

# STOA

REVISTA DEL INSTITUTO DE FILOSOFÍA  
UNIVERSIDAD VERACRUZANA



Universidad Veracruzana

AÑO 5

VOLUMEN 5  
julio-diciembre de 2014

NÚMERO 10

UNIVERSIDAD VERACRUZANA

*Dra. Sara Deifilia Ladrón de Guevara González*  
Rectora

*Mtra. Leticia Rodríguez Audirac*  
Secretaria Académica

*M.A. Clementina Guerrero García*  
Secretaria de Administración y Finanzas

*Dra. Carmen Blázquez Domínguez*  
Directora General de Investigaciones

*Dra. Yolanda Jiménez Naranjo*  
Directora General de la Unidad de Posgrado

*Dr. Adolfo García de la Sienna Guajardo*  
Director del Instituto de Filosofía

STOA  
Revista del Instituto de Filosofía  
Universidad Veracruzana

Director: Jesús Turiso Sebastián

Editores: Adolfo García de la Sienna · Jesús Turiso

Secretario de redacción: César González

Consejo Editorial: Juan Álvarez Cienfuegos · Francisco Arenas-Dolz  
· Marcelino Arias Sandí · Mauricio Beuchot · Jacob Buganza · Jaime  
Fisher y Salazar · Adolfo García de la Sienna · José Antonio Hernanz ·  
Ramón Kuri · Darin McNabb · Julio Quesada · Jesús Turiso

*Stoa* aparece dos veces al año, en enero y julio. Está dedicada a la  
filosofía en general.

ISSN: 2007-1868

STOA  
Revista del Instituto de Filosofía  
Universidad Veracruzana

<i>ARTÍCULOS</i>	7
KENNETH J. ARROW La simpatía extendida y la posibilidad de la elección social	9
SHLOMY MUALEM Un paradigma en un laberinto: Borges y la filosofía occidental	29
JESÚS TURISO SEBASTIÁN Sobre decadencia, finales del mundo, finales de la Historia a propósito de la idea de nueva Edad Media de Umberto Eco	49
TEODORO MORA MÍNGUEZ Bajo el pórtico del instante: narración y eterno retorno	73
<i>NOTAS SOBRE LOS CUADERNOS NEGROS DE HEIDEGGER</i>	103
VÍCTOR FARIÁS El ser y el crimen: <i>Los cuadernos negros</i> de Martin Heidegger y la espiritualización de la inhumanidad	105
SIDONIE KELLERER La guerra invisible de Martin Heidegger	115

	5
<i>RESEÑA</i>	119
<b>GUILLERMO SANTIAGO ARRIAGA</b> Aguilera Portales, R. E., 2013, <i>Filosofía del derecho</i> , Res Pública, México	121

# *ARTÍCULOS*

*Stoa*

Vol. 5, no. 10, 2014, pp. 9-28

ISSN 2007-1868

## LA SIMPATÍA EXTENDIDA Y LA POSIBILIDAD DE LA ELECCIÓN SOCIAL\*

KENNETH J. ARROW  
Department of Economics  
Stanford University  
arrow@stanford.edu

**RESUMEN:** La meta de este artículo es examinar diferentes principios de elección social, con diferentes implicaciones para la justicia social, así como sus invariaciones e interrelaciones lógicas. Después de una rápida ojeada a los conceptos de elección social y constitución, así como al clásico Teorema de Imposibilidad, se revisan los otros principios. El artículo concluye con una observación filosófica acerca de las implicaciones de la comparación interpersonal de utilidades.

**PALABRAS CLAVE:** elección social · Teorema de Imposibilidad · principios de elección social · justicia social.

**ABSTRACT:** The aim of the present paper is to examine different types of principles for social choice, with different implications for social justice, as well as their invariances and logical interrelationships. After a quick survey of the concepts of social choice and constitution, as well as the classical Impossibility Theorem, the other principles are revised. The paper concludes with a philosophical remark about the implications of interpersonal comparisons of utilities.

**KEYWORDS:** social choice · Impossibility Theorem · social choice principles · social justice.

\* Publicado originalmente con el título "Extended Symphyaty and the Possibility of Social Choice", *Philosophia*, vol. 7, no. 2, 1978, pp. 223-237. La presente traducción se debe a Adolfo García de la Sienna. Este clásico artículo se publica aquí con el amable consentimiento del profesor Arrow, premio Nobel de Economía 1972.

### 1. La elección social y el concepto de justicia

El dominio de la teoría de la elección social no es, en principio, el mismo que el de la teoría de la justicia. En algunas direcciones es claramente más amplio, puesto que se supone que cubre toda decisión que deba hacerse colectivamente. Por otra parte, es posible sostener que las proposiciones acerca de la justicia distributiva no son necesariamente proposiciones acerca de las decisiones colectivas. Desde luego, teorías tales como las de Nozick [10: Capítulo 7] argumentan que la justicia es el resultado de decisiones individuales más que colectivas.

No obstante, pienso que es seguro decir que las dos teorías están íntimamente vinculadas. Supóngase que aceptamos el criterio de Pareto como parte de la definición de una teoría satisfactoria de la elección social. Entonces, en cualquier conjunto dado de alternativas factibles, un principio de elección social selecciona entre los miembros del subconjunto Pareto-eficiente. Éstos constituyen el conjunto admisible de redistribuciones. Más aún, dentro de este conjunto, cualesquiera dos distribuciones que arrojan las mismas satisfacciones a cada individuo son consideradas como indiferentes. Por ende, el principio de elección social selecciona entre distribuciones alternativas de satisfacciones. Por lo tanto, sirve la misma función que el principio de justicia distributiva y podría ser identificado con él.

Por lo que concierne a la otra dirección, continúo sosteniendo el punto de vista de que los principios de la justicia son desde luego concebidos como criterios para las decisiones sociales. La decisión podría ser, desde luego, dejar que la distribución que realmente tiene lugar sea gobernada por algún mecanismo descentralizado. Pero ésta es ella misma una decisión. Ésta es la tradición que ha sido predominante en la economía del bienestar, como en la obra de Bergson [4] o Samuelson [14: Capítulo VIII], que yo acepté en mi propio trabajo anterior [1] y es ciertamente el punto de vista de Rawls [12] y, para el caso, de los utilitaristas. Una defensa plena de la doctrina de que las proposiciones acerca de la justicia son decisiones sociales hipotéticas debe esperar otra ocasión.

## 2. La estructura de los problemas de decisión social

Simplemente mantendré sin discusión el punto de vista de que el resultado de un procedimiento de elección social (constitución, función de bienestar social, función de decisión social, o cualquier otro término que se use) es un ordenamiento (una relación transitiva, completa y reflexiva) de estados sociales alternativos. Esta formulación no excluye que *algunos* aspectos de la asignación de recursos sean reservados a la decisión privada (o a la decisión de sub-sociedades). Simplemente se supone como un dato que hay una gama de decisiones acerca de la distribución de bienes que ha de hacerse por la sociedad. Hay problemas con la formulación completa de una división de la elección entre los ámbitos privado y social (porque las decisiones pueden ser complementarias o sustitutas), pero, nuevamente, estos problemas no serán tratados aquí.

Como se ha indicado, retengo el punto de vista de que el resultado debiera ser un ordenamiento. Presumiblemente, el resultado más débil posible de una constitución sería una función de elección, un mapeo de cada conjunto factible de alternativas en un subconjunto elegido. Nuevamente, uno no puede evitar algunas relaciones de consistencia entre las elecciones de diferentes conjuntos factibles. Se han propuesto varias condiciones más débiles que el pleno ordenamiento, pero, a mi juicio, no conducen a conclusiones interesantes. A menos que sean implausiblemente débiles, estas condiciones no conducen a una notable mayor libertad en la selección de los procedimientos de elección social.

Lo que permanece es la determinación del orden social. ¿En qué datos se basa? En particular, ¿cómo se relaciona con las preferencias individuales sobre los estados sociales, las que podrían ser denominadas “utilidades individuales”? Para el propósito de este artículo, estoy aceptando el punto de vista de los utilitaristas y de la economía del bienestar. Se supone que cada individuo tiene alguna medida de la satisfacción que obtiene de cada estado social y que el ordenamiento social está determinado por la especificación de estas utilidades para todos los estados sociales posibles.

Regresaré en breve a las propiedades de mensurabilidad de las utilidades; por el momento, uso el término de una manera neutral consis-

tente con que sea ordinal o cardinal e interpersonalmente comparable o no. En este punto, quiero plantear la cuestión de qué propiedades del estado social son argumentos en las funciones de utilidad individual. Dos candidatos líderes son (1) una medida de la satisfacción de los individuos derivada de aquellos aspectos del estado social que le conciernen y (2) su evaluación de la medida en que el estado social es una asignación justa o de alguna manera socialmente satisfactoria. (Desde luego, son posibles las combinaciones de estos dos puntos de vista.) En mi trabajo sobre el teorema de imposibilidad, considere a cualquiera de las interpretaciones como permisible, en el sentido de que la imposibilidad era válida bajo cualquiera de las dos [1: pp. 17-18]. Sen [16] ha argumentado que mis condiciones sugeridas sobre la elección social son más apropiadas para la interpretación de la elección entre principios de justicia y la determinación de una asignación justa de satisfacciones. Sigo sin quedar convencido de que no surgen las mismas cuestiones bajo ambas interpretaciones, y pienso que los resultados a ser presentados en este artículo son válidos bajo cualquier interpretación. Sin embargo, tengo en mente aquí la primera interpretación. Después de todo, si estamos buscando un concepto de justicia, no es muy satisfactorio empezar con idea de que todo individuo se ha formado ya un concepto que entra en la determinación del resultado social.

En este último enunciado, pienso que coincido con Rawls. Pero me resulta claro ahora que hay por otro lado una tajante divergencia; Rawls claramente no basa la asignación justa sobre utilidades individuales, sino más bien sobre la distribución de los “bienes primarios” que permiten que los individuos maximicen cualesquiera funciones de utilidad que elijan (para la enunciación más extendida de esta posición por Rawls, véase [13], especialmente pp. 551-4).

El trabajo que estoy reportando aquí tiene una relación irónica con el principio de diferencia de Rawls. Bajo ciertas suposiciones epistemológicas acerca de las utilidades individuales, un enfoque de elección social conduce al principio de diferencia de Rawls —pero en términos de utilidades, no de bienes primarios.

### 3. La invariancia de la elección social bajo transformaciones de utilidades

Los nuevos resultados en la teoría de la elección social que deseo bosquejar aquí hoy fueron desarrollados independientemente por dos jóvenes académicos, Steven Strasnick, en una disertación doctoral inédita de filosofía en Harvard, [17], y Peter J. Hammond, un economista inglés, en un artículo recientemente publicado, [7]. Los trabajos han sido ya influyentes en manuscrito y en particular han conducido a una excelente síntesis por los economistas belgas Claude d'Aspremont y Louis Gevers, [6], y es su exposición la que habré de seguir en buena medida. La mayor parte de este artículo estará dedicada a una exposición de la teoría formal, aunque habré de omitir las demostraciones; al final haré algunos comentarios sobre la interpretación.

En mi libro use los ordenamientos de preferencia de los individuos sobre los estados sociales como las variables que determinaban los ordenamientos sociales. Como es bien sabido, una representación alternativa equivalente de la preferencia individual hubiera sido una función de utilidad con valores reales sobre los estados sociales, la cual, sin embargo, hubiera tenido significado solamente salvo una transformación monótona.<sup>1</sup> Como no aparecieron comparaciones interpersonales en mi enfoque, las funciones de utilidad de los diferentes individuos podían ser sujetadas a transformaciones monótonas independientes.

El término “significado”, el cual puede parecer que plantea espantosas cuestiones semánticas, tiene un significado preciso. Si representamos las preferencias individuales mediante funciones de utilidad, la elección social tendrá que ser invariante bajo transformaciones monótonas independientes para individuos diferentes.

Sea

$N$  = el conjunto de los individuos,

$X$  = el conjunto de las alternativas sociales posibles.

Cualquier conjunto de alternativas factible dado es, entonces, un subconjunto de  $X$ .

<sup>1</sup> Hablando estrictamente, no todo ordenamiento de preferencia puede ser representado mediante un indicador con valores reales, pero esta restricción puede ser ignorada aquí. No es ninguna restricción si el número de alternativas es finito.

Una función de utilidad,  $u(x)$ , es una función con valores reales sobre  $X$ . Define un ordenamiento sobre  $X$  del modo usual:  $x$  es preferido a  $y$  si y sólo si  $u(x) > u(y)$ . Una especificación de las funciones de utilidad, una para cada individuo,  $u_i(x)$  ( $i = 1, \dots, n$ ), puede ser también considerada como una función única  $u(x, i)$  sobre el producto cartesiano  $X \times N$ . Sea

$$U = \text{el conjunto de las funciones con valores reales sobre } X \times N.$$

De aquí en adelante, el término “función de utilidad”, se referirá a cualquier elemento de  $U$ . En estos términos, un bienestar social o constitución (para usar mi término ahora favorito) puede ser definida:

**DEFINICIÓN 1** Una *constitución* es una función,  $f$ , que mapea  $U$  en los ordenamientos de  $X$ .

Esto es, asociamos a cada función de utilidad (en el sentido presente; es decir, una función de utilidad para cada individuo) un ordenamiento social de estado sociales.

Sea  $u$  una función de utilidad, y sean  $g_i$  ( $i = 1, \dots, n$ )  $n$  funciones (estrictamente) monótonas de los números reales a los números reales. Sea definida una función de utilidad,  $u'$ , por

$$u'(x, i) = g_i[u(x, i)].$$

Si mantenemos el enfoque estrictamente ordinal de Arrow [1] y también prohibimos comparaciones interpersonales, entonces no habrá una distinción operacional entre  $u$  y  $u'$ ; la única evidencia que tenemos es el ordenamiento de los estados sociales para cada individuo, y ese es el mismo para  $u$  y  $u'$ . Por ende, este ascético punto de vista requeriría que los ordenamientos definidos por  $u$  y  $u'$  sean los mismos.

*Invariancia Ordinal.* Si existen funciones estrictamente monótonas  $g_i$  ( $i = 1, \dots, n$ ) de los números reales a los números reales tales que,

$$u'(x) = g_i[u(x, i)] \quad \text{para todo } x \text{ e } i,$$

entonces  $f(u) = f(u')$ .

Como es bien sabido (véase Arrow [1]), la invariancia ordinal, junto con las otras suposiciones que usualmente se hacen acerca de la

constitución (véase la siguiente sección), implica que no existe ninguna constitución.

Surge entonces la pregunta: ¿hay formas menos exigentes de invariancia que permitan la existencia de constituciones satisfactorias y que puedan ser justificadas en términos de la observación real o al menos hipotética?

Como es bien sabido, si las comparaciones interpersonales cardinales de diferencia de utilidad son consideradas como significativas, entonces la suma de las utilidades define una constitución. Las transformaciones bajo las cuales la constitución habrá de ser invariante deben ser tales que se preserve el valor veritativo de enunciados de la forma

$$u(x, i) - u(y, i) = k[u(x, j) - u(y, j)].$$

Esto obviamente restringe las transformaciones a transformaciones lineales con el mismo coeficiente (positivo) para todos los individuos.

