

La razón y el lugar de las espadas

En recuerdo de Jorge Millas, maestro

Aunque desde muy temprano en la historia las imágenes han acompañado a los conceptos en el camino hacia su mayoría de edad filosófica, la relación entre ellas y éstos no ha estado exenta de disputas y malentendidos. La condición universal de los conceptos, se dice, suele verse enturbiada por la contingencia de las imágenes que con frecuencia apelan al reino a veces incontrolable de la imaginación. La pregnancia alusiva que para cualquier mortal a menudo tienen las imágenes desequilibraría en ocasiones la claridad y distinción, el rigor y la necesidad exigidos por los conceptos del pensar para acceder a una verdad que sea siempre y plenamente tal. La antigüedad de esta conjunción, a veces problemática, es ilustrable con algunos casos egregios: se puede ir desde la desazón en que sume a los humanos el río heracliteano del devenir, pasando por los caballos y las doncellas que conducen al hombre parmenídeo al «intrépido corazón de la Verdad», hasta la distancia entre apariencia y realidad que media para los hombres alumbrados por el fuego de la caverna platónica o por el sol fuera de ella. Tal vez la inestable relación que entre ellas y ellos, las imágenes y los conceptos, suele darse, no sea muy distinta de la que existe entre los hombres, en general, y ese peculiar conjunto de éstos, que son los filósofos.

Ahora nos interesa detenernos inicialmente en algunos aspectos de una imagen usada por uno de los filósofos tal vez más austero en el uso de las imágenes en el lenguaje conceptual de su filosofía. Muy pocas son las que él emplea para ilustrar los logros alcanzados en su crítica tajante hecha al uso habido de la razón. Entre las más usuales están: la ceguera de las intuiciones cuando están desprovistas de conceptos que las guíen y la vaciedad de éstos cuando aquéllas no los enriquecen, así como la paloma que cree poder volar más rápido si no la estorbase la resistencia del aire de la experiencia. Como es evidente, se trata de Kant. Otra imagen usada por él y a la

que ahora queremos referimos, es la de la espada. Pero sin dejar de señalar que, en los tres siglos anteriores al siglo XX que acaba de concluir, por lo menos otros dos filósofos hacen uso también de esa misma imagen de la espada, aunque por cierto cada uno de manera muy específica. Se trata de Hobbes y de Nietzsche.

Ellos tres dan testimonio de esa imagen de la espada, que puede ser considerada como una imagen marginal en el discurso de la filosofía, especialmente de la de Kant y que, sin embargo, señala de un modo peculiar hacia el lugar desde donde se ejercita el pensar de la razón en la filosofía de estos tres personajes, al punto que arriesguemos aquí la propuesta de que el lugar de las espadas es, a la vez, el lugar de la razón. A través de esa imagen se vislumbra también un cierto aspecto del modo específico como cada uno de ellos tres asumen la realidad del discurso filosófico en sus respectivos presentes.

Esa imagen que ahora destacamos se encuentra hacia el final del Apéndice I de *La paz perpetua*, escrita por Kant en 1795. Es ese un momento en que él está vivamente interesado por mantenerse al día en la información sobre eventuales consecuencias que el hecho recientemente sucedido de la Revolución francesa pudiera tener sobre el ordenamiento político de algunos países europeos, así como por entrever y sopesar a la vez síntomas relevantes acerca de la presencia de algunas ideas de la razón en el futuro de la vida de los hombres, como la idea de la libertad, tan importante en su discurso filosófico.

El texto ya aludido dice: «La verdadera política no puede pues dar un paso sin haber rendido homenaje previamente a la moral, y aun cuando la política es para sí misma un arte difícil, por cierto la unión entre ésta y la moral no es ningún arte; pues tan pronto surge una disputa entre ambas, que la política no es capaz de resolver, la moral corta el nudo en dos».¹

¹ *Kants Werke, Zum ewigen Frieden*. Akademie-Textausgabe. Walter de Gruyter & Co. Berlin 1968. Tomo VIII. p. 380. (Traducción nuestra). (Edición castellana: *Lo bello y lo sublime. La paz perpetua*. Ed. Espasa-Calpe S. A., 5ª. ed., Madrid, 1972, p. 149).

En primer término, es preciso decir que el interés de Kant por la política se hace patente en tanto en ella puede manifestarse también la verdad, pues en caso contrario su interés filosófico tiende a desvanecerse. Sólo su conjunción con ésta es la que puede elevarla a la condición relevante para él de una política verdadera, y así en un arte, aunque como tal sea difícil de lograr. La relación de la política con la moral es, en cambio, de otro tipo. Entre ellas el arte no tiene cabida, puesto que allí se establece una relación de subordinación de la primera ante la superioridad de la segunda, que implica un tener que honrar previamente la política a la moral, debido a la condición de universalidad y necesidad de los principios de la razón en que ella se asienta. Es a partir del discurso teórico generado desde estos principios donde puede transparecer el perfil de la verdad que habría de modelar a la política, para que en ella coincidieran lo posible y lo real. Pero Kant no estimó viable la construcción de un camino directo que permitiese esa coincidencia, que sí podría alcanzarse mediante la moral. Pues en ésta es donde al hombre cabe pensarlo como un miembro y legislador a la vez en el reino de los fines en sí mismos, precisamente en tanto que como ser racional él puede proponerse actuar conforme a los principios y supuestos de la buena voluntad de la moral. Junto con mostrarse allí la vía por la cual se vuelve realizable la idea de la libertad, se patentizaría también la continuidad de los tiempos que hacen posible la afirmación de un fin, de un *telos* y una paz, que tienen como su lugar propio de cumplimiento algún punto del futuro de la historia universal en el que la especie humana ha de acceder a su fin más propio, por cierto, tras la huella de una evolución regular del progreso de las facultades de la razón humana. Es esta superioridad de la moral la que no debe ser alterada por las contingencias de la política

