

La naturaleza *reaccionaria* de la filosofía

Arturo Leyte¹

Se hace preciso de entrada mantener con cursivas la palabra «reaccionaria» del título y aclarar, entretanto, que esa palabra no determina a la filosofía, sino a su naturaleza. De que la filosofía tenga una naturaleza reaccionaria no se deriva que la filosofía sea reaccionaria. Pero ya esta distinción tiene como propósito aclarar en qué sentido y medida una investigación sobre la naturaleza reaccionaria de la filosofía puede arrojar luz sobre el significado habitual de «reaccionario», tal vez para conseguir ajustar su sentido más allá de su demonización.

El término «reaccionario» resulta comprensible sobre todo en el horizonte político revolucionario y, además, dentro de ese marco, vinculado a su término opuesto, «progresista». Ambos términos sólo se comprenden según una relación de oposición entre ellos. Este parece ser el destino que se juega entre ambos: ser los componentes de una dualidad. Pero tal vez esa dualidad tenga su origen en un horizonte previo al revolucionarismo, de modo que la oposición reaccionario-progresista derive de una dualidad anterior y no sea original. Para ser más exactos, bajo su comprensión política la oposición es estrictamente moderna, pero de tal modo que la génesis de la dualidad reaccionario-progresista coincide con la génesis de la misma idea de modernidad: en efecto, la propia génesis de lo moderno exige, para afirmarse, la aparición de su opuesto, lo antiguo, que se identifica con lo pasado. Quizás sólo haya que dar un paso más para exigir que a su vez lo antiguo (su evocación, su repetición, incluso su mantenimiento) sea considerado reaccionario frente a lo moderno, que se define por rechazo de lo antiguo. Que lo *antiguo* es reaccionario y que lo *moderno* es progresista parece describir de forma trivial el tópico en el que juegan estos conceptos. Pero del reconocimiento de este juego se derivan a su vez dos cuestiones, decisivas para entender lo de «reaccionario» en el contexto moderno. Revisemos brevemente y por separado

1 Universidad de Vigo.

estas dos cuestiones: (1) que considerando lo antiguo con independencia de lo moderno (operación, por lo demás, imposible para nosotros, los modernos, pues «lo antiguo» es una construcción moderna), la oposición reaccionario-progresista no se escribía así y no funcionaba de la misma manera. En efecto, en la antigua comprensión griega de dos polos constituyentes de lo real, por ejemplo, la pareja de términos *apeíron-péras* (ilimitado-limitado), o incluso la oposición entre cosa e idea en Platón, o materia y forma en Aristóteles, los polos de la dualidad no resultan separables si no es precisamente a costa de liquidar la misma estructura: ningún polo es rebasable, ningún polo puede vencer al otro. Ningún polo es, por decirlo en términos morales, peor o mejor frente al otro. Y frente a esta concepción, la historia de lo moderno, comprendida como tránsito o historia de la propia dualidad, se define como el atisbo de la victoria de uno de los dos polos sobre el otro; si se quiere, se define como el atisbo de que la utopía (en sentido formal y no con un contenido concreto: por así decirlo, la «forma-utopía») es posible como liquidación de la diferencia. Naturalmente, por utopía estoy entendiendo aquí precipitadamente la ejecución de lo progresista a costa de lo reaccionario. La utopía moderna apunta por todos los medios a una completa reducción de lo reaccionario. Y en dicho horizonte no cabe duda de que tienen que caer todas las diferencias, sobre todo las paradigmáticas: la diferencia entre bien y mal; entre lo natural y lo técnico; la diferencia entre las clases sociales; la diferencia sexual. De esa caída de la diferencia emergería por fin el ser híbrido, culminación positiva de una larga historia de destrucción que coincide con la historia de la antigua dualidad reaccionario-progresista. Ni que decir tiene que ese nuevo ser híbrido es resultado directo de lo progresista, es decir, de la victoria absoluta sobre lo reaccionario.

(2) Que en lo moderno, la misma oposición reaccionario-progresista sufre una evolución solidaria del mismo desarrollo de la modernidad. Provisionalmente voy a entender esta evolución moderna de la oposición en términos de un tránsito que fundamentalmente se produce entre una comprensión de la dualidad en la esfera de las ciencias de la naturaleza, y también del arte, allá por los siglos XVI y XVII, y una comprensión de la dualidad en términos históricos, sobre todo a partir de 1800. En realidad es de esta última comprensión de donde surge la concepción habitual de lo reaccionario y lo progresista. En efecto, sólo en el horizonte de una idea de la historia lo reaccionario y lo progresista se entienden en términos de pérdida y ganancia. Pero todo se complica si, a su vez, se entiende que esta comprensión moderna de la historia deriva directamente de la moderna comprensión de la naturaleza. Eso nos obliga a remontarnos al origen de la ciencia natural en el comienzo de la modernidad para que tenga un sentido completo el significado último y trivial de reaccionario.

Adentrémonos, así pues, en la historia de la modernidad para detectar el momento en que esa utopía moderna, que coincidiría con la liquidación de lo reaccionario, formula su primera hipótesis y da su primer paso. Pero sin perder de vista que la propia emergencia de la modernidad, según se ha dicho, entraña la articulación de la oposición porque presupone un «antes» —lo antiguo— que hay que rebasar, frente a un «después», que es lo moderno. Insisto en que esto quiere decir que lo moderno no es sólo un lado, el marcado por el «después», sino que su constitución es el de la oposición «antes/después», que se necesita, pero precisamente para anularla, para liquidarla. El comienzo de la modernidad vive de la idea y el sentimiento de haber dejado algo atrás. (Incluso la propia idea de «renacimiento» sólo es posible cuando se ha asumido una pérdida: se puede recuperar sólo aquello que se ha perdido, aunque la modernidad tardará en darse cuenta de que lo perdido no es recuperable. Por otra parte, «renacimiento» se pretende como recuperación no de lo antiguo en su conjunto, sino como repetición de una excelencia luminosa de lo antiguo. Por así decirlo, se recupera lo progresista de lo antiguo, pero no lo oscuro).

