

Transfiguración de la filosofía

De la ambigüedad humana a la resolución ética

Carlos A. Casali

La historia del hombre occidental, cuya finalización hoy se anuncia, comienza cuando su existencia queda radicalmente escindida en dos planos antagónicos. A partir de allí, la existencia se enmarca dentro de un curso histórico en el que la filosofía va contorneando la geografía sinuosa de las prácticas políticas en las cuales el hombre occidental ha pretendido resolver los conflictos desatados por aquella naturaleza antagónica. Este principio de la polaridad, origen y motor de la vida política y de su encantamiento histórico, en cuanto es pensado por la filosofía se modaliza en múltiples determinaciones que van adquiriendo diverso rigor conceptual y una notable riqueza semántica. Ser y apariencia, mismo y otro, uno y múltiple, público y privado, naturaleza y cultura, son apenas algunas de las determinaciones en las que se abre el abanico discursivo de la metafísica para pensar en su estado puro la naturaleza y el sentido de aquella escisión originaria. Toda la profundidad espiritual de la cultura occidental, su espesor vital, le viene de esta doble ciudadanía en la que el hombre es solicitado, además, a dar una respuesta ética. De manera que, la historia no sólo ha venido empujando al hombre hacia una institucionalización política de su libertad y a la búsqueda metafísica de las redes conceptuales con las que atrapar lo real sino que, más originariamente aún, la ambigüedad existencial lo ha interpelado a resolverse éticamente sobre los términos en pugna.

Sin embargo, ninguna de estas prácticas han logrado devolverle al hombre la solidez existencial perdida. Ni los sistemas metafísicos han perfilado respuestas definitivas, ni las instituciones políticas han podido contener ordenadamente el enorme impulso de la libertad, ni la interpelación ética ha devuelto al hombre a un estado de reconciliación consigo mismo. Y, más allá de estos intentos –aunque no del todo independientemente de ellos– la historia parece haber concluido su

camino. El aplanamiento del tiempo, la contemporaneidad de sus dimensiones, indican que la existencia transcurre ahora sobre un único plano. No hay otro futuro que el presente, ninguna utopía política agita el pecho de los hombres y aquellas determinaciones metafísicas que encuadraban lo real han perdido su contorno y su potencia significativa. Naturaleza y cultura, público y privado, uno y múltiple, mismo y otro, ser y apariencia son términos que ya no nos dicen nada. La historia del hombre ha concluido sin que la ambigüedad existencial que la motivaba haya sido resuelta, El transeúnte no ha terminado de cruzar el puente que lo lleva al superhombre. Se ha detenido en el camino. O tal vez, la historia no haya sido sino un intento fallido de restaurar en el tiempo algo que sólo admitía una resolución ética¹. De ser así, el fin de siglo que cierra su círculo sobre el fin de la historia volviendo su rostro hacia el pasado con la esperanza de recuperar allí los impulsos primigenios de una tradición que ha olvidado sus motivos vitales, no hará sino repetir el mismo fracaso.

Junto con la historia se eclipsa también cierto paradigma de la vida política bajo el cual Occidente ha venido subsumiendo las diversas posibilidades de su praxis. Este eclipsamiento resulta propicio, sin embargo, para impulsar una transfiguración de la vida política hacia un estatuto ético de la voluntad. La resignificación ética de los términos fundamentales de la metafísica y la conversión de la praxis hacia una totalización divergente de la planetaria, dominada por el dinamismo del aparato productivo y los saberes técnicos, operan en el discurso ético una tan profunda transformación que ninguna precomprensión de lo que cae bajo ese título puede resistir. El asunto de la ética se vuelve así, acaso por primera vez, rigurosamente problemático. Y es allí, en los límites de ese mundo histórico que termina, tramado por una praxis política que ha agotado sus recursos, en donde Latinoamérica puede encontrar un rumbo para su destino, problematizando de modo radical el sentido ético de la existencia y abriendo las posibilidades de una acción sensata guiada por la prudencia.

En lo que sigue intentaremos desarrollar con argumentos las afirmaciones hechas en esta introducción.

