

## HUMANISMO Y SECULARIZACIÓN (CONSIDERACIONES SOBRE LA MODERNIDAD)

**José Ordóñez García**

Profesor invitado en el C.E.T. de Sevilla

*SUMMARY: This article is a short notice of a more ambitious research project, still in progress, about the relationship between nihilism and postmodernism. It picks up some ideas from Heidegger and his most recent commentators, most particularly the so-called 'weak thought', searching for an answer to contemporary nihilism in a society which is characterized by secularizing everything transcendent. Therefore, this essay can be viewed as an attempt to define the context of the problem from a 'postnihilist' point of view.*

El pensamiento heideggeriano ha constituido una de las aportaciones más retadoras en el descubrimiento de las claves nihilistas de la cultura occidental. Bien es verdad que esto lo debe, en gran medida, a Nietzsche (en lo teórico/especulativo) y a Hölderlin (en lo espiritual/religioso). Sin embargo, gran parte del pensamiento contemporáneo, que se apoya en Heidegger como referente de sus propuestas, ofrece dos direcciones claramente diferenciadas a la hora de abordar el nihilismo: una busca sacar ventaja de lo que considera una condición determinante e instintiva de Occidente (el *carpe diem* de la posmodernidad más desencantada), la otra, por el contrario, se decanta por una tendencia más espiritual, amparándose en aquellos textos donde el filósofo alemán dejó ver su fuerte ascendencia mística (nueva religiosidad o reivindicaciones de una nueva experiencia del misterio).

En primer lugar quisiera dejar bien claro que el término "postnihilismo" no tiene nada que ver con esotro de "postmodernismo". Y esto que digo obedece a una razón bien determinada: después de Heidegger, el "acontecimiento" del nihilismo no puede quedar ahí sin más, y, por tanto, la crisis llevada a cabo por su pensamiento -y la posmodernidad sólo sería un fenómeno inconsecuente con la lectura de su obra- representa en realidad un agotamiento, que supone, visto desde una posición hegeliana, la aparición definitiva de la autoconciencia metafísica de Occidente, la estructura o infraestructura profunda de nuestra *Weltanschauung*, de nuestra *Koyné*. Lo que quiero indicar es que la postmodernidad no es más que una forma distinta de llamar al nihilismo.

A partir de este planteamiento la relación de Heidegger con la modernidad y su desencanto implícito (del que la posmodernidad no sería más que su conciencia generalizada y tardía) se convierte en una cuestión verdaderamente interesante. Utilizando una imagen gráfica se podría decir, en primer lugar, que la modernidad es la época en la que el fundamento emerge desde abajo y no desde arriba, como tenía lugar en el mundo antiguo. Dicho proceso constituye la experiencia clave y el contenido específico de uno de los términos más emblemáticos de esa época: nos referimos a la emancipación<sup>1</sup>. De forma sustancial podemos decir que ésta consiste en que el fundamento pasa a ser una cuestión decidida por el sujeto, y hasta tal punto, que sólo por la voluntad que se da el hombre para decidir sobre las cosas, de dominar de una forma absoluta, es posible la posterior hegemonía del sujeto. Pero decir, en nuestro caso, que la razón es el fundamento no sería del todo exacto, pues lo realmente singular consiste en afirmar que la razón es la que se convierte en la creadora de fundamento. En un sentido tan amplio como significativo, este fenómeno ha sido llamado secularización (lo cual ha posibilitado el que algunos autores hayan podido evaluar un sentido instrumental en el seno de la razón moderna, de carácter reductivo, como es el caso de J. Habermas, cuyas críticas también alcanzan a Heidegger), es decir, que la racionalidad moderna se ha limitado a trasladar algunos de los contenidos religiosos al espacio mundano<sup>2</sup>. Sin embargo, esto sólo puede ser posible si

<sup>1</sup> Término que, en su seno, acoge la capacidad para el desarrollo de una reactualización del mito: los santos son cambiados por héroes, esto es, individuos que se caracterizan por transgredir las lindes de un mundo apelmazado y falto de reacción.