Si no se reconoce esta superioridad y se produce un conflicto entre el arte de la política y la razón de la moral, Kant tajantemente afirma que a ésta no ha de temblarle la mano para cortar en dos el nudo gordiano² de ese conflicto. Sin embargo,

² Cuando Alejandro el Grande llega en el año 333 a C. a Gordia, capital de Frigia, le muestran el

la espada con que la moral corta el nudo, no es allí nombrada directamente, sino sólo aludida de modo implícito, tácito. Kant es consecuente con su pensar, cauto a propósito de las cuestiones de Estado y cuidadoso al momento de nombrar explícitamente a quien corresponde ese uso de la espada. ¿Por qué?

La política es un asunto que concierne al Estado llevar a cabo en sus concretas determinaciones nacionales e internacionales y, en particular en dicho caso, al rey de Prusia, así como a quienes lo acompañan en la administración de ese reino. Esa realidad de gobierno se vuelve especialmente urgente en los momentos vividos por Kant en 1795 en que resuenan las proclamas de la victoriosa Revolución francesa, que hacen temer por el futuro de la estabilidad política de Prusia.

En esas circunstancias, Kant —como un filósofo ilustrado, pero sin dejar de ser un súbdito obediente— escribe su ensayo filosófico *Acerca de la paz perpetua*. En la segunda parte de ese ensayo agrega un suplemento en el que se refiere a un «artículo secreto» que concierne al rol del filósofo a propósito de la posibilidad de alcanzar la paz perpetua, en el marco de las negociaciones del derecho público. Allí escribe: «Las máximas de los filósofos sobre las condiciones de posibilidad de la paz pública deben ser consultadas por los Estados que se preparan para la guerra».³ Como es un artículo secreto, enunciado por un filósofo sin otro apoyo que la condición moralmente legisladora pensada por él como inherente a la razón humana, al Estado sólo le es aconsejable tenerlo presente y, por ello en el mejor de los casos, puede *exhortar tácitamente* a los filósofos a que cumplan con su rol, es decir: «dejarlos hablar libre y públicamente sobre las máximas generales de la conducción de la guerra y de la instauración de la paz».⁴ Ese es el marco más amplio de asuntos políticos en que a

carro que Gordio había legado a su reino, junto a una peculiar predicción. La yunta de ese carro estaba atada a su pértiga por un nudo, imposible de desatar hasta esa fecha, pues sus extremos estaban escondidos dentro de él. Gordio había predicho que ese nudo sólo sería desatado por el conquistador de Asia. Puesto ante él, con su espada, Alejandro corta el nudo en dos.

³ *Ibid.*, p. 368. (p. 129).

⁴ *Ibid.*, p. 369. (p. 130).

este tipo de pensar le cabe intervenir, en concordancia con el espacio real que le conceden los legítimos poderes políticos gobernantes: los filósofos sólo han de pensar y hablar, y se los puede oír, pero a ellos no les corresponde actuar.

La acción concreta de gobierno en su condición política sólo le compete al jurista, como representante del poder del Estado. Es por ello que a propósito suyo reaparece de modo directo, explícito, esa imagen aludida implícitamente como propiedad de la razón moral ejercida por los filósofos. Pues es el jurista quien «ha elegido para sí como su símbolo la *balanza* del derecho y junto a ella también la *espada* de la justicia». ⁵ La acción del jurista consiste en aplicar las leyes existentes, aunque no investigue su posible perfeccionamiento, pues al no ser filósofo, no cabe esperar que proceda siempre conforme a los principios de la moral.

Con el poder que le confiere la espada de la justicia, al jurista le compete apartar los influjos extraños que puedan afectar el equilibrio de la balanza. Aunque esto no es obstáculo para que en ocasiones, cediendo a la seducción que sobre él suele ejercer ese poder que asegura el cumplimiento de la ley y que le llevan a considerar su función como superior a la de las reflexiones y consejos del filósofo, «cuando uno de los platillos no quiere bajar, coloca la espada sobre él». Inmediatamente a continuación de esa frase, Kant interpola en medio de un paréntesis dos palabras escritas en latín. ¿Qué gesto extraño se cuele allí en su pensar, que le conduce a añadir un par de palabras en esa lengua que después de tantos siglos de dominación «cultural» en Europa, con el correr del siglo XVIII estaba ya en retirada frente a la arremetida ilustrada de las lenguas nacionales? Kant mismo no hace ningún otro comentario a esas dos palabras, pues, tal vez, amparadas en una experiencia más que milenaria, ellas hablan plenamente por sí solas: «(*vae victis*) [Ay de los vencidos]». Es esta una expresión en la que resuena un lamento, que por ser precisamente tal, deja al desnudo el sentimiento de un individuo frente a lo que le sucede a otro(s) individuo(s), y que por ello pareciera estar curiosamente fuera de lugar en medio de la opción

⁵ *Ídem.*

trascendental del discurso de la razón kantiana. Quizás sea posible desentrañar algo del tono humano de esa interpolación desde datos usualmente ignorados de la vida del individuo llamado Inmanuel Kant.