En efecto, el origen de la comprensión política de la dualidad reaccionario-progresista se encuentra, ya dentro del pensamiento moderno, quizás en un marco aparentemente tan extraño como el de la Física-matemática: es Galileo a principios del s. XVII el primero en formular una ley del movimiento, como principio de inercia, que presume una dualidad antagónica entre una trayectoria ilimitada y una resistencia. Podríamos parafrasear el principio de inercia en términos de una trayectoria que no puede mantenerse en continua progresión porque se le enfrenta una resistencia. Galileo sabe que un móvil no puede desplazarse ilimitadamente en el espacio sin encontrar otro cuerpo que limite su progresión, pero aún así postula matemáticamente la realidad de un espacio y un tiempo infinitos sobre la hipótesis de un principio de inercia.

Del mismo modo, la pintura barroca, frente a la renacentista, parece sostenerse gracias a una dualidad comprensible en términos de progresión y reacción. En efecto, en este caso, incluso en las imágenes más quietas, se presume un movimiento y una progresión que conduce de las tinieblas y sombras, generalmente en la base de la pintura —aunque no siempre—, a la plenitud de la luz que se consigue trabajosamente hacia la parte superior del cuadro. En todo cuadro barroco hay un movimiento soportado por el color, que conduce progresivamente de las tinieblas del infierno, que son también las sombras de la naturaleza, a la luz de la gracia, que es también la luz del espíritu. Pero la pintura barroca, incluso cuando representa el triunfo de la luz, tiene para ello que representar todo el proceso. Es decir, las sombras continúan apareciendo en el cuadro, al modo en que lo moderno, para triunfar, tiene que

hacer aparecer, aunque sea provisional y temporalmente, a lo antiguo. Por así decirlo, la reacción de las sombras es condición del progreso de la luz y la divinidad. El espíritu no se suelta de su naturaleza, la sombra, que siempre queda abajo, como su suelo. Un suelo que vuelve a aparecer de forma protagonista en el caso de la arquitectura barroca: el edificio gigantesco, parecido a la mole, y que sólo utiliza lo antiguo (léase, las columnas, los arcos) como elementos ornamentales pero no estructurales, parece mal sostenido, como si estuviera a punto de caerse y volver al suelo del que partió.² Toda la estructura está envuelta en una fragilidad que realza la diferencia entre la claridad hacia la que se alza y la oscuridad de donde parte. Este carácter, más que el abuso del adorno y la ornamentación, representa decisivamente la naturaleza de la arquitectura y la escultura barrocas.

El propio Descartes traza un magnífico cuadro que resume esta situación cuando distingue las ideas claras y distintas, por así decirlo, llenas de luz suprasensible y conceptual, de las ideas oscuras y confusas, que son las ideas que proceden de la realidad. Baste añadir que el origen de las primeras es el *cogito*, el yo pienso, mientras que el de las segundas es la naturaleza, para comprender la oposición *cogito*-naturaleza en términos de progresión-reacción. Las ideas oscuras y confusas, cuyo origen es la naturaleza, impiden o al menos dificultan el camino del espíritu que piensa sin mezcla de nada empírico, es decir, reactivo. Que la solución del *cogito* se oriente por afirmar su camino, que es justamente lo que Descartes llamó «el método», frente a la realidad natural, refleja sin embargo el insoslayable papel que tiene esta última. Como en el cuadro barroco, al espíritu matemático le cabe progresar en su conquista de la naturaleza, pero su dominación completa queda como ideal, porque el oscuro elemento empírico no es reducible del todo. En efecto, ni Descartes, ni Spinoza, ni Leibniz, que articulan una metafísica según la cual el concepto se encuentra enfrentado a la naturaleza, piensan en el triunfo total del espíritu y del concepto, sobre la realidad natural. La dominación completa no es posible, aunque la idea de la dominación defina el perfil y la marcha del camino. En efecto, la razón debe avanzar siempre, progresar en la lucha contra su resistencia. Y tal vez el triunfo completo esté excluido porque la propia razón, entendida como razón humana, vive en su propio seno el conflicto y la oposición entre la luz y las sombras; a saber, lo vive como lucha entre el entendimiento, cuyo camino tiende al progreso infinito, y las pasiones, cuyo camino retorna permanentemente a la naturaleza. En Spinoza este conflicto se convierte en la posibilidad de definir la libertad: es

2 En relación con la diferencia entre la arquitectura barroca y renacentista, ver la magnífica monografía de H. WÖLFFLIN, *Renacimiento y barroco*, Paidós, Barcelona, 1991, especialmente el cap. 3, «Efecto de masa».

libre quien ejecuta las órdenes del espíritu y sigue el orden de las ideas y es esclavo quien, creyéndose libre, se guía por los apetitos y las pasiones, porque se decide por ellas.

Este rápido bosquejo aquí tiene la simple utilidad de describir lo que yo propongo como origen del par de conceptos reaccionario-progresista, indicando cómo se encuentra presente en el comienzo de la modernidad. Ciertamente, como una oposición insoslayable, pero que ha servido para definir que uno de los caminos, el que podríamos llamar metafísico conceptual, es aquel que debe seguir la razón como bueno, porque es infinito, porque es el que progresa. El otro, físico frente al primero, no se desprende nunca de la naturaleza y permanece como resto no reducible. El propio Descartes traza el camino del espíritu desligado de todo aquello que impide su marcha, de todo aquello que lo mancha. Se presume así el funcionamiento de una razón infinita que podría cumplir su realidad conceptual al margen de la naturaleza y de las pasiones.