I. El fin de la política

Si se comprende la historia como el escenario cultural en el que las actores políticos cursan el drama de su desencuentro existencial con la esperanza de ir tejiendo, de esta manera, la textura de una totalidad que los contenga, se puede aceptar también que toda historia implica una determinada filosofía de la historia que trame, en la coherencia de un relato, los hilos dispersos de los acontecimientos. Poco importa aquí que el sentido de ese relato se lo encuentre en la unidad final del devenir o en la fragmentación de los pequeños acontecimientos, en la fuerza providencial que orienta el curso de la acción o en el encuentro azaroso de las libertades, lo que sí nos interesa es destacar que la autocomprensión histórica de la acción política supone necesariamente una determinada comprensión –por implícita que ésta sea– del sentido de esa historia. De manera que con el nombre *Fin de la historia* se expresa una determinada comprensión de los acontecimientos históricos como si éstos fuesen deviniendo. Inicia una clausura y como si esa clausura estuviese ya cumplida. *Fin de la historia* significa que lo histórico es de naturaleza teleológica y que ese *télos* se ha consumado. Y, más allá de los matices posmodernos o de la Variante más fiel a la ortodoxia hegeliana que sustenta F. Fukuyama², lo cierto es que, en nuestros días, el *Fin de la historia* implica el cumplimiento de los fines de la subjetividad absoluta. Y, si la lucha por el reconocimiento ha sido el motor de la historia, ésta, llegada a su final, ofrece a las voluntades en pugna un marco de reconciliación posible en el sistema de la mediación absoluta.

Ahora bien, si lo político se comprende como el horizonte de juego en el que las voluntades buscan ser reconocidas a la vez que lucha por imponer sus propios fines, el *Fin de la historia*, al poner un límite último dentro del cual todo reconocimiento resulta posible, introduce en aquella comprensión de lo político una profunda transformación. La “democracia universal” se ofrece como una configuración apriorística de reconocimiento en la que toda voluntad –que así lo acepte, se entiende– está incluida. Esta aprioridad del reconocimiento implica que ninguna voluntad está marcada por las exigencias de la lucha para encontrar

un lugar dentro del orden democrático. Consecuentemente implica también un radical vaciamiento de los fines que habían motivado las acciones de la voluntad política hasta ese momento. Y, así como la *devaluación de todos los valores* reclama una profunda *transvaloración*, el formalismo de la voluntad política implica un cambio de estatuto para el problema de la praxis. La difusión planetaria del dispositivo tecno-científico, la reducción de la diversa variedad del mundo a las monótonas posibilidades del mercado mundial y el avance arrollador del nihilismo son fenómenos que indican no sólo una profunda transformación de la historia sino que, más radicalmente aún, señalan el agotamiento del proyecto político que la motivaba. Aquí se ve que el nombre *Fin de la política* implica el doble sentido de finalización de la actividad política como forma paradigmática de la praxis humana y de objetivo que la acción política persigue y que esa finalización expresa.

A la misma conclusión podemos llegar si caracterizamos lo político ya no como lucha por el reconocimiento sino como la concurrencia de las voluntades en la constitución de un marco práctico de naturaleza comunitaria. Por fuera de esa globalidad comunitaria que las voluntades articulan en el juego de sus diferencias habrá siempre un ámbito mayor y no totalizable en el que imperará la guerra como forma última de dirimir el conflicto. Las peripecias de la guerra configuran la trama de una historia universal en la que lo político queda confinado dentro de los estrictos límites de la voluntad comunitaria. Política y guerra fueron los instrumentos de una astucia histórica que hoy se vale de las leyes del mercado, mundial y del espíritu de la técnica para conseguir, efectivamente, lo que aquellas no habían podido: la totalización planetaria. Es ella quien torna insustancial toda configuración comunitaria y disuelve los diferentes núcleos de eticidad a la vez que va quitando a la guerra su justificación histórica³. Una vez más vemos operarse aquí la transfiguración de lo político conforme con cierta necesidad interior al movimiento de las cosas humanas que podríamos resumir en términos kantianos de la siguiente manera: Todas las guerras –dice Kant en su *séptimo principio* de *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*– son otros tantos intentos (no en la intención de los hombres pero sí en la de la Naturaleza)