Como sea que pudiera resolverse la pregunta acerca del gesto reflexivo y humano contenido dentro de ese paréntesis, lo que aparece como evidente en lo ya dicho es que el filósofo y la moral sólo *en teoría* cortan el nudo del conflicto entre la política y la moral. Pues en los hechos y en la práctica de gobierno, cuando la «política no dobla la rodilla ante el derecho»⁶, es en las manos del titular de éste, el jurista, que recae el uso de la espada con la que se corta en dos ese nudo que obstaculiza las verdaderas relaciones que deben unir a las acciones de la política con el derecho y, en definitiva, con los principios de la moral.

Al filósofo sólo le compete hablar y eventualmente ser oído acerca del estatuto «sagrado del derecho de los hombres» propalado por él, sin importar los «grandes sacrificios (que ello) le cueste al poder dominante».⁷ El prurito de resguardar la condición crítica del pensar es reforzada doblemente por Kant, cuando afirma que si es recomendable para el Estado no acallar sino oír los consejos de los filósofos, es porque, en primer término, tal como él entiende su naturaleza específica, ésta les hace ser «incapaces de formar banderías y alianzas de grupo, por lo que no son sospechosos de caer en las calumnias de la *propaganda*». Más allá de la respuesta que se de y de su consiguiente evaluación, a la pregunta por la procedencia de su convicción sobre tal naturaleza, de si ella deriva de un examen riguroso de la razón pura o de lo que deba ser una razón ilustrada, o bien si se trata de una personal experiencia suya consigo mismo u observación del proceder de otros filósofos, a ella agrega otra afirmación que resuena como un corolario: «la posesión del poder daña inevitablemente el libre juicio de la razón». Por eso Kant no duda en separar drásticamente a la razón de las cercanías con el poder, y a los filósofos del rey: «no hay que esperar

⁶ *Ibid.*, p. 380. (p. 150).

⁷ *Idem.*

que los reyes filosofen o que los filósofos lleguen a ser reyes, pero tampoco hay que desearlo».⁸ La separación fáctica que entre unos y otros ha de mantenerse, no deja cabida ni a la esperanza ni menos al deseo. La autosuficiencia de la razón que le garantizan su apodicticidad y universalidad no pueden permitirle albergar esperanzas provenientes de fuera de su propio tribunal trascendental, ni menos aún nada que proceda de la particularidad individual del deseo.

Y sin embargo, teniendo en cuenta las vías y los supuestos teóricos afirmados irrenunciablemente por Kant mediante los que la razón debe intervenir en la política, nos parece inevitable plantear que en su propuesta filosófica la razón es el lugar de la espada. Además, puesto que la razón no es allí, en último término, sino una sola, es preciso usar esa imagen en singular y hablar de *la espada de la razón kantiana*. Una razón que en su uso político terrenal se expresa con la imagen más tradicional del poder habida hasta ese momento. De modo que la espada aparece en él como la imagen del poder de la razón. Por supuesto, teniendo presente que su lugar y su poder sólo son de índole netamente teórica, pues él tampoco puede dejar de percibir que en los hechos y en la práctica del Estado y la política, la razón pura queda al margen de los intereses de los poderes aliados del Estado y del derecho. Y que ante éstos él sólo puede aguardar que, en algún momento futuro de la historia universal, se cumpla su fe ilustrada en el progreso en el uso de la facultad de la razón por parte de los hombres.

Frente a esa inferioridad fáctica de la filosofía, Kant no puede sino recordar la existencia de una ya larga tradición que la sostiene, pues de inmediato agrega en ese texto lo que se afirmaba en otro tiempo acerca del rol de *servienta* de la filosofía con respecto a la teología. Si bien ahora cabe decir que él, haciendo uso de un paraguas ilustrado, coquetea con la ambigüedad, o bien quizás reflexiona como un observador escarmentado acerca de la real condición humana, o como alguien que hace uso de su razón con una ironía tal vez dolorida o resignada, cuando se refiere al nuevo

⁸ *Ibid.*, p. 369. (p. 131).

rol de la filosofía como sirviente «ilustrado» del Estado y del derecho. Pues allí señala que no se ve claramente «si ella lleva la antorcha por delante de su señoría, o lleva detrás suyo la cola de su vestido».⁹

*

Poco más de 150 años antes que Kant, Thomas Hobbes es bastante más explícito en su uso de esta imagen del pensar que es la *espada*, junto con designar su lugar propio eminente, la mano del soberano. A raíz de los agudos conflictos políticos en su país, de los que con sus escritos él formaba parte, es en su primer año de auto-exilio en Francia donde en 1641 escribe su obra conocida bajo el nombre de *Del Ciudadano*, y que en 1642 hizo circular anónimamente en París en una edición de pocos ejemplares. Acorde al uso corriente de escritura en ese tiempo de los textos filosóficos y científicos, Hobbes la escribió primero en latín y diez años después la tradujo a su propia lengua, dedicándosela a Guillermo Cavendish, conde de Devonshire, en una importante carta fechada en París el 1° de noviembre de 1646, incluida en la publicación formal de ese libro hecha en Ámsterdam en 1647.

