

EL LUNES EXISTENCIAL Y EL DOMINGO DE LA HISTORIA

«¡Estás destinado a un gran lunes! ¡Bien dicho!
Pero el domingo nunca terminará».
Franz Kafka

«El sábado fue hecho para el hombre, no el
hombre para el sábado».
Marcos 2, 27

El joven Hegel, en su *Vida de Jesús*, un texto escrito en 1795, todavía bajo la influencia de las obras breves de Kant sobre religión y el *Tractatus Theologico-Politici*, imaginó a Jesús debatiendo con los «doctores de la Ley» sobre el significado del sábado y sus prohibiciones, que él y sus discípulos habían transgredido hacía poco. Sabemos que en esta ocasión Jesús expresó el pensamiento judeocristiano más audaz y revolucionario: «Sabbatum propter hominem factum est et non homo propter Sabbatum». O lo que viene a ser lo mismo: la Ley fue hecha para el hombre, no el hombre para la Ley.

Podríamos entender esta afirmación incluso fuera de contexto. Está animada por la misma pasión que impulsa tanto al Antiguo Testamento como al Nuevo Testamento. Ambos conjuntos de textos se ocupan una y otra vez, hasta el punto que da la impresión de que se ocupan «exclusivamente» de esto: de las relaciones entre el hombre y Dios. Esta relación se considera mediada, dirigida desde fuera y formalizada por la Ley, aunque transcurra en el escenario

íntimo, directo e inmediato de la fe. En ningún momento de la controversia, por no decir el litigio, entre Ley y fe, ni siquiera en sus momentos más álgidos (un debate que alcanza sus cotas de mayor intensidad especulativa con las aportaciones de san Pablo, san Agustín y Lutero), llegó a ponerse en tela de juicio la santidad de la Ley. Cierto que sus «detractores» consideraron la Ley como una gracia incompleta y provisional, pensada para organizar la vida de un hombre caído, pero no fueron más allá. Ni siquiera en los momentos más controvertidos se dudó de que la Ley mirase siempre directamente hacia el hombre: «Dii estis et filii excelsi omnes». «Ustedes son dioses e hijos del Altísimo», nos dicen los salmos. Ése es el motivo por el que sostengo que el contexto previo del que brota este pensamiento tan nuevo, intrigante y sugestivo de Jesús nos permite entender de qué manera el espíritu del hombre concreto puede transgredir la Ley. El Nuevo Testamento nos suministra dos ejemplos: los discípulos recolectaron espigas en sábado porque tenían hambre, mientras que Jesús transgredió el precepto de descanso radical para sanar a un hombre cojo. La Ley sigue siendo sagrada, pero si fue hecha por y para el hombre puede suspenderse cuando su aplicación práctica pone en peligro los intereses del hombre. Si la aplicación de la Ley en un caso concreto amenaza con lastimar a un hombre, tenemos no sólo el derecho, también el deber de omitirla.

Sabemos que la filosofía de Hegel seguirá un plan muy diferente a los argumentos que acabo de esbozar, pero en este punto de su trayectoria intelectual el joven Hegel prefería tener a Jesús de su lado que admitir que se separaba de él. Éste es el motivo por el que en las disputas entre Jesús y los doctores de la Ley se convence de que el debate se reduce a una diferencia de opinión entre las «instituciones de la Iglesia» y el yo que se rebela contra esta Ley, porque siente que ya ninguna autoridad del cielo o de la tierra puede su-

jetarle, que en adelante sólo reconocerá un criterio: el de la razón y la ley eterna de la moral; y que gracias a esta razón se siente capaz de discernir, por no decir calcular, el castigo o la recompensa que merece su comportamiento en cada momento. Hegel, con gran descaro, se atrevió a poner en boca de Jesús unas palabras finales que eran de su propia cosecha y que sólo pueden entenderse en el contexto de su propia filosofía incipiente: «Someto mi comportamiento a la crítica de la razón universal, que determinará si he obrado bien o mal».