Es bien cierto que este bosquejo esquemático no da cuenta para nada de los múltiples matices que esconde esta posición, pero espero que baste aquí para indicar el presupuesto de una bondad inherente al camino propio de la razón, que tiene que desprenderse de todo lo antiguo para lograr imponerse. La metafísica medieval cae en favor de una metafísica moderna que, para cumplirse del todo, simplemente tendrá que dar un último paso: integrar ese incómodo resto reactivo, la naturaleza, en su propio camino y desarrollo. Y eso ocurre en esa segunda etapa de la modernidad, a partir de 1800. En efecto, si para Kant y Fichte todavía se mantiene la dualidad en términos parecidos a los del racionalismo, es decir, concibiendo la naturaleza como algo que ha de ser comprendido y dominado, en definitiva, como un resto, para el Idealismo absoluto que comienza con Schelling y Hegel el propósito es ya elementalmente distinto. Aquí nos encontramos en una etapa posterior de la historia moderna. Tal vez en la última. En efecto, si la razón es absoluta, no puede dejar nada fuera ni puede establecer diferencia alguna exterior. De este modo, si cabe hablar de la naturaleza y del espíritu como separados, es porque forman parte de lo mismo. Y «lo mismo» es la propia constitución de la razón, que no consiste en otra cosa que en el mismo proceso que conduce precisamente *de* la naturaleza *al* espíritu. Pero esto no significa otra cosa que la razón, entendida como proceso, es su propia historia, cuyo origen se encuentra en las sombras (de la naturaleza) y su final en la claridad (del espíritu) que se conoce a sí mismo. *La razón es su historia*³. Aquí, el cuadro

3 Esta es la gran tesis del comienzo del Idealismo alemán, representada entre otros por este texto de Schelling: «[...] y la filosofía entera como lo que es, a saber, como la historia progresiva de la autoconciencia [...]» (F. W. J. SCHELLING, *Sistema del idealismo trascendental*, Anthropos, Barcelona, 1988, p. 139).

barroco, que presenta sincrónicamente, en una misma imagen el juego y la irreductibilidad de sombras y luz, pierde su estatuto. Ahora, dicho juego se juega como camino o historia que va de las sombras a la luz, de la naturaleza al espíritu, de lo inconsciente a lo consciente. En definitiva, ¿por qué no?, de lo reactivo a lo progresivo, pero entendiendo que la misma línea es progreso; que todo es progreso y, por lo tanto, también lo aparentemente reaccionario (el medio natural), y que ese progreso coincide con la razón. Más que de la razón humana cabe hablar de la razón divina que se cumple históricamente y que conduce del momento en que todavía no sabe que es historia, y es sólo naturaleza y mito, al momento en que es sólo historia. Las dos salidas del Idealismo, la de Hegel y Schelling, divergen: la primera pretende haber resumido esa historia en el concepto y, por así decirlo, haber dominado a la naturaleza y el mito (seguramente porque Hegel nunca pensó la naturaleza, sino la idea que el sujeto tiene de ella); la segunda, la de Schelling, reconoce que el progreso de la historia nunca superará a la naturaleza y al mito; que, por así decirlo, la razón siempre los llevará consigo, en cierto modo condicionando el camino.

De este breve, esquemático y también simple recorrido por la historia de la filosofía moderna se pueden derivar para nuestro propósito dos consecuencias: a) la filosofía comienza y termina reconociendo un lado constitutivo que podemos reconocer, si no como reaccionario, al menos como reactivo; b) al mismo tiempo, el propio desarrollo de la razón moderna transforma la relación *vertical* e irreductible entre el mundo de la naturaleza y el mundo del espíritu en una relación *horizontal* en la que naturaleza y espíritu se vinculan indisolublemente en una línea que va reduciéndose de la una al otro. Esta línea, allá por 1800, se define como historia, a saber, como historia de la conciencia que va desde sus formas primitivas naturales a la desarrollada figura de la autoconciencia. Se trata de comprender, por medio de estas dos consecuencias, *cómo aquel elemento reactivo puede acabar interpretándose como «reaccionario» si se concibe la razón como historia*. Porque entonces, en el horizonte de la línea infinita de la historia, que es también la línea infinita de la razón que puede concebirlo todo, cualquier resistencia se convierte inmediatamente en una reacción a la progresión de la razón. Se convierte, inmediatamente, en reaccionaria. Y esta resistencia puede adquirir fundamentalmente dos figuras: la propia naturaleza, juzgado desde el punto de vista de lo físico-sensible, o su equivalente en la conciencia, es decir, el mito, puede ser esa resistencia. En consecuencia, naturaleza y mito se constituyen o bien como resistencias irrebasables a las que de uno u otro modo la razón siempre vuelve (porque está constituida por ellos), o bien como resistencias que se encuentran precisamente ahí para ser rebasadas. En el primer caso se tiene lo reaccionario en estado puro, en el segundo