<sup>2</sup> Ésta sería la nota específica de la modernidad según Max Weber, a quien sigue Sergio

en la base de ese fenómeno se da una interpretación del ser específica, una estructura sobre la que pueda sostenerse esa idea de razón. Dicha estructura sobre la que todo se dispone, y a la que Heidegger denominó *Ge-stell*, no es otra que el nihilismo. ¿Por qué? Porque la configuración del mundo contemporáneo responde a un proyecto de la voluntad y, de este modo, a un “poner” de esencia técnica. Esto es, se reafirma en la “realidad” de la nada para que el ser pueda darse a la producción.

Pero ¿es suficiente este planteamiento para dar satisfacción a una caracterización esencial de la modernidad? ¿nos basta la referencia a la secularización? Si fuese así, nos encontraríamos con que lo religioso seguiría siendo el horizonte de la modernidad, sólo que expuesto a través de nuevas formas, y de modo eminente en la forma artística. Nuevos símbolos para antiguas ideas.

Así pues, la secularización es sólo una consecuencia hermenéutica que surge del análisis llevado a cabo sobre la modernidad, aunque hecho a distancia de su periodo emergente (al menos si consideramos a M. Weber como el punto referencial de ese término). Por tanto, si tuviera que proponer una idea que singularizase el espíritu moderno, aunque de un modo todavía demasiado ambiguo, quizás optaría por el de “*desencanto*”. Sin embargo, es menester dar cuenta del porqué de esta elección, pues es un término tan obvio como equívoco.

Desencanto significa habitualmente “desilusión”. Perder el encanto o la ilusión es comprobar que lo que aparece no es lo esperado, o más exactamente, que lo esperado, por su tardanza, acaba desapareciendo. Pero “*desencanto*” también significa “desencantamiento”: algo o alguien pierde su encanto. Mas con todo, si tuviésemos que definir la modernidad bajo los auspicios de ese término, creo que nos hallaríamos ante un error. La modernidad, en su expresión filosófica, social, científica y política, es más bien el producto de un encantamiento que se sostiene en la liberación del sujeto y su voluntad, es decir, el ejercicio de una razón liberada. Un estado de asombro que viene a sustituir a aquel otro fundado en el dominio de la razón teológica, tan fariseo como inoperante. En consecuencia, y haciendo uso de un término caro a la psicología, la palabra desencanto nos remite directamente a la de frustración: verse uno privado de lo que esperaba. Esta “sensación” es la que ocurre por dos veces en la modernidad: una frente a los ideales antiguos y otra frente a los propios de la modernidad

---

Givone en su intento de acotar el sentido originario de la razón moderna: cf. S. GIVONE, *Desencanto del mundo y pensamiento trágico* (Madrid 1991) 11 ss.

(por ejemplo, las críticas de J. Habermas al fracaso del proyecto moderno, para él aún por realizar). Sin embargo, actualmente parece que el término “desfundamentación” es el más representativo en torno al análisis del mundo moderno y tardomoderno.

En este sentido, la capacidad autofundamentadora que se atribuye el hombre, iniciada por el lance cartesiano, empezó siendo una promesa llena de futuro y optimismo, y ha acabado manifestándose como una fuente de relativismo e incertidumbre, e incluso de amenaza. Tanto las críticas de Nietzsche como las de Heidegger han favorecido tremendamente ese aspecto negativo, y el segundo, sobre todo, se ha convertido inevitablemente en la fuente inspiradora de las posturas más exitosas del posmodernismo. Ahora ya sabemos que este término deja ver en su horizonte la asombrosa figura de Heidegger. Habrá quien incluso, en “función de” esto, llegue un día a identificarle con el fenómeno mismo de la posmodernidad. Y, no obstante, será difícil clasificarle de ese modo. Entre otras cosas porque su obra conecta con un proyecto más amplio -a pesar de que el referirnos al quehacer heideggeriano en términos como el de “proyecto” quizás resulte tan ostentoso como equívoco. Devolvemos la simple pregunta por el ser, sugiriendo a la vez que dicha cuestión sólo podrá resolverse yendo más allá del sistema platónico-aristotélico, es algo tan concreto y tan amplio que sólo puede insinuarnos dos cosas claras en el punto que nos ocupa: una es la advertencia sobre la tarea que, al parecer, hemos olvidado (la única) y que, entonces, nunca hubo un proyecto como tal, y otra es que esa toma de posición nos obliga a situar a Heidegger fuera del estrecho marco de la modernidad o la posmodernidad. Sólo se puede afirmar, en todo caso, que Heidegger realizó su pensamiento en el interior de una época donde se comenzaba a debatir uno de los aspectos más inquietantes de la “razón moderna”: el de la tecnología (o razón práctica).