Sobre el trasfondo de esa ya famosa frase enunciada en la primera página de la dedicatoria, de que cuando se trata de las relaciones entre Estados *el hombre es un lobo para el hombre*, en *Del ciudadano* Hobbes se propone razonar de acuerdo al proceder de la ciencia que mejor ha hecho avanzar en su tiempo el conocimiento de la verdad, la geometría, considerada por él también como una parte de la filosofía. Apoyándose en ellas, propone a sus contemporáneos principios, hipótesis, argumentos y demostraciones para alcanzar la paz y la seguridad susceptibles de eliminar la guerra de todos contra todos. Pues ésta deriva de la igualdad natural de los hombres que puede conducir a cada uno a hacer con el otro lo máximo que sus fuerzas le permitan, como matar. Es en esta coyuntura donde introduce la figura teórica del pacto que haría posible instaurar el orden civil por sobre la condición

⁹ *Ídem.*

natural de la codicia, que anima a los hombres a considerar como *suyo* lo que es *ajeno*, o como *sólo suyo* lo que es *común*. Pero ese orden civil sólo será capaz de ofrecer la seguridad y paz requerida por los hombres, cuando mediante el pacto se traspase todo el poder natural de cada uno de ellos a las manos del soberano, quien detentará así necesariamente un poder absoluto.

Aquí es donde Hobbes introduce la imagen de la espada para ilustrar ese poder sin fisuras del soberano, respaldado por los argumentos de la recta razón de la filosofía, tal como él la entiende. Pero su espada es una doble espada, o más bien, para él se trata de la existencia de dos espadas. La primera es aquella que detenta el poder de castigar a todos quienes infringen la seguridad, que cada quien desea para llevar a cabo en paz su vida en la sociedad. Y el pacto es el que garantiza que no se ha de ayudar «a quien ha de ser castigado»¹⁰ por quien posee el derecho de castigar, el soberano, que lo ejerce mediante la *espada de la justicia*.

La segunda espada es la empleada por el soberano para garantizar la paz a aquellos ciudadanos que «no pueden protegerse contra la gente de fuera (...) contra los peligros exteriores», y que para enfrentar tal situación tiene «el derecho de armar, reunir y unir, en todo peligro o momento oportuno, tantos ciudadanos como requiera la defensa común, según evaluación aproximada de las fuerzas enemigas; y que disponga, por otra parte, del derecho de hacer la paz con los enemigos, siempre que sea ventajoso». Es el pacto que le confiere poder absoluto, lo que otorga al soberano el «derecho de hacer guerra y paz». Y él lo ejerce con la *espada de la guerra*. Hobbes saca la conclusión necesaria de estos dos derechos, ilustrándolos mediante la imagen de tales espadas: «las dos espadas, tanto la de la justicia como la de la guerra, son esencialmente inherentes al poder soberano en virtud de la constitución misma del Estado».¹¹

¹⁰ Thomas Hobbes, *Del ciudadano*. Traducción del latín Andrée Catrysse. Instituto de Estudios Políticos, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1966, p. 128.

¹¹ *Ibid.*, p. 129.

La conclusión necesaria a que conduce el uso hecho por él de esa doble imagen, sólo puede ser que el lugar de las espadas hobbesianas es también el lugar de la razón, pues de ella proceden tanto la fundamentación, como los argumentos y los símbolos del soberano absoluto, garante del orden civil. Cabe agregar que esta conclusión queda precisamente reforzada cuando se da el caso de que el Estado y el soberano, sólo instaurados legítimamente por la convención racional del pacto, ya no son capaces de proteger a sus súbditos. Estos quedan entonces liberados de la obediencia total al poder absoluto del soberano —tal como es exigida por el pacto—, pues al perder éste su poder, el pacto se desvanece, y los súbditos recuperan así su derecho natural de protegerse a sí mismos. Pues «el fin de la obediencia es la protección, y cuando un hombre la ve, en su propia espada o en la de otro, por naturaleza sitúa allí su obediencia, y su propósito de conservarla».¹² El quiebre o la impotencia de las espadas del soberano trae consigo la disolución del orden civil instaurado por la razón del pacto hobbessiano. Pero también el consiguiente retorno al estado natural en que cada quien queda librado a la protección que le entregue su propia espada o la de cualquier otro, siempre que con ello pueda, en el límite, evitar la muerte.

Esta disolución posible del pacto no sólo exhibe un fracaso particular de la razón, sino que conduce también al regreso de la multiplicación innumerable de las espadas individuales. Y a pesar de que cada uno de quienes las empuñen, también razonen, nada asegura ya que lo hagan conforme a las exigencias del orden civil común, afianzador de la paz. Más bien allí se generan las condiciones para la formación de facciones, el proliferar de la sedición y, junto con ello, el desenlace y los peligros de la guerra civil, que Hobbes veía acercarse en su propio presente. Sin duda, él no podía pretender evitar esa guerra, y más bien ella lo mantuvo durante una década fuera de su país, en la que modificó sus planes de trabajo teórico para redactar de inmediato su *Del ciudadano*. Frente a la confianza kantiana en el progreso en el uso de

¹² Thomas Hobbes, *Leviatán o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*. Traducción Manuel Sánchez Sarto. Ed. Fondo de Cultura Económica, 2ª reimpresión, México, 1984, pp. 180-181.