El joven Hegel no quiere entender, o prefiere no darse por aludido, de que, en los Evangelios, la Ley (¡el mandamiento de Dios!) está muy por encima de la «moralidad» y la razón universal. Esta jerarquía no puede discutirse porque es el espíritu que anima la totalidad de las Escrituras. Si se quiere subvertir la idea de que la Ley fue concebida para servir a la humanidad, y no para subyugarla, no necesitamos para nada una razón universal. Quizás éste sea el motivo por el que el joven Hegel considera todavía razonable establecer una comparación explícita entre la doctrina cristiana y su propia doctrina, mientras que el viejo Hegel advierte que, si se sitúa a Jesucristo en su sistema, sólo podrá desgarrar al personaje o esperar a que la fuerza de sus ideas destruyan los fundamentos de su edificio especulativo. Al advertir esa contradicción, el viejo Hegel se lanza a una de las mayores operaciones de audacia de la historia de la filosofía: atacar el origen del conocimiento relatado en el Génesis. La serenidad con la que Hegel aborda este proyecto no debe confundirnos sobre su agresividad. Hegel se lanza a defender la ley de Dios, de la que dice que, si bien es indulgente con el hombre, ninguna autoridad en la tierra o en el cielo puede doblegarla o alterarla. Hegel añade: «El conocimiento es el fruto del árbol del bien y del mal; y el conocimiento es la razón, el aval de la filosofía, sobre la que se sustentará en todos los

siglos venideros». En esta frase, Hegel no está interpretando a su favor, ha extraído la lección fundamental del libro y la expone correctamente. Más adelante veremos que esta coincidencia no es fortuita: el conocimiento para Hegel se confunde con la razón universal, el espíritu y la historia. Y la idea central del sistema hegeliano es que la historia no es un producto al servicio de los hombres, sino que los hombres existen para el progreso de la historia.

Hegel se considera a sí mismo cristiano. Debemos ser muy prudentes con las afirmaciones de los filósofos: Aristóteles se declaraba discípulo de Platón justo en el momento que derrumbaba la filosofía de su maestro por considerarla un cúmulo «de retórica vacía y de vanas metáforas». Pero es cierto que Aristóteles salvaba algo de gran valor de la filosofía platónica: la afirmación de que la única verdad proviene de una «recolección». El problema de las «fuentes de la verdad» nunca llegó a preocupar a Aristóteles, probablemente porque, como también le ocurre a Hegel, estaba íntimamente convencido de que era un problema ya resuelto: sólo hay una fuente de verdad, la razón. Jesús y Platón podían equivocarse en sus argumentos, pero sólo podían extraerlos, como el resto de nosotros, de la razón universal. Para Aristóteles y Hegel hay algo por encima del filósofo, tan por encima que llega a estar incluso por encima de Dios. Hegel ni siquiera se priva de manifestar abiertamente el nombre de esta fuente, de la que deriva el principio general que la filosofía deberá seguir en el presente y en los tiempos venideros. Es tal la confianza de Hegel que hubiese podido añadir sin perturbarse que la filosofía cristiana no merece una consideración distinta, que, aunque lo exprese de manera menos tajante y franca, también está convencida de que la razón es la única fuente de conocimiento universal. Las Escrituras también expresan su conformidad con la razón universal. Incluso los platónicos de nuestra época han

pedido disculpas y han abandonado los discursos vacíos y las metáforas confusas. Nadie en su sano juicio defiende hoy la anamnesis. El hombre ha renunciado libremente a las adolescentes demandas que le hacía a la historia, al espíritu y a la Ley; ningún hombre adulto se permite pensar la frivolidad de que estas instancias se desarrollaron para él. De manera que Hegel no anda demasiado equivocado cuando decide no profundizar en unas ideas que «han perdido la confianza en sus propios derechos».

Hegel menciona la conciencia religiosa «ingenua», que de una manera u otra había logrado pervivir fuera de la corriente dialéctica que alimenta el molino de la historia, para que proteste, para que rompa una lanza a favor de argumentos que el espíritu había superado tiempo atrás. No dudo que Hegel confiaba que la protesta de estos argumentos sería indignada y vehemente, y que pese a todos sus aspavientos sería incapaz de cruzar el umbral de rigor trazado por la filosofía especulativa, de manera que terminaría tratando de atraer de nuevo los «favores» de la filosofía, mendigando una reconciliación cuyo momento había pasado de largo hacía demasiado tiempo. Hegel buscaba poner estos preceptos en evidencia. Estaba ya firmemente convencido de que nadie, en lo sucesivo, se atrevería a reconocer ideas que hubiesen sido despreciadas por el «espíritu de los tiempos», y que, si alguien se arriesgaba, no tardaría en quedar en evidencia: retórica vacía, metáforas falaces. ¡Qué sorpresa debió llevarse el joven Hegel al descubrir que estas ideas no se expresaban mediante protestas ingenuas ni mediante maniobras argumentales imprecisas, sino con un discurso coherente y valiente que pasaba por encima de su cabeza y se atrevía a discutir directamente con la mismísima razón universal! Y no lo hacía en nombre de Jesús, sino de cualquier hombre finito, corriente, miserable; ¡si al menos hablase en nombre de Job, de Abraham o de Kierkegaard (el oscuro teólogo que

podía presumir de haber revivido el viejo debate, que ya se creía superado, sobre si la curación de un cojo o el hambre de un hombre eran «anteriores» y más importantes que los intereses de la historia y de la razón universal), de un rival de auténtico peso, reconocible, de una auténtica presencia! Y lo peor de todo: este debate no sólo se planteaba en el corazón de la filosofía, sino que lo ponía sobre la mesa un hombre que no había leído la *Lógica* de Hegel, ¡que ni siquiera había asistido a las conferencias de Schelling!

