

LA TIERRA Y EL MAL: *LAUDATO SI'* PARA UN HERMENEUTA LAICO

THE ERATH AND EVIL: *LAUDATO SI'* FOR A LAY THINKER

A TERRA E O MAL: *LAUDATO SI'* LIDO POR UM PENSADOR LEIGO

Víctor Samuel Rivera¹

RESUMEN

La presente contribución plantea una ontología del mal en la Tierra a partir de *Laudato Si'*, carta pastoral del Obispo de Roma. El extremo humanismo secular del documento del Papa, así como sus involuntarios alcances filosóficos, sirven de constatación fáctica (*faktum*) de un horizonte de mal histórico anterior, esto es, un mal que, siendo histórico, opera al modo de una esencia, de tal naturaleza que no es posible sustraerse de él por medios al alcance de la voluntad humana. Esta esencia maligna no operaría solo en el nivel ecológico, sino en un nivel total, constituyendo el relieve terrestre del mal. Si uno se pregunta sobre el *arché* que hace de motor del mal que los hombres actúan como ministros y operarios, subyace, oculta a la mirada de los hombres, una nada activa, el motor móvil del nihilismo.

Palabras clave: *Laudato Si'*; Papa Francisco; Ecología; Nihilismo; Democracia emplazada; *Décadence*.

ABSTRACT

This contribution presents an ontology of evil on Earth from *Laudato Si'*, pastoral letter from the Bishop of Rome. The extreme secular humanism of the Pope's document, as well as its involuntary philosophical scope, serve as a factual confirmation (*faktum*) of a horizon of previous historical evil, that is, an evil that, being historical, operates in the manner of an essence, of such nature that cannot be removed from it by means within the reach of the human will. This evil essence would not operate only on the ecological level, but on a total level, constituting the earthly relief of evil. If one wonders about the *arché* that acts as the engine of evil that men act as ministers and operatives, it hides, hides from the gaze of men, an active nothingness, the mobile engine of nihilism.

Key words: *Laudato Si'*; Pope Francis; Ecology; Nihilism; Framed democracy; *Decadence*.

¹ Doctor em filosofia. Mestre em História de la Filosofia. Professor da Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima. Peru. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6388-3096>. E-mail: victorsamrivera@gmail.com

RESUMO

Esta contribuição apresenta uma ontologia do mal na Terra baseada em *Laudato Si'*, uma carta pastoral do Bispo de Roma. O humanismo secular extremo do documento do Papa, bem como suas implicações filosóficas involuntárias, servem como verificação factual (faktum) de um horizonte de mal histórico anterior, isto é, um mal que, sendo histórico, opera na forma de uma essência, em tal uma natureza da qual não se pode escapar por meios ao alcance da vontade humana. Essa essência do mal não operaria apenas no nível ecológico, mas em um nível total, constituindo o alívio terreno do mal. Se nos perguntarmos sobre o arché que atua como o motor do mal que os homens agem como ministros e operativos, ele está subjacente, oculto ao olhar dos homens, um nada ativo, o motor móvel do niilismo.

Palavras-chave: *Laudato Si'*; Papa Francisco; Ecologia. Niilismo; Democracia emoldurada; *Décadence*.

LAUDATO SI'

El pontificado de Francisco, innovador y polémico, un régimen francamente liberal y humanista, tiene el mérito de haberle devuelto una cierta actualidad al catolicismo que él representa en el concierto *político* del mundo. No es este el lugar adecuado para examinar los aciertos o los infortunios en los que esta actualidad se halla instalada en Roma. Pero su contexto más amplio, en cambio, es de gran relevancia para el estímulo y el desarrollo de este ensayo.

Hay futuros sobre cuya vista es preferible callar. A nuestro juicio, sin embargo, las actitudes políticas del Papa Bergoglio no serán recordadas en el futuro por su notoria ineficacia, sino por la profundización histórica de un cierto humanismo que compromete a la Iglesia Católica con la experiencia de un mal de proporciones espantosas que no parece humano sino en sus consecuencias, de las que a veces, incomprensiblemente, la Iglesia parecería desear ser responsable. Se permita ir ahora a uno de los documentos más significativos de la literatura política laica que jamás saliera de la pluma de un pontífice, la encíclica *Laudato Si'* (FRANCISCO I, 2015). Como vamos a ver, se trata de un diagnóstico sobre el mal universal; a partir de este

diagństico, contenido en el texto del Papa, se ha de aplicar un ejercicio de lo que con M. Foucault y Gianni Vattimo llamaremos *hermenéutica de la actualidad* (VATTIMO, 1988, p. 221 y ss.), es decir, una ontología del diagństico social como evento del Ser, como manifestación que mueve y altera el mundo de los hombres (GIORGIO, 2009, p. 241 y ss.).

Se permita una revisión de la carta exhortatoria *Laudato Si'*. Para ojos de la filosofía, y antes de toda otra consideración, se trata de un diagństico de la experiencia del mal en el tiempo presente; algo así como preguntarse, “¿cómo va todo?” y que a uno le digan que, en general, va bastante mal. Como es sabido por el lector educado occidental contemporáneo, esta carta es un documento sobre ecología, relativo al cuidado de la Tierra y los bienes naturales a nivel planetario; es un texto acerca de una experiencia efectiva, cuyo punto de partida es el reconocimiento de un mal a la manera de un *faktum*, es decir, de un punto de vista que resulta arcaico, precedente e indiscutible, de un mal fuera de cuestión que se halla desde siempre allí como presupuesto. Se trata allí del deterioro de la Tierra en el contexto del dominio y control científico y político del hombre; de un deterioro que, además, no es estático (el hecho ya dado de que tal y tal), sino que es un hecho *expansivo*, es decir, uno cuyas consecuencias se incrementan a lo largo del tiempo, sin pausa.

A la misma vez, por ser la Tierra no solo un planeta suspendido en el vacío, sino el espacio de la experiencia humana, el diagństico de Francisco es relativo al mundo histórico en que la humanidad se halla involucrada con la Tierra misma, de tal manera que la experiencia humana misma es desde siempre, a la vez que *mala*, una experiencia *terrestre*. Esto es singular, pues nunca antes la historia humana ha sido *terrestre* en este sentido. El espacio hermenéutico de todo cuanto pueda decirse para caracterizar este tiempo histórico adquiere *relieve* y geografía en la perspectiva de la Tierra, y no más de la ciudad, la campiña o el Reino. Desde un inicio, el texto se define como una denuncia y una advertencia de la magnitud de un mal que, por ser de la misma dimensión que la experiencia humana, resulta ineludible; donde sea que se dirija la

mirada, donde sea que se desplace el observador, se halla también allí la experiencia del mal. Estamos ante lo que Reinhart Koselleck denominaría un *espacio de experiencia*, es decir, un ámbito del que *a priori* nos contiene, en este caso, de las consecuencias perversas del alcance geográfico planetario del mundo histórico mismo (KOSELLECK, 2001, p. 94 y ss.).

Esa perversidad es nuestra experiencia natural del mundo. Un *espacio de experiencia* podría definirse al paso con la noción de *relieve*: es lo que se espera ver en la experiencia para calcular acciones prácticas y tomar decisiones; colocarse un bloqueador contra los rayos ultravioletas siempre que se ha de tener contacto con la luz solar para evitar el cáncer es un ejemplo de *relieve* en el mundo histórico aludido.

El *espacio de experiencia* se halla caracterizado por la extensión en su *relieve* del mal, de un mal que no es accidental para ese *relieve*, sino que lo define como tal, como lo hacían los campanarios de las iglesias en los paisajes campestres de la Europa cristiana. En esta línea, si uno se remite al texto del Papa Bergoglio, es posible hacer una descripción preliminar del *espacio de experiencia* con dos características esenciales que el propio autor presupone; a partir de estas características se habrá de diseñar luego el *relieve* fundamental del mal dentro del cual esta reflexión va a tener lugar.

Las dos características que sostienen el sentido de las reflexiones de *Laudato Si'* sobre el mal son las siguientes: por un lado, se trataría de un fenómeno *universal*, es decir, un mal que involucra al ser humano como un todo extensivo, que no conoce distinción y del que nadie puede sustraerse. Se trata de un tipo de universalidad concreta que en los lenguajes sociales, ajenos como son a lo que afirman, designa un rasgo ontológico, ya que concierne al ser de todo lo que puede ser; el lector ingenuo podría creer que esta universalidad concreta se centra en la Tierra como una esfera suspendida en el espacio, y que no afecta el espacio mismo donde se halla suspendida, por decirlo de alguna manera; la verdad es que lo *terrestre* de la reflexión del Santo Padre se extiende allí donde lo porte el hombre, como la Luna u otros planetas donde el propio Bergoglio pudiera acaso viajar. Por otro lado, el mal que preocupa al autor

de la carta está descrito por él mismo como una experiencia fundamentalmente *moral*, ya que atiende a efectos moralmente perversos de este concreto mundo universal; en su texto, el Papa Bergoglio insiste en referir esta dimensi3n moral a la irresponsabilidad humana aunque, como veremos, se trata de muy otra cosa.

Como es reconocido por el Bergoglio mismo, el daño o la falta de cuidado de la Tierra no puede separarse de otros males que la afectan y que tienen también una dimensi3n moral, como vamos a subrayar en una nota más adelante. La universalidad del mal terrestre es también un mal expandido en el conjunto del *espacio de experiencia*, vale decir, acompaña la experiencia banal humana y la signa, lo cual acarrea que –a pesar del autor del texto– los hombres que extienden con sus actos estos males adquieran rol de ministros, es decir, de enviados en un mundo preexistente, por un sentido anterior; en este sentido, ellos mismos son los realizadores del mal, aunque esto sea incluso no haciendo nada particular en relaci3n al mal mismo, pues la realidad del mal es precisamente anterior al ministerio encargado. Por otra parte, el mal de la i/responsabilidad ecol3gica que Bergoglio denuncia no puede ser separado de los efectos estrictamente terrestres, es decir, relativos a la geografía hermenéutica (como advertirse del bloqueador solar antes de salir); pero si todo esto es correcto, entonces el mal de la catástrofe ecol3gica es consecuencia y manifestaci3n de una *dimensi3n oculta* que es característicamente *no ecol3gica*; buenos ejemplos son la corrupci3n en las democracias liberales avanzadas, el carácter extensivamente manipulador de la opini3n pública de los media o la proliferaci3n de los conflictos sociales (RIVERA, 2010, p. 221 y ss.). Hasta aquí se ha hecho justicia al texto del Papa Bergoglio sin la posibilidad, excusable, de hacerse el intérprete a un lado.

Como ha sido ya anunciado, la experiencia del mal universal es reconocida en el texto anotado mismo: es a la misma vez un mal moral y un mal físico, y abarca as diversos aspectos que se traslapan y coimplican en una totalidad de sentido, algo que es más efectivo como argumento si lo afirma el Papa, pues actúa a modo de una constataci3n antropol3gica y no una experiencia filos3fica (FRANCISCO I, 2015, p. 5).