la razón que la Ilustración traería consigo a los hombres, y que podría abrir una posibilidad más cierta de una paz perpetua, la reflexión hobbesiana queda fuertemente marcada por las urgencias de su presente, como lo explicita con nitidez al final de su *Prefacio al lector*, al decir que «sufrir las calamidades actuales de su patria». Es claro que las realidades políticas, religiosas y sociales de su tiempo, que determinaban las condiciones de existencia de los hombres como súbditos de un rey y fieles de una iglesia, resultaban impensables de ser modificadas con radicalidad por un individuo. Sin embargo, tal vez podría visualizarse el esfuerzo de reflexión hecho por él, como uno bastante audaz en su distanciamiento personal y crítico frente al horizonte de pensamientos vigentes en ese entonces en los ámbitos de la filosofía, la política y la religión. De manera que bien podría verse en Hobbes no sólo el proceder típico de un individuo que es filósofo, sino también un rasgo del perfil compartido por él junto a otros individuos que a través de siglos han hecho del pensar un compromiso radical para abordar las interrogantes y conflictos de sus respectivos presentes, más allá de lo que en éstos prevaleciera como un saber inexpugnable. Un compromiso históricamente múltiple, aunque personal en cada caso, a cuya luz seguramente enunció Kant su lema de la Ilustración, un siglo y medio más tarde y aguardando una propagación más amplia de él: «¡*Sapere aude!* ¡ten el coraje de servirte de tu propio entendimiento!».¹³

*

90 años después del escrito de Kant y dos siglos y medio después de Hobbes, el lugar de las espadas adquiere en Nietzsche un escenario distinto de aquel en que ellas aparecen en esos otros dos pensadores. Después de la Revolución francesa comienza a declinar esa relación habida entre los hombres, que situaba a unos muchos como súbditos frente a unos pocos reyes que solían empuñar directamente la espada, o bien lo hacían por la interpósita persona de un o unos juristas. El importante y

¹³ *Kants Werke*, tomo VIII, p. 35. (Trad. nuestra). (Edición castellana: *Filosofía de la historia*. Ed. Fondo de Cultura Económica, 2ª reimpresión, Madrid, 1981, p. 25).

decisivo cambio de escenario de la existencia pública de los hombres, que lenta y trabajosamente trae consigo el siglo XIX tanto para Europa como también para nuestro continente, tal vez podría quedar reflejado en el subtítulo de ese libro de Nietzsche en el cual se refiere, hacia el final de él, a la devaluación en que se debate la existencia de esos personajes, dos reyes, que, alejándose de su pueblo, habían llegado a las cercanías del lugar en la montaña donde habitaba Zaratustra, en la soledad de su caverna. Ese subtítulo dice: «Un libro para todos y para nadie». Su título: *Así habló Zaratustra*.

Así como hacia fines del siglo XIX los reyes están en decadencia y la figura política del súbdito tiende a desaparecer, por su parte, los ciudadanos buscan delinear con diversos ímpetus y claridad su propio perfil público. Es en esa zona históricamente intermedia, podría decirse, de una cierta transición del reordenamiento político de las sociedades europeas, donde Nietzsche ejercita su pensar, para todos y para nadie. Y su personaje Zaratustra, en una de las últimas caminatas por su montaña, no oculta su asombro al ver aproximarse a dos reyes acompañados de un solo asno. Su extrañeza ante esos visitantes se acrecienta cuando, semi-oculto, les escucha el reconocimiento que hacen en su conversación de que sus existencias se han vuelto falsas en medio del indetenible predominio de la plebe, con cuya mezcolanza característica ha ascendido ya hasta las cortes, haciéndoles perder a ellos toda importancia. De esa plebe huyen los reyes. Zaratustra se alegra al oír esas palabras, por ser semejantes a las que él en otro tiempo había dicho sobre ellos, sale de su escondite, se presenta a los reyes y les pregunta si han encontrado en el camino a quien él busca, al hombre superior. Los reyes se sienten descubiertos en su precariedad y reconocidos en sus intenciones aún no expresadas. Allí le responden: «*Con la espada de esa palabra* has desgarrado la más densa tiniebla de nuestro corazón. Has descubierto nuestra penuria, pues ¡mira! Estamos en camino para encontrar al hombre superior, —al hombre que sea superior a nosotros: aunque nosotros seamos reyes. (...) No existe desgracia más dura en todo destino de hombre que cuando los poderosos de la tierra

no son también los primeros hombres. Entonces todo se vuelve falso y torcido y monstruoso». ¹⁴

Aquí la espada queda convertida sólo en una palabra, pero una palabra que designa un hecho inusitado y complejo. Pues con ella se nombra simultáneamente tanto a ese hombre o a esos hombres superiores cuya existencia es posterior a la muerte de Dios, como al acontecimiento ¹⁵ mismo implicado por dicha muerte, con todas las consecuencias percibidas por Nietzsche que trae consigo para los hombres. Por lo pronto, esos hombres superiores aún han de aprender a descubrir otras coordenadas teóricas por las que orientar sus existencias, así como aprender a reexaminar y a apartarse de las opiniones de la plebe, de las pretensiones de los doctos, a reír y a reírse de sí mismo. ¹⁶ Es una palabra que delata el cambio radical experimentado ya por los reyes, aunque inicialmente éstos no se sientan afectados más que por la superficie de tal acontecimiento, pero que es lo suficientemente fuerte como para producirles náusea. Por otra parte, éstos y probablemente muchos de sus cortesanos tampoco pueden evitar sentir la nostalgia de otros tiempos, el de sus antepasados, en que las espadas lo eran de verdad. Allí, como dice uno de los reyes, «cuando las espadas se cruzaban como serpientes de manchas rojas, entonces nuestros padres encontraban buena la vida; el sol de toda paz les parecía flojo y tibio, y la larga paz daba vergüenza. // ¡Cómo suspiraban nuestros padres cuando veían en la pared espadas relucientes y secas! Lo mismo que éstas, también ellos tenían sed de guerra. Pues una espada quiere beber sangre y centellea de deseo». ¹⁷

Tal vez esas antiguas espadas por las que estos reyes sentían nostalgia, operaban también en algún trasfondo de recuerdos de aquellas otras postuladas para ser em-

¹⁴ Z., «Coloquio con los reyes» §1. (Hemos corregido ligeramente la traducción. La cursiva es nuestra.).