lo progresista. En ambos casos, nuestro título «la naturaleza *reaccionaria* de la filosofía» tiene que ser entendido literalmente: son la naturaleza y el mito los que definen el elemento y constituyente «reaccionario» de la filosofía. Pero esta diferencia supone también un diferente significado de libertad, a la sazón paradójico: en el primer caso, digamos el reaccionario, se presume una suerte de libertad metafísica; en el segundo caso, libertad se entiende más bien como «liberación» de las formas pasadas de la conciencia. Pero en este caso, libertad y liberación funcionan como dos conceptos antagónicos. Se puede preguntar cómo es posible que la figura afirmativa de la reacción, de su necesidad, coexista con un significado puro de libertad. La respuesta podría ser que el reconocimiento de que naturaleza y mito constituyen nuestro pasado, pero desde una dimensión inconsciente, hace pensable una historia futura, es decir, que pueda ser consciente como resultado de una decisión humana libre que no actúe por reacción. El caso progresista es más fácil de entender: si de lo que se trata es sólo de superar las resistencias (sobre todo bajo las figuras de la esclavitud de la naturaleza y de la esclavitud social —Antiguo Régimen—, además de otras formas posibles), el programa del futuro está preescrito como programa político cuyo objetivo sólo puede ser la *liberación* de esas formas de esclavitud. Se produce así la paradoja de una filosofía reaccionaria, porque reconoce el poder del *resto* en la conciencia y el mito originario, pero que afirma la posibilidad libre de la historia (mundo de la libertad), y de una filosofía progresista, pero encadenada a su propio programa de superación. Ciertamente, ésta última tiene que reconocer simultáneamente la utopía, es decir, el momento en el que ya no se encuentre vinculada a nada, ni siquiera a sí misma. Pero lo que en realidad nos deja ver esta paradoja es que en ambos casos se presupone la naturaleza reaccionaria, bien para reconocerla y afirmarla (dejando abierto el mundo de la libertad), bien para reconocerla y negarla por medio del programa político (dejando abierta la posibilidad de la liberación). Así, el fondo de esta dualidad reaccionario-progresista se puede comprender también como el juego antagónico entre pasado y futuro. El pasado, la naturaleza y el mito, frente al futuro, el espíritu y la historia. Y es desde esta última perspectiva desde la que se puede comprender un giro decisivo para el papel de lo reaccionario y lo progresista. Cuando en la última de las tesis sobre Feuerbach se contraponen interpretación a transformación («Los filósofos, hasta ahora, han interpretado el mundo; se trata ahora de transformarlo»), de alguna manera la filosofía queda definitivamente vinculada al pasado. Es cierto que la tesis puede ser entendida como el anuncio de un nuevo tipo de filósofos, pero ciertamente, respecto a la filosofía que hay, ésta queda del lado de la interpretación y, por eso mismo, «hasta ahora», del pasado. Eso también significa que la filosofía sólo se ha dedicado a inter-

pretar el mundo, es decir, la naturaleza, y que el verdadero mundo está por venir, y no es el de la naturaleza, sino el del hombre. Con esta tesis se desdiseña definitivamente también una idea de la filosofía vinculada a la *phýsis*, a la naturaleza, que ya nunca más (el último momento fue el idealista) será tema de la filosofía. Seguramente Marx pasa por alto en esta formulación que alguna interpretación pudo haber sido de consecuencias más decisivas, por ejemplo la de reconocer que sólo se puede llamar genuinamente sujeto al *cogito*, que muchas de las transformaciones posibles. Pero tópicamente la identificación queda hecha: la filosofía sólo interpreta, y por eso es reaccionaria. Dejar de serlo pasa por aspirar a transformar el mundo. Pero tal vez eso ya no sea filosofía, sino directamente programa político.

Si mínimamente ha quedado claro a qué me refería con lo de naturaleza reaccionaria de la filosofía, ahora se puede añadir que esta naturaleza queda también confirmada como lado *hermenéutico* de la filosofía, pero un lado que tal vez defina a la filosofía en su conjunto. La cuestión, empero, puede residir en comprobar si después de Marx ese lado hermenéutico no puede ser más efectivo, incluso más liberador, que la propia transformación. O dicho en otros términos: la cuestión residirá en reconocer si la transformación, vinculada ineludiblemente a la línea del progreso, no esconderá una reacción más decisiva que el mero reconocimiento de la propia naturaleza reaccionaria de la filosofía. Y ejemplo decisivo de la evidencia de esta paradoja lo representa la comprensión que Heidegger hace de la propia filosofía como hermenéutica. Ciertamente, el Heidegger reaccionario, pero no porque fuera nazi (ese momento fue, en la cumbre de la paradoja, seguramente su momento más progresista, precisamente porque entendía el Nacionalsocialismo como superación de la sociedad burguesa), sino porque reconoce que la cuestión del ser se juega precisamente en un «ahí» previo que ningún concepto puede reducir y que, al contrario, es origen de todo concepto; ese Heidegger reaccionario es quien puede acabar denunciando el progreso como la misma operación y ejecución de lo reaccionario. No es este el marco para reiterar esa constitución del «ser en» que Heidegger descubre en *Ser y tiempo*⁴ como estructura preontológica articulada por la afectividad, una comprensión preconceptual y un habla no lingüística, pero sí para recordar que esa estructura, que bien se puede reconocer como originalmente reactiva —por irrebasable—, es la condición de esa comprensión lineal e infinita del tiempo que se encuentra en el fundamento del significado de progreso. El progreso, desde esta comprensión, en última instancia sólo se hace posible por medio de tapar lo reactivo,

4 M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1998, p. 200. *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1972, p. 178.