*Invariancia de Diferencia Cardinal.* Si existen números,  $a_i, b(> 0)$ , tales que

$$u'(x, i) = a_i + bu(x, i) \quad \text{para todo } x \text{ e } i,$$

entonces  $f(u) = f(u')$ .

Entonces la condición,

$$\sum_i u(x, i) > \sum_i u(y, i),$$

satisface la Invariancia de Diferencia Cardinal. El ordenamiento mediante la suma de utilidades también satisface las otras condiciones (independencia de las alternativas irrelevantes, el principio de Pareto, anonimato) de la siguiente sección.

Me quiero concentrar, sin embargo, en un principio de invariancia diferente. Éste permite comparaciones ordinales interpersonales. Esto es, consideramos significativos los enunciados de la forma

el individuo  $i$  en el estado  $x$  se halla mejor que el individuo  $j$  en el estado  $y$ .

Sin importar lo que uno pueda pensar de las comparaciones interpersonales, al menos éstas son nominales y por lo tanto pueden ser interpretadas como elección hipotética. Difiero una defensa y crítica más detallada para la sección 7.

En este caso,  $u(x, i)$  puede ser interpretada como la utilidad derivada por el individuo  $i$  en el estado  $x$ . Los enunciados de la forma

$$u(x, i) > u(y, j)$$

han de ser preservados bajo las transformaciones. Así, las transformaciones permitidas son transformaciones monótonas de la entera función de utilidad, pero no transformaciones que difieran de un individuo a otro.

*Invariancia Cardinal.* Si existe una función estrictamente monótona  $g$  de los números reales en los números reales tal que

$$u'(x, i) = g[u(x, i)], \quad \text{todo } x \text{ e } i,$$

entonces  $f(u) = f(u')$ .

#### 4. Otras condiciones de elección social

Retenemos condiciones sobre la elección social como las de [1], si bien reformuladas para ser compatibles con la presente definición de constitución como un mapeo de funciones de utilidad en vez de  $n$ -tuplos de ordenamientos.

Como, para cada  $u$ ,  $f(u)$  es un ordenamiento, la notación

$$xf(u)y,$$

significa

$x$  es al menos tan bueno como  $y$  en el ordenamiento social inducido por la función de utilidad  $u$ .

El orden de preferencia estricto definido por  $u$  será denotado por  $f^p(u)$ .

La (controversial) suposición de independencia de las alternativas irrelevantes será enunciada aquí solamente para las preferencias; es decir, para la elección en conjuntos de dos elementos. Sólo esa parte de la suposición fue usada en [1].

*Relevancia Binaria.* Si  $u$  y  $u'$  son tales que

$$u(x, i) = u'(x, i) \quad \text{y} \quad u(y, i) = u'(y, i) \quad \text{todo } i,$$

entonces  $xf(u)y$  si y sólo si  $xf(u')y$ .

La condición democrática de que todos los individuos han de contar igualmente será aquí representada en la fuerte forma de simetría entre individuos, en vez de la muy débil condición de no dictadura.

*Anonimato.* Sea  $s$  una permutación de  $N$ . Si

$$u(x, i) = u'[(x, s(i))] \quad \text{para toda } x \text{ e } i,$$

entonces  $f(u) = f(u')$ .

La condición de Pareto usada en Arrow [1] es la condición débil:

*Pareto Débil.* Si  $u(x, i) \geq u(y, i)$  para todo  $i$ , entonces  $xf^p(u)y$ .

Para ciertos propósitos, queremos la condición más fuerte de que si al menos un individuo mejora mediante un cambio, mientras que nadie más es lastimado, el cambio debe realizarse.

*Pareto Fuerte.* Si  $u(x, i) \geq u(y, i)$  para todo  $i$  y, para algún  $j$ ,  $u(x, j) > u(y, j)$ , entonces  $xf^p(u)y$ .

Finalmente, hay una interesante generalización de la condición de Pareto, una de cuyas implicaciones tiene consecuencias interesantes. Hasta aquí, hemos tomado como dada la gama de individuos,  $N$ . Pero supongamos que suponemos que tenemos una constitución para cada conjunto de individuos. Esperaríamos tener algunas condiciones de consistencia entre estas constituciones. Desde luego, el principio de Pareto es una de ellas. Si hay solamente un individuo en el mundo, el ordenamiento social es simplemente el suyo. Entonces el principio Pareto Débil se puede interpretar como aseverando que si todos los subconjuntos con un individuo prefieren  $x$  a  $y$ , mientras que al menos uno tiene una preferencia fuerte, entonces la sociedad prefiere  $x$  a  $y$ . Los conjuntos con un individuo son una partición del conjunto entero de votantes. Entonces es razonable extender el principio para que cubra todas las particiones de votantes; para cada subconjunto, estamos suponiendo que la constitución prescribe un mapeo de la función de utilidad (restringido a los individuos en ese subconjunto) en un orden social.

Como  $N$  es ahora variable, definimos

$U_N$  = el conjunto de las funciones con valores reales sobre  $X \times N$ .

Se supone ahora que una constitución para cualesquiera conjuntos dados de votantes define ordenamientos sociales para funciones de utilidad sobre todo subconjunto de votantes.

**DEFINICIÓN 2** Una *constitución* es una familia de funciones,  $f_N$ , definidas para todos los conjuntos de votantes  $N$ , que mapean  $U_N$  en los ordenamientos de  $X$ .

Si  $u \in U_N$ , para algún  $N$ , y  $M \subset N$  entonces  $u_M$  será la función  $u$  restringida a los individuos en  $M$  de modo que pertenece a  $U_M$ . Por ende, para cualquier  $u \in U_N$ ,  $f_M(u_M)$  esta definida para todo  $M \subset N$ .

*Pareto Fuerte Generalizado.* (a) si  $N$  consiste sólo en el individuo  $i$ ,  $f_N(u)$  es el ordenamiento definido por el indicador de utilidad  $u(x, i)$ . (b) si  $Q$  es una partición de  $N$  y, para todo  $M \in Q$ ,  $x f_M(u_M)$  y mientras que, para algún  $M' \in Q$ ,  $x f_{M'}^p(u_{M'})$  y entonces  $x f_N^p(u)$ .

Éste principio fue establecido por Strasnick. Había sido usado anteriormente por Young (p. 44).

Aquí usamos el principio Pareto Fuerte Generalizado solamente en la forma especial de

*Eliminación de Individuos Indiferentes.* Sea  $N$  partido en  $M'$  y  $M''$ . Supóngase que  $u \in U_N$ ,  $u' \in U_N$ , y  $u_{M'} = u'_{M'}$  mientras que, para toda  $x$  y  $y$ ,  $u(x, i) = u(y, i)$  y  $u'(x, i) = u'(y, i)$  para toda  $i \in M''$ . Entonces  $f_N(u) = f_N(u')$ .

## 5. Los teoremas

Desde luego, sabemos que la Invariancia Ordinal, la Relevancia Binaria, el Anonimato y la condición Pareto Débil son incompatibles. Si, sin embargo, reemplazamos la Invariancia Ordinal con la Invariancia Coordinada, las condiciones son desde luego satisfechas y, de hecho, los son por el principio del maximín; es decir,

$$x f(u) y \quad \text{si y sólo si} \quad \min u(x, i) = \min u(y, i).$$

Esta condición también satisface Eliminación de Individuos Indiferentes y el principio Pareto Débil Generalizado (un obvio análogo del

principio Pareto Fuerte Generalizado dado en la sección precedente). No satisface el principio Pareto Fuerte; sin embargo, como lo ha observado Sen [15, p. 138, fn. 11], una simple modificación conducirá a la satisfacción.

*Principio Maximín Léxico.* Para cualquier alternativa  $x$  y función de utilidad  $u$ , ordene los individuos en el orden creciente de  $u(x, i)$ , y sea  $i(x, k)$  el  $k$ -ésimo individuo en el ordenamiento; los vínculos se pueden romper arbitrariamente. Para cualquier par de alternativas  $x, y$ , sea

$$k(x, y) = \text{mín}\{k \mid u(x, k) \neq u[y, i(x, k)]\},$$

si está definido. Entonces  $xf^p(u)$  y si y sólo si  $u[x, i(x, k(x, y))] > u[y, i(y, k(x, y))]$ .

El principio Maximín Léxico satisface Invariancia Coordinal, Relevancia Binaria, Anonimato y la condición Pareto Fuerte Generalizada.

No es, sin embargo, el único principio que satisface estas condiciones. Desde luego, el principio maximax,

$$xf(u) \text{ y si y sólo si } \text{máx}_i u(x, i) = \text{máx}_i u(y, i),$$

también satisface Invariancia Coordinal, Binaria, Relevancia, Anonimato y la condición Pareto Débil; y, claramente, el principio Maximax Léxico, definido del modo obvio, satisface todas las condiciones enunciadas arriba para el Minimax Léxico.

Lo que es sorprendente es que éstas son las únicas dos condiciones tales; y, haciendo una suposición de equidad muy débil, se puede eliminar el principio Maximax Léxico.

Definimos dos condiciones más; no serán consideradas como primarias, pero sus relaciones con las otras condiciones serán enunciadas.

*Equidad Fuerte.* Para todas las  $u \in U_N$ , toda  $x$  y toda  $y$  en  $N$ , si  $u(x, g) = u(y, g)$  para  $g \neq i, j$ , y  $u(y, i) < u(x, i) < u(x, j) < u(y, j)$ , entonces  $xf(u)$ .

Es decir, si todos salvo dos individuos son indiferentes entre  $x$  y  $y$ , y un individuo se halla mejor que el otro tanto en  $x$  como en  $y$ , su elección no debiera ser vinculante. Por sí mismo, esto monta tanto como poner una versión débil de Rawls justo en el sistema axiomático.

La suposición dual de equidad fuerte es

*Inequidad.* Para toda  $u \in U_N$ , todo  $x$  y  $y$  en  $X$ , y todo  $i$  y  $j$  en  $N$ , si  $u(x, g) = u(y, g)$  para  $g \neq i, j$ , y  $u(y, i) < u(x, i) < u(x, j) < u(y, j)$  entonces  $yf^p(u)x$ .

El individuo que se halla en las mejores condiciones *siempre* prevalece.

**TEOREMA 1** *Si la constitución satisface Relevancia Binaria, Anonimato, Invariancia Coordinal y Eliminación de Individuos Indiferentes, entonces prevalece Equidad Fuerte o Inequidad.*

Este resultado puede parecer sorprendentemente fuerte, y su demostración requiere numerosos pasos. Sin embargo, es posible dar un bosquejo intuitivo para el caso de dos individuos. En primer lugar, se puede ver fácilmente que la suposiciones de Relevancia Binaria, Anonimato y Eliminación de Individuos Indiferentes implican

*Neutralidad.* Si  $s$  es una permutación de  $X$  y  $u(x, i) = u'[s(x), i]$  para todo  $x$  e  $i$ , entonces  $xf(u)y$  si y sólo si  $s(x)f(u')s(y)$ .

No importa que se cambien los nombres de las alternativas. Supóngase, entonces, que fallan tanto Equidad Fuerte como Inequidad. La falla de Equidad Fuerte implica la existencia de  $u, x, y, i$  y  $j$  tales que

$$u(y, i) < u(x, i) < u(x, j) < u(y, j), yf^p(u)x.$$

La falla de Inequidad implica la existencia de  $u', x', y', i'$  y  $j'$  tales que

$$u'(y', i') < u'(x', i') < u'(x', j') < u'(y', j'), x'f(u')y'.$$

Pero, por Neutralidad y Anonimato, podemos tomar  $x' = x, y' = y, i' = i, j' = j$ . Entonces, en el conjunto que consiste en los cuatro elementos  $(x, i), (x, j), (y, i)$  y  $(y, j)$ ,  $u$  y  $u'$  dan el mismo ordenamiento. Por Relevancia Binaria, el ordenamiento sobre otros elementos es irrelevante para la elección entre  $x$  y  $y$ . Pero una transformación ordinal común a los dos individuos transporta  $u$  hacia  $u'$ , en contradicción con Invariancia Coordinal.

La extensión a muchos individuos es laboriosa pero depende principalmente de Eliminación de Individuos Indiferentes.

Por otra parte como han mostrado Hammond y Strasnick, la equidad fuerte con las otras suposiciones implica Minimax Léxico.

**TEOREMA 2** *Si la constitución satisface Relevancia Binaria, Anonimato e Invariancia Ordinal, el Principio Pareto Fuerte y Equidad Fuerte, entonces es el principio Minimax Léxico.*

La suposición de Equidad Fuerte postula el resultado para dos individuos; el problema en la demostración es extenderlo a cualquier número de individuos.

Desde luego, enteramente dual al Teorema 2, tenemos

**TEOREMA 3** *Si la constitución satisface Relevancia Binaria, Anonimato, Invariancia Ordinal, el principio Pareto Fuerte e Inequidad, entonces es el principio Maximax Léxico.*

Si agregamos el principio Pareto Fuerte a las suposiciones del Teorema 1, entonces los Teoremas 1, 2 y 3 juntos nos dicen que hemos reducido la gama de posibles constituciones a dos, la Minimax Léxica y la Maximax Léxica. Para eliminar la segunda, es suficiente negar la suposición de Inequidad, en vez de imponer la aparentemente más fuerte condición de Equidad Fuerte. Una suposición que contradice Inequidad es

*Equidad Mínima.* Existen  $u \in U_N$ ,  $x \in X$ ,  $y \in X$ , y  $j \in N$  tales que, para todo  $i = j$ ,  $u(y, i) < u(x, i) < u(x, j) < u(y, j)$  y  $xf(u)y$ .

Esto es, hay al menos una función de utilidad y un individuo, tal que el individuo se hallan mejor que cualquier otro bajo cualquier alternativa y tiene preferencias opuestas a todas las de ellos, y el individuo dado no prevalece. Como Maximax Léxico claramente no satisface Equidad Mínima, es claramente a partir del Teorema 3 que Equidad Minimal contradice Inequidad. A partir de los Teoremas 1 y 2, entonces, debemos tener Minimax Léxico.

**TEOREMA 4** *Si la constitución satisface Relevancia Binaria, Anonimato, Invariancia Ordinal, el principio Pareto Fuerte y Equidad Mínima, entonces es el principio Minimax Léxico.*

## 6. Evaluación de la justificación axiomática del minimax

Suponga que admitimos por un momento la significatividad de las comparaciones ordinales interpersonales (véase la siguiente sección). ¿Encontramos convincentes los resultados?

Hay dos reservas que vienen a la mente. La primera es más estrecha, esto es, acepta virtualmente todo el argumento. El argumento entero es básicamente simétrico en los individuos que “están mejor” y “están peor”.<sup>2</sup> Éstos son desde luego distinguidos de los otros; ésta es básicamente una implicación de Invariancia Coordinal. En efecto, no se le atribuye ningún significado a la distribución de utilidades de los individuos intermedios, pues las magnitudes no son coordinalmente invariantes. Todo lo que sabemos acerca de los individuos intermedios es que son intermedios; podrían estar cerca de un extremo o el otro.<sup>3</sup> Pero excluir el que se deje que las decisiones sean hechas en el interés de los que se hallan mejor requiere alguna forma de suposición directa en contrario, aunque sea sólo en la forma débil de la suposición de Equidad Mínima.