¹⁵ Ver. CJ., §343.

¹⁶ Z., «Del hombre superior».

¹⁷ Z., «Coloquio con los reyes» §2.

pleadas por ese soberano hobbesiano con poder absoluto, para quien la desobediencia expresada por un civil o un religioso sólo tenía una consecuencia legítima: sentir caer sobre ellos el filo de la espada que los castigaba; o bien, en otro plano argumental, susceptibles de suprimir incluso las verdades de la geometría, en caso que ellas fueran una doctrina contraria a su derecho de dominio.¹⁸ Y aunque como filósofo Hobbes buscaba asegurar y legitimar la paz, difícilmente podía ser ajeno a las consecuencias belicosas de la razón de su discurso. ¿Habrá encontrado Kant en sus abundantes lecturas algún párrafo en el que resuene algo de la nostalgia de esos reyes, y que le haya conducido a concebir ese peculiar desdoblamiento en el uso tajante de la espada, por una parte, en los razonamientos del filósofo moralista y, por otra, en las acciones del jurista? Un desdoblamiento que, por cierto, no parece poder evitar el reconocimiento de la violencia y crueldad derivadas de la realidad humana del uso de la espada, pero que ante ella él opta por aconsejar —ya que no puede imponer— normas racionales, morales o jurídicas, para su empleo.

La constatación de Nietzsche de los cambios sucedidos en Europa en los últimos siglos y décadas con respecto al uso y al lugar de las espadas, aludida en ese texto, no es la única ocasión, sin embargo, en que él se refiere a la imagen de las espadas para dar algún tipo de expresión a su pensamiento y a su discurso filosófico. Son muy pocas ocasiones en las que él usa esa imagen. Tal vez el lugar más importante en que lo hace es ese escrito suyo de 1873, *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Allí señala que, a diferencia de lo que cree «la estrecha cabeza de los hombres y de los animales», la solidez y firmeza que ellos suelen percibir como una cualidad propia de las cosas, no es tal. Ellas no poseen esas cualidades. sino más bien, «las cosas mismas (...) no tienen ninguna existencia propia, ellas son el relampaguear y las centellas de espadas desenvainadas, ellas son el resplandor de la victoria en la lucha de cualidades contrapuestas».¹⁹

¹⁸ T. Hobbes, *Leviatán*, p. 84.

¹⁹ SW.KSA., 1. p. 826. (Traducción nuestra). (Versión castellana: *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Trad. Guillermo T. Schuster. Ed. Los libros de Orfeo, Buenos Aires, 1994).

¿De dónde procede esta afirmación y esta experiencia de Nietzsche acerca de lo que las cosas son, y que, considerando el conjunto del contexto de su obra, indica también hacia lo que él entiende que es el conocimiento de las cosas y, por tanto, hacia la condición misma de aquello de donde procede tal conocimiento: la razón?

Es su experiencia como un peculiar filólogo, que leía también lo que estaba a la espalda o por entremedio de la estructura sintáctica de las palabras, lo que le llevó a reconocer en el mundo de lo que él llama como la época trágica de los griegos —desde Tales a Demócrito—, la trama de las relaciones humanas en que interviene la imagen de la espada. Y dicha trama está tejida, dice, por esa «representación maravillosa, abrevada desde el más puro manantial de lo helénico, que considera a la contienda como al permanente gobernar de una justicia uniforme, estricta, atada a leyes eternas».²⁰ Se trata igualmente del «pensamiento de la competencia», que marca y atraviesa las acciones tanto del griego singular, como del Estado griego, que se practica en los gimnasios y en las palestras, en el agonismo artístico y en las disputas de los partidos políticos y de las ciudades entre sí.

El giro introducido por Nietzsche en su comprensión del conocimiento y la razón, se apoya en esa visión trágica del mundo helénico con la que él interpreta el despuntar del pensar filosófico. Es un giro que le lleva a tomar distancia tanto del gesto kantiano de la revolución copernicana sobre la que se erige el tribunal de la razón ilustrada, inseparable de su condición teleológica y de la confianza en el progreso, como del modelo ejemplar de la geometría que sostiene a la razón hobbesiana y le permite que queden «desarmadas la ambición y la avaricia» naturales de los hombres, para así conquistar la paz mediante sus demostraciones. De lo que Nietzsche despoja a la razón con su reinterpretación de ella a la luz de ese mundo griego, es de su condición de ser el fundamento originario y absoluto de todo conocimiento posible de los hombres que aspiran a la verdad. Es un cambio radical que no implica la negación ni el abandono de la razón como recurso humano para habérselas con las

²⁰ *Ibid.*, p. 825.

interrogantes que le deparan su existencia. Aunque sí la traslada y la sitúa en medio de esos conflictos inseparables de la vida de los hombres, patentes en ella desde que éstos históricamente llegaron a ser tales y fueron capaces de inventar²¹ un día, entre esos griegos, lo que desde entonces comenzó a llamarse con el nombre de *logos*, razón. Que ese invento fue el resultado de una tarea ardua y llena de riesgos, queda ilustrado por esa imagen usada por él del «relampaguear y las centellas de espadas desenvainadas», que en algunos momentos le permitieron a esos griegos alcanzar y disfrutar del «resplandor de la victoria en la lucha de cualidades contrapuestas», en las contiendas, disputas y competencias que traspasaban sus vidas, recreándolas desde allí.