de procurar nuevas relaciones entre los Estados y mediante la destrucción o, por lo menos, fraccionamiento de todos, formar nuevos cuerpos, los que a su vez tampoco pueden mantenerse en sí mismos o junto a los otros, y tienen que sufrir, por fuerza, nuevas revoluciones parecidas: hasta que, finalmente, en parte por un ordenamiento óptimo de la constitución civil interior, en parte por un acuerdo y legislación comunes, se consiga erigir un estado que, análogo a un ser común civil, se pueda mantener a sí mismo como un *autómata*⁴. El afianzamiento de una relación comunitaria en la constitución de una sociedad legalmente estable que para Kant dependía de la correlativa configuración de una gran federación de naciones hoy está en vías de realización y su objetivo ha sido cumplido, aunque tal vez sólo parcialmente y de modo perverso. El *estado universal homogéneo* hace culminar el *automatismo* de la voluntad política, no como Kant lo quería, como resultado de una decisión política –Kant dice “la decisión según leyes de la voluntad unida”– sino por imperio a escala planetaria del mercado mundial y de la voluntad productiva que lo dinamiza y que en él se reconoce. Sea como fuere, la racionalidad del *autómata* rige hoy el movimiento global del orden del mundo y no deja lugar, consiguientemente, para que la acción política se afirme en la configuración comunitaria.

Finalmente, podemos argumentar que, si la historia no es sino el movimiento de las cosas humanas que, bajo el impulso de la libertad conquista poco a poco y con gran esfuerzo sus instituciones en una progresiva concreción orgánica de la comunidad, el *Fin de la historia* viene a coincidir con la consolidación de las instituciones que le aseguran al hombre al disfrute de su libertad y la afirmación de su singularidad, aunque esa singularidad esté marcada por la negatividad –al modo hegeliano– y esa libertad no logre sobrepasar la aporética situación del formalismo. La satisfacción que la voluntad política encuentra en el formalismo institucional, una satisfacción que nosotros consideramos auténtica y no un mero defecto de apreciación que pudiera corregirse con una mirada más aguda y con una voluntad política más pretenciosa, indica que la transfiguración hacia el estatuto ético resulta también aquí inevitable.

Podemos reunir ahora algunas conclusiones parciales. En primer lugar, el tipo de reconocimiento práctico que el *estado universal homogéneo* posibilita bajo la forma política es notoriamente inadecuado para los fines de una voluntad que, partiendo de la ambigüedad existencial, busca su resolución. Este reconocimiento universal está viciado de abstracción. Sin embargo, la totalización realizada, aunque abstracta y formal, constituye no sólo un fin que la voluntad política del hombre occidental ha perseguido sino que se erige también como el insoslayable marco dentro del cual puede ahora la existencia avanzar hacia la superación de la ambigüedad. De la misma manera, la institucionalización de la libertad que, después de un largo recorrido histórico, ha permitido canalizar los conflictos y regular en normas las infinitas variaciones de la costumbre, constituye un horizonte de sentido desde el cual otros avances prácticos son posibles. Pero, desde luego, ni el reconocimiento universal ni la institucionalización de una libertad segura de sí misma garantizan por sí el acceso a un orden práctico poshistórico y superador.

De allí que, en segundo lugar, el pasaje del estatuto político de la voluntad al ético implique una *transfiguración* de la misma, término con el que queremos indicar cierto impulso de las cosas espirituales hacia la conservación dentro del cambio. En este uso del término late, pues, algo del pensamiento hegeliano, pero conforme con una dirección distinta. Finalizada la historia, finaliza también el eslabonamiento temporal de los acontecimientos y de las acciones ¿en qué sentido, entonces, una figura habría de “superar” a otra anterior? ¿Qué puede significar aquí anterior? La quiebra del orden lineal del tiempo implica que la ley de conservación de los asuntos espirituales se cumple ahora de modo selectivo y ya no por mera acumulación. Lo que la transfiguración de la voluntad política mantiene en su pasaje a un estatuto ético es tanto como lo que abandona en el camino⁵. Sólo lo efectivamente querido se conserva y esta transfiguración se cumple en el seno de la filosofía, i.e.: en el ámbito de su peculiar discurso y en la recomposición interna de su propia naturaleza.