Que esto podría no ser inocuo puede verse notando que uno podría igualmente bien enunciar una condición de Inequidad Mínima que conduciría a un criterio maximax; después de todo, la aserción de que el individuo que se halla mejor *nunca* debe prevalecer no parece tan débil. La idea de que el que se halla peor debiera tener alguna preferencia tiene que incorporarse a la suposiciones; al menos con Invariancia Coordinal, no hay un modo intrínseco de distinguirlo de su afortunado camarada.

Desde luego, se puede plantear la pregunta con respecto a la posición original de Rawls. ¿Por qué, en esta situación, no debiera cada uno de los ignorantes mirar a la mejor posibilidad en vez de a la peor? Tenemos que introducir algunas consideraciones adicionales más allá de las de simetría formal. Rawls desde luego introdujo la familiar noción de aversión al riesgo. Pero esto se está acercando a las doctrinas del utilitarismo. Si suponemos utilidad marginal decreciente (ya sea en el sentido de la asunción de riesgos o algún otro), entonces podemos desde luego explicar el tratamiento asimétrico de los que se hallan mejor, y los que se hallan peor son los que tienen una utilidad marginal más alta.

<sup>2</sup> Robert Nozick me ha enfatizado este punto.

<sup>3</sup> El papel especial de los extremos ha aparecido en un contexto paralelo, el de la toma de decisiones bajo incertidumbre, donde no deseamos atribuir probabilidades (directamente o indirectamente) a los estados posibles del mundo. Los estados del mundo corresponden a individuos, las acciones a ser elegidas a estados sociales alternativos. Ciertos enfoques implican Invariancia Coordinal. Véase Milnor [9: Teorema 4] y Arrow y Hurwicz [3].

Pero obviamente hemos ahora introducido toda una gama de consideraciones más allá de las permitidas por la Invariancia Coordinal y también más allá de las permitidas en la teoría rawlsiana. Técnica-mente, los requerimientos de invariancia están siendo debilitados y se están introduciendo más posibilidades.

Un segundo argumento para moverse en esta dirección es la segunda de las dos reservas acerca de la presente línea de desarrollo que he indicado arriba. Se puede poner como un requerimiento de continuidad. Supóngase que un cambio de  $x$  a  $y$  disminuye la utilidad de los que se hallan peor por un cantidad muy pequeña pero incrementa mucho la utilidad de todos los demás. Seguramente parece razonable argumentar que si la pérdida para el que se halla peor es lo suficientemente pequeña, y la ganancia para todos los demás lo suficientemente grande, la sociedad debiera de preferir  $y$  a  $x$ . Desde luego, si *no* hubiese pérdida para el que se halla peor y una ganancia para todos los demás, la regla Maximín Léxica llamaría a  $y$  una mejoría estricta; por ende por cualquier tipo de argumento de continuidad, la preferencia por  $y$  sobre  $x$  debiera ser mantenida si la pérdida de utilidad para los que se hallan peor es suficientemente pequeña.

Podría objetarse que, siendo las utilidades ordinalmente significativas, la continuidad con respecto a las utilidades no es tan natural o siquiera significativa. Pero considere en vez de ello la distribución de bienes que determinan las utilidades de los diferentes individuos. Ésta puede ser considerada como un punto en un espacio vectorial euclidiano o algún otro espacio topológico. Es perfectamente significativo entonces postular que las preferencias son continuas con respecto a la topología subyacente. Así, si  $(x, i)$  es preferido a  $(y, j)$ , entonces  $(x', i)$  es preferido a  $(y', j)$  para todo  $x'$  y  $y'$  suficientemente cerca de  $x$  y  $y$ , respectivamente. Con tal restricción sobre las preferencias subyacentes, podemos restringirnos a funciones de utilidad que sean continuas en el estado social. Entonces la continuidad de la constitución con respecto a la función de utilidad es un invariante ordinal y por lo tanto ciertamente una propiedad coordinalmente invariante.

Así, agregar un requerimiento de continuidad a la hipótesis del Teorema 4 conduce a un teorema de imposibilidad.

Este no es en modo alguno un asunto "formal". Claramente, la intuición detrás del requerimiento de continuidad es un pequeño paso

en la dirección de la ética utilitarista; incluso se podría hacer sufrir al miembro de la sociedad que se halla en las peores condiciones si hay suficiente beneficio para los otros. La suposición de utilidad marginal decreciente implica con respecto a las alternativas de política usuales que hay formas más adecuadas de mejorar al grupo de los miembros que se hallan mejor que lastimar a los que se hallan peor.

Pero hay un caso impactante, de gran importancia práctica, donde nuestra intuición se halla en favor del utilitarismo, de alguna forma en contra de cualquier regla minimax. Me refiero a la asignación en el tiempo. Típicamente, esperamos que las generaciones futuras se hallen mejor que nosotros. ¿Debiéramos ahorrar para ellas directamente o en la forma de inversión pública? Una regla maximin seguramente diría que no. Pero si la inversión es productiva, de tal manera que, en términos de bienes, la siguiente generación obtenga más que lo que nosotros perdemos, usualmente sentimos que vale la pena alguna inversión aún cuando los receptores habrán de hallarse mejor que nosotros.<sup>4</sup>

### **7. La importancia operacional de las comparaciones ordinales interpersonales**

Si la discusión de la última sección sugiere algo, es que ni siquiera las comparaciones ordinales interpersonales son suficientes para dar cuenta de nuestras intuiciones de justicia tal y como se derivan de un marco de elección social. El requerimiento de Invariancia Coordinal puede ser todavía demasiado estricto. En esta sección abordaré la cuestión opuesta; la de si tales comparaciones tienen algún significado; es decir, si el criterio de invariancia no debiera quizá de ser aún más estricto.

La posibilidad de tales comparaciones ha sido ya defendida en formas diferentes por Suppes [18], Kolm [8: Parte C], y yo mismo [1: pp. 114–115]. Comentaré sólo brevemente, para evitar repetir excesivamente mis argumentos anteriores.

El concepto de ordenamiento de preferencias o, por extensión, de función de utilidad, está relacionado con elecciones hipotéticas. Su uso

<sup>4</sup> No encuentro que la teoría de Rawls de los ahorros justos sea clara en lo absoluto; parece evitar una rígida regla del máximo sin proporcionar un sustituto claro. Véase Arrow [2] y Dasgupta [5].

típico se halla en una teoría completa, digamos del comportamiento individual, en la que el ordenamiento de las preferencias y el conjunto factible determinan conjuntamente la alternativa elegida. Se piensa el ordenamiento de preferencias como dado antes de que se conozca el conjunto factible y por lo tanto determina elecciones entre todos los posibles pares de alternativas. El conjunto factible prescribe qué alternativas están de hecho disponibles. Tiene sentido, por lo tanto, incluir en nuestra información elecciones que de hecho no son factibles aunque sean concebibles.

Podemos ahora decir que entre las características que determinan la satisfacción de un individuo se hallan algunas que no son, al menos por el momento, alterables. Se puede decir significativamente que un individuo que esté enfermo prefiere estar bien. Si de hecho hubiese algunos medios médicos de curación, someteríamos esta preferencia a prueba preguntándole si estaría dispuesto a comprar los servicios. Pero claramente la preferencia se hallaría allí ya sea que la medicina sea útil o no.

Podemos suponer que todo lo que determina la satisfacción de un individuo está incluido en la lista de los bienes. Así, no solamente vino sino la capacidad de disfrutar y discriminar se hallan incluidos entre los bienes. De hecho, es verdad que solamente algunos de los bienes así definidos son transferibles entre individuos mientras que otros no lo son. Pero esa consideración entra en la definición del conjunto factible, no en la del ordenamiento. Si usamos esta lista completa, entonces todo mundo deberá tener la misma función de utilidad para lo que obtiene del estado social. Esto no significa, desde luego, que los individuos estén de acuerdo en la utilidad de un estado social, puesto que lo que ellos reciben de un estado dado difiere entre individuos.

La ubicación de diferencias interpersonales en una lista de cualidades ha sido defendida por Pascal [11: 323]:

¿Qué es el yo? . . . quien ama a alguien por su belleza, ¿lo ama en realidad? No, pues la viruela boba, que matará la belleza sin matar a la persona, tendrá como efecto que no la ame más.

¿Y si me aman por mi capacidad de juzgar, por mi memoria, me aman a mí? No, pues puedo perder esas cualidades sin perderme yo mismo. ¿Dónde pues está ese yo, si no está ni en el cuerpo ni en el alma? . . . Esto es imposible, y sería injusto. Por lo tanto, no amamos nunca a ninguna persona, sino solamente cualidades.

No más burlas, pues, sobre aquellos que se hacen honrar mediante cargos y puestos, pues no amamos a nadie sino debido a cualidades prestadas.

Formalmente, suponemos un espacio,  $Y$ , que define la gama de posibles implicaciones de un estado social para un individuo. Como el estado define, para todo individuo, todo lo que caracteriza sus satisfacciones, el espacio  $Y$  es el mismo para todos los individuos. Incluye bienes, gustos, y las reacciones de otros en la medida que los individuos se preocupan por los demás. Todos los individuos tienen las mismas preferencia sobre  $Y$ . Sea  $u(y)$  el indicador de utilidad ordinalmente definido. Cada estado  $x$  define implicaciones para todo individuo. Sea  $G_j(x)$  ( $j = 1, \dots, n$ ) para cada individuo un mapeo de  $X$  en  $Y$  expresando estas implicaciones. Entonces podemos identificar

$$u(x, i) = u[G_i(x)],$$

y esto posee en Invariancia Coordinal.

Ésta es al menos una manera de interpretar y defender las comparaciones ordinales interpersonales. (Hay otras.)

No puedo, sin embargo, concluir sin admitir algunas dificultades. Puedo pensar en dos, aunque quizá sea la misma mirada de manera algo diferente. En primer lugar, si tu satisfacción depende de algunas cualidades internas que yo no poseo, entonces realmente no he tenido la experiencia que me permitiría juzgar la satisfacción que uno deriva de esa cualidad en asociación con alguna distribución de bienes. Por ende, mi juicio tiene un elemento de probabilidad y por lo tanto no concordará con tu juicio. Pero es esencial a la construcción presente que las comparaciones del individuo  $i$  en el estado  $x$  con el individuo  $j$  en el estado  $y$  sean las mismas, ya sea que la comparación se haga por  $i, j$  o un tercer individuo,  $k$ .

La segunda dificultad es que reducir un individuo a una lista especificada de cualidades es negar su individualidad en un sentido profundo. La última línea de la cita de Pascal debiera dar una pausa. En un modo que no puedo articular bien y que tampoco estoy demasiado seguro de defender, la autonomía de los individuos, un elemento de inconmensurabilidad mutua entre las personas, parece negada por la posibilidad de las comparaciones interpersonales. Sin duda es un sentimiento como éste el que me ha vuelto tan reticente a abandonar el

ordinalismo puro, a pesar de mi deseo de buscar una base para una teoría de la justicia.

### Referencias

- Arrow, K. J., 1963 [1], *Social Choice and Individual Values*, 2da. edición, Yale University Press, Nueva York y New Haven. Hay traducción al español: *Elección social y valores individuales*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1994.
- , 1973 [2], “Rawls’s Principle of Just Saving”, *Swedish Journal of Economics*, vol. 75, no. 4, pp. 323–335.
- Arrow, K. J. y L. Hurwicz, 1972 [3], “An Optimality Criterion for Decision-Making Under Ignorance” en Carter y Ford 1971, pp. 461–472.
- Bergson, A., 1938 [4], “A Reformulation of Certain Aspects of Welfare Economics”, *Quarterly Journal of Economics*, vol. 52, no. 2, pp. 310–334.
- Carter C. F. y J. L. Ford (comps.), 1972, *Uncertainty and Expectations in Economics. Essays in Honour of G. L. S. Shackle*, Basil Blackwell & Mott, Oxford.
- Dasgupta, P., 1974 [5], “On Some Alternative Criteria for Justice Between Generations”, *Journal of Public Economics*, vol. 3, no. 4, pp. 405–423.
- D’Aspremont, C. y L. Gevers, 1977 [6], “Equity and the Informational Basis of Collective Choice”, *Review of Economic Studies*, vol. 44, no 2, pp. 199-209.
- Hammond, P. L., 1976 [7], “Equity, Arrow’s Conditions, and Rawls’ Difference Principle”, *Econometrica*, vol. 44, no. 4, pp. 793–804. Hay traducción al español: “La equidad, las condiciones de Arrow, y el principio de la diferencia de Rawls”, en Hahn y Hollis 1986, pp. 304–320.
- Hahn, F. y M. Hollis (comps.), 1986, *Filosofía y teoría económica*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Kolm, S. C., 1972 [8], *Justice et Équité*, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, París.
- Milnor, J., 1954 [9], “Games Against Nature”, en Thrall, Coombs y Davis 1954, pp. 49–59.
- Nozick, R., 1974 [10], *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books, Nueva York. Hay traducción al español: *Anarquía, estado y utopía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988.
- Pascal, B., 2001 [11], *Pensamientos*, Ediciones elaleph.com., Toronto.
- Rawls, J., 1971 [12], *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass. Hay traducción al español: *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.
- , 1975 [13], “Fairness to Goodness”, *Philosophical Review*, vol. 84, no. 4, pp. 536–554.
- Samuelson, P. A. , 1947 [14], *Foundations of Economic Analysis*, Cambridge, Mass. Hay traducción al español: *Fundamentos del Análisis Económico*, Editorial El Ateneo, Buenos Aires, 1957.

- Sen, A. K., 1970 [15], *Collective Choice and Social Welfare*, Holden-Day, San Francisco. Hay traducción al español: *Elección colectiva y bienestar social*, Alianza Editorial, Madrid, 1976.
- , 1977 [16], “Social Choice Theory: A Re-examination”, *Econometrica*, vol. 45, no. 1, pp. 53–89.
- Strasnick, S. L., 1975 [17], *Preference Priority and the Maximization of Social Welfare*, Disertación Doctoral, Harvard University, 1975.
- Suppes, P., 1966 [18], “Some Formal Models of Grading Principles”, *Synthese*, vol. 16, nos. 3–4, pp. 284–306.
- Thrall, R. M., C. H. Coombs y R. L. Davis (comps.), 1954, *Decision Processes*, John Wiley & Sons, Nueva York.
- Young, H. P., 1974 [19], “An Axiomatization of Borda’s Rule”, *Journal of Economic Theory*, vol. 9, no. 1, pp. 43–52.

Recibido: 27 de abril.  
Aceptado: 17 de mayo.