Un mal universal, que exige o sobre/exige una reacción moral es, por definición, como ya hemos anticipado, de naturaleza ontológica. Si es el *relieve* que el hombre debe considerar al obrar, si es el *espacio de experiencia*, es también *su mundo* en un sentido propio; esta universalidad implica un horizonte donde no cabe refugio para el que padece, ni escapatoria para quien no desea ser culpable; su carácter moral implica que el mismo aspecto inevitable que toda universalidad trae consigo significa responsabilidad para todos, incluso cuando es no deseada o no reconocida, de tal manera que la culpa es ineludible. En este contexto, sería especialmente poco sensible considerar que el mal “de la casa común” es una clase de problema técnico, que bien podría ser dejado a los expertos en temas ambientales; de cualquier modo, si esto fuera cierto, y el mal “de la casa común” fuera como un artefacto malogrado, la experiencia del mal podría ser separada del *espacio de experiencia*, como el artefacto malogrado versión 1.1 podría ser reemplazado por otro artefacto versión 2.0. Alguien ve en su teléfono móvil que es la hora de la Tierra y apaga las luces; no apaga el dispositivo, sin embargo, pues de otro modo no sabría a qué hora acaba la hora de la Tierra y debe prenderse las luces de nuevo. La Tierra, mientras tanto, sigue impasible como el *espacio de experiencia* de eso, que tiene la *imagen* de un remedio contra los efectos del mal.

El mal cuyo diagnóstico hace el Papa es una clase de mal que constituye la experiencia humana misma del mundo, el *espacio de experiencia* del mundo histórico donde los presentes se hallan instalados. Un mal en estas condiciones subtiende toda posible experiencia del ser de todas las cosas, así como las acciones sobre ellas; no es solo un mal a secas, que se podría perdonar en un confesionario o castigar en una cárcel. En una perspectiva ontológica del mal, donde este mal es *relieve* y sentido, el perdón o la inocencia son imposibles. Ya que se trata del *espacio de experiencia* del mundo histórico universal, quizá de manera involuntaria, el Santo Padre expone y define, a través de su condición de jefe religioso formal del catolicismo, una *evidencia de mal* muy básica, que por ser de todos, es o debería ser la preocupación de la filosofía y que al inicio, por esa misma razón, hemos llamado *faktum*. En referencia a San

Francisco de Aśs, escribe Bergoglio, confirmando esto: “Su testimonio nos muestra que una ecología integral requiere apertura hacia categorías que trascienden el lenguaje de las matemáticas o de la biología y nos conectan con *la esencia de lo humano*” (p. 10).

En *Laudato Si'* se asiste a un diagnóstico ontológico del mal, que abarca la Tierra entera y en la que el ser humano encuentra su experiencia cotidiana, donde el mal es, por su universalidad, constituyente del sentido, del *relieve* hermenéutico del hombre contemporáneo; este hombre que habita el *relieve* del daño terrestre, por la magnitud de la experiencia de la responsabilidad cabida en ello, puede ser definido como un *hombre terrestre*. Escribe el autor: “Necesitamos una conversación que nos una a todos, porque el desafío ambiental que vivimos, y *sus raíces humanas*, nos interesan e impactan a todos” (p. 10, subrayado nuestro). El texto parece sugerir en diversos lugares que el problema, por ser humano, es bien responsabilidad del hombre (que habita en este tiempo histórico), o bien causa de su i/ responsabilidad, como podría serlo la del dueño de una empresa que se diese cuenta de que está yéndose a la quiebra y viera que no hace nada al respecto. Con un dispositivo económico, el Santo Padre ofrece una explicación *óptica* para un horizonte *ontológico*. Esto, como el lector comprende, es incompatible con lo que el propio autor ha hecho al caracterizar la universalidad y moralidad del mal acontecido. Atenta contra un *faktum* que, por cierto, es lo único que hace razonable la idea de que un Obispo de Roma escriba sobre un tema de esta naturaleza.

OIKONOMÍA NO'

Se permita un excursio sobre el economicismo de *Laudato Si'*. Se trata de una postura especialmente sorprendente para la escritura de un jefe *espiritual*, de quien se esperaría diagnósticos espirituales del mal, y no económicos o de otra índole, que habría que dejar a los expertos respectivos. Este economicismo no resulta

suficientemente explicativo en proporción a lo que pretende remediar, que es un mal moral universal de índole ontológica. Quizá esta afirmación no parezca evidente por sí misma, pero quedará aclarada apenas se haga la cita que la sustenta.

Argumenta el Santo Padre para definir *la índole del mal*, este mismo que es universal y moral a la vez, de esta manera: “Hoy creyentes y no creyentes estamos de acuerdo en que la Tierra es esencialmente una *herencia* común, cuyos *frutos* deben *beneficiar* a todos” (p. 73). Bergoglio parece afirmar que el hombre se relaciona con la Tierra como el dueño de un bien del que espera obtener renta; *el hombre terrestre* es al modo de un *empresario terrestre*, que gesta y administra, hace cálculos de ingresos y pérdidas; a veces, tristemente, se equivoca, contrata a una secretaria necia o a unos operarios rufianes que aumentan el costo marginal, y su empresa termina no siendo tan rentable como él mismo quisiera o quiebra. Sobre esta base, se debe inferir acto seguido que *el hombre terrestre* tendría así responsabilidad moral por el mal ecológico no por razones relacionadas con la hermenéutica o la filosofía, y ni siquiera por la religión, sino por la ciencia de la administración de empresas.

En efecto: *Laudato Si'*, luego de tratar del mal universal y moral de una época histórica, conduce a un razonamiento que confina ese mismo mal a motivos gerenciales, administrativos o de gobierno. Todo el razonamiento acaba en esto: la administración económica, que no es otra cosa que aquello de los “frutos” de la “herencia”, de interés “tanto para los creyentes como no creyentes”, está fallando. Buena parte de la desgracia terrestre en la que el hombre se sitúa se hallaría atravesada así por una línea administrativa. Pero uno debe preguntarse si un mal universal puede realmente ser adjudicado al desliz de una gente pésima como gestora de negocios, pero que podría, si fuera su deseo hacerlo o profundizara sus estudios universitarios, pusiera algo de buena voluntad o leyera las exhortaciones de un obispo humanista, mejorar su eficiencia.

Curiosamente, el mismo desarrollo de *Laudato Si'* permite un diagnóstico de otra naturaleza. Incluso mezclado el razonamiento del texto con un intenso tinte

economicista, puede advertirse una dimensi3n del diagn3stico que se halla m1s all1 de la mera gerencia de “beneficios”. Se permita ahora agobiar al lector con una cita de cierta extensi3n del documento del Obispo de Roma:

La energ1a nuclear, la biotecnolog1a, la inform1tica, el conocimiento de nuestro propio ADN y otras capacidades que hemos adquirido nos dan un tremendo poder. Mejor dicho, dan a quienes tienen el *conocimiento*, y sobre todo el poder econ3mico para utilizarlo, *un dominio impresionante* sobre el conjunto de la humanidad y del mundo entero. *Nunca la humanidad tuvo tanto poder sobre s1 misma y nada garantiza que vaya a utilizarlo bien*, sobre todo si se considera el modo en c3mo lo est1 haciendo. Basta recordar las bombas at3micas lanzadas en pleno siglo XX, como el gran despliegue tecnol3gico ostentado por el nacional-socialismo, por el comunismo y por otros reg1menes totalitarios al servicio de la matanza de millones de personas, sin olvidar que hoy la guerra posee un instrumental cada vez m1s mort1fero [...] *¿En manos de qui3n est1 y puede llegar a estar tanto poder? Es tremendamente riesgoso que resida en una peque1a parte de la humanidad*” (p. 81; subrayado nuestro).

El aspecto gerencial o administrativo de “la casa com1n” queda, como puede observarse en el texto citado, remitido a dos elementos b1sicos: de un lado, se halla el *conocimiento* (cient1fico); de otro, la *voluntad* del hombre de usar o no usar, o de usar bien o muy mal ese conocimiento. Es manifiesto que el mal diagnosticado, aparte de ser universal y de ser tambi3n un mal moral, es revestido aqu1 de una dimensi3n nueva: la voluntad de poder del hombre, que se ampl1a, gracias al saber tecno/cient1fico, a la generaci3n del mal. Si bien no hay nada en el conocimiento t3cnico mismo que sugiera que se halla inmerso en un horizonte de mal universal, pues la ciencia y su aplicaci3n son, tomadas en s1 mismas, neutrales axiol3gicamente hablando, como un martillo ordinario no lleva consigo un crimen serial, el propio texto sugiere que esa voluntad humana, a la que el conocimiento cient1fico sirve, carece de criterio para el uso bueno. Escribe entonces el Santo Padre: “nada garantiza que (la humanidad) vaya a utilizar (el conocimiento cient1fico) bien”. Esto significa que, muy a pesar de la insistencia del autor en la dimensi3n voluntaria del mal y el presunto car1cter administrativo cara a “beneficiarse” de “frutos”, hay un horizonte de sentido

anterior en el que el mal de la así llamada “casa común” debe ser situado; no hay allí lugar a la inferencia de que unos administradores probos y mejor orientados, más democráticos, o que hubieran leído *Laudato Si'*, garanticen ser capaces de evitar el mal.

Una voluntad que hace el mal sugiere ya un problema filosófico, pero una voluntad de poder universal que realiza y constituye el mal como *espacio de experiencia* de un mundo poblado de voluntades que le son sometidas no puede reducirse a un problema del tipo de saber “en manos de quién está”; para apuñalar o *enmarrocar al malo*, por decirlo así. Es inconsistente pensar que, ya que el poder de la voluntad que destruye la Tierra “reside en una pequeña parte de la humanidad”, las cosas van a cambiar si ese poder (si esa voluntad de poder) *se amplía y distribuye* de manera más democrática y generalizada y que, en lugar de unos pocos expertos o ricachones (a los que J-F Lyotard hubiera llamado *decididores*)², estos que deciden fueran una multitud innumerable e inclusiva de no expertos, que entonces decidirían moralmente mejor sobre la gerencia de la Tierra. Creemos que es lo contrario.

En efecto. Si los expertos y los designados por las mismas sociedades democráticas liberales avanzadas en calidad de sabios y administradores responsables, graduados en Harvard, el MIT o alguna universidad aún más alta y celeste, que hubieran superado un esperable sistema de selección de los más calificados, han dañado el *relieve* terrestre al extremo de haberlo transformado en un *espacio de experiencia para un mal universal*, no parece ganarse sino algo peor reemplazando a los selectos por una multitud informe de descalificados, no expertos y no sabios, y quizá no tan avanzados e incluso igual de idiotas que los anteriores. Nada nos asegura que un mal universal mal gestado por pocos, no sería peor gestado

² Se usa aquí “decididores” en el sentido de “que tienen la capacidad de calificar o legitimar un saber”, incluso si no saben nada, como lo son de hecho ciertos gurús de ONG, periodistas políticamente correctos, pero también millonarios financistas que pagan a las mismas ONG, etc., retomando aquí un uso foucaultiano de Jean-François LYOTARD, **La condición posmoderna**. Informe sobre el saber [1979]. Madrid: Cátedra, 1984

si fuera de la administraci3n de todos o de muchos y muchas. Detengámonos un instante en un ejemplo del Santo Padre: Las bombas at3micas.