Sin embargo, no se acaba de escuchar ni de entender del todo la tarea básica lanzada por Heidegger. Y es precisamente el fenómeno de la posmodernidad, justo el movimiento crítico y hermenéutico que más ha sabido aprovecharse de las proyecciones exegéticas del pensamiento heideggeriano, el que menos se ha ocupado del problema que dejó al pensar como tarea; nos referimos al abordaje de la significación elemental del nihilismo, y si, por tanto, hay una alternativa contundente a la metafísica.

Hasta ahora, los mejores logros de la corriente posmoderna (nos referimos al pensamiento teórico engendrado por determinadas figu-

ras de Italia, Francia y Estados Unidos), no han pasado de ser acotaciones a los aspectos más vistosos de nuestra cultura: política, estética, literatura y medios de comunicación e información. Denuncia de fracasos relativos a los principios más característicos del XVIII, junto a la insistencia en la decadencia de los valores, que, como tal, se ha hecho más extensa y evidente. Fracaso que en el caso de los valores se refiere exclusivamente a su calidad: ahora son más materiales que espirituales, más puntuales que constantes. Se trata en definitiva de una satisfacción inmediata, segura y cierta, frente a la constancia de una esperanza siempre a muy largo plazo. Valores del “yo” irremediabilmente ligados al acontecimiento inmediato de la muerte (que recuerda vagamente a aquel ladrón nocturno del que hablaba el cristianismo, refiriéndose a la venida del reino). Tan cotidiana ya que carece de importancia. Pero aún así, esta conciencia de satisfacción es una de las notas singulares del hombre “posmoderno”, esto es, del hombre surgido de la crítica heideggeriana pero no del hombre que tendría que asumir, siquiera como posibilidad, una dirección del pensar dispuesta a reconocer la significación básica del nihilismo y sus rostros: tiempo y mundo.

La “posmodernidad” se muestra, así, como un movimiento de entretiem po, y ello por una razón sencilla. Al parecer la conciencia nihilista se presenta como su “fundamento” más carismático. Su precursor, al parecer G. Vattimo, nos induce a pensar, entre las líneas de sus obras, que estamos ante alguien que, después de muchas sesiones, el psicoanálisis le ha llevado a reconocer finalmente aquello que venía evitando: ser un nihilista consecuente, en vez de un nihilista neurótico. Posmoderno y no moderno sencillamente a ciegas (ontología del presente en vez del secular hedonismo). Desde esta perspectiva siempre nos encontraremos, no digo ya con una “cura de adelgazamiento del sujeto”, sino con un estado constante de primeros auxilios. Pero a Vattimo se le nota en exceso el recurso y no la solución. La eterna desfundamentación no deja de ser tanto una aceptación del presente puro y desnudo como el ocultamiento de aquel deseo frustrado de estabilidad y permanencia. Esto supone que el disfrute de lo sensible, precisamente aquello que reivindica como un derecho que nos fue escamoteado por la metafísica onto-teo-lógica<sup>3</sup>, no se debe a la posibilidad de lo sensible mismo, sino a su capacidad para comportar-