la resistencia, pero no como resultado de eliminarlo. Y si no se elimina más que programáticamente, bien puede pasar que lo que se sirve como progreso y progresista no sea más que una repetición de la reacción de siempre, pero desfigurada de tal modo que no parezca «reaccionaria». Esto es lo que seguramente quiere decir Heidegger cuando afirma⁵ que el progreso es sólo la interpretación de un ocultamiento, a saber, el ocultamiento de su constitutivo ser caído e impropio, que resulta absolutamente irrebalsable. De este modo, el progreso puede ser la proyección de lo más literalmente reactivo y, por eso mismo, acaba siendo lo reaccionario: las formas de la curiosidad, la ambigüedad y la búsqueda de novedades, elevadas a categorías y metas de la comunicación. En otro orden y nivel, Heidegger acaba en la misma conclusión con su tratamiento de Nietzsche. Se entenderá que en estas líneas no pueda sino esbozar el intento «Nietzsche» que vislumbra Heidegger⁶, pues lo que persigo es reiterar ese descubrimiento de lo reaccionario que la reaccionaria filosofía puede descubrir cuando investiga el progreso. Y Nietzsche, cuya filosofía aparece como liquidadora de lo antiguo, bajo las formas de platonismo, cristianismo y metafísica, constituye el ejemplo filosófico culminante de una idea de liberación ligada a una idea de progreso. Pero, ¿lo es realmente? La inquietante reflexión de Heidegger, que por muchos motivos enmascara la figura de Nietzsche, simultáneamente desenmascara su «proyecto total» al interpretarlo como otra versión de la metafísica y, además, en su forma culminante. «Nietzsche», como pensador de la liberadora voluntad de poder, no haría más que nombrar y repetir la metafísica moderna. En efecto, si una metafísica se define como diferencia entre dos lados, a saber, uno físico, el de las cosas, y el otro metafísico, el de las ideas (esto en la tónica versión platonista), Nietzsche habría invertido el significado de los términos, pero habría mantenido el papel de la dualidad: ahora, por físico y genuinamente verdadero se entiende a la figura del arte-transfiguración, y por metafísico y genuinamente falso se entiende a la figura de la verdad-conservación. Pero ésta última, lejos de ser algo despreciable, resulta necesaria, precisamente como afirmación de aquello que debe ser superado. En efecto, para que el arte progresista pueda transfigurar, tiene que tener algo que transformar, y eso es la verdad, el momento de la conservación, que está ahí para ser rebasado. La voluntad de poder requiere esos dos polos, el uno reactivo (la verdad), el otro afirmativo del progreso (el aumento), pero como medio para

5 Ibidem.

6 M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, 2 vols., Pfullingen, Neske Verlag, 1961. Para la problemática, ver el ensayo de A. LEYTE, «A proximidade Nietzsche-Heidegger», en *Ensaíos sobre Heidegger*, Ed. Galaxia, Vigo, 1995, pp. 135-289.

afirmarse como voluntad cuya meta final no consiste sino en reproducirse a sí misma como poder. La metafísica de la voluntad de poder afirmaría la progresión ininterrumpida del poder, pero de un poder que por ser metafísico, arrastra consigo el momento reactivo para poder afirmarse. Aquí, siguiendo explícitamente la pauta de la filosofía moderna, se reclama el momento del pasado, pero para liquidarlo. Ahora bien, ¿se consigue así o lo reproduce? Se puede decir, ciertamente, que el proceso no se interrumpe nunca y que, en ese sentido, el momento de la conservación no se liquida. Es muy posible que el momento en cuanto tal no, pero sí todo aquello que figura en cada caso como contenido. Y en este sentido, Nietzsche no difiere de Leibniz o de Hegel, para quienes el momento de la verdad (en Leibniz, el estado de percepción de la mónada; en Hegel, una figura de la conciencia) tiene siempre que ser superado en un momento ulterior (en Leibniz, el estado de apetito de la mónada; en Hegel, el paso dialéctico a la siguiente figura). Si en Leibniz lo que vuelve siempre es la mónada y en Hegel la conciencia, aunque en un momento ulterior y superior, en Nietzsche lo que vuelve siempre (eterno retorno) es la voluntad de poder. Pero con esta interpretación, aquí rápida y precipitadamente esbozada, lo que resulta claro es cómo el proyecto de Nietzsche, según Heidegger, habría quedado enganchado a la filosofía moderna, repitiéndola bajo una figura culminante, aunque presumiera su desaparición. Si Descartes afirma el poder del *ego cogito*, Nietzsche afirma el *ego volo*, que constituye la última versión de aquel, una versión en la que queda liquidado.

Pero lo decisivo para nuestro propósito no reside en Heidegger, Nietzsche o Hegel, sino en plantear la cuestión de si la filosofía puede superar su naturaleza reaccionaria. Porque Nietzsche la habría repetido pretendiendo anularla, y además de dos maneras: a) incluyendo el momento de la reacción (la verdad, la conservación) como constitutivo de la voluntad de poder, y b) repitiendo y confirmando que la infinitud del progreso necesita, a lo largo de su línea, de una posición que pueda ser liquidada. Las dos maneras son complementarias y apuntan a una esclavitud al progreso pareja de aquella esclavitud al programa del futuro, que siempre constituye la realidad bajo una condición determinada, aunque esa condición sea la de la voluntad de poder que también puede manifestarse destructivamente. Y en esa lealtad inquebrantable al progreso, que puede conducir a la destrucción bajo la forma de la guerra o al diabólico mecanismo construcción-destrucción de la industria, puede esconderse —y eso resulta del *Nietzsche* de Heidegger— la forma más elaborada de reacción y, consecuentemente, de pensamiento «reaccionario». Si la voluntad de poder se comprende en términos de utopía y, más todavía, de utopía realizable bajo algún modo, tal vez se consume un momento de coincidencia y a la postre de identificación entre reacción y progreso, reaccionario y progresista, del que a la postre sólo quedara su sabor reaccionario.