En su concepción de la historia de la filosofía parece como si Hegel lo hubiese pensado y medido bien todo menos las sorpresas. Se había convencido (y en adelante sería capaz de convencer a cientos de lectores) de que cuando una idea era anticuada, cuando una idea estaba «pasada de moda», ya no podía atormentar la mente de los vivos. Entonces, ¿si esta idea seguía concitando la atención y las atenciones de sus contemporáneos, no habría malinterpretado de manera profunda Hegel el espíritu de su época? ¿Podía Hegel admitir que su tiempo todavía prefería la retórica vacía y las metáforas falaces a la razón universal? Hegel cedió y atribuyó a la historia el privilegio absoluto de juzgar de manera definitiva todas las cosas, de decir la última palabra. El «éxito» de una idea, su pervivencia activa en el presente, era la piedra de toque de la verdad. Hegel lo había apostado todo a esa carta, tal era su grandeza, pero también su miseria, pues el mínimo éxito de su adversario podía socavar toda su filosofía de arriba abajo.

Si aceptamos este criterio de verdad, no nos queda otra que reconocer que el «éxito» no parece haber coronado los esfuerzos de la primera generación de filósofos existencialistas. Si nos fijamos en Kierkegaard, debemos reconocer que le costó cien años obtener el reconocimiento de los lectores; nadie reconoce todavía a Dostoievski como filósofo; a Nietzsche todos prefieren verle como un poeta o un profeta

antes que como un pensador especulativo; y los argumentos de Shestov nunca han dejado de parecerse a aquella voz de la que se dice que «clama en el desierto». Por otro lado, el siglo xx parece preparadísimo y muy bien dispuesto para recibir con los brazos abiertos a la nueva generación de filósofos existencialistas, que en su mayor parte han ido surgiendo de la escuela fenomenológica de Husserl, de tal éxito que parece la actual encargada de darle nombre a las distintas estrategias de pensamiento surgidas después. Éste es un problema serio, tan serio que sería beneficioso examinarlo con frialdad, estudiar al detalle si este éxito tardío es real o si se debe a un malentendido, a una extensión arbitraria de la palabra «existencia» o a una desviación casi imperceptible pero profunda del propósito original de sus fundadores, que jamás esperaron una propagación tan rápida entre las personas ilustradas. En este examen sereno sería imprescindible preguntarse (antes de decidir si de verdad la filosofía existencialista constituye una victoria sobre Hegel) si el actual pensamiento existencial prolonga de manera adecuada lo que había de obscuro para la comunidad especulativa en la obra de sus fundadores o sencillamente se ha apropiado del nombre «existencial» para señalar argumentos que por muchas vueltas que den terminan sometiendo sus enseñanzas a la razón universal. ¿Qué más nos da si en apariencia esta nueva filosofía «existencial» discute con Hegel, si en el fondo planea darle la razón? La pregunta importante aquí es: ¿esta nueva filosofía cree que el hombre fue hecho para la Ley (con independencia del contenido de la Ley) o bien que la Ley fue hecha para el hombre (el hombre, y no la «persona» u otros sustitutos artificiales)? O, si se prefiere: ¿la nueva filosofía «existencial» trabaja para el éxito de los que creen en las palabras de Jesús o de los que siguen a Hegel en sometimiento absoluto del hombre (e incluso de Dios) ante la historia, la Ley, la razón y el espíritu?

Espero que alguno de mis lectores me conceda que hay motivos para sentirse incómodo con este panorama, al menos desde el punto de vista de quien tiene puestas sus esperanzas en la filosofía existencial. Reconozco estar inquieto, y puedo demostrar que esta inquietud no está fundada en el capricho. Antes que yo, mentes tan agudas como Berdiaev y Bepaloff, cada uno por su lado, han señalado lo mismo: que las filosofías de Heidegger y Jaspers son filosofías «sobre» la existencia, de manera que se oponen, en cierta medida, a filosofías «de» la existencia como las de Kierkegaard. Bepaloff añade algo con lo que sólo puedo estar de acuerdo: la fenomenología, así llamada «existencial», impulsada por Gabriel Marcel, Heidegger o Jaspers, supone una maniobra insidiosa de la filosofía especulativa para recuperar terreno en un espacio donde no tenían legitimidad. Una manera de reemplazar la filosofía sobre lo que existe por una meditación general y distante sobre «la existencia». Son reflexiones relevantes y muy poco halagüeñas.