II. El horizonte cosmopolita

Así, tal como la filosofía tuvo en Grecia un perfil más bien metafísico mientras su marco espiritual fue la *pólis* y se dio luego una característica más acentuadamente moral cuando su horizonte espiritual devino cosmopolita, también en la poshistoria surgen en el primer plano de la escena filosófica los problemas morales. Sin embargo, las analogías no deben engañarnos porque, así como este cosmopolitismo planetario difiere del anterior en que cierra la historia universal que el primero abre, su tono espiritual también es otro (y el *tono* es esa particular energía que le permite al espíritu poner el acento en un lugar o en otro)⁶. No hay en nuestro cosmopolitismo contemporáneo un helenismo de corte estoico que prepare el terreno de un dios universal sino que, antes bien, la época recoge la pesada herencia de la muerte de dios. Dentro de este contexto epocal, resulta significativo ver como se posiciona el pensamiento de Nietzsche en el cuadro general de la filosofía que reacciona contra el absolutismo hegeliano. Nietzsche opera la más drástica reconversión de la filosofía desde la metafísica hacia la ética (el *ser* como *valor*)⁷.

El carácter novedoso de este cosmopolitismo planetario radica, precisamente, en su tono espiritual. En el horizonte de la pura mediación que todo lo incluye como habiendo sido reconocido apriori, no hay ninguna posibilidad de un posicionamiento ético de retracción del mundo al modo estoico. El *In-der-welt-sein* heideggeriano categoriza la constitución misma de una subjetividad definitivamente más allá de todo posible sustancialismo cartesiano y de todo desdoblamiento en un interior/exterior. Así, frente a un mundo que no se puede cambiar no cabe ya la opción de alterar al hombre en su imposible interioridad. El uno no se concibe ni se da sin el otro⁸.

Por otra parte, la matriz mercantil y técnica de este cosmopolitismo planetario implica también una novedad en el plano de la eticidad. Su lógica interna procede disolviendo toda diferencia y arrasando con las alteridades subsistentes, conforme con la negatividad que la impulsa, este aplanamiento de

las formaciones culturales y de sus núcleos de eticidad opera una transformación profunda en la naturaleza de los problemas éticos. La neutralización axiológica que la voluntad productiva opera sobre el orden de la praxis se puede observar con claridad en la formulación del *imperativo técnico*: si puedes (en sentido técnico) debes (en sentido moral). Y se puede observar también en el progresivo avance de una totalidad cultural en la que la alteridad negada es interiorizada y repuesta como alteridad despotenciada. De esta manera, el cosmopolitismo planetaria se asemeja a una Babel universal en la que coexisten todo tipo de costumbres en una suerte de ecosistema antropológico en el que las peculiaridades culturales que diferencian a los pueblos, sus núcleos de eticidad, pueden ser mantenidas al precio de su ineficacia práctica, de su neutralización.

Este universo homogéneo del nuevo cosmopolitismo, tramado sobre las significaciones y valores del mercado mundial y de las posibilidades técnicas, reclama una nueva *paideia*⁹. El mundo conformado por el trabajo servil –de acuerdo con la descripción hegeliana de este proceso– debe ser traspasado hacia un nuevo horizonte de sentido. La *Bildung* de la mediación absoluta encuentra en la *finitud* un punto de inflexión a partir del cual caduca la posibilidad de toda acción que se presente como realización mediadora de puras posibilidades abstractas e impersonales. La asunción de la finitud, que Heidegger describe alrededor de su *Sein zum Tode*, implica que toda la cadena de posibilidades que constituyen la estructura misma de la existencia queda en suspenso por la radical posibilidad última de la imposibilidad de todas ellas que es, precisamente, la experiencia de la muerte propia. La experiencia radical de la finitud rompe el horizonte abstracto de la mediación técnica dentro del cual toda acción está ya como decidida y realizada para abrir el horizonte de un nuevo sentido para la praxis. La nueva *paideia* se insinúa como una exigencia ética de autenticidad antes que como la reabsorción en la sustancia de la costumbre o la mera aceptación de ley moral.

