

ALIA

Revista de Estudios Transversales

Número 5_{03/2016}

Mosè Cometta **Prologo** p. 2

Omar García Temprano **La época presente:
una aproximación a la ontología política de
Søren Kierkegaard** p. 4

Marc Peguera **Acerca de los orígenes
de la integración europea. Libre comercio,
federalismo y anticomunismo
como condicionantes de la soberanía
y la democracia.** p. 10

Francesco Consiglio **Linguaggio mentale
e rappresentazioni mentali. Una breve diacronia
da Platone a Guglielmo d'Ockham** p. 39

Daria Mascotto **Natya Yoga, il movimento
consapevole come strumento
di crescita creativa** p. 63

Mosè Cometta **La spesa è un diritto
per tutti** p. 73



Omar García Temprano*

La época presente: una aproximación a la ontología política de Søren Kierkegaard

ABSTRACT

La presente exposición se centra en el único escrito explícitamente político que salió de la pluma del pensador danés Søren Kierkegaard, en la línea de las “críticas del presente” que se popularizarían en el siglo XIX. Nos referimos al opúsculo titulado *La época presente*, parte de una reseña literaria, donde se describe la emergente sociedad de masas, posterior a la época revolucionaria, a partir de las categorías onto-lógicas de la filosofía que mejor reflejaba su tiempo: el hegelianismo. Las siguientes páginas se esfuerzan en mostrar que las características destacadas por Kierkegaard de la época presente, que es una época esencialmente desapasionada, se corresponden con los rasgos de la ontología reflexiva que se trasluce en la dialéctica hegeliana.

KEYWORDS

Reflexión / Dialéctica / Ambigüedad / Nivelación / Sociedad de masas

1. Reflexión y dialéctica: la política desde la ontología

Es difícil comprender la época presente sin un poco de metafísica. No es suficiente emprender un análisis en términos meramente económicos, al estilo marxista, centrándose en las relaciones productivas; recordemos, sin embargo, que Marx invertía la dialéctica idealista: para comprender la historia, era necesario penetrar en la idea, en el concepto, en el espíritu, como reconocía Max Weber, tiempo después de Marx, al abordar el capitalismo a partir de la ética protestante; ahora bien, la ética, por muy espiritual que sea, no deja de reposar en una serie de principios o mecanismos psicológicos, como el de la angustia, por ejemplo, que nos remitirá, de nuevo, a un materialismo, según se advierte con suficiente claridad cuando se identifica un estado mental con un estado cerebral; así pues, insatisfechos con estos enfoques, nos preguntaremos, con Durkheim, si la clave no reside en el “hecho social”, cuyo silencioso imperio rige sobre intercambios, cuerpos e ideas, aunque la siguiente observación ponga de relieve que remitirse a lo social

* Licenciado en Filosofía, por la Universidad de Salamanca, ha continuado los estudios de posgrado en la UNED. Miembro de la Asociación Tales, colabora en el «espacio de debate» llamado *Punto de fuga. Diálogos para moverse en la posmodernidad*, que se celebra asiduamente en la biblioteca del Museo Etnográfico de Castilla y León.

disimula o posterga el problema, sin ser muy distinto del método que se apoya en lo espiritual: ciertamente, el hecho social no es más que un “hecho”, es decir, una sedimentación de prácticas moduladas históricamente que adquieren el rango de costumbre y opinión; tampoco una teoría más general, como la antropología, nos prestará las herramientas suficientes para comprender cabalmente lo que pasa. Todos estos análisis, que dependen, abierta o veladamente, de presupuestos físicos, es decir: el ser como movimiento, el ser, por tanto, como impulso, como atracción y repulsión, el ser, en fin, como relación, como relación de elementos materiales, de cuerpos y conjuntos de cuerpos que nacen y perecen en el azaroso chocarse y mezclarse de los átomos, etc.; todos estos análisis, según decíamos, sin duda resultan necesarios, pero no suficientes; pues, en suma, explican lo superior a partir de lo inferior, la meta-física a partir de la física. En último término, se usa como explicación aquello que todavía requiere ser explicado; con todo, no parece posible sustraerse a esta paradoja.