El sabor de la mera afirmación, sin negatividad alguna. ¿Se puede imaginar un aspecto para semejante identidad afirmativa?

Desde luego, de la interpretación de Heidegger se deriva una agria consecuencia: igual que en su análisis del *Dasein* resulta ontológicamente imposible rebasar el modo existencial de ser según el cual se existe fácticamente, que condiciona toda nuestra comprensión del mundo y de nosotros mismos, del análisis del Nietzsche se deriva que resulta ontológicamente imposible rebasar la metafísica proponiendo simplemente «otra» filosofía que, a la postre, reiterará la antigua metafísica, pero sin saberlo. Y esta ignorancia resultaría finalmente más catastrófica que el previo reconocimiento de una imposibilidad.

En los términos en que aquí se está tratando la cuestión, quizás lo único progresista en términos filosóficos pasara por el reconocimiento de lo reaccionario, reconocimiento del que tal vez se pudiera derivar su desactivación, que ciertamente no su liquidación. Quizás haya que concluir que lo reaccionario no es liquidable, y tal vez eso constituyera el mejor expediente para reconocer las formas de poder ocultas bajo las nuevas formas de tolerar. Porque si bajo el progreso no se detecta el poder que lo soporta, apoyando el progreso se refuerza el poder que, como sugiere Heidegger, ya no es siquiera el de la naturaleza, el de un señor o un sistema político, sino el del ser, el del ser cuando aparece como «entramado», *Ge-stell* o «composición».

La paradoja suprema de este resultado reside en detectar que la propia oposición o dualidad reaccionario-progresista es una antigua dualidad metafísica que se reitera modernamente bajo la figura de un tiempo y una historia infinitos, pero sin que pueda ser superada. Que el polo progresista depende hasta tal punto del reaccionario y se encuentra tan contaminado por él, que cuando ocurre el progreso lo que simultáneamente acontece es la reacción. Que en muchos momentos de la historia humana esto se haya revelado tan dramáticamente, porque la persecución de la libertad pasaba siempre por el crimen, sigue obligando a pensar cómo se puede pensar fuera de la metafísica, es decir, cómo se puede llegar a pensar fuera del diabólico mecanismo reacción-progresión, reaccionario-progresista. La conclusión no puede ser que al final de la utopía progresista se encuentre el campo de concentración y exterminio, que es como un regreso «progresista» y «organizado» a la violencia original o, si se quiere, invirtiendo el orden divino, la total aniquilación que ha substituido a la creación total. No puede ser que, huyendo del pasado, por no reconocer su papel constituyente, se repita el «horror» del pasado, pero ya no, ciertamente, su esplendor.

Pero la naturaleza reaccionaria de la filosofía puede enseñarnos algo más acerca del papel de la filosofía: «reaccionario» puede querer aludir a un regreso constante al punto de partida, lo que significa varias cosas: 1) que la

filosofía no se inventa nada, sino que parte de lo que hay, y lo interpreta; esto es precisamente lo que la distingue de las ciencias, que aportan algo «nuevo»; la filosofía puede descubrir lo que hay, pero no inventarlo (cuando Descartes interpreta al sujeto en términos de «yo pienso», no añade nada nuevo al conocimiento del mundo; simplemente revoluciona este conocimiento por medio de un cambio, por así decirlo, de la posición de las fichas; lo mismo se podría decir de Kant o de Hegel); 2) que, como consecuencia de esto, la filosofía no es utópica, pues su intención no es formular ni describir programáticamente un proyecto, sino interpretar lo que hay (ciertamente, de determinada situación, por ejemplo la moderna, se puede derivar la posibilidad de formular utopías y programas, pero entonces la tarea de la filosofía no sería elaborar dichos programas, sino interpretar en qué consiste esa posibilidad misma de elaborar y por qué, en un determinado momento, de la razón humana dependen semejantes programas). «Lo que hay» se constituye en el límite irrebalsable y en el punto de partida, y abandonar ese punto de partida se vuelve contra la propia filosofía, convirtiéndola en otra cosa. Desde esta perspectiva se puede defender una naturaleza reaccionaria de la filosofía. Incluso una obra como «El capital» es un análisis crítico de la sociedad burguesa, que no se inventa nada que no fuera conocido, pero de la que *directamente* tampoco se deriva programa político alguno ni en general nada. En este sentido, «El capital» es tan reaccionario, en el sentido empleado en nuestro título, como «La república» de Platón, aunque el procedimiento sea distinto. Efectivamente, en el caso de Platón, «La república» constituye el ejemplo de cómo toda «construcción política» va ineludiblemente a fracasar, sin que ese fracaso resulte algo intrínsecamente negativo.

Y sin embargo —culminación de la paradoja—, precisamente el hecho de que lo «reaccionario» forma parte constitutiva de la filosofía hace que la filosofía no sea reaccionaria. Es lícito, a la luz de esta paradoja, preguntarse por el momento en el que de todos modos la filosofía se constituye como reaccionaria. Resulta fácil dar una respuesta, al menos formalmente: cuando abandona el punto de partida, lo que hay, llamémosle «el ser», y se dedica a intentar cambiar el mundo. De la transformación del mundo se encargan más bien la ciencia y la técnica, también la política, aunque en un sentido inadecuado y desvirtuado —precisamente porque entiende su tarea como técnica—, pero no la filosofía. Y cuando lo intenta, fracasa estrepitosamente. Hay algunos ejemplos de este fracaso, pero me interesa descubrir aquí alguno sostenido, que se refiere explícitamente al caso español.