Surgen aquí algunos interrogantes respecto del sentido en el que se puede comprender esa exigencia de autenticidad que constituye el alma viviente de la

nueva *paideia* y respecto, también, de los compromisos que esta configuración de la existencia en torno de una ética de la autenticidad tiene, para la praxis filosófica, con la tradición estoica y con su peculiar posición existencial de retraimiento y límite respecto de las manifestaciones de poder. Interrogantes que se resumen, finalmente, en la pregunta por el sentido y las características de un pensamiento filosófico poshistórico y pospolítico. Porque, tal vez, la filosofía ha tenido hasta ahora su particular impulso y su principal motivación del hecho de haber recogido en su ámbito la problemática del poder. En cuanto *pensamiento del poder*, la filosofía ha intentado o bien poner un límite –contractual, racional, etc.– al poder político, o bien reivindicar para sí el ejercicio del “auténtico” poder, que es el que se manifiesta en el ideal de vida contemplativa.

III. El problema del poder

Responder a los anteriores interrogantes implica avanzar algunos pasos en torno de la problemática del poder, cuya naturaleza es sumamente lábil. Aunque su sentido es siempre comprendido y experimentado de un modo rigurosamente determinado –a todos nos resultan claras y evidentes las manifestaciones de poder– su significado se nos torna evanescente. Esto último tal vez se deba a que ante el poder adoptamos inmediatamente una actitud de desconfianza y le reclamamos una justificación. En la medida en que es predicado de sujetos diversos, el poder va adoptando distintas figuras que no son sino los modos en los que el poder se expresa y se justifica a sí mismo. Existe un generalizado consenso en que la filosofía comienza en Occidente cuando el pensamiento intenta dar cuenta, a su manera, del problema del poder. A su alrededor, los primeros pensadores de esta tradición conceptual que llamamos filosofía fueron dando los pasos iniciales hacia un camino nuevo, progresivamente alejado de los discursos habituales de la tradición mítica y poética, en la cual la justificación del poder tiene la forma expresiva de su mera afirmación. El discurso mítico del poder es el de su exaltación. Pero antes de llegar a la filosofía, el poder recorre un territorio sumamente laberíntico y aún hoy insuficientemente conocido por nosotros que es el de la sofística. En los avatares infinitos del discurso sofístico

el poder encuentra el cauce más adecuado para su naturaleza multiforme. ¿Puede satisfacernos en el actual contexto planetario este discurso del poder? ¿Nos es lícito apelar todavía, hoy a la medida de la argumentación filosófica para encuadrar los desbordes del poder? y, finalmente, una última pregunta ¿quién se pregunta de esta manera por el poder?

Al primero de estos interrogantes podemos responder con relativa facilidad aunque con ambigua precisión. El discurso sofístico del poder tiene en nuestros días un rostro sumamente conocido, el del pragmatismo. Sin duda que es muy revelador de esta posición pragmática del discurso del poder y de su autojustificación el hecho de que en los orígenes históricos de la sofística Protágoras haya sostenido su tesis del *homo mensura* en torno de *tà prágmata*¹⁰. Pero, más revelador aún de la verdadera naturaleza y alcances de este discurso pragmático del poder es su carácter antropocéntrico: los *prágmata* son las cosas en cuanto hechas a la medida del hombre. El pragmatismo constituye, por decirlo así, una praxis caída, esto es, una praxis que ha perdido su dimensión de apertura hacia la autosuperación –recuérdese la caracterización aristotélica de la praxis– para converger sobre la dimensión imaginaria del narcisismo meramente humano. Y, sin embargo, en el actual contexto planetario este es el discurso dominante del poder, lo que implica, necesariamente, que alguna satisfacción en él se encuentra, y es precisamente la praxis política la que se satisface en esta configuración del poder y en ella –como decíamos antes– realiza su fin.