Con las bombas at3micas o “el gran despliegue tecnol3gico del nacional-nacionalismo y el comunismo”: ¿No se trata acaso de una prueba hist3rica de que “con un instrumental m3s mortífero” al alcance de todos, cabe esperar solo algo peor de lo que se le reprocha al nacional-socialismo o al comunismo? Debe agregarse que ninguno de los regímenes pasados aludidos cont3 con la compleja tecnología para destruir el mundo que tienen hoy las democracias capitalistas liberales avanzadas, que son adem3s las que han destruido la Tierra con sus desechos industriales y la basura infinita que genera el uso de los placeres cotidianos que su industria fomenta; el mundo de las botellas de pl3stico de un solo uso es su m3rito moral m3s exquisito. Observe el lector que la falta de criterio para “usar bien” el conocimiento viene junto con las consecuencias del incremento y las posibilidades del conocimiento mismo, que uno creería debía ser portador de sus criterios de buen uso y que, al no ser este el caso, acontece como un *relieve* trágico; el observador atento se halla ante la imposibilidad de corregir lo que se experimenta como su propio mal, que incluso *desea*. Ratifica la idea de que el mal de la Tierra es de naturaleza no econ3mica, administrativa, gerencial, sino ontol3gica.

El Papa parece pensar que el mal de la Tierra es un asunto democr3tico: Al contrario: nada ha sido m3s democr3tico y mejor distribuido en la historia de los mundos humanos que la contaminaci3n ambiental; de hecho, esta es extremadamente *democr3tica*.

Subrayar el car3cter ontol3gico del mal en la “casa com3n” como una experiencia que en cada caso se constata constituye lo que podemos llamar como Giorgio Agamben un dispositivo, esto es, un elemento metafísico operante tras las acciones de los hombres sin que estos sean consultados (AGAMBEN, 2015, p. 9 y ss.); la actitud ante este dispositivo maligno exige algo que preferiríamos llamar nosotros *una alerta hermenéutica*; se refiere a la actitud m3s apropiada (m3s propia) para pensar el

tiempo histórico de las democracias capitalistas liberales avanzadas, que es el mismo que el mundo del mal planetario, así como el *relieve* en el que destacan. Si “nada garantiza” que el hombre pueda cambiar el mal, esto es lo mismo que decir que el *relieve* de este mundo de las democracias el bien aparece a modo de ausencia, como un inmenso mal del que va revestido; el *relieve* es más la presencia del mal que la del bien. El carácter universal del mal lo banaliza; imagine el lector una inocente bolsa de plástico, en la que viene surtida una pastilla para el resfriado, que a su vez ya viene envasada en papel laminado. Que “nada garantiza” lo que se hace, quién es responsable y cómo es el dispositivo que nos mantiene en *alerta hermenéutica* ante el mal.

Uno *está en alerta* o se pone en alerta, y más aún pone en alerta a los otros, únicamente cuando reconoce la aparición de un mal; como ha mostrado Michel Foucault a propósito de los dispositivos, que no son sino esencias sociales, es razonable ponerse en la situación de una experiencia del mal donde no haya tal cosa como una alerta. Esto ocurre a juicio de quien esto firma ocurre si se lee con calma Historia de la sexualidad, a propósito de los usos sexuales en el tiempo reciente de lo que Santiago Zabala y Gianni Vattimo llaman *framed Democracies* (FOUCAULT 1998 [1976], p. 67 y ss.; VATTIMO y ZABALA, 2011, cap. I).

La falta de garantía contra el mal es consubstancial con el conocimiento y la voluntad, y manifiesta de esa manera una dimensión metafísicamente mala del mal banal, ese mal de la “casa común”, que es como hablar de la decoración de plástico en un salón de recibo para gente pobre. Administrar mejor, cambiar de gerentes, dialogar más no sustrae al hombre de un mal que lo compromete en una experiencia que configura el *relieve* del mundo donde se aloja y es, por lo mismo, *una experiencia alertada* del Ser.

Por su talante, su forma de composición y sus miras, *Laudato Si'* parece más bien un texto dirigido no a la Iglesia, sino a la humanidad. No se puede negar que se trata de un texto humanista: es el Hombre que le escribe a los hombres. En efecto. *Laudato*

Sí', que aparenta ser una denuncia contra el mal, termina desde su humanismo laico excusando los males aberrantes que constituyen el mundo hist́rico de las democracias como una calidad defectuosa del hombre, como la de la secretaria en un registro de ṕrdidas y ganancias mal hecho, lo cual va en favor antes que en contra de las secretarías. Al llevarse esta operaci3n humanista y secular, aparece manifiesta y aun incrementada una cierta *agnosia* sobre el Ser que somos y en el que estamos. Desde este ángulo, *Laudato Sí'* es parte de la esfera de los sntomas del mal. El experto en religi3n confirma lo que ya sabe el experto en ecología, el de finanzas, el de poblaci3n, el procesador de plásticos y chatarra, la secretaria, etc. Hace su trabajo en el mundo del mal para confirmar y ungir al mal irremediable.

El mal diagnosticado en el texto pontificio es un mal hist́rico, que se ha dado en el tiempo, que alguna vez no hubo y hoy sí hay. Es un mal relativo a la administraci3n del conocimiento y a la incapacidad humana para definir de manera *moral* lo que de ese conocimiento se deriva, dando lugar a males terribles de otra naturaleza que afectan al mundo natural humano y lo hacen digno de una *alerta hermenéutica*. Es un mal de la humanidad, pero también del Ser en que la humanidad encuentra "casa común" y que se reconoce por la devastaci3n de la naturaleza. Pero los órdenes ecol3gico, social, ético, ideol3gico, bélico, entre otros, aparecen como *el mismo mal*; son parte *del mismo horizonte*.

Aunque se trata de un texto administrativo y economicista, al remitirse *Laudato Sí'* a la *voluntad de poder* y al *conocimiento*, establece un horizonte hist́rico determinado que es fácil situar en la modernidad. Es allí donde las reflexiones más ordinarias del Santo Padre alcanzan un sentido genuinamente filosófico. Esto se resume para el lector menos familiarizado en el vínculo entre el mundo moderno y la proliferaci3n del mal en la conocida obra de Hermann Meyer *La tecnificaci3n del mundo*, donde se hace un severo diagnóstico de denuncia de los usos perversos de la tecnología y su compromiso con los males del mundo moderno mismo; para los efectos de esta argumentaci3n, se subraya que no hay modo de separar en la experiencia del mal los

aspectos físicos de los morales (MEYER 1966 [1961], p. 121-128). El mal donde aparecen “conocimiento” y “voluntad de poder” son de origen reciente. Escribe Meyer: “Apenas si han transcurrido doscientos años desde el comienzo de la era técnica, y solo desde hace un siglo, cuanto más, podemos hablar de técnica moderna en el verdadero sentido de la palabra” (p. 9). Si esto es así, la dimensión ontológica del mal que *Laudato Si'* presenta, a la vez universal y moral, solo puede ser pensada ontológicamente si lo es a través de su historia o, mejor dicho, de una historia, de una narrativa para ese mal, que es a la vez de la esencia del mundo.

¿Qué clase de historia puede dar cuenta del mal que esta época significa, desde la experiencia del desastre de “la casa común”? Bergoglio se ha esmerado en laicizar y hacer *humanista* este mal histórico, en sustraerlo de toda matriz religiosa o incluso filosófica, para transformarlo en un tema que podría resolverse con buena voluntad, o por medio de gestores más responsables, o bien democratizando el saber que él mismo asocia en su texto al mal. Pero el carácter ontológico de ese mal, como se desprende de su propio texto, exige un abordaje de otra naturaleza, pues es evidente que se trata de constataciones relativas a una experiencia histórica que Bergoglio deja sin explicación, como si diera lo mismo el mal actual con el de otras épocas, que el de la invasión otomana de Europa, la peste negra de la Edad Media o algo parecido; esta visión, a la vez banal y secular, genera una *agnosia* respecto de la universalidad física del mal mismo. Esta es la premisa esencial para la lectura de *Laudato Si'* en tanto documento no escrito para “Obispos, presbíteros y laicos”, sino para el hombre (que padece la experiencia del mal).

La relativa novedad en el tiempo histórico del fenómeno del mal instalado en la Tierra, y aun de la *agnosia* respecto de ese mal, que es una cara del mal mismo que así se oblitera y banaliza, sugiere que el abordaje de la experiencia humana del mal se haga en una clase de discurso que sea capaz de dar cuenta de acontecimientos de significado ontológico, esto es, que conceptualice la ontología en términos temporales. Esto es peculiarmente posible desde la hermenéutica y la arqueología filosófica, que

son formas de discurso ontol3gico aptas para la reflexi3n del Ser en la temporalidad. Por otra parte, la temporalidad misma exige una compresi3n narrativa; los acontecimientos son tales en una secuencia; la secuencia es la fuente del sentido mismo del acontecimiento, que se da aś y tiene identidad dentro de un todo comprensivo m3s amplio.

En cualquier caso, antes de reconstruir una narrativa ontol3gica para las aserciones del Obispo de Roma debe ser establecido el siguiente *dogma*. En el mundo presente, la lectura hermen3utica de *Laudato Si'* exige pensar que el mal universal no puede ser detenido, que su expansi3n es *desatada*. Se requiere de otro que lo detenga, y si tal hubo alguna vez, *en este mundo el que detiene el mal es ausente*. Este dogma: *el mal no puede ser detenido*, es el misterio m3s grande del mundo hist3rico presente, al extremo de que, como veremos, quiz3 sea la esencia misma de este mundo.

EL NIHILISMO Y EL MAL

El mal en la casa com3n es un mal ecol3gico, pero tambi3n moral: un mal impensable sin la idea de responsabilidad; la conjunci3n de ambos planos permite pensar ese mal, a la vez moral y material, como un mal ontol3gico. Cuando en *Laudato Si'* se alude al cuidado de la Tierra, amenazada por la voluntad de dominaci3n y el poder del conocimiento del hombre, no es posible separar conocimiento de dominaci3n. El texto pontificio parece sugerir algo diferente, pues enfatiza la idea de esa dominaci3n como un tipo de responsabilidad moral que recae sobre el hombre, para alentarle a rectificar su uso del conocimiento en un sentido no dominador. Pero es manifiesto que el conocimiento no puede separarse del dominio, y que ese dominio no es neutral moralmente, sino que lleva consigo el mismo mal contra el que se quiere advertir: no es solo control (para el bien o el mal), sino una dominaci3n que es ya un mal *anterior*. De alĺ la *alerta hermen3utica*, que solo es posible cuando el mal se presenta a la experiencia al modo de un ser que ha sido *desatado*. En este apartado vamos a

enfaticar el carácter histórico de la caracterización ontológica subyacente a *Laudato Si'*, para lo cual vamos a abordar un tópico quizá poco manejado en filosofía política en tiempo contemporáneo. Se trata de la caracterización del tiempo del mal en la casa común como *nihilismo*.