Resulta ya bastante fácil, por lo tópico, detectar el carácter reaccionario de la filosofía española, recordando nuestra tradición católica y antimoderna, pero quizás habría que matizar algún aspecto: tal vez no quepa hablar de ese carácter reaccionario, pero más bien porque no hay tal «filosofía española».

Naturalmente que se podrá aludir a que esa ausencia tiene que ver directamente con el pensamiento reaccionario español, extraño al espíritu mismo de la filosofía moderna y a su implícita secularización. En ese caso, es el historiador quien tiene la última palabra, pero, mientras tanto, nosotros podríamos vislumbrar un efecto perverso, una consecuencia patológica, que se deriva no de que en España se hayan repetido a lo largo de siglos, y hasta bien entrado el siglo XX (durante el franquismo), los tópicos escolásticos deformados a su vez por los reiterados intentos de convertirlos en catecismo, sino de que la reacción frente a ese reaccionarismo (por lo tanto, el intento de progresar respecto a él) convirtiera realmente a la filosofía en reaccionaria. Me explico: lo que se entiende habitualmente por ejemplos filosóficos reaccionarios —repite, esos manuales escolares que reproducen en forma de catecismo la doctrina filosófica convertida en doctrina teológico-eclesiástica— sencillamente no son filosofía, sino síntomas culturales de una situación histórica descompuesta. Pero los intentos que, frente a esa esclerosis, surgen como filosofía sí pueden patéticamente aparecer como los síntomas más graves de un déficit. Tal vez no haya nada malo en no haber producido filosofía, pero sí puede haberlo en haber producido una filosofía «que no lo era». La situación de España en el siglo XIX es el mejor testimonio de que, de todos modos, la filosofía, entendida aquí genéricamente como especulación, investigación o reflexión sobre el ser, es un hecho histórico que depende esencialmente de su origen. Eso quiere decir que por filosofía no cabe entender un supuesto método o «forma» de pensar transplantable y ejercitable de cualquier modo y en cualquier lugar, por así decirlo, sin suelo alguno. Y ese suelo, dentro del horizonte histórico, era para España la modernidad. Ciertamente, la lejanía de España respecto a ese suelo, a ese punto de partida, impidió que se generara filosofía y, en cambio, permitió que se improvisara otra cosa. Pero esta improvisación era interesada. Por así decirlo, no se hizo «por mor de la filosofía», sino de otros intereses. Recuérdese la recepción que se hizo del Idealismo alemán en España: a la tardía y defectuosa traducción (seguramente por ser traducción indirecta de otra lengua, fenómeno común) de Kant, se añade una recepción parcial de Hegel. No es casualidad que de los textos de Hegel que se reciben en España, bien avanzado el XIX, sea una versión parcial de su *Filosofía del Derecho* el primero en llegar. Por cierto, la *Fenomenología del espíritu* o la *Lógica* no llegaron hasta mucho después y ni siquiera fueron traducidas en España. ¿Y por qué la *Filosofía del Derecho*, además en versión parcial, descontextualizada del proyecto de Hegel? Porque el interés se concretaba en algo tan indeterminado como la «filosofía práctica», o lo que es lo mismo, en la búsqueda de aparato teórico para la configuración y constitución de una empobrecida realidad social y cultural. Y es este empobrecimiento, esta penuria cultural, la que llamó a la filosofía en su auxilio. Pero

cuando esto ocurrió, lo que de una u otra manera acabó llegando fue *pedagogía*, adecuada para una «culturización», pero no filosofía. Por «intereses prácticos», parte de la intelectualidad española —a la que por otra parte no hay que restarle méritos políticos— entiende por filosofía en sentido amplio y humanista, alfabetizar, culturizar y educar a la opinión pública, incluidos obviamente los políticos. Y lo dramático procede de que este loable intento, necesario seguramente en términos político-culturales, convirtió a la filosofía en otra cosa. ¿En qué? Algo se ha dicho ya: fundamentalmente en pedagogía. Pero también en algo más.

Lo patético —déjese me expresar así— no habría residido en que lo reaccionario de la filosofía española replicara una escolástica antigua en forma de catecismo doctrinal, sino en la también permanente intención de que la filosofía fuera otra cosa, por ejemplo, ensayo o literatura, artículo de prensa o simplemente opinión. Todo esto se resume en pretender hacer de la divulgación de la filosofía, la propia filosofía. Porque incluso en este último caso se trataría de una mala forma de entender lo de divulgación. En efecto, ésta es genuina, por así decirlo, cuando no tiene nada de original, es decir, cuando difunde algo que se encuentra ya detrás, constituido. Cuando, como creo es el caso de España, la propia divulgación se constituye como original, se convierte en el terreno que hace de lo indeterminado de la opinión, su propio mundo. Un mundo que presupone la pauta ética de que todo el mundo opina y debe opinar, de que lo bueno consiste simplemente en opinar. En el caso en que se pretendió voluntaria y activamente ser original, por ejemplo, el proyecto por elaborar una filosofía «desde España» (*Meditaciones del Quijote*)⁷ o hacer de España el tema propio de la filosofía (*España invertibrada*)⁸, lo que se recogió fue filosóficamente bien menguado, por no decir pervertido o ya directamente reaccionario. Pero no por haber obedecido a la naturaleza reaccionaria de la filosofía, sino por haberla eludido con la pretensión de que se puede pensar filosóficamente, de forma progresista, desde cero, cuando además el punto de partida ni siquiera es «cero», sino, pongamos por caso, «España». Y esto no puede ser bajo ninguna perspectiva «problema filosófico». Y cuestionablemente, además, ayuda en algo a resolver lo que, de ser algo, sería un problema histórico. Parece obvio que Francia puede desaparecer como nación sin que por ello vayan a sucumbir Descartes o Pascal. Spinoza hizo de la constitución del Estado, problema filosófico, pero no teorizó sobre las peculiaridades de Holanda ni el carácter de sus gentes. En resumidas cuentas, «España» no es un problema filosófico. Más bien, España, como problema filosófico, es contenido de una «filosofía