Al segundo de los interrogantes ya resulta un poco más difícil responder. Porque del fracaso y caducidad del discurso pragmático del poder, que recupera en nuestros días la figura del sofista polimorfo, no se sigue necesariamente una vía expedita hacia su encauzamiento filosófico. En efecto, si el poder tiene en el actual cosmopolitismo planetario la forma del imperativo técnico ¿qué límite podría ponerle la filosofía? En el marco de las argumentaciones sofísticas que traman la vida política del siglo V ateniense, caracterizada por la declinación de los discursos fundadores de la *pólis*. Sócrates es condenado por sostener ante su comunidad un modo de argumentar que busca persuadir sobre la propia

ignorancia antes que sobre la opinión sustentada. Inicia con esta actitud un extraño y novedoso camino de sabiduría que irá dejando permanentemente atrás los dogmas morales fundados en la costumbre. Pero, indudablemente, esta sabiduría llega siempre demasiado temprano para los hombres y va siempre más lejos de lo que éstas pueden aceptar. Así, de la experiencia de la muerte de Sócrates recoge Platón los materiales con los que modela la figura del sabio ideal al que localiza en una posición singular: el filósofo no tiene lugar en la *pólis* sino es como rey¹¹. El lugar del sabio se ubica a la vez por fuera de la comunidad ético-política –como más allá de sus valores y de sus leyes– y dentro de ella –como su principio rector y jefe. ¿Es acaso ésta la posición de saber que permitiría hoy a la filosofía disputar el poder al discurso pragmático del eficientismo técnico? ¿O no estará todavía esta figura del sabio superador de la posición sofística demasiado comprometido con su problemática antro-po-céntrica? Aristóteles, a quien hoy llamaríamos un pensador periférico –su horizonte espiritual. Macedonia, carece de los compromisos políticos que atan a los atenienses con la tradición existencial de la comunidad y preludia los desarrollos históricos del cosmopolitismo helénico¹² –ubica al sabio en otro lugar. Y, al hacerlo, lo transfigura: el sabio se identifica con lo divino y queda localizado por encima de la comunidad política, como su *télos*, y sin vínculo práctico con ésta. Pero, esta transfiguración deja un residuo dentro del campo del saber, la *phrónesis*, un saber a la medida del hombre, un saber que se acomoda más ajustadamente a su condición y que, sin embargo, prepara la condición del hombre superior, el sabio. ¿No ofrecerá la prudencia la figura de un saber que ubica al filósofo más allá de la tramitación sofística del poder y más acá de una estéril consolación teórica? Por otra parte, la prudencia sólo puede florecer dentro del horizonte cultural de una bien articulada *paideia* –la educación del *éthos*– y su mejor fruto es, sin duda, el hombre sabio que, en cuanto tal, se transfigura en dios.

De manera que, al segundo de los interrogantes, que nos formuláramos podemos responder que no es la filosofía por sí misma quien puede encuadrar los fenómenos de poder con su discurso legitimador, sino esa forma de filosofía práctica que llamamos prudencia en la que el poder adopta la figura de la virtud

y que culmina en la vida teórica. Pero ¿quién se pregunta de esta manera por el poder? Nuestro tercer interrogante nos lleva directamente al asunto mismo de este trabajo.

La ambigüedad humana y la resolución ética

Decíamos al comienzo que la historia, entendida como relato en el que el hombre adquiere conciencia de su presencia en el mundo, supone una determinada configuración antropológica a la que caracterizábamos como ambigüedad existencial. Y decíamos también que la praxis política ha sido el paradigma bajo el cual el hombre occidental cursó el conflicto suscitado por esa ambigüedad a la vez que articulaba en torno de una ética los límites que, sin suprimir la ambigüedad, permitían por lo menos mantener la situación bajo control. Dentro de esta configuración anfibológica el hombre fue diseñando las reglas de juego que encuadraron su existencia histórica en permanente e inestable equilibrio entre los términos de la polaridad. Naturaleza y cultura se entretejían con público y privado, uno y múltiple, etc., para conformar una trama existencial carente de firmeza y, por ello, en incesante movimiento. Ahora bien, el poder ha sido la piedra filosofal sobre la que Occidente proyectó su posible resolución, la superación de su ambigüedad. Poder de la cultura sobre la naturaleza, de lo público sobre lo privado, de lo uno sobre lo múltiple, de lo mismo sobre lo otro, del ser sobre la apariencia, etc. Y, aunque no faltaron tramitaciones distintas de esta ambigüedad que reivindicaban el otro término de la polaridad como más potente, lo cierto es que, en el fin de la historia, el hombre ha terminado por conformar un mundo a su imagen y semejanza, un mundo pragmático. Culturizado, aunque en la forma de la *Bildung* servil; público, aunque en la forma de la masificación; uno, en la uniformidad de sus posibilidades; mismo, pues nada es exterior al sistema, y esencial, en cuanto la apariencia imaginaria es lo que este mundo tiene de más real. El hombre poshistórico tiene una sola dimensión pero su ambigüedad existencial no ha sido resuelta, está en suspenso.