<sup>3</sup> Cf. G. VATTIMO, *Metafísica, violencia, secularización*, en *La secularización de la filosofía* (Barcelona 1992) 63-88.

se como un “*fármakon*” para el olvido de lo absoluto y eterno. De este modo, el olvido juega realmente a padecer la relatividad, creación y destrucción del ser, mediante la temporalidad existencial y emotiva. Pero esto no sería recriminable si se hiciese desde el convencimiento y no desde la añoranza, esto es, que el propio Vattimo jugase constantemente a la “recolocación” en todos los sentidos. De este modo quizás se le pudiera tachar de inmoral (lo cual nunca podría afectarle) pero nunca de deshonesto (lo cual sí podría afectarle).

Otra consecuencia de esta posición se relaciona directamente con el sentido, esto es, con la exposición formal de la pregunta. ¿En qué medida? La desfundamentación implica una puesta en escena de la pregunta de una forma meramente convencional, o lo que es lo mismo, en el caso del dominio tecnológico ésta sólo se llevaría a cabo frente a obstáculos precisos que impidieran el logro de un fin sectorial, pero nunca se abordaría ese impedimento en base a una falla de origen. Así, el sentido, piedra angular de toda pregunta, se reduce a una pura cuestión técnica. Por tanto, “evolución” de cuestiones aisladas que surgen, paradójicamente, de un reduccionismo absoluto. Y esto fue lo que Heidegger expuso de un modo preciso como “epocalidad”. De alguna forma, la posmodernidad en cuanto tal no es más que “época”, otro periodo entrópico del ser. Esto significa que de lo que se trata realmente es de la creación y la destrucción de lo que aparece, no del aparecer, cada época es una “creación” y una “destrucción”. Así pues, y en consecuencia, con lo que verdaderamente se relaciona el nihilismo es con la aparición. Lo que ocurre ahora es que, gracias a las aportaciones de Heidegger, la época que se ha dado en llamar “posmodernidad” supone la absoluta certeza de que todo puede ser creado y destruido, a la vez y al mismo tiempo. De este modo, la pregunta resulta inútil “más allá” de un contexto perfectamente determinado. Por ello, lo que realmente subyace a ese modo de preguntar es un “para qué” y no un “por qué”.

A estas posiciones, y a algunas otras de índole hermenéutica exprimidas hasta el límite, se debe el que se califique de “antihumanismo” al pensamiento heideggeriano<sup>4</sup>. En definitiva, creo que ese “antihumanismo” no quiere decir otra cosa que “antimodernismo”, que Heidegger no era en el fondo más que un claro opositor a la modernidad (como Hölderlin o Nietzsche, ya sea en mayor o menor

---

<sup>4</sup> Un libro tan preciso como ilustrativo sobre este asunto es: L. FERRY-A. RENAULT, *Heidegger et les Modernes* (Paris 1988).

grado). Es curioso ver cómo la mayoría de esas afirmaciones provienen del lado francés, y al parecer con más fortuna que las de J. Beaufret o J. Greisch (por no mencionar a otros más solapados como J. Derrida o J.F. Lyotard). Pero ¿qué se quiere decir exactamente al hablar de un antihumanismo en Heidegger? Al “humanismo” le dedicó de forma explícita el conocido libro *Carta sobre el humanismo* (mucho más claro que el opúsculo *Construir, Habitar, Pensar*, especie de “apócrifo” sobre el mismo asunto), y allí, si no recuerdo mal, sobresalen cuatro intuiciones en absoluto baladíes: el hombre en tanto que “pastor del ser” y no “señor del ente”; dilucidación de lo sagrado como ámbito originario frente a la deidad representadora; diálogo con el marxismo; y la aún incipiente cuestión del lenguaje en tanto “casa del ser”. En todos los casos subyace un fuerte deseo de recolocación, incluso, si se me apura, diría que de aspiración a la unidad. Obviamente el lazo único de estos apuntes sigue siendo la cuestión del ser, el límite a partir del cual puede tal vez restablecerse una relación no conflictiva con los elementos cardinales de nuestra cultura. La disposición del término “pastor” indica ya la actitud de Heidegger frente a lo que ampliamente se ha llamado modernidad (bajo cuya sombra se alza la figura tenebrosa del “Führer”), aunque bien es cierto que la referencia de lo moderno se circunscribe, en su caso, a la ciencia tecnológica. Desde aquí es desde donde se disparan las cargas de profundidad más sutiles contra los dos buques insignias del modernismo: los llamados “razón” y “sujeto”, con el fin de llegar a la línea de flotación de la “voluntad”. Sus críticas a la técnica, donde podemos ver su rechazo a la explotación de la naturaleza (cuya base no es otra que el dominio de lo abstracto sobre lo concreto: filamento incandescente frente a la luz, metafísica sobre physis), fueron tachadas como propias de un conservador. Hoy se llama a eso mismo ecología.