*Stoa*

Vol. 5, no. 10, 2014, pp. 29-47

ISSN 2007-1868

UN PARADIGMA EN UN LABERINTO:  
BORGES Y LA FILOSOFÍA OCCIDENTAL

SHLOMY MUALEM  
Bar-Ilan University  
shlomy.mualem@biu.ac.il

**RESUMEN:** Una de las características más notables en la obra de Jorge Luis Borges es su tratamiento constante y casi obsesivo de doctrinas y temas filosóficos. Por otro lado, él mismo admite que es “sencillamente un hombre de letras que refleja en sus escritos su propia confusión y el respetado sistema de confusiones que llamamos filosofía de literatura”. ¿Cuál es la raíz de este interés borgesiano por la filosofía y cómo se entrelazan en su escritura la filosofía y la literatura, el mito y el logos? En el presente ensayo analizaré estas cuestiones a fin de iluminar las complejas interrelaciones entre la filosofía y la literatura en los textos del “filósofo literario”, tal vez más destacado de nuestro tiempo. Al mismo tiempo, propongo una novedosa interpretación de la metáfora dominante del laberinto borgesiano, e intento demostrar que la convención común entre los comentaristas de Borges, que lo ven como un escéptico “llano” o un nihilista radical, es bastante inexacta; que su actitud ante la filosofía y el racionalismo es más ambivalente que negativa y que su búsqueda de la verdad está más cerca de la búsqueda permanente de Sócrates que del nihilismo de los sofistas.

**PALABRAS CLAVE:** Jorge Luis Borges · escepticismo · filosofía · sofisma · metafísica · paradigma

**ABSTRACT:** One of the most conspicuous features of Jorge Luis Borges' work is his constant, almost obsessive treatment of philosophical doctrines and themes. On the other hand he admits that he is “simply a man of letters who turns his own perplexities and that respected system of perplexities we call philosophy into the forms of literature.” What is the root of this Borgesian interest in Philosophy, and how does he interweave philosophy and literature, myth and logos, in his writing? In the present essay I will discuss these questions, aiming

at illuminating the complex inter-relations between philosophy and literature in the texts of perhaps the most prominent “literary philosopher” of our time. Providing a novel interpretation to the Borgesian dominant metaphor of the labyrinth, I will show that the common convention among Borges’ commentators, regarding him as a “flat” skeptic or a radical nihilist, is quite inaccurate; that his attitude towards philosophy and rationality is more ambivalent than negative; and that his quest for the truth is closer to Socrates’ ongoing search than to the Sophist’s nihilism.

KEYWORDS: Jorge Luis Borges · Skepticism · Philosophy · Sophism · Metaphilosophy · Paradigm

### 1. Primera parte: El sofisma

“No soy ni un pensador ni un moralista, sino sencillamente un hombre de letras que refleja en sus escritos su propia confusión y el respetado sistema de confusiones que llamamos filosofía, en forma de literatura” (Christ, 1969, p. ix).

Con estas palabras escritas en el famoso prólogo a uno de los numerosos estudios sobre su obra, Borges señala la compleja y estrecha relación entre su obra literaria y las teorías filosóficas. En primer término menciona una de las características más evidentes de su vasta producción: el uso frecuente de teorías filosóficas en todos los estratos del texto literario. En segundo lugar proclama una actitud presuntamente escéptica, burlona quizás, tanto ante sus propios intentos de filosofar como ante los diversos sistemas filosóficos. Ciertamente, la historia de la filosofía parecería reducirse aquí al catálogo de los laberintos humanos en sus expresiones más balbuceantes a lo largo de la historia humana, y la historia del pensamiento se reduce aproximadamente a la historia de los presos en la caverna de Platón, “encadenados de piernas y cuello, de modo que allí tienen que permanecer y mirar hacia adelante, impedidos por las cadenas de dar la vuelta a sus cabezas”.<sup>1</sup>

En la Conferencia Norton, pronunciada en la Universidad de Harvard (1968), Borges reforzó aún más la impresión ambiguamente escéptica hasta llegar a una postura humana universal: “El gran escritor y soñador inglés Thomas de Quincey escribió [...] que descubrir un problema nuevo era tan importante como descubrir la solución de uno

<sup>1</sup> Platón, *Politeia* VII, 514a.

antiguo. Pero yo ni siquiera puedo ofrecerles esto; sólo puedo ofrecerles perplejidades clásicas. Y, sin embargo, ¿por qué tendría que preocuparme? ¿Qué es la historia de la filosofía sino la historia de las perplejidades de los hindúes, los chinos, los griegos, los escolásticos, el obispo Berkeley, Hume, Schopenhauer y otros muchos? Sólo quiero compartir estas perplejidades con ustedes” (2000, p. 2).

¿En qué consiste esa “perplejidad” filosófica universal que Borges menciona reiteradamente? ¿De dónde proviene esa actitud ante los laberintos de la filosofía, que se reitera en sus poemas, cuentos, diálogos y ensayos? Una respuesta adecuada a estos interrogantes aclarará sin dejar lugar a dudas una de las características más evidentes de su obra, que genera una enorme cantidad de textos interpretativos desde los años cincuenta del siglo xx hasta el presente. En términos más generales, creo que las relaciones ambivalentes entre la literatura y la filosofía o, tal como la define Platón, “esa antigua polémica” entre el mito y el logos, llegan en la obra de Borges a una de las cimas más complejas en la historia de Occidente. Por esa misma razón, la aclaración del texto borgesiano puede ser una etapa decisiva adicional en la descripción de estas relaciones entre la literatura y la filosofía. Tal como lo expondré en este modesto artículo, en lo que atañe a la aclaración de la obra de Borges, esta explicación de las relaciones entre la literatura y la filosofía está estrechamente relacionada con el concepto de paradigma: se inicia con la revelación de un paradigma erróneo en la investigación sobre su obra y culmina con el esbozo de un paradigma esencial del pensamiento borgesiano.

En el primer sentido me refiero al concepto de “paradigma” tal como fuera formulado en el famoso libro de Thomas Kuhn *La estructura de las revoluciones científicas*: el paradigma es una convención científica. Kuhn muestra de qué manera se conducen las investigaciones científicas en una época determinada, en el marco de una metaestructura paradigmática que establece el alcance de la referencia posible a preguntas y teorías en un ámbito de saber específico. Tal como Kuhn lo señala en la introducción a su libro, el concepto de paradigma se basa en el de colectivo de pensamiento, acuñado por el filósofo Ludwik Fleck. Ciertamente, este último indica apropiadamente la orientación sociológica de esta postura ante la historia de la ciencia, es decir, la especulación de que, en palabras de Fleck, cualquier entendimiento

científico tiene lugar en el marco de las concepciones epistemológicas básicas usuales en determinado colectivo socio-cultural.<sup>2</sup> Obviamente, esta postura puede brindar testimonio de la reducción sociológica de la investigación científica que, como toda reducción, es adecuada en cierto sentido y errónea en su aplicación general. Considero que, con las debidas precauciones, también podremos aplicar esta postura a las convenciones de la interpretación literaria.<sup>3</sup>

Con respecto a la exhaustiva interpretación de la obra de Borges, creo que se puede señalar con certeza un paradigma de interpretación, un estilo de pensamiento, en todo lo que atañe a su actitud ante la disciplina filosófica. Tal como hemos visto en las citas anteriores, este paradigma se sustenta firmemente en las palabras y escritos del mismo Borges, y se resume en la afirmación de que su actitud ante la filosofía es, en términos generales, escéptica o nihilista o antifilosófica o, en términos menos halagadores, sofista. Cabe asombrarnos: desde los años noventa del siglo xx se acumulan investigaciones, congresos e interpretaciones sobre el lugar y la función de la filosofía en las obras del filósofo literario Borges;<sup>4</sup> no obstante, una reseña exhaustiva de dichos estudios identificará fácilmente una postura colectiva más o menos consecuente, según la cual Borges es un escéptico filosófico. Quien ha logrado expresarlo mejor es una de las principales investigadoras de la obra de Borges, Ana María Barrenechea, ya en un libro temprano y de gran influencia, *La expresión de la irrealidad en la obra de Borges*: “No busquemos a través de su obra la evolución coherente de un pensar metafísico ni una doctrina que le parezca la única y verdadera clave del universo” (p. 112).

Pero un examen detenido de la obra de Borges mostrará otros matices y voces que no se compadecen en absoluto con el paradigma del nihilismo. En un principio analizaremos la actitud de Borges hacia Baruj Spinoza, a quien Nietzsche definiera como “el filósofo perfecto”. Borges expresa de diversas maneras, tanto directa como indirectamente, su admiración por Spinoza. Por ejemplo, cuando en el marco del

<sup>2</sup> “La frase ‘alguien conoce algo’ exige un suplemento análogo, por ejemplo: ‘sobre la base de un estado determinado de conocimiento’; o mejor, ‘como miembro de un medio cultural determinado’; o lo mejor de todo, ‘en un estilo de pensamiento determinado, en un determinado colectivo de pensamiento’ [Denkkollektiv]” (Fleck, 1981, p. 39).

<sup>3</sup> *cf.* Stanley Fish, “el colectivo de lectores”.

<sup>4</sup> *Cfr.* Bossart, 2003, y Gracia, Korsmeyer y Gasché, 2002.

“Cuestionario Proust” (1976) se le preguntó quién era la personalidad histórica que más admiraba, respondió decididamente: “Spinoza, que dedicó su vida al pensamiento abstracto” (*Textos recobrados* III, p. 345). Además, Borges le dedica dos poemas, y en el que escribió en 1964 resulta fácil advertir su simpatía en una forma delicada de veneración:

Las traslúcidas manos del judío  
 Labran en la penumbra los cristales  
 Y la tarde que muere es miedo y frío.  
 (Las tardes a las tardes son iguales.)  
 Las manos y el espacio de jacinto  
 Que palidece en el confín del Ghetto  
 Casi no existen para el hombre quieto  
 Que está soñando un claro laberinto.  
 No lo turba la fama, ese reflejo  
 De sueños en el sueño de otro espejo,  
 Ni el temeroso amor de las doncellas.  
 Libre de la metáfora y del mito,  
 Labra un arduo cristal: el infinito  
 Mapa de Aquél que es todas Sus estrellas.<sup>5</sup>

¿En qué se basa esta loa borgesiana a la libertad de aquel frágil filósofo judío? En una conferencia sobre Spinoza pronunciada en 1967 en Buenos Aires, explicó y relacionó la felicidad y la libertad de Spinoza con su importancia filosófica:

No podemos decir que él [Spinoza] buscaba su felicidad personal; más bien debemos envidiar su regocijo porque creo que no hay dicha mayor que el ejercicio de la propia inteligencia, en particular cuando esa inteligencia pertenecía a Baruj o Benedicto Spinoza. No tengo dudas de que este hombre frugal y modesto era feliz, por lo que no debemos compadecerlo.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> El segundo poema sobre Spinoza aparece en *La moneda de hierro* (OC: III, p. 151).

<sup>6</sup> Jorge Luis Borges, “Baruj Spinoza”, en: *Conferencias*. Buenos Aires: Instituto de Intercambio Cultural Argentino-Israelí, 1967. En: Aizenberg E. (Ed.). *Borges and His Successors*, London: University of Missouri Press, 1990, p. 280. De la misma manera, en el cuento “La escritura del dios” (1949), Borges describe cómo clama el sacerdote Tzinacán después de su visión del universo: “¡Oh, dicha de entender, mayor que la de imaginar o la de sentir! Vi el universo y vi los íntimos designios del universo” (OC 596).

Teniendo en cuenta que Spinoza representa el ideal del hombre que consagró su vida al pensamiento puramente especulativo, podremos decir que la actitud de Borges ante Spinoza indica una actitud más general hacia el pensamiento filosófico abstracto, el logos griego. Y aquí, como ya hemos señalado, sorprende su postura, que presenta las actividades intelectuales como un placer supremo al alcance del hombre; una postura que refleja las afirmaciones de Spinoza en la última parte de la *Ética* sobre el nivel de conocimiento supremo del hombre:

De este tercer género de conocimiento proviene el mayor deleite y sosiego, que darse puede, de la mente.

*Demostración:* La virtud mayor de la mente consiste en conocer a Dios (Prop. 28, parte IV), o sea, entender las cosas según el tercer género de conocimiento (por prop. 25 de esta parte); virtud que tanto mayor es, cuanto más la mente conoce las cosas según este género de conocimiento. De modo que quien conoce las cosas según este género de conocimiento, accede a la suprema perfección humana y, consecuentemente (por def. 2 de los afectos), es afectado por una suprema alegría, acompañada de la concomitante idea de sí mismo y de su virtud; por consiguiente (por def. 25 de los afectos) de este género de conocimiento proviene el mayor deleite y sosiego que darse puede; q.e.d.<sup>7</sup>

No encontramos acá una postura negativa o crítica, ni siquiera irónica. Lo que se percibe es una atracción sorprendida por el ideal filosófico representado por Spinoza, una atracción que excede claramente el paradigma sofístico que se percibe en los estudios sobre Borges.

También podemos comprobar esta desviación en las ficciones de Borges, esos textos que lo hicieron acreedor a la fama universal por su complejidad vertiginosa y su trama ceñida. Examinemos, por ejemplo, el cuento “La muerte y la brújula” (1944), en el cual delinea la imagen del detective Erik Lönnrot, que “se creía un puro razonador, un Auguste Dupin, pero algo de aventurero había en él y hasta de tahúr”. Por consiguiente, Lönnrot representa el modelo del hombre de pensamiento puro, un hombre que, al decir de Sócrates, “avanza en busca del logos”. A través de su agudo pensamiento especulativo, logra descifrar el esquema geométrico de una serie de asesinatos misteriosos que

<sup>7</sup> *Ética*, Parte 5, Proposición 27.

se habían producido en su ciudad: entiende claramente que los tres asesinatos ocurridos en momentos y lugares diferentes trazan, de hecho, tres vértices de un rombo perfecto que se extiende en el espacio. Lonnröt dibuja el rombo sobre el mapa y logra prever con exactitud “cristalina” el lugar y el momento en los que se producirá el cuarto crimen: “Los tres lugares, en efecto, eran equidistantes. Simetría en el tiempo (3 de diciembre, 3 de enero, 3 de febrero); simetría en el espacio, también. . . Sintió, de pronto que estaba por descifrar el misterio. Un compás y una brújula completaron esa brusca intuición”. Así, su pensamiento asombrosamente abstracto confirió un esquema racional a una serie de asesinatos aparentemente inconexos, y fue lo que habría de permitirle, así pensaba con satisfacción, prever e impedir el próximo crimen. Lonnröt llegó al lugar del cuarto asesinato, la quinta de Triste-le-Roy, en donde descubrió, para su disgusto, que él mismo era la víctima del último crimen y que su enemigo acérrimo, el asesino Red Scharlach, había urdido esa trama para hacerlo caer en la trampa y conducirlo directamente a la muerte. Antes de dispararle a quemarropa, Scharlach le enrostra: “Yo presentí que usted agregaría el punto que falta. El punto que determina un rombo perfecto, el punto que perfija el lugar donde la exacta muerte lo espera. Todo lo he premeditado, Erik Lönnrot, para traerlo a usted a las soledades de Triste-le-Roy”. Así, la marcha del hombre de pensamiento puro en pos del logos lo conduce directamente a una trampa mortal. Por supuesto, la trama evoca el antiguo relato griego sobre el filósofo Pitágoras, que avanza de noche mientras observa el esquema geométrico trazado por las estrellas y cae a un pozo. De esto se puede concluir que el cuento expone la acerba crítica de Borges a la tradición occidental logocentrista, tal como sucediera con Sócrates, a quien se dio muerte con una copa de cicuta por su negativa a moderar la profundización filosófica que irritaba a los atenienses. También en este caso, el pensamiento puro es la senda destructiva de la negación de la vida. Así interpreta este cuento una de las principales investigadoras de Borges, que ve la muerte de Lonnröt como la aguda crítica de Borges al ideal del spinocismo filosófico: “En lugar de conducirlo al conocimiento y la felicidad, la lógica pura de Lonnröt lo confronta con el error y la muerte: su razonamiento deductivo no le ofrece la solución del misterio, porque es, en gran medida, equivocado” (Aizenberg, 1981, p. 279).