¿Qué *tipo* de hombre quiere, en la poshistoria, ponerle un cascabel al poder? Respondemos: el hombre prudente, aquel que sabe que el hombre es incapaz de sostenerse como hombre dentro de un universo indiscriminado de posibilidades en donde el nihilismo avanza tanto más rápidamente cuanto más se multiplican los poderes desatados por la técnica. El prudente es aquel en quien la resolución ética ha reconciliado la naturaleza dual del hombre y la ha concentrado sobre un único punto: el de la experiencia de la verdad como eclosión de sentido. En el horizonte planetario del reconocimiento universal y abstracto, el hombre prudente es el que puede determinarse a actuar conforme con sus propias valoraciones, poniendo en suspenso, de esta manera, la enorme carga pragmática con la que el orden de la producción modela su moral de la eficacia. Esta posición del saber, que puede erigirse en guía práctica de la acción sensata –i.e.: inscrita en un *éthos* cultural al que contribuye a constituir y proyectada hacia una comunidad ideal que totaliza su posible sentido–, se presenta a la vez como límite interno de la planetarización tecnológica y como espacio ilimitado de un opción existencial éticamente resuelta. A lo primero contribuye la recuperación para el discurso de la filosofía del problema de la justicia. A lo segundo tiende la transfiguración de la praxis filosófica en torno de la interpelación ética que inevitablemente nos solicita en la experiencia de la verdad como eclosión de sentido.

Estos dos aspectos que caracterizan la peculiar configuración del saber que llamamos prudencia, tienen su punto de encuentro en la problemática de la legitimación del poder¹³. Esta problemática abre una brecha dentro del horizonte homogéneo y compacto de la totalización planetaria e implica nuevos desafíos para la filosofía latinoamericana. No se trata ya, prioritariamente, de poner en cuestión la tradición metafísica occidental ni de ubicar en ella nuestro singular acceso a la modernidad, sino que, estimando estos debates como imprescindibles puntos de partida, es necesario ahora avanzar en la redefinición conceptual y práctica del estatuto poshistórico de la voluntad, el ético. En el cierre de las posibilidades prácticas del paradigma político occidental, la determinación ética de la voluntad no tiene ya el carácter de *límite* del poder sino más bien el de

recuperación de una orientación estratégica y táctica en la que la dignidad de los fines se adecue prudentemente con la racionalidad de los medios en el curso de la resolución de la ambigüedad existencial.

Notas

¹ En el *Tratado de los principios (Peri Arjón)* de Orígenes se puede rastrear una filosofía de la historia que, inscrita en una concepción cíclica del tiempo, sujeta en un fuerte compromiso ético las posibilidades de la voluntad libre y la serie de consecuencias que se siguen de sus elecciones.

² La insistencia sobre el *Fin de la historia* como tema central de la época se encuentra, además del difundido texto de F. Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*, trad. P. Elías, Barcelona, Planeta, 1992; también en G. Vattimo, *Ética de la interpretación*, trad. J. L. Etcheverry, Bs. As., Paidós, 1992, y en G. Deleuze, *Nietzsche y la Filosofía*, trad. C. Artal, Barcelona. Anagrama, 1971, especialmente en el apañado 12 del cap. IV "La cultura considerada desde el punto de vista post-histórico".