Martin Heidegger fue consciente de ello, de ahí que no aceptara la reducción de su “ontología fundamental”, con el Dasein y sus existenciarios, a una antropología filosófica; era crucial comprender, para empezar, que *Ser y tiempo* no hablaba acerca del hombre, que la “analítica existencial” no dependía, en cuanto a los principios, de ciencia empírica alguna, y que su contenido, por tanto, no se encontraba expresado, a pesar de cierta proximidad (solo externa), en términos antropológicos, sociológicos o psicológicos, sino en términos rigurosamente (onto)lógicos. Después de Hegel, no era posible entrar en la ciencia sino por la puerta de la lógica, la cual es, en sentido sustantivo, metafísica.¹

No es casual que, después de algunas consideraciones generales, Kierkegaard inicie su análisis² advirtiéndolo siguiente: no se va a partir de la experiencia, sino de «una mirada más universal», que va de lo posible a lo real (*ab posse ad esse*) y no de lo real a lo posible (*ab esse ad posse*), lo cual sería como coger el rábano por las hojas; efectivamente, si partimos, como parece hacer Kierkegaard siguiendo a Hegel, de que lo posible no es una prolongación de lo real, sino, muy al contrario, de que lo real es una prolongación de lo posible, entonces empezar por la experiencia equivale a tomar el final por el principio.³

El punto de partida de *La época presente*, dicho kantianamente, empieza con la experiencia, pero veremos que, en cuanto al fondo, no procede de ella: «La época presente es esencialmente sensata, reflexiva, desapasionada, encendiéndose en fugaz entusiasmo e ingeniosamente descansando en la indolencia» (2012: 41).⁴

Lo importante es que, a diferencia de la época de la revolución, la época presente —nuestro filósofo escribe en 1846— está dominada por la reflexión. La reflexión es un movimiento: frente a la ciega pasión, la reflexión traduce,

1 Heidegger, sin embargo, no descubre nada que no hubiera sido ya revelado por Søren Kierkegaard, al menos en lo fundamental. Parece poco generoso, por parte del alemán, no haberse acordado de *La época presente* en su obra *Ser y tiempo*, tanto más cuando consideramos que estuvo suscrito —como se indica en la introducción del opúsculo que comentamos— durante largo tiempo a una revista, *Der Brenner*, que en 1914 publicó la primera versión alemana del pequeño escrito debido al filósofo danés.

2 Kierkegaard, Søren. *La época presente*. Introducción, traducción del danés y notas de Manfred Svensson. Madrid: Minima Trotta, 2012. Todas las referencias (año de edición y página) que aparecen en el cuerpo del texto pertenecen a este título.

3 Como es evidente, esa mirada más universal de la que habla Kierkegaard, corre el serio peligro de no ser más que una arbitrariedad elevada a concepto puro o intuición intelectual, al igual que la lógica hegeliana, animada por un empirismo superior, puede ser acusada de falsear la experiencia, al hacer pasar por ciencia lo que acaso no sea más que el producto de una (con)ciencia extraviada.

4 Esta breve pero penetrante composición es la tercera parte, la conclusión, que culmina la recensión literaria que Kierkegaard dedicó a la novela *Dos épocas*, de Thomasine Gyllembourg.

apagándolo, el entusiasmo inicial en una desapasionada consideración de las posibilidades, que finalmente se reducen a dos posibilidades contrapuestas, entre las cuales se mueve el pensamiento; la reflexión, por tanto, constituye un movimiento peculiar que dificulta el movimiento real (es decir, la decisión), como en el caso del asno de Buridán, el cual, enfrentado a dos montones de heno aparentemente iguales, no sabe hacia cuál inclinarse. Ninguna filosofía encarna el problema de la reflexión como la de Hegel: con el fin de que el pensamiento no quede atrapado en lo inmediato, en la o-posición dada, víctima del entusiasmo juvenil, es preciso que la reflexión coloque, frente a frente, lo presente contra lo ausente, lo mismo contra lo otro, el ser contra la nada, estableciendo una mediación que ponga en cuestión los límites y que re-una, hermanando, los opuestos; ahora bien, como la mediación ha conectado lo que se encontraba separado, los límites se han vuelto difusos y, por tanto, los extremos tienden a igualarse y la contraposición a desaparecer, conque la dialéctica parece debilitar lo cualitativo a través de una graduación infinita, donde una cosa constituye el grado mínimo de su contraria. La reflexión, partiendo de una oposición, encuentra que en el fondo no hay tal; en efecto, la mediación nos muestra que la diferencia es una cuestión de grado y no de naturaleza, de manera que la disolución de lo cualitativo en lo cuantitativo, es decir, en el número y en la proporción, no debería sorprender. La decisión, asomada al laberinto de la dialéctica, no es capaz de empezar nada, pues espera encontrar un punto medio que, en realidad, es una completa ilusión.