Pero con una mirada más cercana podremos comprobar que también el criminal, Red Scharlach, usa las mismas herramientas deductivas: a partir de una serie de asesinatos casuales y de su comprensión del pensamiento geométrico de Lonnröt, urde una trampa geométrica que conduce al detective a su muerte con precisión matemática. En otras palabras, el criminal Scharlach es, en realidad, la encarnación del modelo más perfecto de pensamiento abstracto puro, idéntico al tercer nivel de conocimiento (*scientia intuitiva*) de Spinoza, ilimitado por el alcance de su visión puramente abstracta (*Ética* II, 40, nota 2).

Por otra parte, Lonnröt ciertamente actúa siguiendo un pensamiento estrictamente lógico, pero su entendimiento es de limitados alcances (en el caso del cuento, limitados al entendimiento geométrico espacial) y por eso representa, a lo sumo, el segundo nivel de entendimiento de Spinoza, el que aplica un pensamiento científico consecuente en un solo aspecto. Spinoza denomina este nivel de conocimiento “ratio”, y en él se concluye la causa de algo a partir de su relación necesaria con el efecto (*Ética* II, 40, nota 2). Este es, ciertamente, un nivel en el que conocemos las cosas de manera racional, a partir del uso de conceptos generales que señalan las cualidades concretas comunes a los individuos, y por ello se trata de un nivel de conocimiento científico. Pero, tal como lo señala Spinoza en su *Tratado de la reforma del entendimiento*, este nivel de conocimiento aún es limitado: “En este caso no entendemos la causa más allá de lo que vemos en el efecto; esto queda claro por el hecho de que explicamos la causa sólo en términos muy generales, como ‘por eso sucede algo’, ‘por eso existe alguna fuerza’, etc.; o porque expresamos la causa por vía de la negación: ‘por eso no existe esto o aquello’, etc.” (*Tratado de la reforma del entendimiento*, §19, nota 6). Por consiguiente, la diferencia entre Lonnröt y Scharlach no radica en la diferencia entre un detective racional y un asesino irracional, sino entre dos niveles spinozianos de conocimiento: el de Lonnröt está limitado al nivel de la ratio, mientras que el de Scharlach es total y pluridimensional, a nivel de la ciencia intuitiva. Por ello, Scharlach mata a Lonnröt precisamente por la superioridad del conocimiento racional del primero sobre el del segundo.

Esta vía interpretativa, que examina el cuento desde una perspectiva más abarcadora, invierte el paradigma y demuestra que, de hecho, Borges expone aquí una postura más compleja y dual con respecto al

logos: a cierto nivel, el logos filosófico es negado por su condición de herramienta demasiado limitada y rígida; a un nivel más general, y en su aplicación más extendida (que también toma en cuenta, como el criminal Scharlach, el azar y las tendencias psicológicas del ser humano) el logos es una herramienta cautivadora y poderosa. Borges expuso su actitud hacia el logos, que tiende a una actitud de atracción y rechazo más que a una negación crítica, en una de sus conversaciones con Ferrari:

En cuanto a mí, personalmente, me creo casi incapaz de pensar por medio de razones; parece que yo pensara sabiendo lo peligroso y lo falible del método. Yo tiendo a pensar, bueno, por el mito, o en todo caso, por sueños, por invenciones mías, ¿no?... O por la intuición, sí. Pero sé que es más riguroso el otro sistema, y trato de razonar, aunque no sé si soy capaz de hacerlo; pero me dicen que soy capaz de soñar, y espero serlo, ¿no? Al fin de todo, yo no soy un pensador, soy un mero cuentista, un mero poeta. Bueno, me resigno a ese destino, que ciertamente no tiene por qué ser inferior a otro (Borges y Ferrari, 1992, p. 48).

Aparentemente, estamos ante un punto de vista que excede el paradigma de los estudios sobre Borges, por las grietas del mismo: parecería que la actitud de Borges ante el logos griego y el ideal de pensamiento abstracto no es meramente negadora. Pareceríamos estar a los umbrales de un nuevo paradigma más multifacético, dinámico y “borgesiano” en su actitud ante la literatura y la filosofía en los textos de Borges. Tal como se ejemplificara anteriormente, el método central claramente al servicio de este paradigma es la percepción holística de los textos de Borges en sus relaciones mutuas, integrando sus ensayos, poemas, entrevistas y cuentos en un todo interpretativo unificado y de múltiples estratos.<sup>8</sup> Parecería que para aclarar a fondo el significado de esta afirmación debemos entender en profundidad el carácter del escepticismo filosófico de Borges: un escepticismo absoluto, tal como habíamos visto, en cuanto a la condición de la filosofía en sí.

<sup>8</sup> Para aclaraciones sobre este método denominado “intertextualidad interna” y para su aplicación a los textos de Borges, véase mi libro: Shlomy Mualem, *Borges and Plato: A Game with Shifting Mirrors*, Madrid y Fráncfort: Iberoamericana-Vervuert, 2012.

## 2. Segunda parte: La filosofía

El punto de partida de nuestro análisis será la definición dicotómica de dos clases de escepticismo, dogmático y metódico, paralela a la dicotomía entre el sofisma y la filosofía.

Tal como Diotima enseñara a Sócrates en *El Banquete*, la filosofía (etimológicamente, “el amor a la sabiduría”) es el punto intermedio entre la sabiduría y la ignorancia; ni los dioses ni los ignorantes persiguen la filosofía (203e). En esta postura, la filosofía implica una idea fundamental y una tensión severa: el ideal de la verdad última y la tensión del ansia constante de un conocimiento sostenible de esa verdad o, en palabras de Nietzsche, la tensión del “pathos de la verdad”.<sup>9</sup>

Tanto este ideal como esta tensión se ven socavados por el escepticismo dogmático. El escepticismo dogmático rechaza la posibilidad de una verdad última y objetiva y, en consecuencia, considera el ansia de conocimiento genuino como no más que una ilusión epistemológica. Por otra parte, una práctica más suave del escepticismo actúa de manera diferente: intensifica la tensión y sostiene el postulado de la verdad. El escéptico recurre al análisis crítico como un dispositivo purificador que elimina la “piel” del conocimiento dudoso en busca del “meollo” de la certeza bien fundada. Mientras la primera clase de criticismo puede ser denominada “escepticismo dogmático”, total e intolerante en su negación de la verdad, la segunda práctica puede ser llamada “escepticismo metódico”, basado en la raíz etimológica de la palabra griega *methodos*, que significa “avance (*meta*) en el camino (*hodos*)”. El escepticismo dogmático exalta la duda; el escepticismo metódico se encuentra a la búsqueda de una certeza firme. A la luz de esta dicotomía analizaremos el carácter del escepticismo filosófico de Borges y nos detendremos en la perla de la corona filosófica: el intento de describir racionalmente la estructura metafísica de la realidad.

En una famosa sección extraída del ensayo “El idioma analítico de John Wilkins” (1942), Borges refleja los intentos humanos de formular una clasificación del universo:

Notoriamente no hay clasificación del universo que no sea arbitraria y conjetural. La razón es muy simple: no sabemos qué cosa es el universo[...]

<sup>9</sup> Véase el ensayo inédito de Nietzsche “Über das Pathos der Wahrheit” (Sobre el pathos de la verdad) (1872). Para él, Heráclito es un modelo de filósofo poseído por el pathos de la verdad.

Cabe ir más lejos; cabe sospechar que no hay universo en el sentido orgánico, unificador, que tiene esa ambiciosa palabra. Si lo hay, falta conjeturar su propósito; falta conjeturar las palabras, las definiciones, las etimologías, las sinonimias, del secreto diccionario de Dios. La imposibilidad de penetrar el esquema divino del universo no puede, sin embargo, disuadirnos de planear esquemas humanos, aunque nos conste que estos son provisorios (OC 708).

Borges empieza con una visión escéptica: no tenemos ningún conocimiento real de la naturaleza del universo y, por eso, no podemos dar cuenta genuina de su esquema. Este escepticismo se exagera cuando él duda de la misma legitimidad del uso de la palabra “universo”, haciendo referencia a su origen latino, “universum”, cuyo significado etimológico es “combinado en (versus) uno solo (uni)”, porque esto presupone una unidad orgánica y cierta clase de orden (de aquí que el sinónimo de “universo” sea “cosmos”). Manifiesta esta sospecha también en el cuento “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” (1944), en el cual la enciclopedia del planeta imaginario Tlön señala que:

Los metafísicos de Tlön[...] saben que un sistema no es otra cosa que la subordinación de todos los aspectos del universo a uno cualquiera de ellos. Hasta la frase “todos los aspectos” es rechazable, porque supone la imposible adición del instante presente y de los pretéritos. Tampoco es lícito el plural “los pretéritos”, porque supone otra operación imposible (OC 436).

¿Esta visión despliega una certeza negativa absoluta? Si es así, ciertamente indica un sesgo filosófico para el escepticismo dogmático. Está claro que en esas líneas Borges subraya las limitaciones epistemológicas humanas, en consonancia con la visión presentada en la entrevista anterior. Sin embargo, una lectura atenta del texto indica que en él pone de manifiesto cierta duda o hesitación, pero no una negación global. Solo cuando parece que la duda es total, pasa a tomar una postura más positiva. Propugna que puede haber un orden, un esquema divino, cuya metáfora es “el diccionario secreto de Dios”.<sup>10</sup> Borges

<sup>10</sup>La hermosa metáfora del “secreto diccionario de Dios” es mencionada también en el ensayo “Del culto de los libros” (1952): “Más lejos fueron los cristianos. El pensamiento de que la divinidad había escrito un libro los movió a imaginar que había escrito dos y que el otro era el universo... [Carlyle] estampó que la Historia Universal es Escritura Sagrada

continúa señalando que si ese diccionario secreto existe realmente, estamos obligados a especular sobre su propósito. La tensión alcanza aquí su clímax: “simplemente no sabemos” por una parte, y “debemos especular” por la otra. La hesitación de Borges entre el escepticismo y el *pathos* de la verdad se muestra ostentosamente.

Para finalizar, concluye esta ambivalencia con un imperativo pseudokantiano que puede ser considerado como la piedra angular de su visión de mundo: “La imposibilidad de penetrar el esquema divino del universo, no puede, sin embargo, disuadirnos de planear esquemas humanos, aunque nos conste que éstos son provisorios”. La conclusión es que la búsqueda continua de la verdad, considerada como el orden metafísico del universo, es imperativa a pesar del duro reconocimiento de la finitud humana.

En otra parte supone que el motor real que subyace en el instinto intelectual del hombre es el enigma en sí mismo: la investigación continúa mientras la cuestión siga abierta. En 1980 dijo en MIT: “Pienso en el mundo como un laberinto, y lo único bello es que no puede ser resuelto. Pero, por supuesto pienso que el mundo necesita un enigma. Al mismo tiempo me siento asombrado”.<sup>11</sup> Por lo tanto, la ausencia de la verdad (que presupone, implícitamente, la posibilidad de su existencia) es la que genera el *pathos* de los hombres por la verdad; en palabras de Borges, el “instinto intelectual” del hombre.<sup>12</sup> En esto Borges se alinea con —y probablemente se encuentra bajo la influencia de— la presunción de su filósofo favorito, Arthur Schopenhauer,<sup>13</sup> que

que desciframos y escribimos inciertamente, en la que también nos escriben” (Selected Non Fiction, 361). Borges recalca también que la obra de Galileo abunda en el concepto de “Il libro della Natura”, el universo concebido como un libro.

<sup>11</sup> Willis Barnstone (Ed.), *Borges at Eighty: Conversations*, Bloomington: Indiana University Press, 1982, p. 81. Borges aborda el tema del enigma (del universo o el patrón del destino humano) en muchos de sus textos. Por ejemplo, en el poema “Everness” señala: “Y todo es una parte del diverso/Cristal de esa memoria, el universo;/No tienen fin sus arduos corredores/Y las puertas se cierran a tu paso;/Sólo del otro lado del ocaso/Verás los Arquetipos y Esplendores”. Una vez más, en “Edipo y el enigma” escribe: “Somos Edipo y de un eterno modo/La larga y triple bestia somos, todo/Lo que seremos y lo que hemos sido./Nos aniquilaría ver la ingente/Forma de nuestro ser; piadosamente/Dios nos depara sucesión y olvido” (*Selected Poems*, 226).

<sup>12</sup> Véase la entrevista de Borges con Amelia Barili en: *Textos recobrados III*, pp. 373-74.

<sup>13</sup> Ciertamente, en su *Ensayo autobiográfico*, así como en muchos otros sitios, Borges admite: “Si hoy tuviera que elegir un único filósofo, yo lo elegiría a él [Schopenhauer]. Si el enigma del universo puede ser enunciado en palabras, yo pienso que esas palabras están en sus escritos” (p. 29).

describe al hombre como un “animal metafísico”. Tal como lo señalara Schopenhauer, “el hombre es un animal metafísico, es decir, tiene necesidades metafísicas supremas; en consonancia, concibe la vida sobre todo en su significado metafísico, y desea llevar todo a alinearse con él” (Schopenhauer, 2009, p. 657). Para decirlo en palabras de Borges: el animal metafísico proviene de su instinto intelectual.

Borges despliega espléndidamente esta tensión en el cuento “Inferno, I, 32” (1960). En él describe cómo aparece Dios en el sueño de un leopardo cautivo y le revela que vivirá y morirá en prisión, para que Dante pueda verlo y agregar su figura y símbolo a *La Divina Comedia*, “que tiene su preciso lugar en la trama del universo”. El animal aprende la razón de su sufrimiento, pero cuando despierta no queda nada más que una oscura resignación, porque “la máquina del mundo es hartamente compleja para la simplicidad de una fiera”. Años más tarde, la misma revelación soñada le ocurrió al Dante agonizante, que despertó y “sintió que había recibido y perdido una cosa infinita, algo que no podría recuperar, ni vislumbrar siguiera”, puesto que “la máquina del mundo es hartamente compleja para la simplicidad de los hombres” (OC 807). La analogía entre la finitud epistemológica del hombre y el animal ante el esquema oculto de Dioses sorprendente. El enigma prevalece y da a entender la posibilidad de la existencia de un esquema divino. Nótese que, de hecho, tanto Dante como el leopardo pueden entender el complejo sistema del universo en sus sueños, pero no en la vigilia. Borges puede apuntar aquí a la superioridad del mito, el lenguaje de los sueños, ante la sobriedad del *logos*. En este caso, este relato versa sobre los modos del entendimiento humano, y no sobre la ausencia de la verdad.