La expresión “nihilismo”, según Otto Pöggeler, parece haberse usado por primera vez a fines del siglo XVIII en ocasión de la ausencia de la divinidad en el *relieve* del mundo histórico occidental (PÖGgeler, 2005, p. 108). Como sea, el término conoce un uso social difundido que se inicia al parecer en el último tercio del siglo XIX y que alcanza el siglo XX, como una expresión a la vez popular y filosófica, a través de la filosofía de Friedrich Nietzsche. Como ha hecho notar Franco Volpi, la expresión fue inicialmente sinónimo de “anarquista”, expresando violencia social y afán nivelador en el mundo social (VOLPI, 2004, p. 41 y ss). A través de su procesamiento por el novelista francés Paul Bourget, la expresión “nihilismo” se hizo sinónima de esta otra: “decadencia” (BOURGET, 2008 [1883], p. 90 y ss.). Bourget era un escritor y ensayista de auditorio aristocrático, el escritor y novelista favorito de la nobleza del siglo XIX; habría sido él, antes que Nietzsche, quien habría identificado nihilismo y decadencia; el anarquismo se dedicaba al terrorismo, especialmente dirigido contra el alto clero, las figuras de la nobleza y los monarcas.

La “decadencia” era a la vez nivelación social y terrorismo, sin que ambas cosas pudieran separarse. Bourget hizo popular este término “decadencia” en un ensayo sobre el pensamiento de Charles Baudelaire, que en la cultura europea de fines del siglo XIX se decía preferentemente en francés (*décadence*), justamente como una palabra puesta de moda por la prosa elegante de Bourget (VOLPI, 90).

Nietzsche incorpora *décadence* en el vocabulario de sus ensayos filosóficos del mismo periodo de fama de Bourget como sinónimo de *democratización* social, de pérdida de las diferencias y –en un contexto de terrorismo democrático– como un proceso de violencia contra las diferencias, entendidas como diferencias de dignidad, a la misma vez que de valoración social y reconocimiento. Se hace inevitable un

excurso sobre algunas de las interpretaciones que el propio Nietzsche dio de “nihilismo”.

Nietzsche entendi3 la homologaci3n de las diferencias como actividad “nihilismo activo”, as3 como su recepci3n indiferente como “pasivo”; en tanto proceso que va –parad3jicamente- en un sentido, y finalmente se realiza, es “nihilismo radical” o “cumplido” (RÍOS, 2005, p. 195 y ss.; LAISECA, 2001, p. 27 y ss.); en este 3ltimo sentido puede referirse a un mundo cuya esencia ser3a el nihilismo o bien a la actitud radical del humano nihilista, que en Nietzsche, a pesar del diagn3stico que se ha hecho, parece considerar deseable, pero eso escapa de nuestro trabajo (JASPERS, 1950, p. 250-251). La *décadence* en Nietzsche va de la mano con un tipo de nihilismo peculiar, que parece ser previo a su completa realizaci3n; en este tipo de nihilismo se acepta el proceso como una realidad, pero se niega, se hace de cuenta que no existen las consecuencias del nihilismo activo en relaci3n con los valores, con la versi3n social de lo que acarrea y exige un mundo donde imperase el nihilismo. B3sicamente, el nihilismo de la *décadence* es el nihilismo denominado “incompleto”; de alg3n modo, quienes realizan esa versi3n del nihilismo en el mundo social aceptan, a la misma vez el nihilismo, aunque contin3an una actitud no radical frente a 3l. Este nihilismo se figura que la *décadence* es buena, que hay en ella valores y distinciones, solo que diferentes y, por lo mismo, admite distinciones que, en lenguaje de Charles Taylor del liberal hermen3utico, se denominan “significativas” (TAYLOR, 1994, pp. 67 y ss.)³.

El nihilismo incompleto nos interesa porque se resiste a aceptar los aspectos malos o negativos de la homogenizaci3n de la *décadence*, a la misma vez que la impulsan, o es al menos esto lo que han heredado los presentes de la interpretaci3n

³ Sobre la postura de Taylor, una defensa del mundo liberal que aqu3 es el caso como un acontecimiento justificado moralmente, cfr. A modo de introducci3n Miguel GIUSTI, En busca de la felicidad perdida. Sobre el conflicto de paradigmas en la 3tica contempor3nea. *Areté*, 9/ 1999, p. 633-658; Topische Paradoxien des Kommunitaristischen Argumentation, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 42/ 1994, p. 759-781. Puede consultarse Carlos THIEBAUT. **Los l3mites de la comunidad**. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1992, p. 65 y ss.

social del diagnóstico de Nietzsche acerca del nihilismo Carlos GUTIÉRREZ LOZAN, 2011, cap. I). No es completo o cumplido o radical por la persistencia de comprender la *décadence* como un proceso moralmente bueno. En un nihilismo cumplido desaparece el énfasis mismo en algún aspecto bueno o malo. Es razonable, como a su turno hicieron primero Martin Heidegger y después Gianni Vattimo, interpretar este fenómeno de *décadence* como un episodio ontológico, pues abarca el sentido de qué es, qué define en su significado la esencia de una época y, por lo mismo, define lo que hemos llamado el *relieve* de esa época.

Sea permitido ahora un párrafo de paréntesis. A pesar de lo anteriormente dicho, Vattimo ha dejado un largo excursus de un libro en 2012 *De la realidad*, para explicar que el mal ontológico no existe (VATTIMO, p. 197-207); insiste en que cuando hay experiencia social del mal se trata, ya que constituye un sentido, también de un “don”, esto es, de un regalo del Ser, como se puede confrontar en la versión española (VATTIMO, 2013, p. 226-227); un don es algo que –como el filósofo sabe– viene ligado como experiencia con la virtud de *agradecer*. Es un motivo de gran misterio, que en parte viene con un diagnóstico de un mal omniabarcante, lo que esto constituiría de parte de un pensador: sería *agnosia*; en este caso, una capacidad des/activada para ver el mal ontológico oculto, pero a la vez manifiesto, como en el plástico; en términos generales, la dis/capacidad de ver lo oculto de lo manifiesto, vale decir, su sentido como un todo. Un caso interesante y que no desearía dejar de citar, es la obra de Remedios Ávila (1987), incluido en obra más grande sobre el nihilismo (ÁVILA CRESPO, 2005). Ávila interpreta “nihilismo” en cada caso como lo negador de la democratización y del sistema económico capitalista, viendo a la vez en las democracias consumistas del Occidente el modelo de lo que (la autor llama) la “metafísica” debía, por su parte, defender. Pero volvamos a Vattimo.

Para no polemizar quizá con la persona más extraordinaria que el autor ha conocido, sea enfocado el tema del mal de la *décadence* desde cómo se leía este fenómeno en la era de Bourget, cuando, al parecer, la *agnosia* no se había integrado aun

en el *relieve* del mundo hist3rico de las democracias avanzadas, quiz1 porque ellas mismas aun no habían *avanzado*. Dig1moslo de esta manera: cuando la gente se daba cuenta del sentido del acontecer, del mismo modo que las democracias no habían avanzado hasta colonizar el 1frica, o bien el Océano Pacífico, cuanto no fuera más que con extensiones de plástico).

La democratización social es sin duda un elemento decisivo en la experiencia hist3rica del nihilismo de Bourget y Nietzsche. En el siglo XIX se trataba de un proceso hist3rico que ya habían observado otros autores antes; de entre los más célebres e influyentes de ellos debe citarse al conde Alexis de Tocqueville y John Stuart Mill. Tocqueville y Mill, ambos, aunque más en particular el segundo, fueron autores muy difundidos en la cultura europea media donde apareció, se usó de modo popular y se re-significó en filosofía el término “nihilismo”. Es importante observar que Tocqueville y Mill no solo escribieron antes que Nietzsche, sino también antes de Bourget; para ambos autores, uno franc3s y anglosaj3n el otro, rápidamente pasado a lengua francesa por sus idearios liberales, era indudable la experiencia de una democratización generalizada de la sociedad occidental, impulsada a la misma vez por la Revoluci3n francesa y la Revoluci3n industrial; se trataba de –aunque parezca esto extraño para nuestra 3poca- una evoluci3n de la experiencia humana en que estos autores no podían separar su propio entusiasmo de un cierto temor. Ambos, autores liberales y favorables al proceso que contribuyeron a describir, diagnosticaron en la democratización del siglo XIX el germen de ciertos males, de aspectos indeseables, que reconocieron pronto no podían ser desligados de ella. Siendo Tocqueville y Mill autores vitales para la tradici3n democr1tica misma, resulta fundamental subrayar lo que ambos veían de negativo y peligroso en el mundo moderno.

Aunque ahora cualquier alusi3n a democratizar una sociedad pareciera ante todo un ideal de vida propio de la modernidad, lleno de repercusiones positivas y deseables, todos los autores citados asociaron la democratización como una amenaza a largo plazo para la conservaci3n de las sociedades humanas, y más en particular, de

aquellos rasgos que podría considerarse valiosos, tanto en términos sociales como éticos, incluso en una sociedad democrática. Tocqueville, en su *La Démocratie en Amérique*, consideraba esta democratización como una suerte de tragedia que iba de la mano con la modernización de las sociedades y que la sumiría, tarde o temprano, en la mediocridad y el sinsentido, que terminaría hundiendo la existencia humana en la vulgaridad (TOCQUEVILLE [1835], 1951, Prólogo). Mill, por su parte, en su conocido ensayo *On Liberty*, (MILL, 1996). Consideraba este proceso como un riesgo para la cultura refinada, la creatividad y la posibilidad de nuevos órdenes sociales capaces de reconocer el mérito destacable en las personas y sus productos, y más en particular, el del talento personal, dando lugar a un mundo donde la mediocridad y la idiotez tendrían muchos *likes*. Es por razones de este tipo que Bourget encontró en este proceso de democratización una *décadence*.

La democratización de las sociedades modernas, iniciada con la Revolución francesa y consolidada con la Revolución industrial, fue considerada una evidencia social de la presencia del nihilismo. ¿Por qué la democratización sería nihilista? Tras la democratización se halla la idea de una homologación de los criterios de estima social y reconocimiento, en lo cual autores como los citados encontraban, como un peso negativo, la pérdida de los valores y las prácticas en los que la estima social y el reconocimiento son posibles y que requieren tanto talento como esfuerzo; en su aparición y extensión en un mundo humano, suponen la modificación severa del *relieve* donde se instala.

Como un proceso de igualación, la experiencia de la democratización generalizada del *relieve* humano implicaba desaparición de distinciones, esto es, un *relieve* señalado más por lo que le falta que por lo que ostenta; como experiencia de sus mismos entusiastas, revelaba un despliegue paradójico de desaparición de lo diferente y, por ello, de lo que hace sentido, que orienta hacia una dimensión de la vida humana considerada estimable. La democracia, lo democrático y la *décadence* eran, pues, parte de un mismo proceso; Mill y Tocqueville parecían ver en esto un proceso social de la

historia universal, como era costumbre pensar desde mediados del siglo XVIII de todos los procesos occidentales en general (MÚGICA, 1999, p. 65 y ss.). Nietzsche parece haber entendido esto ontológicamente, es decir, dentro de un relato relacionado con una experiencia que en absoluto parecía progresiva, y de la que no teníamos necesariamente que alegrarnos, pero que era a la vez fundativa y constitutiva del tiempo de su instalación. Dado esto, no parecíamos poder desear el posible curso de la historia necesaria, por lo que tampoco seríamos sus autores; en este contexto, la historia humana y la *décadence* serían algo a lo que estaríamos sometidos y en lo que no hallaríamos sino el contexto, el *espacio de experiencia* para comprender males que acontecen.