Cuando Kierkegaard sentencia que «uno no se relaciona con el contrario» (2012: 53), no sugiere tanto que los contrarios, en la época presente, se hallen más distantes, como por falta de reflexión y de dialéctica, sino que apunta, al menos a nuestro juicio, más bien a lo siguiente, esto es: que los contrarios, al reconocerse —al menos mínimamente— el uno en el otro, adquieren una identidad potencial que anula su diferencia esencial o cualitativa, ya que una variación de proporción en los elementos materiales bastaría para modificar el género; ahora bien, cada parte es susceptible de dividirse infinitamente, hasta el punto de una desintegración total de las partes que parece desembocar en un chorro continuo, aunque, como en la paradoja de Aquiles y la tortuga, al admitirse divisiones y subdivisiones infinitas, la diferencia, que aparentemente puede ser salvada, resulta inabarcable y, por tanto, irreal, como un punto que no cesara de des-doblar. En este sentido, no hay relación posible ni en realidad contrarios, de ahí que solo quepa la observación, al igual que Aquiles está condenado a observar cómo se escapa la tortuga, en cierto modo porque se identifican dialécticamente: Aquiles, en cuanto se aleja de la tortuga, la alcanza; la tortuga, en cuanto es alcanzada por Aquiles, se aleja.

Por tanto, la nota predominante de la época presente es la ambigüedad, la cual se da «cuando no se es ni lo uno ni lo otro», cuando «la disyuntiva cualitativa de las cualidades es debilitada por una reflexión roedora» (2012: 52), reducida (la disyuntiva cualitativa o diferencia esencial) a *partes extra partes*, es decir: pura extensión indiferenciada.

Hay, sin duda, una tensión, pero no en el modo de la catástrofe, sino en un agotamiento de la existencia (2012: 54), lo cual es perfectamente coherente con lo anterior; no hay posibilidad de violar el límite, pues cada movimiento es considerado insignificante, ya que la diferencia es una cuestión de grado y los grados son imperceptibles; hay tan poca diferencia entre un grado y el siguiente, entre uno y otro matiz, que cuesta creer que en esa variación de intensidad no haya sino “un poco más” (o menos) cuantitativo, es decir: que finalmente la cualidad

sea otra cosa que un más o un menos; pero, de ser así, de reducirse la diferencia a un menos o a un más, entonces no hay diferencia sino una identidad de fondo que explicaría la debilidad de unos límites bastante difusos.

2. La sociedad de masas como proceso onto-lógico: reflexión, ambigüedad, nivelación

Según Kierkegaard, la época presente es como su filosofía: profundamente reflexiva y desapasionada. El danés cuida mucho sus palabras y no las escoge azarosamente, pues la reflexión es lo más propio de la filosofía dominante por aquel entonces; nos referimos, claro está, al hegelianismo. La reflexión se caracteriza por ser esencialmente disolvente; esto es: no se conforma con lo que tiene más a mano, pasando —seducida por la natural ebriedad del ser— de una cosa a la siguiente, como haría una conciencia todavía débil, en su aurora, sino que toma distancia y descubre que lo real no es en verdad, o que al menos no se reduce, a lo que nos pasa inmediatamente, en el puro ser sensible donde no ha penetrado una conciencia más profunda; así pues, al tomar distancia, la reflexión descubre que la firmeza y diversidad de las cosas que se acompañan y contraponen no se sostiene, es decir: que el ser no es algo macizo sino más bien fluido, donde una cosa puede devenir en su contraria sin quebrantar la lógica. El mundo, pues, sumido en el movimiento, no puede hacer pie: los extremos se tocan en el límite; como en Montaigne, que no podía resolverse sino ensayarse constantemente, pues no cesaba de cambiar («los trazos de mi pintura no se contradicen, aun cuando cambien y se diversifiquen»); como en Empédocles, donde los cuatro elementos, o grados posibles de la materia, no eran sino, al igual que la mezcla seminal que menciona Parménides, fruto de dos principios opuestos pero —de nuevo, en el límite— idénticos: el amor y el odio.

Se advierten, por tanto, los efectos disolventes y desintegradores de una reflexión que, con el fin de hacer inteligible el mundo, lo sume en una negatividad que, si no fuera por el recurso salvífico del “concepto necesario”, nos hundiría en la mayor de las confusiones dialécticas.