Según la afirmación de Borges, el resultado de la tensión del “instinto intelectual” consiste en vivir en un estado de asombro constante. Nótese que la naturaleza de este asombro es intelectual, no existencial (la *angst* de Heidegger) ni psicológica (la “ansiedad del nacimiento” de Freud). En mi opinión, este asombro intelectual es el punto de Arquímedes de lo que puede denominarse “la visión de mundo de Borges”. Esta es también la esencia de su metáfora fundamental, la del laberinto, que deriva de la mitología griega. En reiteradas ocasiones admitió que tendía a concebir el mundo como un laberinto, y que con-

sideraba que el laberinto era “el símbolo más evidente de la sensación de perplejidad y desconcierto” (Dembo y Pondrom, 1972, p. 115).

Análiticamente hablando, el símbolo del laberinto presupone, además de su función estética, dos principios: (1) un esquema complejo y altamente ingenioso, deliberadamente diseñado por un planificador inteligente (en la mitología griega, Dédalo). Este es el *paradeigma* en su significado etimológico original en griego, “modelo inicial”, y (2) el desconocimiento del esquema por parte de quien reside en el laberinto (por ejemplo, el Minotauro). Si tomamos en cuenta estos principios de manera coincidente, se puede decir que precisamente la incapacidad de concebir el esquema y la conciencia de dicha incapacidad es la que genera el estado crónico de asombro.<sup>14</sup>

En otras palabras, el *laburinthos* griego es lo opuesto al caos total (*khaos*), puesto que es, en sentido estricto, un orden cuidadosamente articulado, un *kosmos* no revelado. Esta clarificación puede echar luz sobre la inesperada visión positiva de Borges sobre el laberinto, en su discurso sobre la “esperanza, o la salvación” que entraña el símbolo del laberinto, y sobre sus sentimientos casi íntimos hacia el Minotauro, considerado como el “centro” del orden del laberinto.<sup>15</sup> Nótese, por ejemplo, su conversación con Roberto Alifano, que tuvo lugar en 1983:

*Alifano*: ¿Concibe la imagen de perdernos en un laberinto como una visión pesimista del futuro de la humanidad?

*Borges*: No. Yo creo que en la idea de laberinto hay una idea de esperanza también, porque si supiéramos que este mundo es un laberinto, entonces nos sentiríamos seguros, pero posiblemente no sea un laberinto; es decir, en

<sup>14</sup>En sus conferencias en inglés, Borges señala la afinidad entre “amazement” [asombro] y “maze” [laberinto].

<sup>15</sup>Con respecto al Minotauro como la justificación del laberinto, Borges señaló: “Chesterton dijo: ‘Lo que un hombre realmente teme es un laberinto sin un centro’. Supuse que él pensaba en un universo sin Dios, pero yo pensaba en un laberinto sin Minotauro. Quiero decir, si cualquier cosa es terrible, es terrible porque carece de significado[ *dots*] porque el Minotauro justifica el laberinto, al menos uno piensa en él como la clase adecuada de habitante para esa extraña clase de edificio” (Dembo 86-7). Véanse también los versos finales del magnífico poema de Borges “El laberinto” (1969): “Zeus no podría desatar las redes/de piedra que me cercan. He olvidado/los hombres que antes fui; sigo el odiado/camino de monótonas paredes/que es mi destino. Rectas galerías/que se curvan en círculos secretos/al cabo de los años. Parapetos/que ha agrietado la usura de los días./En el pálido polvo he descifrado/rostros que temo. El aire me ha traído/en las cóncavas tardes un bramido/o el eco de un bramido desolado./Sé que en la sombra hay Otro, cuya suerte/es fatigar las largas soledades/que tejen y destejen este Hades/y ansiar mi sangre y devorar mi muerte./Nos buscamos los dos. Ojalá fuera/éste el último día de la espera” (OC 987).

el laberinto hay un centro, aunque ese centro sea terrible, sea el Minotauro. En cambio, no sabemos si el Universo tiene un centro, posiblemente no sea laberinto, sea simplemente un caos, entonces sí estaremos perdidos.

*Alifano:* Sí, si no tuviera un centro, no sería un cosmos sino un caos. ¿Cree que el universo puede tener un centro secreto?

*Borges:* No veo por qué no. Es fácil imaginar que tiene un centro, que puede ser terrible, o demoníaco o divino. Yo creo que si pensamos en esos términos, inconscientemente estamos pensando en el laberinto. Es decir: si creemos que hay un centro, de alguna manera estamos a salvo. Si ese centro existe, la vida es coherente. Hay hechos que sin duda nos llevan a pensar que el universo es una estructura coherente. Pensemos, por ejemplo, en la rotación de las plantas, las estaciones del año, las diferentes etapas de nuestra vida. Todo eso nos lleva a creer que hay un laberinto, que hay un orden, que hay un centro secreto del universo, como usted ha sugerido, que hay un gran arquitecto que lo concibe. Pero también nos lleva a pensar que puede ser irracional, que no se le puede aplicar la lógica, que el universo es inexplicable para nosotros, para la humanidad, y eso en sí mismo es una idea terrorífica (Alifano, 1984, p. 24).

Más allá de su hesitación, Borges tiende, si bien sin la certeza absoluta, a entender el universo como un orden oculto, como un laberinto que contiene un centro. La otra opción es, en su perspectiva, misteriosa o inhumana.<sup>16</sup> La misma tendencia se muestra en el fragmento “El hilo de la fábula”, publicado en su último libro *Los conjurados* (1985), en el que, sorprendentemente, la filosofía sirve como el posible rastro de un hilo conductor en el laberinto de la realidad:

El hilo se ha perdido; el laberinto se ha perdido también. Ahora ni siquiera sabemos si nos rodea un laberinto, un secreto cosmos, o un caos azaroso. Nuestro hermoso deber es imaginar que hay un laberinto y un hilo. Nunca daremos con el hilo; acaso lo encontramos y lo perdemos en un acto de fe, en una cadencia, en el sueño, en las palabras que se llaman filosofía o en la mera y sencilla felicidad.

Más analíticamente: la postura escéptica de Borges se aplica más a la posibilidad de una percepción humana completa del esquema del

<sup>16</sup>En consecuencia, Borges afirma su visión del universo como un cosmos en una entrevista realizada en 1956: “Que hay un orden en el universo, un sistema de periodicidad y una evaluación general, me parece evidente. No menos innegable es para mí la existencia de una ley moral, de un sentimiento íntimo de haber obrado bien o mal en cada ocasión” (*Textos Recobrados* III: 319).

universo, que a la propia existencia de dicho esquema. Esta es una tensión epistemológica, no una negación metafísica. Por ello, la sensación más común en Borges es el estado de asombro constante, no el de un horror puro. En otra entrevista que tuvo lugar en la Universidad de Indiana en 1976, consideró este asombro como la clave de toda su obra: “Y tal vez todo lo que he escrito es una mera metáfora, una mera variación sobre el mismo tema central de ser sorprendido por las cosas”, admite, “puesto que usted conoce mis obras[. . .] conoce mis ejercicios, supongo que ha percibido que yo me sentía confundido todo el tiempo y trataba de encontrar la razón de mi desconcierto” (Borges at Eighty, 17).

Creo que la naturaleza del escepticismo de Borges debe ser aclarada con precisión, en esta etapa de nuestra investigación, sobre el trasfondo de la anterior dicotomía de escepticismo dogmático-metódico. La mirada de Borges parece más cercana al escepticismo metódico de Platón y Sócrates que al escepticismo dogmático de los sofistas. Carece de la certeza negativa autoritaria y la inflexibilidad intelectual que formula la *weltanschauung* sofista, nunca repudia dogmáticamente la posibilidad de la verdad o, en sus palabras, de un “esquema divino” de la realidad: la existencia del orden del laberinto. Sobre todo, la tensión que constituye la base de su asombro constante se asemeja sorprendentemente al reconocimiento de Sócrates de que “solo sé que no sé nada”: tanto Borges como Sócrates exaltan el movimiento de investigación incesante, la búsqueda de la verdad sostenible (que presupone la posibilidad de su existencia), como la cualidad esencial de un estilo de vida digno y contemplativo.

Indudablemente, esto acerca más a Borges a la concepción platónica de la filosofía, el amor a la sabiduría. Y aun así, un estudioso escéptico habría cuestionado: ¿qué pasa con la dura crítica de Borges a la filosofía? ¿Qué pasa con su declaración de que “es aventurado pensar que una coordinación de palabras (las filosofías no son más que eso) puede parecerse mucho al universo?” (Laberinto, 207). ¿Qué hay con su rechazo, mencionado en el capítulo anterior, del esfuerzo del filósofo para llegar a una definición general? La cuestión en juego es qué es filosofía para Borges. Parecería que tendía a concebir la filosofía, en contraste con la retórica, como una manifestación de la perplejidad del hombre:

Toda poesía consiste en sentir las cosas como extrañas, mientras que toda retórica consiste en pensar en ellas como comunes, obvias. En ese caso, supongo, no hay diferencia esencial entre la filosofía y la poesía, ya que ambas representan el mismo tipo de perplejidad. Salvo que en el caso de la filosofía, la respuesta se da de una manera lógica, y en el caso de la poesía se utiliza la metáfora (Borges y Eighty, 17).

Esta visión no es negativa en absoluto. Más bien concuerda con la de Aristóteles, que consideraba el asombro (*thaunatos*) como la fuente común del filosofar y el mitificar,<sup>17</sup> así como la afirmación de Sócrates en el *Teeteto* de que “el admirarse es pasión muy propia de filósofo, que no otro es el principio de la filosofía; y parece que quien hizo a Iris hija de Thaumatas no le dio mala genealogía” (155 c-d).<sup>18</sup> Por consiguiente, la filosofía es concebida por Borges, en consonancia con Aristóteles y Platón, como la tendencia a entender el mundo como un enigma y, por lo tanto, es una manifestación de la perplejidad humana, en agudo contraste con la arrogante certeza de la retórica sofista.

De una manera más general, su visión de la filosofía incluye aspectos negativos y positivos. Borges tendía a criticar el carácter sistemático de todas las teorías filosóficas sobre la base de su dogmatismo. Al mismo tiempo, se aferraba a la filosofía como un modelo de examen intelectual incesante, como un catalizador indispensable para el instinto intelectual del hombre. Esta observación es validada por el comentario de Borges sobre la necesidad de la filosofía, expresado en una conversación con Richard Burgin en 1968:

Creo que la gente que no tiene ninguna filosofía vive una pobre clase de vida, ¿no? La gente que está demasiado segura de la realidad y de sí misma. Creo que la filosofía ayuda a vivir[. . .] Creo que la filosofía puede dar al

<sup>17</sup>“Que [la metafísica] no se trata de una ciencia productiva, es evidente ya por los que primero filosofaron. Pues los hombres comienzan y comenzaron siempre a filosofar movidos por la admiración; al principio, admirados ante los fenómenos sorprendentes, mas luego, avanzando poco a poco y planteándose problemas mayores, como los cambios de la luna y los relativos al sol y a las estrellas, y la generación del universo. Pero el que se plantea un problema o se admira, reconoce su ignorancia (por eso también el que ama los mitos es en cierto modo filósofo, pues el mito se compone de elementos maravillosos)” (Metafísica, Libro Λ: 982b10, Tr. Ross).

<sup>18</sup>Platón alude aquí a la Teogonía de Hesíodo, cláusula 780 ff. Iris es la mensajera del cielo, y por ello representa al filósofo que es capaz de discernir los arquetipos trascendentales. El nombre de Thaumatas se relaciona aquí con la palabra *thaunatos*, maravilla. Por ello, la “filosofía” es hija de la “maravilla”; Borges prefiere las palabras “asombro” o “perplejidad”.

mundo una especie de vaguedad, pero es para bien[.] Así que, en cierto sentido, la filosofía disuelve la realidad, pero como la realidad no siempre es demasiado placentera, esa disolución nos ayuda (Burgin, 1969, pp. 142-43).

Es exactamente esta cualidad “disolvente” de la filosofía la que capta el interés de Borges. Al disolver la realidad, la filosofía manifiesta el misterio inicial del universo: el universo es percibido como un enigma o un posible laberinto, como un orden posible, más que como una enorme máquina de engranajes de hierro.

Para resumir, el presente estudio muestra que la actitud de Borges hacia la filosofía y el logos no se agota en el nihilismo o un “escepticismo chato”. Su actitud ante el logos es, en realidad, ambivalente, de reverencia ante la seriedad del logos y de respeto al pensamiento de personas como Macedonio Fernández y Spinoza. Según ello, el escepticismo de Borges está más cerca de Sócrates que de los sofistas, porque se trata de un escepticismo metódico y no dogmático. Todo esto conduce a la preferencia metafísica del modelo del laberinto al del caos. De este modo, en el presente estudio hemos pasado de un paradigma a otro: del paradigma en el sentido de Kuhn, como una convención de investigación para la exégesis de Borges, al paradigma en el sentido etimológico griego de “primer modelo”, el modelo de un orden universal que es también un laberinto.

### Referencias

- Aizenberg, E., 1981, *The Jewish Presence in Borges*, University Microfilms International, Columbia University, Nueva York, p. 279.
- , 1990, *Borges and His Successors*, University of Missouri Press, Londres.
- Barnstone, W. (Ed.), 1982, *Borges at Eighty: Conversations*, Indiana University Press, Indiana, p. 81.
- Barrenechea, A. M., 1984, *La expresión de la irrealidad en la obra de Borges* Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1984, p. 112.
- Borges, J. L., 2000, *Arte poética*, Harvard UP, Cambridge, p. 2.
- Borges, J. L. y O. Ferrari, 1992, *Diálogos*, Seix Barral, Buenos Aires, p. 48.
- Bossart, W. H., 2003, *Borges and philosophy: self, time, and metaphysics*, University of Michigan, Michigan.
- Burgin, R., 1969, *Conversations with Jorge Luis Borges*, Holt, Rinehart & Winston, Nueva York, pp. 142-143.

- Christ, R., 1969, *The Narrow Act: Borges' Art of Allusion*, UP, Nueva York, p. ix.
- Fleck, L., 1981, *La génesis y el desarrollo de un hecho científico*, University of Chicago Press, Chicago, p. 39.
- Gracia, J. J. E., C. Korsmeyer y R. Gasché, 2002, *Literary Philosophers: Borges, Calvino, Eco*, Psychology Press, Reino Unido.
- Mualem, S., *Borges and Plato: A Game with Shifting Mirrors*, Iberoamericana-Vervuert, Madrid y Fráncfort, 2012.
- Schopenhauer, A., 2009, *The Essays of Arthur Schopenhauer*. LLC: BiblioBazaar, 2009, p. 657.