³ El orden de la producción se configura, sin embargo, como una totalidad paradójica que disuelve las concreciones comunitarias hacia una totalidad supracomunitaria carente de *télos*. El orden de la producción se caracteriza por su racial inacabamiento. Esta ausencia de finalidad sostiene a la vez la optimista promesa del progreso indefinido y el tedio de los consumos. Este inacabamiento poshistórico, determinado por el orden de la producción imperante —tal como lo expresa la tesis marxiana del *fetichismo de la mercancía*—, se complementa en el plano metafísico con el acontecimiento de la abismalidad del fundamento y la fragmentación de lo real en los que se oscurece todo sentido.

⁴ E. Kant, *Filosofía de la historia*, trad. E. Imaz, México, FCE. 1978. pp. 53-54.

⁵ Cf. G. Deleuze. *op. cit.* apartado 14 del cap. II "Segundo aspecto del eterno retorno: como pensamiento ético y selectivo" donde el autor reformula el imperativo kantiano en los siguientes términos: "*Lo que quieres, quíerelo de tal manera que quieras también el eterno retorno*". p. 99. Esta formulación de la regla práctica opera sobre la voluntad una determinación selectiva que permite superar la tentación formalista de la ética kantiana.

⁶ Sobre la problematización del *pneuma* dentro de la tradición estoica y la noción de *tensión*, cf. A. Long, *La Filosofía Helenística*, trad. P. J. de Urries, Madrid, Revista de Occidente, 1977, especialmente en pp. 152/8.

⁷ Cf. E. Fink, *La filosofía de Nietzsche*, trad. A. Sánchez Pascual. Madrid. Alianza, 1976, la interpretación que Fink hace sobre el conjunto del pensamiento de Nietzsche y su peculiar estilo se resume en la siguiente afirmación: "la orientación filosófica de sus categorías, es decir de sus conceptos fundamentales crítico-culturales, psicológicos, estéticos, sólo resulta comprensible si se esclarece la convicción básica y fundamental de Nietzsche: la interpretación del ser como 'valor'", p. 18.

⁸ Sobre este tema, además de *Sein und Zeit*, es interesante el comentario de A. De Waehlens en torno de la disposición afectiva propia del ser-en-el-mundo. "Ante todo –dice De Waehlens–, que el sentimiento, lejos de ser una simple 'cualidad' de mi vida interior, se afirma por el contrario como una manera de ser por la cual *tomo posición con respecto al conjunto de la realidad*. Cf. A. De Waehlens, *Heidegger*, trad. C. A. Fayard, Buenos Aires, Losange, 1955, p. 51.

⁹ Usamos este término en el elevado sentido que le confiere Heidegger en "La doctrina de Platón acerca de la verdad", trad. N. V. Silvetti, en *Cuadernos de Filosofía*, Año V-VI, n° 10-11-12.

¹⁰ El filosofema de Protágoras que se conserva, entre otros, en Pl., *Crat.*, dice "*pánton khremáton métron*"; y es Platón en su comentario quien reemplaza *khremata* por *prágmata*.

¹¹ Cf. esta expresión en A. Koyre, *Introducción a la lectura de Platón*, trad. J. M. Cajica Jr., Puebla. Cajica, 1947, p. 94.

¹² Sobre la ubicación histórica del pensamiento político de Aristóteles cf. A. Heller, *Aristóteles y el mundo antiguo*, trad. J. F. Ivars y A. P. Moya, Barcelona, Península, 1983, especialmente cap. III "Presupuestos históricos y personales de la ética de Aristóteles".

¹³ Cf. M. Riedel. *Metafísica y metapolítica*. trad. E. G. Valdés, Buenos Aires, Alfa, 1976. Riedel considera que esta problemática constituye el tema central de toda teoría política y que la distinción entre diferentes cualidades de poder –legítimo/ilegítimo– caracteriza a la filosofía política clásica mientras que la comprensión moderna del problema queda circunscripta a lo cuantitativo –distribución/concentración– y privada por ello de todo horizonte valorativo. Cf. especialmente pp. 48/56.