Se habló ya, y aún se sigue hablando, del fiasco de la modernidad, o incluso de la frustración del proyecto moderno y, por tanto, de que todavía continúa siendo posible. Esto quiere decir que de algún modo el “mundo” actual también es antihumanista. Pero en realidad lo que ha tenido lugar es el dominio de una parte de la modernidad: la posibilidad referida a una razón reduccionista, sólo calculadora y cuya autocritica se ha limitado exclusivamente al mejoramiento de los medios técnicos en función del cálculo. La dimensión, digamos espiritual, del pensamiento heideggeriano vio muy claramente este problema. Intuyó que la conciencia nihilista occidental era la clave aún por descubrir, para llegar a vislumbrar un compromiso serio y efectivo.

Sin embargo, y aún con todo, lo que estaba en juego de una forma urgente era el llegar a comprender que la superación de la metafísica tenía como consecuencia una superación de la técnica<sup>5</sup>. Ésta sigue siendo aún la tarea y a nadie se le ocurre tacharla de antimoderna. Lo cual quiere decir que el “*pastor del ser*”, contextualización primordial de un pensamiento pre-metafísico, se convirtió en “*señor del ente*”, esto es, en metafísica (técnica). Por ello, tal vez el verdadero sentido de lo “posmoderno” quizás debiera buscarse atendiendo precisamente a lo más primordial y no limitarse a ser una mera crítica de la cultura o de aspectos excesivamente retóricos. Quedarse en esas lindes no hace más que mostrar su condición de precariedad.

En este sentido la crítica de Heidegger al humanismo, o mejor dicho, su intento por trasladar la cuestión a un espacio originario, representa el esfuerzo por transgredir esa idea de no retorno, a veces tan imprecisa, fundada en el “hecho” del progreso, en su convencimiento. Resulta claro que esa postura se sustenta en una concepción valorativa cuya decisión pertenece únicamente al sujeto. El humanismo heideggeriano sigue dependiendo de la hermenéutica comparativa aplicada a la cuestión del ser y su estado actual. La pretendida desaparición de los grandes metarrelatos de fundación (que M. Weber definió como la base de la secularización propia de la modernidad), no es realmente más que un cambio referencial. El humanismo moderno cuenta con el metarrelato de la técnica, aunque en su seno el fundamento se haya convertido en una cuestión de tiempo, y, por tanto, relativo a unas necesidades concretas. El problema estriba en ver cómo la técnica, elemento más desarrollado de los ideales modernos, es justamente la que se ha transformado en el más firme obstáculo para la realización del proyecto moderno en toda su amplitud. Sobre todo, porque se ha alzado como el instrumento por excelencia para la consecución de aquella propuesta. Y esto es precisamente lo que inquietó a Heidegger, que el humanismo se convirtiese en una cuestión de técnica (señorío sobre el ente que olvida el señorío del ser). Así pues, la técnica no sería más que la proyección ejecutiva de una determinada comprensión del ser. Sólo por esto es posible que todo intento de superar la metafísica lleve implícita como consecuencia una superación de la técnica. Sin embargo, esto no