7 J. ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, Revista de Occidente, Madrid, 1914.

8 J. ORTEGA Y GASSET, *España invertibrada*, Revista de Occidente, Madrid, 1921.

reaccionaria», que ha olvidado en qué reside la naturaleza reaccionaria de la filosofía. La llamada, así, a la regeneración de la cultura española, de las gentes de España, de la política española, etc... todo eso puede ser incluso importante, pero cuando se toma por problema filosófico acaba devaluando incluso lo que de políticamente revolucionario, como consecuencia, podría tener una filosofía.

El intento por hacer filosofía española ha seguido la mayor parte de las veces dos caminos distintos: uno, el académico; el otro, la opinión pública. La tradición periodística de la intelectualidad española, y concretamente de la filosofía, ha dificultado la configuración de una forma filosófica de pensar. Porque no se trata de que eventualmente el filósofo, académico o no, quiera expresar su opinión, por ejemplo utilizando la prensa diaria. Se trata de que esta utilización se convierta en la forma genuina de expresión filosófica, suplantando su original. Al final, el modelo de filósofo envidiado y perseguido por todos los aprendices es el del intelectual que periódicamente vierte sus opiniones (que muchas veces, por cierto, pueden ser acertadas: eso no tiene nada que ver con el asunto) en algún diario de tirada nacional, configurando la opinión pública.

Otros intentos, como por ejemplo la pretensión de constituir una forma de expresión filosófica en la lengua española, adolecen ya de partida de un terrible complejo de inferioridad que hace del intento el reflejo de la pura reacción. El intento puede acabar en algo así como tratar de articular una tradición poética en un país que carezca de ella, a golpe de proclama institucional. Por otra parte, ¿qué significaría ya ahora producir una forma de expresión en lengua castellana, proyecto que seguramente se resume en aglutinar un léxico adecuado, cuando tal vez la tarea de la filosofía resida en des-construir esas lenguas, esos léxicos, ese lenguaje prisionero de la gramática? Suena un eco patético y acomplejado en el intento por producir a toda velocidad el léxico y el estilo que no se tuvo. ¿Es casualidad que en España se hable ya —y varias cátedras lo confirman— de «historia de la filosofía gallega» o «filosofía catalana» y que alguna de sus metas consista en recuperar el patrimonio léxico que pudiera hacerlas aparecer, ahora, como auténticas lenguas filosóficas? ¿O este fenómeno es sólo la manifestación de un problema político y esos intentos sean meras réplicas de la constitución de una «filosofía española»? Todo esto hay que ponerlo a beneficio de «pensamiento reaccionario», el mismo que se quiere eludir por el simple hecho de pensar en un futuro mejor, culturizado, en el que por fin todos los ciudadanos, gracias a la opinión vertida públicamente por sus filósofos, pueda opinar más elevadamente de esto o de lo otro (de la política, la belleza y los efectos de la ciencia, por ejemplo). Esto, además de hacer de la filosofía algo reaccionario, es simplemente política reaccionaria. Es casi seguro que la orientación de

esa intelectualidad española se rige por el criterio de lo progresista. Efectivamente, alfabetizar y culturizar, desde la Revolución francesa, se toma por progreso. Mientras tanto, en una sociedad que ya no es analfabeta, como la española, se sigue reiterando la operación de la alfabetización, pero en un nivel superior: en el nivel de la formación de opinión. Y esto ha contaminado de tal modo incluso la educación universitaria, que entender de filosofía no pasa por entender de Aristóteles, de Wittgenstein o de Heidegger (incluso considerado peligroso por los progresistas educadores de la filosofía), sino de las opiniones publicadas en los periódicos y muchas veces recuperadas bajo el formato de libro. Esos libros circulan, y esos libros son aquellos que se leen como filosofía. Mientras tanto, nadie abre una página de Descartes, Hegel, y ni siquiera de Ortega, pero por la sencilla razón de que ahora Ortega ha sido substituido por otra u otras figuras cuyo papel es equivalente. Lo que ahora se repite es «la operación Ortega», pero tal vez porque desgraciadamente sea lo único reiterable como filosofía, aunque, indudablemente, como «filosofía reaccionaria». Realmente, ¿puede ser considerado hoy en España reaccionario un panfleto escolar, que a veces incluso puede tener la apariencia de sesudo tomo y de gran volumen, neo o post-tomista pasado por orientaciones religiosas sobre cómo hay que entenderlo? Esto, sencillamente no es reaccionario, es anacrónico y, seguramente, no peligroso (quiero decir que el peligro, de haberlo, existiría igualmente sin la publicación de ese panfleto). Mientras tanto, la llamada a un progresismo bien pensante que obligatoriamente se tiene que apuntar también a una política correcta y, por supuesto, fundamentalista democrática; un progresismo que excusa la lectura de la historia de la filosofía, por sabida y bien divulgada (pero siempre superficialmente) o por pasada e innecesaria, ese progresismo es elementalmente reaccionario. Es filosofía reaccionaria.

¿Habría que pensar la paradoja de que la filosofía deja de ser reaccionaria sólo cuando es capaz de pensar en su naturaleza *reaccionaria*? ¿Acaso porque «naturaleza reaccionaria de la filosofía» sólo signifique, —o hacia ahí se tendría que orientar la cuestión— naturaleza finita y no absoluta de la filosofía?