural o innata, cuya fuente es la misma imaginación creadora ínsita, a modo de paradigma, en la naturaleza, la que propicia esa unión inmediata y esa exposición de la idea estética en la forma sensible singularizada. El principio que rige la creatividad del genio, en efecto, es la idea estética:

«Ese principio no es otra cosa que la facultad de la exposición de *ideas estéticas*, entendiendo por idea estética la presentación de la imaginación que provoca a pensar mucho, sin que, sin embargo, pueda serle adecuado pensamiento alguno, es decir, *concepto* alguno, y que, por lo tanto, ningún lenguaje expresa del todo ni puede hacer comprensible. Fácilmente se ve que esto es lo que corresponde (*el pendant*) a una *idea de la razón*, que es, al contrario, un concepto al cual ninguna *intuición* (representación de la imaginación) puede ser adecuada».

El artista despliega, a través de su imaginación y a través de leyes analógicas, formas sensibles a las que ningún concepto puede ser adecuado,

pero que tienen por paradigma la *idea estética*: suple fantástica o ficticiamente lo que no es dado al conocimiento empírico; o bien retrotrae los datos de éste a fuentes más globales, hermanándolo con datos producidos por la imaginación creadora. Esas fuentes son naturales, pero de una naturaleza que no es la «naturaleza naturada» sobre la que se basan los juicios científicos de la *Crítica de la razón pura*, sino las fuentes mismas originarias o *naturantes* sobre las que, reflexivamente, podemos inferir la idea (problemática) de un Artista Creador que ha impreso en los seres vivos unos principios paradigmáticos y finalistas, cuyo trasunto mundano sería el genio, verdadero expositor de esos mismos principios paradigmáticos y finalistas. En cierto modo el genio completaría con su imaginación y con el salto a la ficción la productividad limitada de la propia naturaleza, presentando la obra de ésta, vista desde su propia productividad de artista, como estrechamente vinculada con su propia creación.

### XIII

Como señala Cassirer, interpretando lúcida-mente el objeto sobre el que versa la *Crítica del juicio* y la unidad, a veces discutida, de dicha obra, es el mismo *logos* plasmador el que resplandece en la naturaleza a través de los organismos vivos y en el orden artístico a través de las obras de arte del genio creador:

«Así como en la procreación de los animales no intervienen solamente causas materiales y mecánicas, sino que actúa desde dentro, como la causa verdaderamente motriz, el *logos* plasmador, que es el que se encarga de transferir la estructura característica del género al nuevo individuo que nace, en el artista el proceso creador, presenta el mismo engarce, aunque visto bajo otro aspecto. También aquí es como si la idea, que al principio sólo existe como algo uno e indivisible, se expandiese en el mundo de la materia; el arquetipo espiritual que el artista lleva dentro de sí se impone a la materia y la convierte en reflejo de la unidad de la forma.»

Conviene subrayar, sin embargo, con el fin de evitar la interpretación dualista de este bello párrafo, que es a través de las singularizaciones o concreciones, en la medida en que se recrean de modo radicalmente diferenciado y singularizado en cada caso, como puede inferirse —en el juicio

reflexionante— esa universalidad que a la vez es la universalidad patente en todos los objetos singulares, inferida de sus recreaciones, y es la singularidad refleja en cada uno de esos singulares. En cada uno de ellos, en efecto, asume el carácter de una universalidad diferenciada, radicalmente singularizada, que es la *pauta* o *legalidad interna* que rige su concreción o manifestación y desde la cual puede medirse o valorarse ésta. Ha de afirmarse, por tanto, que existen dos niveles de universalidad que deben analíticamente diferenciarse, aquella universalidad que da un mismo aire de familia a un grupo biológico o a una familia de obras artísticas (así las sinfonías de Beethoven) y una universalidad que se concreta en cada obra particular, que tiene valor únicamente para ella y que es la ley o pauta interna desde la cual puede evaluarse (aquello en que consiste la *Séptima Sinfonía* de Beethoven).

En este sentido cada hombre, en tanto organismo viviente, repetiría el mismo aire de familia, el mismo universal o «género» (imposible de pensar por vía conceptual) y a la vez realizaría su propia universalidad o sería, en su radical singularidad, su propio género, el género de sí mismo.

No muy lejos de esta inspiración kantiana profunda pudo pensar Kierkegaard su célebre dialéctica entre el hombre como ser genérico y el individuo, entre Adán y sus sucesores humanos individualizados, a través de la repetición.

Hay, pues, en la *Crítica del juicio* elementos suficientes para pensar un nexo extraconceptual de unión inmediata de lo universal y lo singular. La idea del *juicio reflexionante* nos da la sugerencia metodológica para orientarnos críticamente por esta dirección; la idea de una *universalidad sin concepto* promovida por un juicio sobre un objeto singular que es expresivo de una emoción o sentimiento de satisfacción nos proporciona el agarradero empírico inmediato, siendo la emoción estética esa *empíria*. Por último, la correlación entre naturaleza y libertad y la unión dialéctica de ambos polos, separados en las dos críticas anteriores, nos conduce, a través del dato empírico que constituye el organismo vivo y la obra de arte viviente, a un nexo intrínseco inmanente en el que el fenómeno, singular sensible, revela de modo inmediato su propio *logos*, el *logos* plasmador que permite inferir un juicio reflexionante que mantiene esta concepción en el marco metodológico crítico exigido por Kant.