---

<sup>5</sup> Ésta es, por ejemplo, la tesis que hoy sostiene Eugenio Trias en relación a las tendencias vigentes del pensamiento: E. TRÍAS, *La superación de la metafísica y el pensamiento del límite*, en *La secularización de la filosofía... o. c.*, 286.



puede ser considerado como una simple tendencia actual del pensamiento, tal como lo cree Eugenio Trias, al que ya aludimos, pues decir "tendencia" es como decir capricho. Podría ser sólo una tendencia si no nos tomamos en serio el asunto, esto es, si creemos que en la actitud heideggeriana (cuyas críticas vemos cumplirse por sus consecuencias) no hay un verdadero aprovechamiento para discernir la actual situación. Hemos tomado el lado más peligroso de la modernidad, el sometido a la prebenda de que todo está a nuestra disposición, y ciertamente esto constituye una forma de humanismo, un modo de atenerse a los hechos, sin embargo, son las consecuencias las que realmente hablan a favor o en contra del humanismo, sea éste cual sea. Precisamente por esto es posible comprender la preocupación de Heidegger por lo sagrado, pero no desde un punto de vista tan exclusivo y malintencionado como el que intenta ver en esa idea ocultas referencias a temas políticos sospechosos. La dimensión de lo sagrado, que él sólo deja apenas apuntada como una tarea por pensar, forma parte del humanismo que tan parcamente dibuja en sus contornos esenciales. El tema es de por sí interesante, si tenemos en cuenta que se inscribe dentro de una reflexión que se ha dado cuenta de la estructura nihilista del pensamiento occidental. Lo verdaderamente importante de esta apreciación es que la supuesta "tendencia" del pensamiento actual no es un mero capricho si no se convierte en retórica, por el contrario, la superación de la metafísica (que se aleja tanto del ser como de lo sagrado) obliga a poner al pensamiento en busca de soluciones reales y concretas. Efectivamente Heidegger no llegó a este punto y se quedó en la advertencia crítica. Nos obligó a plantearnos de nuevo la cuestión del ser, lo cual parece sugerirnos que todo debate en torno a la modernidad (concebida tan claramente según se ve) podría convertirse en un problema secundario. Resulta curioso observar cómo la discusión sobre lo moderno y lo posmoderno se ha acentuado después de Heidegger, sobre todo porque esto sí que proviene de una tendencia crecida al amparo de su pensamiento, pero no del tema central de su reflexión. En este sentido su obra ha dado mucho que hablar y poco que pensar, aunque como sabemos la sangre siempre llama demasiado la atención, aún cuando la herida no sea aparatosa.

Podemos afirmar que si por moderno entendemos sencillamente lo actual (hodiernus) y el seguir la pauta de lo actual, que se impone, entonces Heidegger es decididamente un antimoderno. Este ha sido hasta ahora el prejuicio más extendido, y a la vez más erróneo. No se



pueden identificar dos términos donde el uno es eminentemente temporal, cronológico y diferenciador (hodiernus), y el otro básicamente espiritual (humanismo). Heidegger simplemente se cuestionó el significado del humanismo en una determinada época, y vio que éste se estaba construyendo en función de un error del pasado (la metafísica), por tanto, que en definitiva se venía cumpliendo un proyecto antiguo: el que la idea se realizase y lo metafísico acabase siendo una realidad tan evidente como inconsciente. La imagen que se ha transformado al fin en objeto. Ésta es la verdadera emancipación, de hecho la actualización consiste realmente en una iniciativa liberadora. Lo que no es llega a ser, pero no por iniciativa propia sino por la voluntad del hombre.