La admisión de un pensador como Jaspers entre los filósofos existenciales bastaría para dar cuenta de la magnitud del equívoco. Nos referimos a un hombre que está seriamente preocupado, sin atisbo de ironía, por «las antinomias entre el día y la noche», que se ocupa, como si fuese un asunto relevante, de las relaciones entre el pecado y la «ira de Dios»; un hombre, en definitiva, tan seguro de la fuerza de la filosofía especulativa y tan alejado de las preocupaciones existenciales que se atreve a pedir «una filosofía que dilucide de una vez por todas lo que es incondicionado e histórico, lo que es y no es válido para todos». No dudo de que Jaspers sentía una profunda admiración por los maestros del pensamiento existencial, pero, incluso cuando menciona directamente a Kierkegaard y a Nietzsche, los considera «filósofos de la excepción», casos curiosos, de los que no puede desprenderse una enseñanza válida para la

mayoría de las personas. Jaspers considera que son filósofos que nos agitan y estimulan, pero que luego nos abandonan dejándonos con «las manos vacías». En sus propias palabras: «La filosofía no persigue lo excepcional, sino lo general. Sus preceptos pueden aspirar a considerarse verdaderos cuando pueden aplicarse a una multitud; de manera que pisamos un camino filosófico más auténtico cuando caminamos en busca de la paz de espíritu que nos proporcionan Kant, Spinoza, Nicolás de Cusa y Parménides, cuando andamos, en definitiva, en dirección contraria a la inquietud incesante que supone la filosofía de Kierkegaard y de Nietzsche». Es incalculable cómo nos aleja un pensador como Jaspers de la tarea que se había propuesto la filosofía existencial: iluminar aquellas zonas de la vida que no están condicionadas, que pertenecen a la historia con minúsculas, que no es válido para todos.

Lo que explica el éxito inapelable de esta segunda generación de existencialistas es precisamente su retorno al orden impuesto por la filosofía especulativa. La pregunta que me hago es: ¿cuánto queda de la revolución existencialista en estas nuevas filosofías? Y a menudo me respondo que sólo el nombre. Comparten la misma raíz, probablemente, pero un examen atento revela que sólo mantienen el apelativo de «existencialistas» como un anzuelo, para despertar la curiosidad del lector. Es posible que esta mirada sea injusta, soy consciente de que cualquier historia (y la filosofía no tiene por qué ser una excepción) está compuesta de malentendidos, de alteraciones, de palimpsestos... Las ideas demuestran su poder también en la cantidad de desvíos y modulaciones que admiten. Y las palabras «existencia» y «existencial» ya tenían un enorme poder de resonancia antes de que empezasen a ser usadas para referirse al pensamiento de Kierkegaard o al de Nietzsche. Al fin y al cabo, ¿qué cosas no pertenecen de una manera o de otra a la existencia?

Es indiscutible que Berdiaev está en lo cierto cuando nos aseguró que el conocimiento es un acto existencial y que en cierta manera todas las filosofías han sido existenciales; al fin y al cabo, ¿qué filosofía ha dejado de preguntarse por la existencia? Todo esto está muy bien, pero a veces el historiador debe comportarse con un rigor superior y rascar en la superficie del palimpsesto, ir más allá de las supuestas conclusiones y descubrir, en la medida de lo posible, el texto original, el agente provocador de aquel edificio filosófico particular. Cualquier pensador (o lector) que no busque tanto el conocimiento (sea el que sea) como el elixir de la vida o el vellocino de oro (porque es un vellocino de oro) tiene la inexcusable obligación de comportarse así, sobre todo, una vez ha constatado la distancia, casi abisal, que separa las filosofías «de» la existencia y las filosofías «sobre» la existencia. Pues unas tratan de integrar las reflexiones de la existencia a la corriente general de la filosofía especulativa, sujetando y redirigiendo sus logros, mientras que la otra persigue que esas reflexiones puedan preservarse tal y como se descubrieron, aunque no puedan aplicarse a todos. Es importantísimo tomarse la molestia de reiterar esta distinción una y otra vez antes de que se desvanezca (si es que no lo ha hecho ya) el origen y el significado de la auténtica «filosofía existencial» y cuál era el papel que pretendía jugar en el drama del conocimiento. Dicho de otro modo, hay que tomar partido: ¿queremos saber lo que piensa el conocimiento de lo existente, o, por una vez, queremos de verdad saber qué piensan los seres que existen del conocimiento? ¿O consideramos la existencia como problema o nos atrevemos por fin a considerar el conocimiento como un problema?