Como se observa, hay aquí la experiencia de un mal del cual no es posible sustraerse y del que, siendo uno mismo la víctima, aparece a la misma experiencia como el culpable. Por lo demás, la idea de que se trata de un proceso ontológico a la vez que histórico no parece ser un patrimonio teórico de Nietzsche, sino una experiencia más vasta compartida con los otros autores mencionados y, muy posiblemente, con el sentido común extendido de su tiempo. Escribe Tocqueville en el Prólogo al primer volumen de *La Démocratie en Amérique*, de 1835:

Le livre entier qu'on va lire a été écrit sous l'impression d'une sorte de terreur religieuse produite dans l'âme de l'auteur par la vue de cette révolution irrésistible qui marche depuis tant de siècles a travers tous les obstacles, et qu'on voit encore aujourd'hui s'avancer au milieu des ruines que'elle a faites [...] Il n'est pas nécessaire que Dieu parle lui-même pour que nous découvriions des signes certains de sa volonté [...]. Vouloir arrêter la démocratie paraîtrait alors lutter contre Dieu même, et il ne resterait aux nations qu'a s'accommoder a l'état social que leur impose la Providence» (TOCQUEVILLE, 1951 [1835], p. 6-7).

Resulta necesario insistir en que, aunque el mal acontezca en el seno del mundo de los hombres, se instala en una sucesión de acontecimientos que aparecen extraños a la voluntad humana, por lo cual lo que acontece debe ser remitido al Ser, que él mismo decae o se debilita o se empobrece y achata, en lo que seguimos la

interpretación de la obra de Nietzsche sobre el nihilismo por Gianni Vattimo (VATTIMO, 2000 [1985], cap. I). Franco Volpi observa la conciencia social de esto en la correspondencia diplomática de Joseph de Maistre (VOLPI, 2004, p. 33, 35). La cita de Tocqueville a ese respecto aquí arriba no podría ser más reveladora. Como pérdida de las diferencias, este debilitamiento significa también una suerte de desaparición (*universal*) del mundo, en todos los sentidos, pero especialmente en el sentido *moral*. El nihilismo, del latín *nihil* (= la nada) se convierte así en el horizonte de sentido de las sociedades modernas. La consideración de los posibles efectos nefastos de la democratización, un proceso tan deseado por Mill o Tocqueville, viene de la mano con la experiencia de “la impresión de una especie de terror religioso en el alma del autor en vista de esta revolución irresistible” (como anotación curiosa, resulta sorprendente no descubrir en el discurso del Santo Padre ninguna clase de “terror religioso” frente al mal, lo que podría deberse a una lectura de los males como la forma agnóstica de ciertos bienes en forma de “beneficios” económicos de “la casa común”, como un gran espacio de gestión empresarial humana donde todo mal es solo una cuestión de ineficiencia en la recaudación de la renta).

Nihilismo es la expresión que sirvió a Nietzsche para caracterizar el proceso de democratización que conllevan las formas de vida modernas, y en lo que encontró una suerte de violencia incontenible, que en la vida social podía reconocerse en las acciones a la vez terroristas y homologadoras de los nihilistas. Se podría objetar que esta idea no se halla ligada a los temas que han permitido antes, a través de una revisión de la carta papal *Laudato Si'*, relacionar el descuido de “la casa común” como una época de expoliación del mundo físico y moral con temas como el conocimiento científico, los usos de la tecnología y la dominación política (nacional-socialismo, comunismo, etc.). También se puede aducir que ni Nietzsche, ni los demás autores citados hicieron un paralelismo entre el progreso científico, la capacidad humana del control de la naturaleza y la *décadence*, como diagnóstico de una época determinada que, finalmente, es la nuestra, con lo que el mal que en la democratización parecería amenazar los

valores y el reconocimiento parecería no tener nada que ver con el tema central del mal en relación con el poder técnico del hombre, la ciencia moderna y el daño ecológico universal.

DURKHEIM: ANOMIA Y SUICIDIO

Los motivos de queja que el Papa Bergoglio describe en nombre de la experiencia ontológica del mal, sin duda, no fueron tomados en cuenta por los demócratas temerosos de Dios, ni por los pesimistas antidemocráticos del siglo XIX. El motivo para esto es que no se representaron la democracia en relación con las consecuencias de la Revolución industrial, al menos no como un mal asociado, y quizá nunca como un mal en absoluto. Es altamente improbable que no hubieran asociado la experiencia general de democratización operante en ese siglo con la tecnología, algo que se había hecho desde la modernidad temprana a modo de explicación causal de su gestión como forma nueva de conocimiento, y que era célebre ya desde su tiempo por la conocida obra *Atlantis Nova* (BACON, 1941 [1629]). El primer gran presente en el auditorio del Papa Bergoglio es sin duda Francis Bacon, el primer Francisco capaz de ver la naturaleza como un recurso económico del cual sacar “frutos” y “beneficios” para la gestión humana.

La *Nueva Atlántida* era una utopía tecnológica que redactó Francis Bacon a inicios del siglo XVII para explicitar de manera accesible al efecto social su modo de entender la forma moderna del conocimiento y la ciencia de la naturaleza, así como lo que debía ser en adelante su gestión para sacarle “beneficios”; el saber de la naturaleza y del mundo de “casa común” es asociado con los beneficios económicos y materiales que la tecnología tendría como consecuencia para la vida humana (MAISTRE, 1845 [1859], t. II, p. 264 y ss.). Bacon, a lo largo de todo el siglo XIX, más que ningún otro filósofo moderno, sería el representante del espíritu reinante en la Revolución industrial de un saber al servicio del bienestar del hombre, es decir, de esa extracción

empresarial de “los frutos” del conocimiento de los que hace alusión el Papa, buena parte de cuya difusión en la experiencia práctica soportó y justificó los males que se temía de la democracia en calidad de su costo marginal (ADAM, 1890, 376 y ss.).

En cualquier caso, hubo antecedentes en el mundo de la ciencia política y la sociología del siglo XIX que, aunque no establecieron vínculo entre la tecnología, la democratización y el nihilismo, reforzaron en cambio la idea de que la modernización de las sociedades iba paralela con la pérdida del sentido de la existencia humana, así como de un incremento de consecuencias indeseables, que han de tomarse, antes que como nuevas presencias, como la extensión de una ausencia en el *relieve*, ontológicamente hablando, el mismo *relieve* que, a la misma vez, iba haciendo común la navegación rápida, el teléfono, el tren, la prensa a bajo precio o las vacunas.

Quizá uno de los textos de mayor interés para presentar el nihilismo como una experiencia social en el siglo de Nietzsche es el ensayo del sociólogo Émile Durkheim titulado *El suicidio* (1897; 2018).

En *El suicidio* Durkheim enfrenta una crítica de las sociedades democráticas capitalistas de fines del siglo XIX como enfermas. Es un tópico que se presenta también en Nietzsche: diagnosticar las sociedades modernas como víctimas de alguna enfermedad que las conduce a la *décadence*. Esa enfermedad es el nihilismo, que resulta más inexplicable e impresionante, si cabe, bajo los beneficios de la aceleración del transporte humano, el abaratamiento de las mercancías o cosas tan banales como el desodorante, al que le faltaba poco por llegar. Precisamente es esta consideración de las sociedades modernas democráticas como sintomáticas de enfermedades la que hizo del Nietzsche de fines del XIX y el primer tercio del siglo XX un sicólogo social apreciado, y que era como tal estudiado en las escuelas de la naciente psicología científica. Coja el lector un manual de fines del siglo XIX o inicios del siglo XX: para su sorpresa, va a encontrar allí, junto con Sigmund Freud, Wilhelm Wundt o John Stuart Mill, el nombre de Friedrich Nietzsche.

Regresemos ahora a Durkheim. Lo que se halla fuera de duda es la experiencia general de un mal, histórico o psicológico, que transmite un “terror religioso” y que parece homologar diferencias sensibles para la existencia humana. Un mal que incomoda y hace al hombre una suerte de enfermo. En tiempo quizá ya no tan reciente el filósofo canadiense Charles Taylor trató esto como “profundas fisuras” en la concepción moderna de la vida social, con tendencia a la desarticulación y la inestabilidad (TAYLOR, 1987, p. 516 y ss.; THIEBAUT, cap. 2). El propio Taylor, en su *Ética de la autenticidad*, parece considerar estas “profundas fisuras” como una experiencia de malestar como un efecto de menor importancia en una narrativa más amplia de bienes mayores, como lo serían la libertad y la capacidad de auto/ expresarse (TAYLOR, 1994, cap. 3). Se trataría incluso de parte de la esencia social de lo que significa ser moderno, fenomenológicamente hablando, y por tanto, incluso siendo un mal, de un criterio necesario de la identidad, algo que expuso con más prolijidad el mismo autor en la obra temprana (TAYLOR, 1987, cap. 1). Esto revela en gran medida un cierto olvido del nihilismo como problema filosófico, incluso admitiendo “malestar” por sus consecuencias. Quizás esto puede significar más bien su reconocimiento como un bien, o su cumplimiento que, como se ha visto, Nietzsche consideraba nihilismo incompleto o radical, según el caso. Pero volvamos un momento a Durkheim.

En *El suicidio*, Durkheim enfrentó la circunstancia, por medio del examen de información fáctica, que es lo que califica a su libro como un ensayo *científico*, de que había una relación entre el mayor grado de modernización de las sociedades y el número de suicidios. Como científico moderno que sabía en ello había un reproche al propio mundo en que Durkheim se había instalado, intentó sugerir que la tasa de suicidios era algo normal (DURKHEIM, 2018, p. 272 y ss.; 1897, p. 413 y ss.). De los mismos argumentos que condujeron al autor a tratar el tema del suicidio debió aceptar que, sin embargo, tenía un vínculo con algo que él mismo, en este libro de 1897, designó como *anomie* (anomia). Debió reconocer, ante la evidencia de sus propias estadísticas que, a pesar de todo, había alguna relación entre la presencia, pero aún

más con el incremento de los suicidios y el grado de desorden social, que el autor denominó en la versión original *anomie sociale* (DURKHEIM, 1897, p. 283).

En efecto. Aunque al lector de hoy le parece manifiesto que la intención de Durkheim en 1897 era normalizar científicamente el suicidio, es inevitable leer entre líneas que hay una relación entre la modernización de las sociedades y el incremento de la anomia, el suicidio social. A más ordenada parece ser la vida moderna, más alta parecía y parece la tasa de suicidas. De este examen, Durkheim extrajo el diagnóstico de que la *anomia*, esto es, la pérdida de criterios para darle dirección y significado a la vida, es al menos concomitante con las sociedades modernas (p. 288). Desde entonces (es decir, desde Durkheim) parece razonable entender cualquier diagnóstico de nihilismo como un fenómeno acompañado de la *anomia*, la falta de reglas para ordenar la vida humana, que así se halla enferma porque carece de gobierno; la democratización y la racionalización de las sociedades, lejos de colocar la vida humana en un medio racional, la habría conjurado en un espacio sin *nomos*, sin reglas y sin sentido, donde no se sabría ya qué hacer o no hacer, pues, en lugar de algún tipo de orden, representado en una autoridad reconocida, reinaría la *an/archía*. Durkheim no era un autor solitario; se remitía en realidad a una cierta tradición del siglo XIX que había saturado los estudios penales y criminales y de patología social que había encontrado un vínculo entre la democratización, el aumento general de la violencia ordinaria y, por supuesto, de los suicidios.