Todo es mejorable, lo cual significa que todo lo que es no es realmente, en consecuencia lo que aparece es sólo tara, pero transitoria, eternamente transitoria y eternamente tara. Así, estamos siempre a la falta. Por ello, la metafísica surgió para convertirse en la técnica del perfeccionamiento<sup>6</sup>, el lifting del espíritu. Pero del perfeccionamiento calculado por el hombre, en particular del hombre aterrorizado por la naturaleza (la *physis* que Heidegger renombró como "*das von sich aus aufgehende*"; lo que sale o brota desde sí mismo). La metafísica no la hicieron los héroes sino los médicos, por tanto, no pertenece al mundo heroico sino farmacéutico. Sin embargo, son otras componendas de carácter social, económico y político lo que viene a ocultar la importancia de esa experiencia: que acomodamos el conjunto estructural de la existencia a una cuestión metafísica instrumentada por esos elementos. Esto quiere decir que el terror no es ya a la naturaleza (digamos el "terror natural": bichos, tormentas, etc., a todo lo que no hemos creado) sino a puras abstracciones construidas por el hombre (la angustia provocada por guerras, fracaso, desempleo, delito, etc.). Miedo a los productos de la metafísica, como si así hubiésemos dado con una técnica que nos permitiese conocer el objeto de nuestro miedo, y, por tanto, disponer de la capacidad para evitarlo (al miedo natural respondió el mito, al miedo convencional la técnica metafísica aprovechando a la vez el espíritu del mito y su insuficiencia ante las nuevas necesidades): no podemos evitar un terremoto pero sí

---

<sup>6</sup> De ahí el originario conflicto entre ésta y la teología: una deseaba mejorar, la otra sólo comprender, sin embargo, finalmente ambas, a su modo, y por razones de protagonismo, terminaron disputándose el poder, sobre todo la segunda, que terminó por sucumbir a las ventajas técnicas de la metafísica. Creo que el término heideggeriano de "onto-teo-logía" resume perfectamente esta cuestión.

podemos evitar una catástrofe nuclear o ecológica. Si fuésemos realmente consecuentes con el alma de la modernidad -de forma amplia-, deberíamos entender esto último, pues el concepto de razón que inauguró parecía más coherente y “humanista” que lo que en realidad ha venido a mostrar. Lo que ocurrió fue que su empeño por eliminar el poder monárquico de una nobleza que se sostenía en la explotación del pueblo, para mantener su privilegios, y el poder eclesiástico, claramente colaboracionista por los mismos motivos, hizo que esa misma razón no se ocupase de reconocer lo verdaderamente noble y la verdadera dimensión de lo religioso. Vivimos por tanto las secuelas de una razón “desequilibrada”.

Heidegger no criticó al racionalismo más que en su ascendente calculador, dicho para entendernos, en su aspecto “económico”. ¿En base a qué? Al dominio. El hecho de esta actitud es una “posición”, es decir, voluntad. Porque tal modo de conducta supone una manifestación del ser, en este caso una manifestación que asume un papel absoluto, dogmático y reductivo. La crítica heideggeriana indica, de este modo, no tanto una oposición radical al cálculo como una reducción absoluta del ser a manifestarse exclusivamente desde esa dimensión. Esto sugiere de alguna manera la obligación de plantearse la cuestión del límite de forma amplia y, por tanto, el ejercicio de una reflexión específica sobre “una” ética. El moverse en un espacio puramente “económico” supone inscribir al ser en el tiempo, sobre todo en el tiempo futuro, lo cual implica un fuerte convencimiento sobre el aparecer del no-ser en aras de un poder esencialmente ilimitado.

La modernidad supuso realmente una afirmación de lo ilimitado, y ha sido precisamente el espacio económico y financiero el que más se ha desarrollado a través de ella. La evolución científica es sólo una consecuencia de aquél. Así pues, la crítica a la metafísica representa para Heidegger un detenimiento en el límite. Sobre todo en lo que atañe a sus implicaciones sobre el sentido, pues el límite, referido a la actuación de la voluntad de dominio, añade una duda a la evidencia de un pensamiento calculador. El expansionismo científico, liberado de los dogmas eclesiásticos, dio rienda suelta al entusiasmo contenido, sus constantes pruebas y confirmaciones ayudaron sobradamente a su indiscutibilidad, y, por tanto, a contar con el apoyo necesario para su avance. Sin embargo, actualmente, debido a su cada vez más complicada tarea, la misma ciencia se encuentra con problemas que escapan a su control. A la mayoría le parece mucho más lógico