Pero, según Kierkegaard, lo que vale para el mundo no puede valer para la conciencia. El amor y el odio pueden, como pensaba Empédocles, constituir dos principios (des)ligados dialécticamente, capaces de mover el mundo; ahora bien, en la conciencia, el amor y el odio jamás se llegan a confundir (ni siquiera en el límite), justo como dos rectas paralelas que, por más que se prolonguen, nunca se tocan: si el amor deviene odio (o cualquier otra cosa), es que no era amor, sino una apariencia de amor; y viceversa.

El mayor motivo de disputa que enfrenta al danés contra el suabo es la reflexión; mediante su ejercicio, la conciencia penetra en el mundo, aunque al precio —he aquí el problema— de que el mundo penetre en la conciencia, suprimiendo la interioridad (tan cara, como se sabe, para el cristiano).

Decíamos, con Kierkegaard, que la época presente es desapasionada, debido a la reflexión que, filosóficamente, viene representada por la escuela hegeliana. La reflexión, que introduce en el mundo la negatividad, hasta el punto de disolverlo dialécticamente en el devenir (donde el ser y la nada, literalmente, se confunden), introduce en la conciencia, correlativamente, la ambigüedad. Si la dialéctica consiste en una nivelación de los contrarios, se debe a que la diferencia se ha convertido en una cuestión de grado; pues, en efecto: que el ser, conforme a

la Lógica de Hegel, sea la nada (y la nada, el ser), significa que el ser es un grado mínimo de no-ser (así como la nada, el no-ser, es un grado mínimo de ser); resulta, por tanto, que la diferencia es una cuestión cuantitativa: no hay diferencia de naturaleza entre los contrarios, pues —volviendo al mismo ejemplo— podemos llegar al ser atravesando grados cada vez más débiles de no-ser, del mismo modo que podemos llegar al no-ser atravesando grados cada vez más débiles de ser.

Hay, sin duda, una oposición, pero debilitada, por no decir difusa, debido a su naturaleza en el fondo cuantitativa; así pues, la ambigüedad, que anega —en la época presente— nuestra interioridad, es el producto de la nivelación que supone la dialéctica; esta ambigüedad, como es muy natural, desemboca en otro rasgo típico de la época presente: la indeterminación (estrechamente ligada, sin duda, al acontecimiento, lógico-modal, de una materialidad cada vez más relevante donde los límites, sometidos a los azares de los cuerpos, no paran de ser borrados y reescritos). La indeterminación proviene de que todo es estrictamente posible, pero entonces determinarse significa llegar a ser menos de lo que uno puede ser; por tanto, parece más aconsejable posponer la decisión y mantenerse indefinidamente del lado de la potencia, de ahí, pues, que —según nuestro filósofo— en la época presente no pase nada, o mejor dicho: con mucha diplomacia, se consigue dilatar las cosas, evitando que algo suceda aunque parezca que algo sucede. La época de los héroes ha terminado, la época presente es la de unos «expertos procuradores»; de manera que, en contraposición con la época de la revolución, la época presente es la época de la anticipación: «no sucede nada, y sin embargo hay publicidad inmediata».

Difícilmente seremos capaces de comprender el ascenso de la “democracia de masas” sin lo anterior; pero léase con atención: democracia de masas, no de formas o esencias.

La época presente, indica Kierkegaard, es desapasionada y ambigua, por eso «ha abolido el principio de no contradicción»; pero, con la abolición de la contradicción, se abole la alternativa y, siguiendo a Aristóteles en sus notas sobre el tercio excluso, se acaba con lo uno y lo otro, es decir: ni lo uno, ni lo otro. Por tanto, ni una cosa ni la otra: indeterminación. Se suprime la «absoluta pasión de la disyunción» y nuestra época, reflexiva y desapasionada, «gana en extensión lo que pierde en intensidad»⁵.

Abolida la disyuntiva del principio de no contradicción, mediante la reflexión que —como dijimos— nivela e iguala todos los contrarios hasta una ambigüedad donde no se puede ser ni una cosa ni la otra, no hay más remedio que permanecer en un punto medio indeterminado: no se habla ni se calla, se charla; falta la estupidez y falta el decoro, aunque sobra cordura; no se ama ni hay libertinaje, solo flirteo; no hay nada que revelar ni nada que ocultar, pero sí mucho que exhibir; carecemos de subjetividad y de objetividad, mientras crece la anonimidad, etc.