Considero que es un error natural, y disculpable, creer en un primer momento que una filosofía auténticamente existencial debe preocuparse exclusivamente por la existencia, y también disculpo que un lector ingenuo crea que

la promoción de esta palabra, «existencia», a la dignidad filosófica coincidió con el descubrimiento de algún objeto que hubiese permanecido incógnito hasta ese momento. En este error hay una dosis de ingratitud y algo, me atrevería a decir, de injusticia. Porque desde el momento en el que uno considera la existencia «como un objeto de conocimiento» más, entonces está claro que la filosofía jamás lo ha descuidado; incluso Hegel se ocupó de la existencia y de lo existente. De hecho, se podría argumentar, sin miedo a caer en la exageración, que Hegel jamás se preocupó de otra cosa. La existencia fue descrita por Hegel en unos términos que después recogería Heidegger: un ser herido, desgarrado..., necesitado..., dominado por las leyes de la finitud. Lo finito, lo desmembrado, lo herido... aparecen en la filosofía hegeliana, pero nadie escucha sus voces, se agitan en la esterilidad y la impotencia. Lo existente sólo interesa observado desde las alturas de un espíritu que se constituye como único punto de vista privilegiado. Y, ¿en qué consiste el «punto de vista» del espíritu si no es en la renuncia a cualquier punto de vista particular, a favor de generalidades concretas como el Estado, la gente, la historia? ¿Y qué son el Estado, la gente y la historia sino aspectos del espíritu encarnado. Hegel escribe: «Desde el púlpito puede oírse la inseguridad, la vanidad y la inconstancia de las cosas, pero, por debilitado que esté, cada uno piensa en primera instancia apenas en otra cosa que aferrarse a lo que es suyo. Pero ¿cómo va a desaparecer toda esta inseguridad? Sólo un ejército de húsares armados podría poner orden, proporcionar seguridad. ¿Cuánto tardaría entonces el pueblo en lamentar la llegada de estos conquistadores? Pero los lamentos dan igual, las guerras ocurren cuando son necesarias; los cultivos cosechados volverán a crecer, y la cháchara guardará silencio ante la seriedad de la historia».

Cuando leemos a Hegel enseguida nos damos cuenta de

que consideraba la inseguridad, la vanidad y la inconstancia como atributos propios y exclusivos de las cosas temporales. De manera que la historia no participa de estas cualidades debilitadoras, como tampoco lo hacen los «pueblos», la cultura ni la filosofía. Todas estas instancias flotan sobre las aguas de la mutabilidad como lo hacía el arca de Noé. Le corresponde a los húsares, con sus sables, enseñarle a la conciencia (siempre condicionada por la herida de la finitud) dónde termina lo percedero, señalar el perímetro de su influencia, trazar las fronteras más allá de las cuales no puede progresar. Todo esto es cierto, pero también es importante que no nos apresurásemos a concluir que la filosofía de Hegel es completamente indiferente ante lo finito y lo percedero, ante la existencia. En unos términos muy parecidos a los que Heidegger empleará más adelante, Hegel escribe: «Lo accidental en sí mismo, separado de lo que le rodea, es perfectamente capaz de conquistar su ser y su libertad mediante la fuerza asombrosa de lo negativo: es la energía del pensamiento, el ego puro. Esta realidad es lo más terrible de todo, y funciona de manera muy parecida a cuando decimos que algo no es nada o es falso, y una vez que lo hemos descartado podemos pasar sin más preámbulos a otra cosa. La existencia tiene este poder cuando se ve cara a cara con lo negativo; cuando convive con la muerte se siente capaz de extraer la fuerza capaz de transformar la nada en ser».

Este pasaje viene a probar que la filosofía jamás estuvo desinteresada por la existencia, siempre se ha arrogado el derecho y la tarea de transformar la existencia insustancial en ser. La filosofía siempre se ha considerado una disciplina positiva, pero no por eso ha renunciado a llevar en su seno lo negativo. Pero replanteemos la cuestión: si la filosofía existencial se propone lo mismo que la especulativa, si sus contenidos (lo finito, lo percedero) no son nuevos, ¿en qué