Recibido: 20 de febrero.

Aceptado: 1 de marzo.

*Stoa*

Vol. 5, no. 10, 2014, pp. 49-71

ISSN 2007-1868

**SOBRE DECADENCIA, FINALES DEL MUNDO, FINALES DE LA  
HISTORIA A PROPÓSITO DE LA IDEA DE NUEVA EDAD MEDIA  
DE UMBERTO ECO**

**JÉSÚS TURISO SEBASTIÁN**  
Instituto de Filosofía  
Universidad Veracruzana  
jturiso@uv.mx

**RESUMEN:** Este artículo tiene como objetivo hacer una crítica desde la filosofía de la historia de la falsa historia comparativa partiendo del estudio de la historia de las ideas y desde la mentalidad. En la elaboración de artículo se ha recurrido a tomar en cuenta las diferentes reflexiones que se han hecho acerca de la decadencia o la llegada de una nueva Edad Media en nuestro presente. Para ello, tomaremos como punto de partida la reflexión de Umberto Eco acerca de la Edad Media y sus paralelismos con nuestro presente. Finalmente, si queremos ser rigurosos, veremos que no es posible considerar la existencia de un eterno retorno dentro de la historia.

**PALABRAS CLAVE:** Decadencia · historia de las ideas · mentalidad · Edad Media

**ABSTRACT:** This paper aims to make a review on the philosophy of history of false comparative history from the study of the history of ideas and from the mentality. In developing this article, it has resorted to taking into account the different ideas that have been made about the decline or the arrival of a new middle age in our present. To do this, we take as a starting point for reflection Umberto Eco about the Middle Ages and its parallels to our present age. Finally, if we want to be rigorous, we will see that it is not possible to consider the existence of an eternal return in history.

**KEYWORDS:** Decay · Story Ideas · Mentality · Middle Ages

La Edad Media ha sido uno de los momentos históricos más polémicos en la discusión de historiadores, filósofos, investigadores de la cultura, el arte o de la literatura. La tradicional disputa se ha centrado históricamente en la manera en cómo se ha presentado este período: una época *oscura*, tétrica, de involución y atraso. Hoy sabemos, sin embargo, que fue un tiempo más rico y creativo, sobre todo culturalmente, de lo que se pregonó. Esta leyenda negra, resultado de una sociedad industrializada que consideraba épocas oscuras de nuestra civilización a aquellas donde el progreso se estancó, ha sido cuestionada en los postreros tiempos. Sin embargo, también desde las últimas décadas del siglo anterior, coincidiendo con la crisis de la idea ilustrada de progreso azuzada por el pensamiento posmoderno, han surgido pensadores, filósofos, historiadores y agoreros, en general, que han vuelto a recuperar esta leyenda, adaptándola a nuestro tiempo para describir nuestra época moderna. Coincidiendo con el último siglo del milenio, metáforas de la guisa de *decadencia*, *fin del mundo*, *fin de la historia* o, como en el caso que nos ocupa, *Nueva Edad Media* se han convertido en familiares en el discurso y debate de la intelectualidad contemporánea. No hace muchos años, intelectuales orgánicos como Fukuyama, prendían un provocadora y propagandista mecha con el anuncio del *fin de la Historia* una vez desaparecido el comunismo, finiquitado por completo el proyecto de la modernidad y el triunfo del liberalismo, única ideología universal posible para el desarrollo del mundo presente y futuro (Fukuyama, 1989). Pues bien, este estado de cosas se ha dado —se da— en muchas más ocasiones de lo que sería deseable, sin provisión de suficientes elementos reflexivos ni sentido, jugando y recreándose con nombres y definiciones biensonantes y publicitarias, para caer finalmente en la retorización de estas metáforas, bien sea a consecuencia de nuestra pereza mental, bien sea por la caída en la espiral del posmodernismo, cuyo carácter está demostrando ser más destructivo que constructivo.

### **1. Sobre decadencias**

La idea de decadencia del mundo ha sido una constante a lo largo de la historia y expresada por la mayoría de las culturas. La conciencia de finitud de las cosas, de que ya no son de la misma manera que eran, de que el sistema de ideas y creencias que otrora constituían el sólido ba-

samiento de una civilización o de una cultura se encuentran a punto de desaparecer ha estado presente en momentos de crisis a lo largo de la historia. La conciencia de fin de una época, de crisis de la conciencia, la sensación de crisis generalizada, de que el mundo se estaba hundiendo a nuestro alrededor, no siempre ha sido inmediata pero sí dolorosa. El ser humano, acostumbrado a asistir a la decadencia biológica que finaliza con la muerte del cuerpo, ha elaborado siempre estrategias para superar el dolor que supone la conclusión de un ciclo. Estas actitudes iban orientadas a la superación de la crisis provocado, seguramente, por la incompatibilidad entre lo vivido y lo anhelado. En la Edad Media la noción *decadentia*, ofrece sin duda una carga semántica religiosa importante: crisis moral y social. La estrategia de superación vendrá de la mano del concepto de *reformateo*, enfocado sobre todo a la corrección de los abusos. Por ejemplo, la Ciudad terrena agustiniana, personificada por Agar e Ismael, es el mundo en decadencia frente a la Ciudad de Dios que representa la regeneración del mundo y encarna el dogma fundamental de los cristianos: Cristo ha muerto, ha resucitado de entre los muertos y su reino no tendrá fin. En esta misma línea y desde una óptica mística y profética Joaquín de Fiore justificará la edad de perfección en la terrible decadencia que imperará con el primer Anticristo. Fiore asociaba las tres personas de la Santísima Trinidad a tres periodos históricos: *la edad del Padre* etapa que discurriría desde la Creación hasta el nacimiento de Cristo; *la edad del Hijo*, tiempo de los clérigos y la fe, y, por último, la edad del *Espíritu Santo*, en la que quedaría establecido el reino de los santos (Borghessi, 1997, p. 197).

Más cercanas a nosotros, las diversas civilizaciones mesoamericanas tuvieron una concepción cíclica de la existencia. El tiempo estaba constituido por ciclos sin principio ni fin, interrumpidos por cataclismos o catástrofes que significaban el retorno al caos primordial. Pero nunca se acabaría el mundo porque creían en la *palingenesia*, es decir, la regeneración cíclica del universo. El tiempo se explica a través de la idea de los “soles”. A lo largo de la existencia del mundo se han sucedido cinco soles, el quinto es el nuestro, el del movimiento. El *Tonalámatl* describe como a cada período de predominio de un sol o edad, viene seguido de la destrucción y la aparición de un nuevo mundo. Con cada “renacimiento” los hombres evolucionan hacia formas mejores y más perfectas. También señalan que el destino final de nuestra edad será también

un cataclismo: la ruptura de la armonía lograda. “Habrá movimientos de tierra, habrá hambre y con esto pereceremos”.

Los aztecas, como los mayas-quichés, creían que antes de existir el mundo actual había habido cuatro mundos. Esos mundos o “soles”, habían sido destruidos por catástrofes. La humanidad había sido completamente exterminada al acabar cada uno de los “soles”. El mundo actual corresponde al “Quinto sol”, llamado *nau-i-ollin* “4-Temblo de Tierra”, y está condenado a desaparecer en un inmenso terremoto. Los monstruos occidentales parecidos a esqueletos, los *Tzitzimime*, aparecerán entonces y matarán a todos los hombres. Cuando Moctezuma tuvo noticias de la llegada de los españoles consultó sus antiguos códices, se preguntó si por fin Quetzalcoatl y los dioses había regresado. Otro tipo de incertidumbres iba a afligir poco después a Moctezuma. Fueron una serie de portentos o presagios que afirmó haber contemplado, algunos de ellos también fueron vistos por el pueblo (León Portilla, 1992, pp. 106-07). Seguramente por esos caprichos de la historia la caída de México-tenochtitlan tuvo lugar en un día considerado favorable, *I-coatl*, sin embargo, el año, *calli*, simboliza la declinación, el ocaso, la decadencia, la noche. Sosustelle sostiene que la idea de decadencia fue una de las causas que minimizaron la resistencia de los aztecas ante la caída de su imperio ante los nuevos “dioses” llegados desde oriente.

Tal vez uno de los ejemplos más significativos de abandono y decaimiento que podamos encontrar sea el del caso español en el siglo XVII. En este siglo, España cerró un curso histórico de esplendor en el que en su imperio no se ponía nunca el sol y abrió otro de descomposición global, dramática zozobra, agonía y paradójicos empeños de asilo y, a la vez, evasión del mundo. La época del Barroco quizá sea un de los períodos donde esté más presente la sensación de decadencia. Maravall sostiene que el Barroco es una respuesta de los grupos más dinámicos de la sociedad a una profunda crisis de casi cien años que está relacionada con las fluctuaciones críticas de la economía durante ese tiempo de crisis, que va unida a otra no menos profunda de carácter social (Maravall, 1975, p. 55). No por nada, Américo Castro, para el ámbito hispánico, la denominó *la edad conflictiva*. Las causas de esta decadencia son de sobra conocidas: la contrarreforma de la iglesia que reforzó la autoridad del papado, la guerra de los treinta

años, desarrollo del absolutismo, epidemias y pérdida de población en Europa, etc. La derrota de la Armada Invencible, que resultó no serlo tanto, sumió en un estado de desasosiego, atonía y desesperanza a un país que, tras ser uno de los mayores imperios, se había convertido en un potencia decrepita de segunda fila en el concierto europeo. En este contexto, las únicas reacciones posibles van a ser, por un lado, la constatación del fracaso y la decadencia mediante pasquines aparecidos en Madrid donde se representa a España como “una figura enferma y un médico tomándole el pulsó y recitando: *no hay otro remedio que tomar el acero*”<sup>1</sup> y, por otro, el refugio en la nostalgia de los “paraísos perdidos” de una época de grandeza ya perdida. Bartolomé de Góngora en *El corregimiento sagaz* (1656) lo expresa meridianamente: “Dejando yo ahora los varones heroicos en todo género de aquel siglo del prudente Rey don Phelipe, baste decir que en él floreció el mismo Rey en quien hago epílogo del talento más escogido (en su modo) de aquella edad a mi parecer Siglo de Oro”. Existe, pues, una conciencia generalizada en la mentalidad del siglo XVII de irremediable ocaso. España es en estos momentos el resultado de una decadencia no planeada. Es como si desde la derrota de la Armada Invencible en Lepanto hubiera eclipsado el sol y detenido el mundo para España. Es como si en el mortecino coso español se empezara a lidiar entre la disyuntiva de atrincherarse en una religiosidad contrarreformista cerrada y cerril, reclusa en su propio senequismo estoico, y la de bajarse del mundo, un mundo de ensoñaciones, esclerótico y atribulado por el agotamiento histórico. Pero junto a esta inercia decadente se va a dar una fuerza opuesta, un movimiento de regeneración manifestado en la desbordante y genial creatividad del pensamiento, la cultura y el arte. La decadencia, en sí, no es mala ni buena, sino todo lo contrario: aparejadas vienen con ella sus regeneraciones. La regeneración en España trajo, tal vez, el período histórico más esplendoroso de la cultura y el arte español, un *Siglo de Oro* glorificado, y en cierta manera, envidiado y referenciado en la Europa del barroco. Se puede observar, en fin, que en el movimiento de la historia, en ese devenir de continuidades y disconti-

<sup>1</sup> “Cartas de algunos PP. De la Compañía de Jesús sobre los sucesos de la monarquía entre 1634 y 1648”. Cfr. Julio Caro Baroja, *Las formas complejas de la vida religiosa (siglos XVI y XVII)*, Editorial Sarape, Madrid, 1985, p. 338.

nidades, cómo tras la decadencia y el fin de ciclo acostumbra a llegar un nuevo comienzo y una regeneración.

Ahora bien, no quisiera pasar por alto en este apartado mencionando aquellos argumentos que se han empleado para explicar la idea de decadencia. Sin duda, considero muy oportunos varios criterios que Peter Burke establece para ello (1976, pp. 115-19),<sup>2</sup> los cuales me parecen válidos para establecer la decadencia aplicable a una civilización o una cultura. El primer criterio para Burke es de origen cósmico y es personificada por la imagen del universo como un viejo; esta concepción representa la idea de proceso que se dirige inevitablemente hacia el fin de los tiempos. El segundo es de carácter moral y se refiere al declinar de las *costumbres*, el cual es gradual y está caracterizado por la riqueza y el lujo. El tercer criterio es religioso y tiene que ver con la decadencia de la Iglesia, quien se ha alejado del modelo originario de Iglesia para entrar en un proceso de avaricia y orgullo en el que se sustituyó la piedad por hipocresía, la caridad y humanidad por intolerancia y tiranía del papado. El cuarto hace referencia al declinar político que conduce a la desaparición de los Estados y de los imperios; este criterio se manifiesta a través de dos formas: la corrupción interna de las formas de gobierno y el envejecimiento inevitable de los imperios que conduce a consiguientes dominaciones. El quinto es de carácter cultural, por el cual se considera que el deterioro de la lengua, las artes, la literatura y las ciencias se podría considerar como un indicio de decadencia; aquí Burke pone el ejemplo de Antonio de Nebrija, quien escribía en la *Gramática sobre la lengua castellana* en 1492 que “la lengua siempre ha sido compañera del Imperio y que están unidos en la caída: así, por ejemplo, el hebreo ha prosperado con el reinado de Salomón, el griego con el reinado de Alejandro, el latín ha progresado y ha caído con el Imperio romano y es ahora turno para el español de desarrollarse junto con el reino de España”. Finalmente, el sexto es el criterio económico: los españoles del siglo xvii explicaban el fin del dominio español como potencia de primera fila por la disminución de la población, el alza de los precios, el empobrecimiento del Estado y la naturaleza, el hundimiento de la agricultura y de las manufacturas.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Cfr. Jacques Le Goff, *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Paidós, Barcelona, pp. 115-119.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

En los siglos XIX y XX, algunos pensadores también dedicaron algunas de sus reflexiones al fenómeno de la decadencia. Es muy común observar, por ejemplo, a lo largo de la obra de Nietzsche su recurrencia a la idea de decadencia la cual va a ser presentada desde varias vertientes. La primera de ellas sería la decadencia biológica del hombre. Para Nietzsche las vicisitudes vitales, desde la alimentación hasta el trabajo diario, han contribuido al agotamiento y desvirtuación progresiva del organismo del hombre civilizado. La segunda está definida como decadencia de la civilización desde su máxima expresión civilizadora que fue la civilización griega. En tercer lugar, nos encontramos con la decadencia del mundo moderno. La cuarta hay que buscarla en la decadencia de la burguesía, quien suplantó el papel equilibrante de la aristocracia medieval, y cuya cultura “lleva la marca de un filisteísmo invasor” (Lefebvre, 1987, p. 149). Y, por último, podríamos añadir una quinta, la decadencia religiosa: *muerte de Dios*. Su concepción de la historia, sin embargo, la plantea como un *eterno retorno*, y este carácter circular hace que la historia gire de forma permanente y sus hechos se repitan perpetuamente. La “muerte de Dios” nos revela un mundo polifónico y abierto sin verdades absolutas, mundo que también simboliza la muerte de la modernidad, la decadencia de la cultura occidental. Para Nietzsche, la causa originaria de la decadencia es la escisión que se produce entre el pensamiento y la vida. Este declinar se acentúa en la vitalidad humana durante nuestra civilización. Los *instrumentos de la cultura* que le llevan a esta desvalorización de la cultura occidental son el resentimiento, la humillación y el dominio de las razas nobles: “¡Estos ‘instrumentos de la cultura’ son una vergüenza del hombre y representan más bien una sospecha, un contrargumento contra la ‘cultura’ en cuanto tal!” (Nietzsche, 1989, p. 49). El paradigma de esta decadencia cultural occidental es para Nietzsche, sin lugar a dudas la *enfermiza* Europa:

Quien para husmear tiene no sólo nariz, sino también sus ojos y sus oídos, ventea en casi todos los lugares a que hoy se acerca algo como un aire de manicomio, como un aire de hospital, —hablo, como es obvio, de las áreas de cultura del hombre, de toda especie de “Europa” que poco a poco se extiende por la tierra (p. 142).