Como sociólogo, Durkheim no podía ignorar al más célebre de sus antecesores. En efecto, medio siglo antes de publicar *El Suicidio*, Jean Tysot, uno de los fundadores de la sociología, había notado una ecuación semejante entre racionalización y suicidio. Tysot había asociado además el incremento de los suicidios (que Durkheim trataba de simular) con lo que dio en llamar *l'esprit de révolte*, esto es, con los procesos sociales revolucionarios; la misma "revolución irresistible" que había dado lugar según Tocqueville al proceso de democratización de las sociedades occidentales resultaba estar extrañamente asociada a una patología (TISSOT, 1840, cap. I).

Es notorio que ni Tisot ni Durkheim vincularan el deterioro moral, la enfermedad de las sociedades modernas, con el desarrollo científico, que ambos encarnaban de una u otra manera; es un síntoma de ese mismo desarrollo sin embargo el que se haya dado, como nihilismo, la racionalización de la vida, lo que Max Weber, por citar a otro sociólogo famoso contemporáneo de esta sociología científica, consideraba en sus obras el “desencantamiento del mundo”, la pérdida del aspecto místico en la vida social, como escribió en 1919 (WEBER, 2007, p. 85-86). En Weber es más explícita la idea de que ciertos desórdenes como el suicidio, que en el siglo XIX se tomaban como patologías, guardaba una íntima relación con el despliegue del “conocimiento” y la tecnología de las sociedades racionales y democráticas, del dominio baconiano de la naturaleza a través de la ciencia y la expansión instrumental del poder humano.

HEIDEGGER: EL NIHILISMO, ESENCIA DE LA CIENCIA

Es bien sabido que el vínculo entre el proceso de la ciencia moderna, la tecnificación del mundo y el nihilismo es un tópico de las reflexiones de Martin Heidegger sobre las implicaciones ontológicas de la técnica moderna. Es un hecho que Heidegger es la fuente principal del libro de Meyer antes citado y creemos que buena parte de lo que en *Laudato Si'* reviste de interés filosófico debe reconocer esas reflexiones en calidad de antecedente, aunque parece dudoso que el Santo Padre se halle acaso enterado de eso. La asociación hecha por el Obispo de Roma entre el conocimiento científico, su aplicación en los usos de la tecnología y el tema del dominio ontológico y la voluntad de poder no son de su luz particular; pueden considerarse una deuda patrimonial que la conciencia del siglo XXI se ha hecho de los efectos perversos de la ciencia y la mentalidad modernas sobre la base de Heidegger. El problema de la técnica en Heidegger es por sí mismo de gran vastedad, por lo que nos excusamos de

tratar un tema que nos alejaría de nuestro objeto (VATTIMO, 2000 [1971], p. 86 y ss.; SAFRANSKI, 2003, p. 260 y ss.).

Lo que resulta relevante para nosotros es que es en Heidegger donde el tema del conocimiento y el afán de dominio de una voluntad de poder son asociados a la cuestión del nihilismo, con lo cual se conecta en la historia de la reflexión acerca del mal en las sociedades modernas el tema del conocimiento y la voluntad humana en estas mismas sociedades y los procesos que la han hecho posible, esto es, nihilismo, democratización y *décadence*. Esto ocurre de manera peculiar en los ensayos o conferencias en relación con Nietzsche y la ciencia moderna que Heidegger compuso durante su intervención en el Archivo Nietzsche, un privilegio que le cupo en el periodo del nacional-socialismo con el que se hubo comprometido; los textos, que abarcan desde 1936 a 1943, se compendiaron en 1961 en dos volúmenes, bajo el título *Nietzsche*. De ese mismo periodo procede también un ensayo que va a sernos de gran utilidad para enfatizar nuestro asunto, que es la caracterización de la época presente sobre la óptica de una experiencia del mal, la conferencia-ensayo *La época de la imagen del mundo*, de 1938. Es en ese ensayo donde Heidegger muy claramente sugiere que la era de la técnica y la voluntad de dominio configuran la clase de horizonte nihilista que *Laudato Si'* exhorta a pensar. Por su posicionamiento histórico, incorpora de alguna manera las reflexiones anteriores.

El texto de Heidegger nos conduce en la dirección deseada aquí: reforzar la idea de que la experiencia de *décadence* y nihilismo que trataron los pensadores del siglo XIX resulta ser parte de una experiencia histórica más amplia, en que la anomia, como sugiere *Laudato Si'*, abarca la Tierra entera.

La época de la imagen del mundo es un texto en que Heidegger se ocupa de la naturaleza del saber en la universidad alemana del periodo nacional-socialista. Su título original de 1938 indicaba que se trataba de un discurso sobre la modernidad, como una era histórica que estaba vigente, algo que podría esconder el título con que lo conocemos tras su publicación. En cualquier caso, se trata de un diagnóstico en torno

de qú es la modernidad en relaci3n con el *conocimiento* (que se transmite en las universidades alemanas).

El texto de Heidegger de 1938 era una cŕtica bastante desenfadada de la concepci3n cientificista que este saber habŕa adquirido en concepto del autor en la Alemania de Hitler. El aspecto relevante para nosotros es la definici3n de qú hace moderna a una sociedad, o qú indicios se aducen para diagnosticar “la ́poca de la imagen”, donde el mundo, en lugar de ser una realidad, ha sido transformado en una *imagen*, en una representaci3n. Se trata sin duda de un mundo metafísico constituido a la manera de una imagen, que es f́cil reconocer como un espejo de ś mismo, como un espejo del hombre (HEIDEGGER, 1960 [1938], p. 78 y ss.). En este influyente documento, quiź uno de los textos ḿs impactantes del siglo XX, Heidegger caracteriza esta “́poca de la imagen” con ciertos rasgos distintivos, lo que es propio de esa ́poca, esto es, su esencia social hist3ricamente pensada. El objeto central de la reflexi3n del texto de 1938 aparece de modo tangencial, casi al paso, en un ṕrrafo donde se trata de modo ḿs general el sentido de ser imagen en la ́poca presente: “¿Qú es la esencia de la edad moderna?” (p. 79).

En la nota de Heidegger lo que se hab́a tipificado en el siglo XIX como una experiencia de nihilismo y anomia es diagnosticado en una relaci3n de intimidad con el conocimiento cient́fico y sus consecuencias en el mundo social. De alguna manera, Heidegger trata el equivalente de lo que se ha considerado aqú como el *espacio de experiencia*, o bien el *relieve* del mundo hist3rico de lo que es hoy son las democracias capitalistas avanzadas, el auditorio del Papa Bergoglio.

La ́poca de la imagen del mundo se inicia con una enumeraci3n de los rasgos de la modernidad, que es tomada aś como una esencia hist3rica que se instala y reconoce en esos rasgos. El primero de todos los rasgos que permiten reconocer el mundo hist3rico moderno –y es subrayado aś por su autor– es tambi3n el decisivo para caracterizar los deḿs. Se trata nada menos que del cultivo de la ciencia como el inter3s principal del hombre, en detrimento de disciplinas no cognitivas o no epist3micas que

el público medio olvida fácilmente fueron también importantes en el mundo premoderno. Es básicamente el ámbito de las ciencias experimentales, cuya descripción en la organización de la vida universitaria va a tomar varias páginas del texto original. Esta "ciencia" es la misma que el *conocimiento* que preocupaba a *Laudato Si'*. Este conocimiento determina la segunda característica, que es el despliegue tecnológico de la ciencia, es decir, su uso aplicativo, que es así a modo de diferencia específica del saber en "la era de la imagen": en el mundo moderno el saber es para aplicarse, esto es, encuentra su esencia en el uso instrumental, esto bajo la suposición de que se trata de un rasgo ajeno al saber en otras "épocas".

El conocimiento es susceptible de transformarse en una realidad a partir de la voluntad de quien actúa, lo que le confiere así dominio y voluntad de poder, algo que ya Aristóteles había asociado a la idea más básica de la técnica (MARTÍNEZ MARZOA, t. I, p. 245). De pronto, la era moderna viene signada por esta transformación: lo que era reservado al técnico, al artesano, al constructor de herramientas, define ahora la esencia de la "época de la imagen" como el carácter específico de la ciencia o el *conocimiento*.

A los rasgos anteriores Heidegger agrega en *La época de la imagen del mundo* un aspecto adicional. La ciencia, esto es, el conocimiento, debe transformarse socialmente en una actividad orientada a la producción. La ciencia adquiriría así según Heidegger una dimensión empresarial, es decir, actuaría en el ámbito social como una forma de producir tecnología para el uso, de la misma manera en que lo hace el empresario en un mercado. La idea fácilmente puede reconocida para un estudiante de filosofía en la descripción de los profetas modernos de la ciencia; René Descartes, pero más especialmente Francis Bacon, a quien ya citamos, fueron enfáticos en la necesidad de hacer del saber una empresa social, una labor cooperativa orientada en términos de formas de consumo. Su interés, el interés propio del *conocimiento*, se articularía no por un interés humano, incluso uno particular o colectivo, sino por una lógica orientada en una eficacia ciega por sí misma, y que solo tiene sentido pensada mercantilmente.

Heidegger agrega algunos rasgos más a su concepto de modernidad. Es necesario resaltar que, a diferencia de los productos tecnológicos, que son algo positivo, realidades puestas en el mundo por la esencia del conocimiento científico, los rasgos que siguen tratan de negatividades, es decir, de dimensiones que *desaparecen* del mundo; que han estado y ya no están o que se hallan en proceso de desaparecer, cuya realidad histórica es ella misma una desaparición; constituyen *un relieve de ausencia* del mundo histórico donde el *conocimiento* moderno se ha instalado. Los productos técnicos, desde Aristóteles, se consideran artificiales (es decir, contruidos por el “arte” del hombre), en oposición a los seres naturales, que tienen su finalidad en sí mismos y no por el interés de otro (TURRÓ, 1985, p. 12 y ss.). Con esta clave, los rasgos negativos que definen ahora el mundo moderno corresponderían al desplazamiento o la aniquilación del mundo natural; no su mero reemplazo o su transformación, sino su destrucción, algo que recuerda inevitablemente al lado activo del nihilismo según Nietzsche, que se refiere en el mismo sentido a las distinciones y rasgos que permiten el reconocimiento y el valor en el mundo humano.

Toda naturaleza que pasa a ser herramienta, a través de la intervención del artesano, que la acomoda a sus necesidades, deja de ser naturaleza: la idea que define el ser pierde su carácter autónomo para incorporarse a la voluntad humana como una extensión suya.