Sobre el trasfondo de esa interpretación suya del fenómeno griego, Nietzsche se propone pensar su propio presente y, para ello, experimenta la necesidad ineludible de replantear tanto los supuestos como el estilo de ejercicio de la razón, predominantes hasta entonces. La transformación implicada en ello había de ser tan radical como los cambios que se sucedían en el orden político de su tiempo, aunque al igual que éstos, ese pensar «para todos y para nadie» requiriese por lo menos de un par de siglos²² antes de convertirse eventualmente en moneda común. Su propuesta teórica, en el contexto aquí abordado, queda expresada en el hecho de que tanto las cosas, así como el conocimiento de ellas e igualmente la razón que procura conocerlas, no serían sino el *efecto*, el *resultado*, es decir, ese «resplandor de la victoria» de quienes luchan, compiten por aprehenderlas, y que para hacerlo, transforman en palabras,

²¹ Ya en el primer párrafo de *Acerca de la verdad y la mentira en sentido extramoral*, escrito en 1873, Nietzsche plantea la condición histórica del pensar y de la razón humanas a través de la acción del verbo «inventar»: «En algún rincón apartado del universo titilante que se derrama en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento». [Traducción José Jara]

²² Es esta una referencia o imagen temporal importante, ya usada por Nietzsche en un fragmento póstumo de marzo de 1888, con la que señala tanto a un tema central de su pensamiento, como a la dificultad para acceder a él intelectual y humanamente: «Lo que yo cuento es la historia de los próximos dos siglos. Describo lo que viene, lo que no puede venir de otro modo: *el arribo del nihilismo*. Esta historia ahora ya puede ser contada: pues ahora está en obra aquí la necesidad misma. Este futuro habla ya en cien signos». [SW.KSA., 13. 11[411].

esto es, en conceptos, juicios, categorías e ideas a sus «espadas desenvainadas». Pues esto es lo que son todos sus sentidos abiertos y todas sus fuerzas y recursos del pensar puestos en alerta, así como despiertos están allí sus afectos y pasiones. Así, es ese conjunto de dimensiones constitutivas de la vida de los hombres lo que éstos sienten que es convocado por esas cosas y por ese mundo en que ellos y las cosas se encuentran, para ponerlas precisamente en palabras, y así procurar entenderse a sí mismos, con ellas y en el tiempo del mundo en que habitan.

Consciente de la radicalidad de su planteamiento con respecto a lo que implica para la filosofía su interpretación del lugar asignado por él a la razón, con las consiguientes dificultades para su comprensión y que le llevan a entenderse a sí mismo como un pensador póstumo, en ese escrito final suyo, en el que su subtítulo dice en alemán: *Wie man wird, was man ist: Cómo se llega a ser lo que se es*, lo que su título dice de otro modo en latín: *Ecce homo*, usa por última vez la imagen de la espada. Allí escribe: «En Alemania se me silencia, se me trata con una sombría cautela: desde hace años he usado de una incondicional libertad de palabra, para la cual nadie hoy, y menos que en ninguna parte en el “Reich”, ha tenido suficientemente libre la *mano*. Mi paraíso está “a la sombra de mi espada”». ²³ Es este un paraíso que incluye todo el espectro de sus experiencias individuales, desde sus primeras interpretaciones del mundo griego que le llevan a reconocerse a sí mismo en ese texto final como «un discípulo del filósofo Dioniso», pasando por todos los temas y desarrollos teóricos centrales de su filosofía, hasta el aceptar que ese silencio alemán le haya llevado a asumir que, según dice, «yo vivo de mi propio crédito». ²⁴ Todos esos momentos respaldan y expresan su voluntad de haber convertido su vida, de hecho, en su filosofía; y dicho con imágenes, a las palabras de su pensar en su paraíso, y a su interpretación de la razón como el lugar de las espadas.

Y esa imagen de su paraíso, por otra vía, cabe decir que lo conecta de nuevo con ese

²³ EH., «Las intempestivas», §2,

²⁴ EH., Prólogo, §1.

mundo griego trágico que le abrió las puertas hacia sí mismo. Pues, en definitiva, lo señalado por él como lo que distingue a unos hombres de otros, es el hecho de que puedan hacer suyo el lema de Píndaro, asumido por él: «Debes llegar a ser el que eres».²⁵ Pero para acceder a la contienda consigo mismo implícita en dicho lema, y para poder entrar así en relación con otros hombres, es preciso aceptar y reconocer en plenitud la pluralidad y diversidad de fuerzas —de espadas desenvainadas— que configuran la existencia de los hombres. Sólo desde allí es posible hacer emerger y poder distinguir luego, en medio de la disputa que entre ellas se experimente en uno mismo, el centelleo de lo que se es para llegar a quererlo, y así trazar la apuesta de poder llegar a serlo.