e interesante preguntarse por el origen del universo que interrogarse por el ser. Pocos caen en la cuenta de preguntarse por el que se interroga sobre el origen del universo. Sin embargo, y a su modo, cada una de esas preguntas van más allá de lo inmediato. Traspasado este límite aparece lo ilimitado. Y lo más sencillo, lo más simple, es que en la mayoría de los casos ese modo de pensar ofrece un dato bastante claro: mientras se piensa así, el pensamiento olvida lo que esencialmente sabe el hombre. Olvida el concurso intempestivo y a deshora de la muerte, el sentido y la vida.

Un olvido que, inconscientemente, proviene de la negación. Así, y de alguna forma, la liberación científica moderna trajo consigo un entretenimiento más amplio y efectivo, fundado en el gran desconocimiento que se habría al hombre. Al poder establecido le molesta más, de hecho, un movimiento social determinado que un científico. Y es que, a grandes rasgos, los primeros actúan dentro de unos límites inmediatos, reales y "peligrosos", mientras que los segundos se instalan ya fuera del límite. Dicho de otra manera, aunque a la larga la violencia científica nos pone o nos puede poner en peligro a todos, la violencia social pone en peligro, antes que nada y en primer lugar, a los individuos que ostentan el poder. La paradoja actual consiste en que muchos movimientos sociales, como el ecológico, surgen justamente como respuesta a la transgresión científica. Sin embargo, el límite exigido no puede ser impuesto políticamente porque su base es económica y financiera. Por tanto, y aunque esto parezca dar un salto injustificado, estimo que el análisis y la respuesta ha de pasar inevitablemente por la cuestión del ser (y no sólo desde un punto de vista poético-religioso, como quiso Heidegger a tenor de su relación con Hölderlin). Pensar si ello debe obligarnos a reflexionar fuera de la metafísica, o si es posible hacer el intento de encontrar una metafísica al margen de la técnica, de la violencia occidental.

Situarse fuera de lo económico, del interés (el "para") no es sólo trasladarse fuera de la modernidad (cuyas bases sociales e ideológicas más conocidas: libertad, igualdad y fraternidad, fue el grito de los burgueses, no del pueblo ni de la aristocracia, y que, a la vista de lo observado actualmente, su significado parece que fue: libertad para poder ser como los que son más; igualdad para ser iguales a los que son más y fraternidad para que los que son más no me odien por querer ser como ellos). Es separarse de un "paradigma" que no reconoce el límite, la zona intransitable del nihilismo donde "todo" es posible, el ser y el no-ser. La física cuántica afirma que cuando una partícula se

encuentra con su antipartícula ambas se destruyen. Aparece la destrucción. Desaparece la referencia. En el límite encontramos referencia, pero si al mirar, al pensar, creemos ver lo ilimitado entonces sólo queda la referencia del que piensa y mira. La autoreferencia. Ahora bien, si la tierra no es el centro, tampoco lo puede ser el hombre. Aspirar a eso es acentuar más esa condición, reconocer lo que no se es. De este modo, jugamos a olvidar lo que no se puede, porque el olvido no es un acto de voluntad. El entretenimiento consiste en ocuparse voluntariamente para desocuparse de lo involuntario, en este caso, de nuestra ignorancia sobre el ser (que es lo que llanamente nos mostró Heidegger), por consiguiente, el peligro de lo ilimitado es producto de un desconocimiento del límite, de la referencia y la diferencia, pues quizás estemos acercando al ser lo que le es diferente, en función de nuestro empeño por olvidar. La modernidad comenzó siendo ese empeño programático, un extraño "fármakon" del que posiblemente ahora padezcamos sus secuelas.