Como se ve, el primer afectado de esta posición destructiva de la ciencia es, por tanto, la naturaleza misma de las ciencias naturales. Heidegger desarrolla extensamente en una nota sobre Protágoras y Descartes el alcance ontológico de esta destructividad en relación con el poder de la voluntad humana (HEIDEGGER, 1960, p. 90 y ss.). El poder adquirido por la voluntad humana suplanta la esencia del mundo natural, lo cual implica que, en una descripción del mundo resultante, donde se preguntara qué hay, la respuesta sería esta: objetos elaborados para el interés del hombre o, de manera más simplificada, “objetos”. La transformación del *relieve* natural del mundo, de seres naturales que llevan su principio en sí mismos, a seres “objetos”,

que se definen por intereses humanos es lo que significa en gran medida que el mundo se haya hecho “imagen” en una época: ha dejado de ser sí mismo para convertirse en una sombra o, algo aun peor, a imagen y semejanza de su nuevo autor; en lugar de ser un mundo natural (esto es, un mundo con el que el hombre se encuentra), el mundo natural deviene una *imagen de mundo*, una apariencia o reflejo de mundo, pues su *relieve*, antes que un registro de presencias, es la suplantación de esta; por esta razón el mundo del cual el mal constituye *relieve* y espacio de experiencia puede *ocultar* su esencia mala tras la *imagen*, en lugar de exhibirse en ella.

Imagen de mundo: El mundo alterno que la ciencia parece construir, pero que es simultáneamente una acción devastadora, pues no transforma sino, llevada a su extremo, aniquila. El desplazamiento o aniquilación del mundo natural, en la versión de Heidegger, actúa como un sustrato activo para la configuración de un *relieve* del mundo donde lo que hay es mera imagen que reemplaza (en imagen) a una nada de lo que antes hubo.

La destructividad de la ciencia abarca una noción de naturaleza que es más amplia que la referida a los seres *naturalia*. En realidad abarca el conjunto entero del ser del mundo, que es también un mundo humano, en el que hay instituciones, productos culturales, creencias y prácticas que son también naturales en algún sentido; siendo propias del hombre, y parcialmente mudables, no son objeto de mera elección al uso, como las herramientas, sino presencias, por decirlo así, no imaginarias en el *relieve*. Pueden ser así tomadas porque, en general, el mundo premoderno, antes de “la época de la imagen”, consideraba el mundo del hombre también como una esencia autónoma. En efecto: las instituciones, prácticas y creencias humanas, la ciudad, no eran artificiales ni estaban sujetas a voluntad; tampoco eran *naturalia*, es decir, cosas que pasan dentro del mero mundo natural espontáneo, como la sucesión de las estaciones, pero no eran tampoco meras invenciones, y uno se hallaba con ellas como acontecidas, siendo por ello fuentes de derechos genuinos no arbitrarios.

Si bien Heidegger no es expĺcito en este punto, hay un apartado referido al pensamiento ilustrado y los ideales que hoy consideraríamos propios de una sociedad liberal que suelda las observaciones ontoĺgicas sobre la ciencia con el mundo social, el mundo racionalizado y desencantado de Weber o el mundo de suicidas de Tisot y Durkheim, por ejemplo, unos autores que es dif́cil creer que Heidegger no hubiera conocido. Esto queda expĺcito en la enumeración de las características del mundo moderno en el orden que sigue: una vez tratado el tema de l conocimiento cient́fico y experimental como la esencia de esa ́poca, de la tecnoloǵa y la producci3n empresarial como fuerzas transformadoras-destructoras del mundo, sigue lo que manifiestamente podŕa ser considerado la destrucci3n del mundo del hombre, que es abarcado en tres puntos: la experiencia y realidad del arte, la comprensi3n hist3rica (el posicionamiento de uno mismo en una historia) y la experiencia sagrada. El tema central subyacente es la noci3n de “vivencia”.

La destructividad que la ciencia acomete sobre la naturaleza se realiza como una objetualizaci3n, un devenir objeto. En el mundo de las instituciones humanas es al modo de una banalizaci3n en “la ́poca de la imagen”, que es una y la misma ́poca en la que acontece la ciencia y deja de acontecer en cambio el arte, la comprensi3n (y la pertenencia) hist3rica y la religi3n. El mundo institucional humano se banaliza al dejar de ser una verdad, como ciertamente se sugiere en una de las notas ańadidas a la conferencia original: la verdad es reemplazada por la “vivencia” (un sentimiento interno e intransferible): una imagen subjetiva y anodina de realidades ontol3gicas que antes eran el sentido mismo de la existencia humana y que indica su ausencia. Uno puede objetar que hay de hecho en el *relieve* europeo actual torres de iglesias en los pueblos europeos actuales; basta ingresar y ver qu3 pasa y qu3 se dice adentro de ellas para cuestionar lo que esas torres de campanario significan.

La esencia de la ciencia implica la destrucci3n ontol3gica, la desaparici3n del arte, la historia y la religi3n, que son tambi3n ahora despojadas de su dimensi3n “natural” (es decir, no dependientes de la voluntad humana y fuera de todo

“dominio”) para reducirse a apreciaciones subjetivas y ordinarias, espectáculos para la vivencia, es decir, algo parecido a un televisor. En primer lugar, se trata de la situación del arte en “la época de la imagen”. El arte, el objeto bello, desaparece si no es regido por los rasgos instrumentales y mercantiles que guían al conocimiento. La experiencia de lo bello, que originalmente se sitúa en su función social, como templo para la adoración de los dioses, por ejemplo, se convierte en una apreciación subjetiva que Heidegger, siguiendo el vocabulario de su época, denomina “vivencia”. El desarrollo de algunas de estas ideas se encuentra en la conferencia *El origen de la obra de arte* (1935), que escapa a nuestro objetivo (HEIDEGGER, 1960 [1935], p.19 y ss.).

Hoy puede verse con frecuencia sacerdotes realizando rituales exóticos, “pagando” a la sagrada Pachamama, o saltando y cantando frenéticamente en la misa canciones de Rock, en unos dudosos ritos que son más la parodia de una comida social que el “sacrificio esencial” que tuvo en mente Heidegger cuando hizo mención de la misa. Estos sacerdotes saltarines y tragones generan vivencias, aunque es razonable preguntarse, ante el espectáculo de estas personas, si hay algo divino en sus psicodramas. El templo, originalmente un lugar de sacrificios y plegarias al dios, es considerado como una obra de arte en la que lo primario, que es como una primera “imagen” del templo.

¿QUIÉN LO DETIENE?

Regrese el lector ahora a *Laudato Si'*. En gran medida el texto puede ser tomado como una descripción de la experiencia del mundo contemporáneo como un todo, *globalmente*; sería mejor decir una *fenomenología*, dado que aprueba la imagen que ve. En cualquier caso, describe que acontece esto y esto otro, en lugar de eso o aquello en un mundo histórico que es fácil inferir es el mundo moderno, del cual el mal ontológico del que se lamenta no es sino efecto o consecuencia de una *presencia oculta* anterior. Es, sin embargo, una descripción muy peculiar, pues a pesar de todo atiende no solo a qué

hay en ese mundo, sino a qué aparece desagradable, alarmante y angustioso y hace por ello de *alarma hermenéutica*. En la visión general del texto, este resulta insistente en la sugerencia de que todo aquello que en el texto calificaría como males del presente (lo desagradable o alarmante) es en realidad el resultado final de defectos del piloto, suponiendo que ese piloto es el hombre; los males son resultado de malas gestiones, de comportamientos indecentes, egoístas o idiotas. Pero todo esto sugiere restar importancia a un tema que el propio texto plantea y que no es en absoluto meramente humano.

Un mundo gerenciado por tontos o egoístas es del interés del burócrata, del administrador o del abogado; quizá del periodista o el analista político, pero el mal de un mundo de esa naturaleza no justifica el carácter histórico/metafísico que encierra. El mal que se diagnostica se ha instalado en el mundo de una manera tal que corresponde con una dimensión filosófica, en la que carece de sentido la idea de corregir, castigar o exhortar a los malos, pues no es al hombre a quien corresponde el carácter alarmante del diagnóstico mismo.

Es manifiesto que un mundo histórico no es una asociación de personas, algunas de las cuales, singular o corporativamente, pudieran ser muy malas o especialmente egoístas o impresionantemente estúpidas. La idea misma de un mundo histórico implica un horizonte de sentido al que se pertenece de manera no asociativa y, por la misma razón, no voluntaria. Esta observación, que parece ser correcta para la consideración del historiador/ hermeneuta, adquiere un matiz peculiar cuando en el meollo del diagnóstico se encuentra un mal que parece englobarlo todo, el todo diagnosticado como una totalidad de sentido, lo que hemos denominado, siguiendo a Koselleck, su *espacio de experiencia*. La “casa común”, la Tierra, en su deterioro alarmante, constituye por sí misma una totalidad histórica en que se lleva a cabo el mal como un acontecimiento. La constatación de un mal cuyo diagnóstico no puede ser referido a la voluntad humana exige una interrogación ontológica, es decir, una pregunta por el principio, por aquello a lo cual obedece el acontecer de un mundo

constitutivamente malo, donde el mal lo abarca la totalidad de la experiencia posible del hombre. Es fácil fusionar las expresiones *décadence*, anomia o nihilismo, con las que sociólogos, sicólogos o filósofos de los siglos XIX y XX han empleado para caracterizar los tiempos modernos, con el horizonte histórico del mal que aqueja la Tierra.

Observó hace tiempo Martin Heidegger que este mundo moderno, que es donde se da la experiencia del mal expansivo, tiene varios aspirantes a ser sus rasgos, sus síntomas o sus criterios, que lo identifican y permiten reconocerlo como un horizonte de sentido. Pensar en términos de criterios o rasgos distintivos, como lo hizo Heidegger respecto del mundo moderno, es una manera de enunciar la comprensión de totalidades, en este caso, las totalidades de sentido que son los mundos históricos donde el hombre a la vez se aloja y participa como agente. Estos rasgos, síntomas o criterios aparecen a la vista del hermeneuta siempre como un todo con sentido completo, como el mundo histórico de Tal y Tal, y nunca como facticidades paralelas o confluyentes solo de manera puramente accidental. Es razonable tomar este alcance a totalidades de sentido como un pensamiento del tiempo histórico, como lo que en la literatura al uso de los historiadores, desde Reinhart Koselleck y François Hartog, se ha dado en llamar *temporalidad*⁴. En el concepto de temporalidad, tal y como es uso de los historiadores sociales o de los conceptos políticos, se contiene la idea de una experiencia social del tiempo; esta presupone a la vez hitos de comienzo, más evidencias de cambio o final; experiencia e hitos constituyen un horizonte de sentido completo, del cual se puede decir que es Tal y Tal. Esa *temporalidad* en que fluye el horizonte Tal y Tal es justamente lo que se define señalando rasgos, síntomas o criterios, que lo son respecto de un sentido.

⁴ La temporalidad es un concepto que ha alcanzado gran interés filosófico a partir de su trabajo primero en Henri Bergson, y luego en Martin Heidegger. Nosotros tomamos la expresión como en general es recibida en las disciplinas históricas y sociales, como en el ahora ya clásico libro de François HARTOG [2003], **Régimes d'historicité**. Présentisme et expériences du temps. Paris: Éditions du Seuil, 2012. Inevitable volver a citar obras de Koselleck: Reinhart KOSELLECK [2000]. **Los estratos del tiempo**: Estudios sobre la historia. Barcelona: Paidós, 2001; Reinhart KOSELLECK, [2000]. **Aceleración, prognosis y secularización**. Valencia: Pretextos, 2003.