La democratización se impone por fuerza: suprimida, al menos virtualmente, toda diferencia, no es posible establecer relación alguna (recordemos que

5 El capitalismo, en cuanto proceso de descualificación (la llegada del trabajo “a secas”), el cual es inescindible de la masificación y la desertización planetarias («el desierto crece», advertía Nietzsche), no ha cesado de socavar la interioridad e identidad del individuo, minando su carácter y convirtiéndolo en mera fuerza de trabajo cuyo único fin es exteriorizarse; precisamente, la última filosofía continental, reconociendo lo que Jean-François Lyotard ha denominado “condición postmoderna”, ha hecho de su filosofía una herramienta para recuperar la intensidad que, conforme a Kierkegaard, hemos perdido en pos de la extensión. Gilles Deleuze, por ejemplo, concibe el “cuerpo sin órganos” como un «huevo intenso».

todo es, en el fondo, lo mismo), de ahí que las viejas distinciones y jerarquías decaigan: ni hombres ni mujeres, ni viejos ni jóvenes, ni reyes ni esclavos, ni maestros ni discípulos, etc. La nivelación obliga al individuo ético a retirarse, dando paso a un poder abstracto que gobierna en nombre de todos: una voluntad general e impersonal que arrastra a todos y cada uno de los individuos, que creen saber lo que están haciendo aunque, por término medio, solo hagan lo que SE hace. Que la acción sea cada vez más impensable, como se sigue de lo dicho arriba, en la medida en que se suspende la dialéctica (por tanto: todo movimiento y toda relación), significa que el individuo no tiene más remedio que adoptar el papel de espectador, que será absorbido —como cualquier otra diferencia— bajo la forma genérica y monstruosa de lo “público”.

Así pues, la política no es menos ajena a este movimiento (onto)lógico que estamos describiendo. La época presente, como recuerda Kierkegaard, no es la época de los héroes o de los caballeros, ni de las grandes gestas, sino que es más bien la época de los comerciantes, de la burguesía, cuyo miedo a la incertidumbre es casi tan grande como su amor por los buenos pactos, de ahí que un sistema de partidos basado en el parlamentarismo, dominado por los aduladores de siempre (es decir, los expertos oradores de hoy: los abogados), sea la forma de gobierno que mejor se ajusta a los intereses de la burguesía, esa «clase discutidora» (según decía el implacable Donoso Cortés).

Finalmente, como ha triunfado el culto al dinero, que no deja de ser una mera abstracción, o más concretamente: la cantidad de valor de cambio de que disponemos, de suerte que el individuo dedica, muy frecuentemente, la casi totalidad de sus fuerzas y de su tiempo a acrecentar esta cantidad (el individuo, que es pura interioridad, convertido, por tanto, en pura exterioridad); como, según decíamos, ha acabado triunfando el culto al dinero, la democracia de masas consistirá más bien en una plutocracia, donde la única diferencia todavía relevante, aunque de grado, sea la que divide a la población entre ricos y pobres.

Si, conforme al juicio de Ortega y Gasset, el siglo xx asistió a la rebelión de las masas, no se debe tanto, como pueda suponerse, al espectacular crecimiento de la masa humana (y, fundamentalmente, de la trabajadora), con el consiguiente crecimiento proporcional de su protagonismo en el marco de las sociedades industriales modernas, que forzaba a transformar la política, otrora aristocrática y fundada en grandes empresas y figuras, en un instrumento para domar, cual lira, a esta nueva fiera impredecible; si asistimos, pues, a partir del siglo xx (si no antes), a lo que Ortega denominó la “rebelión de las masas”, se debe —creemos— más bien a lo siguiente: que literalmente, como advertía Kierkegaard, «en lo extensivo la época presente lleva la ventaja, pero no en intensidad», pues la reflexión ha suprimido dialécticamente las diferencias y oposiciones, dinamitando lo cualitativo en pos de lo cuantitativo, hasta el punto de que la interioridad descubierta por el cristianismo ha sido recubierta extensivamente, de manera que el individuo ético, vaciado e indeciso, angustiado por el silencio y la soledad, prefiere perderse y dispersarse cómodamente en lo general, con tal —como solía decirse en la filosofía de entonces— de no enfrentarse a su posibilidad más propia y auténtica; pero entonces, si no hay individuos auténticos sino masa muerta e inmóvil, es decir: meros cuerpos que se confunden con la extensión, no cabe duda de que la “minoría selecta”, más que degenerar, ha sido absorbida en el conjunto de una masa informe, que, como corresponde a una época esencialmente desapasionada, solo atiende a promesas y anticipaciones que animan el fuego de un entusiasmo efímero, sin apenas leña donde prender.

ALIA

Revista de Estudios Transversales

Barcelona, marzo 2016

Asociación de Apertura Crítica

ISSN: 2014-203X