Al trasluz de estos elementos aludidos aquí brevemente, se puede apreciar el radical cambio de escenario propuesto por Nietzsche con respecto a Hobbes y Kant, al hacer intervenir, de acuerdo a otros criterios, el lugar de las espadas en todos los pliegues del ensayo y el riesgo que para él significa hacer uso de la razón, y así pensar. En rigor, el desplazamiento introducido por él con esta triple imagen de que su paraíso está a la sombra de su espada, significa sacar tanto a la razón kantiana de esa dimensión «pura» de su ejercicio trascendental, legitimadora de su pretensión de convertirse en un tribunal inapelable en el que ha de exhibirse la verdad, como a la razón hobbesiana del predominio decisivo de esos argumentos y demostraciones con certeza geométrica, que la habilitan para designar al lugar justo e inexpugnable de la seguridad y la paz. Con la afirmación de esa triple imagen para referirse a su pensar, la razón nietzscheana queda abierta al hecho de ser siempre una apuesta por el conocimiento y que ha de resolverse en el juego y la lucha entre quienes las asuman, sin excluir a ninguno de los recursos intelectuales, estilísticos y de comunicación, que la experiencia humana de cada quien sea capaz de elaborar y destilar. De manera que el «para todos y para nadie» a quienes se dirigen los discursos de Zaratustra tienen un mismo punto de separación de las aguas, que se resuelve con

²⁵ CJ., §210.

el sí o con el no que cada quien haga suyo frente a esas apuestas, juego y lucha; pues sin éstas, la razón deja de ser para Nietzsche un hecho humano, así como la espada dejaría de ser una imagen con la que se expresa, pero también se dirime, en último término, una relación de poder y, en este caso, una victoria o una derrota o la continuación de la contienda de vivir y conocer.

Tal vez sea esa misma pregnancia alusiva de las imágenes, evocada al comenzar estas páginas, la que suele ser temida por algunos filósofos a la hora de precisar conceptualmente su discurso. Y sin embargo, algunos grandes nombres entre ellos no evitaron recurrir a imágenes cuando se trataba de hacer más «visible» y no sólo «inteligible» ese discurso suyo. Pareciera que allí la cautela del rigor argumentativo cedió ante la necesidad de volver más explícitos y más ampliamente o de otro modo asequibles los enunciados teóricos del pensar, sin dejar de ser conceptualmente precisos. Pero esa diferencia no debiera conducir a engaño, pues el carácter rotundo de una imagen —y en especial la de la espada— no deriva sólo de la múltiple reverberación suscitada por ella en y a partir de la experiencia cotidiana de la imaginación humana. Una imagen, cuando es bien usada por un filósofo, sin duda se asienta también en una cadena argumentativa teórica, cuyos eslabones no proceden de una experiencia exclusivamente conceptual. Pues a pesar de sentirse atraídos y de transitar corrientemente los filósofos —ya desde Tales, según se dice— por el cielo de los conceptos, son también hombres traídos y llevados por los flujos de la vida cotidiana —un hecho al que, a pesar de ser obvio, no se ha solido reconocerle un valor teórico, discursivo. De modo que en el caso de éstos, sería preciso decir que las imágenes cumplen igualmente un rol argumentativo. Sólo que lo hacen en un registro discursivo distinto al de los conceptos. En el caso de las imágenes, se trata de ese peculiar registro que apunta al conjunto complejo de elementos y dimensiones constitutivas de la experiencia humana. Allí en donde no sólo está en juego un afinar el sonido significativamente inconfundible, demostrativo de los conceptos e ideas, sino de otorgar a éstos también una fuerza comunicativa, capaz de conmover y convencer a quienes van dirigidos, con la pretensión última de generar en ellos

una acción acorde con lo pensado a través suyo. De manera tal que el empleo de imágenes en el discurso filosófico, bien puede no ser exclusivamente un elemento característico del estilo de escritura de su autor, sino también un indicio de su personal manera de reelaborar, desde una distancia reflexiva específica, el conjunto de los elementos que configuran el horizonte de experiencias cotidianas desde las que se decanta su propio ejercicio del pensar, sobre el trasfondo del modo como se relaciona o pretende relacionarse con los hombres con que comparte el tiempo en que viven.

El uso de las espadas hecho por Kant, Hobbes y Nietzsche, nos parece que muestra precisamente ese rol argumentativo de las imágenes en el registro comunicativo de la experiencia humana, que ellos tres emplean. Seguramente en cada uno de ellos ese uso, junto con ser deudor de los hechos y acontecimientos vigentes en el momento histórico que les tocó vivir, también lo es del modo personal como cada uno reflexionó y elaboró esa deuda con sus respectivos presentes. Es el cruce de las distintas dimensiones de vida y de pensar presentes en ellos, aquí bosquejado, lo que nos lleva a decir que, en sus filosofías, el lugar de las espadas es el lugar de la razón. Aunque no pueda dejar de mencionarse, al menos, que el lugar de la razón queda firmemente asentado, si bien en cada caso de modo diferenciado, en las distintas modalidades de entender el ejercicio de las relaciones de poder, de acuerdo, por lo pronto, a quién o quiénes, cómo y en vistas de qué realidades humanas, hagan uso de la imagen y del concepto de las espadas.