El lector familiarizado con Ludwig Wittgenstein, en especial con las *Investigaciones Filosóficas*, debe haber comprendido ya que se ha procedido a traducir la manera en cómo Heidegger interpretaba la experiencia de la temporalidad y la historia social del modo en que el filósofo austro-húngaro describe una *esencia*, vale decir, como una serie de criterios o reglas cuya totalidad permite referir una experiencia social como “esto” (LÓPEZ DE SANTA MARÍA DELGADO, 1986, p. 115-117; ALBRITTON, 1968, p. 131 y ss.); muy posiblemente Wittgenstein no hubiera pensado nunca en *esencia* para señalar mundos históricos, sino unidades de acción más pequeños, como prácticas humanas o juegos; las prácticas o los juegos son temporales, acaban y terminan, pero no conocen la historia ni puede adjudicárseles los rasgos que aquí se ha hecho (POLE, 1968, p. 99 y ss.); tal vez le resultaría muy extraña esta operación al mismo pensador austro-húngaro, pero creemos que esta distorsión es lícita. En cualquier caso, estamos aplicando al tiempo histórico de Heidegger, a un tiempo con comienzo y fin como una totalidad, aquello que Wittgenstein hubiera aplicado a una práctica más pequeña.

En el ensayo *La época de la imagen del mundo*, de 1938, Heidegger intentó ocuparse de la esencia del mundo moderno, explicando que se trataba de un mundo donde la presencia más básica, esto es, ontológica, tenía la forma de una *imagen* o –si se quiere– de una multitud de imágenes. Para ello hizo una lista de lo que llamamos aquí síntomas, rasgos o criterios para reconocer esa esencia. Si seguimos algo heterodoxamente al pensador alemán, podemos remitirnos a los siguientes: la democracia, especialmente la capitalista avanzada; la autoridad dentro de ese régimen, que se concede en el mundo social al lenguaje de la lógica y la ciencia (eso que se llama la voz de los “expertos”, que tanto mal hacen y pueden hacer, pues se les concede de antemano la irresponsabilidad, la impunidad y la infalibilidad); la tecnología en general como modo de relacionarse con el mundo, aunque se puede añadir en este tiempo como particularmente referida a la comunicación; el secularismo o la indiferencia en materia de religión (que, como es evidente, opera también el autor de

Laudato Si') y la transformación del arte en espectáculo de consumo; todo se halla envuelto en una especie de *agnosia* para todo aquello que no pueda ser calificado de útil y, sin duda, la hegemonía de la utilidad misma y el beneficio material sobre las realidades simbólicas, como el propio Papa presupone *sin saberlo* al preocuparse por la Tierra.

Heidegger sugirió, con el recurso al término *imagen*, esto es, algo que en la tradición filosófica designa sombra o apariencia de algo no manifiesto, que en la totalidad configurada por los criterios antedichos como un sentido, que en todo ello había un mal que era necesario diagnosticar: el nihilismo. Escribe Heidegger mismo en 1943, en un apartado digno de ser subrayado: “En la historia europea de los últimos tres siglos y medio” –escribe Heidegger- “*La anulación de lo existente mismo se realiza, asegurando la existencia, con lo cual el hombre se asegura el acervo material, corpóreo, psíquico y espiritual, pero eso por amor de su seguridad, que quiere la dominación de lo existente para corresponder a la voluntad de poder*” (HEIDEGGER, 1960 [1943], p. 218).

Sería un grave error de interpretación deducir de lo que se ha transcrito que Heidegger, mucho antes que Bergoglio, respecto de quien el alemán es el profeta de la descripción de la experiencia del mal que el otro constata, que el hombre, el ser humano, ha construido o mejor, de/construido en los últimos tres siglos y medio, desde Bacon en adelante, una gran empresa para usufructuar la nada e instalar allí “beneficios” y “frutos” y “derechos” para el mundo de los hombres, pues entonces se trataría tan solo de un error de voluntad humana. Un error, hay que agregar, muy difícil de explicar desde el punto de vista de la administración empresarial. Más bien, debía quizá afirmarse que el mal de la así llamada “casa común”, ya que es a la vez universal e inexcusable, y ya que ha acontecido como realidad instalada del nihilismo, configura un horizonte de temporalidad peculiar para el mal, para la realización, administración e incremento gerencial del mal, un proceso en el tiempo que impulsa al hombre a la nada, como intuyeron antes de la *agnosia* de este tiempo diversos

sociólogos y sicólogos sociales, a construir una ciudad de la nada, una regla donde la nada mande, impere y rija.

REFERENCIAS

- ADAM, Charles. **La Philosophie de Bacon**. Paris: Félix Alcan, Éditeur, 1890.
- AGAMBEN, Giorgio. **¿Qué es un dispositivo? Seguido por El amigo y La Iglesia y el Reino**, Barcelona: Anagrama, 2015.
- ALBRITTON, Robert. On Wittgenstein Use of the term *Criterion*, Georges Pitcher (Dir.), **Wittgenstein: The Philosophical Investigations**. London: MacMillan, p. 231-253.
- AVILA CRESPO, Remedios. **El desafío del nihilismo**. La reflexión metafísica como piedad del pensar, Madrid, Trotta, 2005.
- AVILA CRESPO, Remedios. Metafísica y nihilismo: una reflexión sobre las contradicciones de nuestro tiempo. **Gaceta de Antropología**, v. 5 p. 36-76, 1987.
- BACON, Francis. **La Nueva Atlántida** [1629]. Edición anotada con estudios sobre Bacon y su filosofía. Buenos Aires: Losada, 1941.
- BOURGET, Paul. **Baudelaire y otros escritos críticos** [1883]. Traducción y edición a cargo de Pedro Sánchez. Buenos Aires: Ediciones del Copista, 2008.
- DELGADO, Pilar López de Santa María. **Introducción a Wittgenstein: sujeto, mente y conducta**. Barcelona: Herder, 1986.
- DURKHEIM, Émile. **El suicidio**. Un estudio de sociología [1897]. Madrid: Akal, 2018.
- DURKHEIM, Émile. **Le Suicide**. Étude social. Paris: Félix Alcan, Éditeur, 1897.
- Foucault, Michel. **Historia de la sexualidad**. 1: La voluntad de saber. Traducción de Ulises Guiñazú. México: Siglo XXI, 1998.
- FRANCISCO I. **Laudato Si'**. Carta encíclica del Sumo Pontífice Francisco. Lima: Paulinas, 2015.
- GIORGIO, Giovanni. Nihilismo hermenéutico y política. Gutiérrez, Carlos Muñoz; LEIRO, Daniel Mariano; RIVERA, Víctor Samuel (Coords.). **Ontología del declinar**. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo. Buenos Aires: Biblos, 2010. p. 241-.253.

GUTIÉRREZ, Carlos. **Ocaso de la metafísica y resurgimiento del pensar: Nietzsche y Heidegger**. México: Torres Asociados, 2011.

HARTOG, François. **Régimes d'historicité**. Présentisme et expériences du temps, Paris, Éditions du Seuil, 2003.

HEIDEGGER, Martin. El origen de la obra de arte [1935]. **Sendas perdidas** [Holzwege]. Buenos Aires: Losada, 1935, p. 13-67.

HEIDEGGER, Martin. La época de la imagen del mundo [1938]. **Sendas perdidas** [Holzwege], Buenos Aires: Losada, 1938, p. 68-99.

HEIDEGGER, Martin. La frase de Nietzsche "Dios ha muerto" [1943]. **Sendas perdidas** [Holzwege]. Buenos Aires: Losada, 1943, p. 174-221.

JASPERS, Karl; *Nietzsche*. **Introduction à sa Philosophie**. Paris: Gallimard, 1950.

KOSELLECK, Reinhart. **Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia**. Introducción de Elías Palti. Barcelona: Paidós, 2001.

LAISECA, Laura. **El nihilismo europeo**. El nihilismo de la moral y la tragedia anticristiana en Nietzsche, Buenos Aires, Biblos, 2001.

MAISTRE, Joseph de. **Examen de la Philosophie de Bacon**. Lyon: J-B Pélagaud, 1845 [1839], 2 v.

MARTÍNEZ MARZOA, Felipe. **Historia de la filosofía**. Madrid: Itsmo, 1973, 2 v.

MEYER, Hermann. **La tecnificación del mundo**. Origen, esencia, peligros [1961]. Versión española de Rafael de la Vega. Madrid: Gredos, 1966.

MILL, John Stuart. **Sobre la libertad**. Comentarios a Tocqueville. Madrid: Espasa-Calpe, 1996.

MUGICA, Fernando. **John Stuart Mill, influenciado por Tocqueville**. Liberalismo y democracia (II). Pamplona: Universidad de Navarra, 1999.

PÖGGELER, Otto. **Glosario. Jean Paul**. *Alba del nihilismo*. Edición de Adriano Fabris. Epílogo de Otto Pöggeler. Madrid: Istmo, 2005.

POLE, David. La última filosofía de Ludwig Wittgenstein, VV. AA., **Las filosofías de Ludwig Wittgenstein**, Barcelona, Oikos-Tau, 1968, p. 99-198.

RÍOS, Rubén. **Friedrich Nietzsche y la vigencia del nihilismo**. Buenos Aires: Campo de ideas, 2005.

RIVERA, Víctor Samuel; Discurso sobre la Lección de despedida de Gianni Vattimo. Em: OÑATE, Teresa *et al.* (Eds.). **El compromiso del espíritu actual**. Con Gianni Vattimo en Turín, Madrid, Aldebarán, 2010, p. 221-248.

SAFRANSKI, Rüdiger; **Un maestro de Alemania**. Martin Heidegger y su tiempo. Biografía. Barcelona: Tusquets, 2003.

TAYLOR, Charles. **Sources of the Self**. The Making of the Modern Identity. Cambridge, Harvard University, 1987.

TAYLOR, Charles. **Ética de la autenticidad**. Introducción de Carlos Thiebaut. Barcelona: Paidós, 1994.

THIEBAUT, Carlos. **Los límites de la comunidad**. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1992.

TISSOT, Jean. **De la manie du suicide et de l'esprit de révolte**. De leurs causes et de leurs remèdes. Paris : Ladrague, 1840.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **De la démocratie en Amérique I** [1835]. Paris: Gallimard, 2015.

TURRÓ, Salvio. **Descartes, del hermetismo a la nueva ciencia**. Madrid: Anthropos, 1985.

VATTIMO, Gianni. **El fin de la modernidad**. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna. Barcelona: Gedisa, 2000.

VATTIMO, Gianni. Il male que non c'è 1,2. **Della realtà. Fini della filosofia**. Milano: Garzanti, 2012, p. 197-207.

VATTIMO, Gianni. **Introducción a Heidegger** [1971]. Barcelona: Gedisa, 2000.

VATTIMO, Gianni. Ontologia de l'attualità. Gianni Vattimo (Comp.), **Filosofia, 1987**. Bari: Laterza, 1988, p. 201-223.

VATTIMO, Gianni; Zabala, Santiago. **Hermeneutic Communism**. From Heidegger to Marx. New York: Columbia University Press, 2011.

VOLPI, Franco. **El nihilismo** [1996]. Buenos Aires: Biblos, 2004.

WEBER, Max. **La política como profesión** [1971]. Edición de Joaquín Abellán. Madrid: Biblioteca Nueva, 2009.

Artigo recebido em: 21/10/2020

Artigo aprovado em: 20/05/2022

Artigo publicado em: 13/06/2022