Ahora bien, debemos ver también en este panorama “catastrófico” el primer paso hacia la *res gestae*, es decir, la regeneración. Así, lo negativo puede transformarse en positivo. Sólo la renovación, que vendrá de la mano de los seres desposeídos, podría traer la reaparición del esplendor que tuvieron las civilizaciones pasadas. A la idea de la decadencia de Nietzsche se engancha, pues, la idea de eterno retorno en un ciclo continuo de creación-destrucción. Ahora bien, no sería un mero retorno de lo idéntico, lo cual amenazaría la voluntad creadora, sino una repetición del propio tiempo.

Es curioso observar cómo en el último cuarto del siglo XIX el tema de la decadencia estaba de moda en París. Los propios simbolistas franceses llevan a gala este título. Es muy posible que, como señala Lefebvre, un tema eminentemente parisino, Nietzsche lo convierta en europeo (p. 150). Ahora bien, Nietzsche concibe la decadencia como un primer paso hacia la regeneración, de tal manera que lo negativo puede transformarse en positivo. Sólo la renovación podría traer la reaparición de todas las cosas grandes que hubo en civilizaciones pasadas. Esta renovación vendrá de la mano de los seres desposeídos, aquellos a los que les queda todo por conquistar, todo por crear.

Estas teorías finiseculares decimonónicas hicieron mella en algunos filósofos e historiadores posteriores. Heredero de esta idea de decadencia de la cultura europea será el filósofo, también alemán, Oswald Spengler, quien situó a la cultura occidental en el siglo XX en la última etapa de su evolución: la cultura occidental había ya degenerado en civilización. Las ideas de Nietzsche, sin duda, van a calar hondo en el autor de *La decadencia de Occidente* (1920), Oswald Spengler, quien será una de las figuras más destacadas de las teorías modernas acerca del tema. Concibe a las culturas son seres, ya que “toda cultura pasa por los mismos estadios que el individuo. Tiene su niñez, su juventud, su virilidad y su vejez” (1949, p. 170). No son más que cuerpos sin vida si un alma no les alienta. En la introducción se interroga:

¿Existe una lógica de la historia? [...] ¿Es posible descubrir en vida misma —porque la historia humana es el conjunto de grandes corrientes vitales, en el que “yo” o su “persona” y en el uso corriente, práctico por teórico del lenguaje, asume involuntariamente la figura de individualidad de orden superior cuando se habla de la “antigüedad clásica”, y en la “civilización china” o de la “civilización moderna”— en la vida, digamos?, ¿es posible

individualizar los Estados que deben ser atravesados y, en verdad, según un orden que no admite excepciones? Conceptos que, como el nacimiento, la muerte, juventud, vejez, duración de la vida son fundamentales para todo cuanto es orgánico, ¿Tendría él quizá en este ámbito un sentido todavía más riguroso, aun no percibido por nadie? (pp. 9-10).

Spengler reviste a la categoría de cultura de un carácter místico. Para Spengler los grandes protagonistas de la historia son las civilizaciones, en concreto las ocho que contempla. Entre estas civilizaciones no existe continuidad. La vejez de una cultura es el momento en el que se transforma en civilización.

Quando el término ha sido alcanzado, cuando la idea, la muchedumbre, de las posibilidades interiores se ha cumplido y realizado exteriormente, entonces, de pronto, y la cultura se anquilosa y muere; su sangre se cuaja, sus fuerzas se agotan; se transforma en civilización (pp. 169-70).

Posteriormente, Jacob Burckhart retomará el tono apocalíptico de Spengler y las ideas de fin del mundo o muerte de la civilización y la cultura. Su obra *Reflexiones sobre la historia universal* la escribe desde la necesidad de evasión a tierras alejadas del presente aterrador que se vivía, presente que le inspiró a decir que “Sólo en el pasado radica lo bello, sólo en la muerte está lo verdadero” (Cantimori, 1985, p. 95).

Toynbee años después —*A study of History*, 1934— considerará, sin abandonar la idea de decadencia pero en tono opuesto a Spengler, que la historia refleja el progreso de las civilizaciones o sociedades más que de las naciones, entendidas como entidades políticas. Así, va a pretender fijar las leyes generales del desarrollo de las civilizaciones y de su decadencia. Para Toynbee, las unidades históricas son las civilizaciones. A diferencia de Spengler concibe las civilizaciones de manera más positiva y sin oponer civilidad a civilización. Para Toynbee civilización es “un movimiento, no una condición; es un viaje, no un puerto [...] no se puede escribir su objetivo porque nunca ha sido alcanzado” (Braudel, 1999, pp. 152-53). Y continúa diciendo que “cada cultura constituye un todo cuyas partes son sutilmente interdependientes” (p. 152). Sugiere que las civilizaciones son comprendidas por sus obras, entiende “por civilización la más pequeña unidad de estudio histórico a la que se llega cuando se trata de *comprender* la historia del propio

país” (p. 153). Toynbee establece el pasado de la humanidad a finales del siglo VIII, coincidiendo con el nacimiento de nuestra civilización occidental. Afirma que el paso de las culturas a la civilización se hace a través de una *mutación*. La uniformidad para Toynbee sería en último grado de decadencia. Considera, asimismo, errónea la tesis de la unidad de civilización, resultado del egocentrismo occidental gracias al éxito de su civilización en la esfera material.<sup>4</sup> Ahora bien, las civilizaciones, de la misma manera que los humanos, no tienen más que un solo destino: nacen, se desarrollan y mueren, y en estos tres modelos engloba veintiséis civilizaciones, de las cuales, dieciséis ya han desaparecido; de las diez restantes tres son civilizaciones inmóviles: la polinésica, la nómada y la esquimal, y las otras seis restantes: cristiano-ortodoxa, rusa, islámica, hindú, china y su prolongación japonesa están en proceso de aniquilación por asimilación por parte de la séptima, la occidental, la cual está en plena expansión (p. 52).<sup>5</sup> En el gran teatro del mundo, Toynbee considera que el fin de una civilización se desarrolla en cuatro actos: conmoción general, Estado universal, invasión de bárbaros e Iglesia universal. Una civilización muere o, mejor dicho, se suicida después de una larga existencia que puede durar varios siglos. Ahora bien, el fin no sobreviene de la noche a la mañana, sino que es anunciado desde tiempo atrás por conmociones internas y externas, es en este momento cuando ocurre una pérdida de la autodeterminación caracterizada por el rechazo de lo nuevo, la idolización de lo efímero, la tendencia suicida o de autodestrucción del militarismo y la intoxicación de la victoria (Toynbee, 1965, pp. 286-02). En un principio, estas conmociones se apaciguan con el advenimiento de un gran Imperio. Este Imperio “Universal” está destinado a durar unas cuantas generaciones para terminar sucumbiendo asolado por catástrofes e invasiones de bárbaros, en palabras de Toynbee “proletariado exterior” (Braudel, 1989, pp. 161-62). Esto último, sin duda enlaza con el idea que, de un tiempo a esta parte, algunos pensadores han propuesto acerca de que nos encontramos en nuestra época ante el surgimiento de una *nueva Edad Media*.

<sup>4</sup> Vid. Arnold Toynbee, *A Study of History*, Laurel Ed., Nueva York, 1965, pp. 54-60.

<sup>5</sup> Vid. Jacques Le Goff, 1991, p. 111.

## 2. Proyecto apocalíptico de Roberto Vacca

Roberto Vacca, analizando los signos que nos envía nuestro presente, va mostrarnos un escenario futurible, relativamente cercado, que describe el colapso casi total de la civilización moderna. Eco relee el proyecto de Vacca y lo relata de la siguiente manera:

Un día, en Estados Unidos, la conciencia de un atasco en la carretera y una parálisis del tráfico ferroviario impedirá que el personal de relevo llegue a un gran aeropuerto. Los interventores, y sin relevar, vencidos por la tensión mental provocado la colisión entre dos aviones a reacción, que se precipitan sobre una línea eléctrica de alta tensión, y cuya carga, repartida por otras líneas ya sobrecargadas, provoca un apagón como el que ya conoció Nueva York hace unos años. Sólo que esta vez es más grave y dura varios días. Como nieva y las calles permanecen bloqueadas, los automóviles crean desórdenes monstruosos; los empleados de oficinas encienden fuegos para calentarse y se declararan en incendios que los bomberos no pueden sofocar por no poder llegar hasta ellos. La red telefónica queda bloqueada consecuencia del impacto de 50 millones de aislados que intentan comunicarse telefónicamente unos con otros. Inician marchas por las calles nevadas y llenas de muertos. Los viandantes, privados de toda clase de suministros, intentan apoderarse de refugios y artículos, entran en acción las decenas de millones de armas de fuego vendidas en América, las fuerzas armadas se hacen cargo de todos los poderes, pero también son víctimas de lea parálisis general. Se produce saqueos de supermercados, en las casas se acaban las reservas de velas, aumenta el número de muertos de frío, de hambre y de inanición en los hospitales. Cuando se restablezca la normalidad trabajosamente algunas semanas después, millones de cadáveres dispersos por la ciudad y el campo comenzará a difundir epidemias y producir nuevos azotes de proporciones semejantes a las de la peste negra que en el siglo xiv acabó con las dos terceras partes de la población europea. Surgirán psicosis parecidas a las que se habían producido en el pasado con respecto a los “untadores” (nombre que recibieron, durante la peste que hizo estragos en Milán en el siglo xvii, las personas que, según se creía, la difundían untando muros y puertas con unguentos y sustancias infectas) y se consolidará un nuevo *maccartismo* mucho más cruento que el primero. La vida política, presa de una crisis total, se subdividida en una especie de subsistemas autónomos o independientes del poder central, con milicias mercenarias y administración autónoma de la justicia. Mientras dure la crisis, los 12 habitantes de las zonas subdesarrolladas, preparados ya para subsistir en condiciones de vida y de competencia elementales, serán quienes consigan superarla con mayor facilidad, y se producirán amplias migraciones con fusiones de amalgama es raciales, importaciones y fusio-

nes de ideologías. Al declinar la fuerza de las leyes y haber quedado destruidos los catastros, la propiedad se apoyará exclusivamente en el derecho de usurpación; por otra parte, la rápida decadencia habrá reducido las ciudades a una serie de ruinas alternadas con casas habitables, y habitadas por quien se las adueñe, mientras que pequeñas autoridades locales podrán conservar cierto poder constituyendo recintos y pequeñas fortificaciones. En ese momento, la estructura se halla totalmente feudal, las alianzas entre los poderes locales se apoyarán en el compromiso y no en la ley, las relaciones individuales se basarán en la agresión, en la alianza por amistad o comunidad de intereses, renacen esas costumbres elementales de hospitalidad para el viandante. Frente a esta perspectiva no queda más remedio que empezar a pensar en planificar instituciones equivalentes a las comunidades monásticas que, en medio de una decadencia tan grande, se ejerciten para mantener con vida y transmitir los conocimientos técnicos y científicos útiles para el advenimiento de un nuevo renacimiento (1974, pp. 10-11).

Hasta aquí el relato de un mundo que se antoja definirlo como posapocalíptico y que, ni mucho menos, parece ajustarse a las circunstancias reales de nuestro presente. A partir de aquí, Umberto Eco nos ofrece su propia reflexión desde una propuesta de proyecto de Edad Media alternativa.

### **3. La Nueva Edad Media de Eco**

No cabe duda que situaciones mucho más graves acaecidas recientemente que han sido superadas ponen en solfa, cuando no descartan o desmienten estas especulativas a la par que apocalípticas visiones del futuro. Más allá del carácter fantasioso de este relato, subyace esa visión peyorativa, a la que anteriormente nos referíamos del Medioevo. Ahora bien, conviene preguntarse de qué Edad Media estamos hablando: ¿del período inmediatamente posterior a la caída del imperio romano de occidente y que llega hasta el año 1000, conocido como Alta Edad Media, época de crisis caracterizada por el asentamiento violento de pueblos y el choque de culturas?, o ¿del tiempo que transcurre desde el año 1000 hasta el surgimiento del Humanismo, también llamado Baja Edad Media o Última Edad Media? ¿Con cuál de los dos momentos se hará corresponder nuestra época? Creemos, y en ello coincidimos con Eco, en que cualquier intento de correspondencia sería ingenuo. Primero, porque la época actual se caracteriza por

la sucesión de procesos tan acelerados que, lo que en la Edad Media, se daba en cinco siglos, hoy en día se da en cinco años. Segundo, porque, aunque parece lugar común que vivimos en un mundo global, nos podemos encontrar culturas cuyo estadio de evolución y desarrollo es muy distante entre unas y otras. Umberto Eco, recurre como modelo para comparar la situación que se desarrollaba a principios de los años 70 la primera etapa de la Alta Edad Media (p. 12). Si bien, difiere sustancialmente con algunos de los procesos que se están dando en la actualidad, primero, hagamos un intento teórico de correspondencia y admitamos, como también lo presentan otros autores, que son válidas sus reflexiones para este nuevo siglo. Y, segundo, aunque Eco no maneja explícitamente el término *decadencia*, sí se puede deducir de su planteamiento este concepto.

La *Nueva Edad Media* representaría el período de decadencia de nuestra civilización. En este sentido, el trazado de Eco que sintetiza nuestra época en un modelo abstracto comparándolo e, incluso, asimilándolo con la Edad Media no es novedoso. La utilización de *Nueva Edad Media* como metáfora la han llevado a cabo otros autores, los cuales, con menor o mayor éxito, la han propuesto y han teorizado sobre ella.<sup>6</sup> Ello dado siempre dentro de un marco de desconcierto por los diferentes acontecimientos catastróficos que están pasando y por el momento de incertidumbre por lo que va a pasar, propio de épocas de transición. A nuestro modo de ver, existe una continuidad, una de la imagen desdeñosa que se tuvo de la Edad Media primero, durante el Renacimiento los humanistas y después en la época de las Luces los ilustrados, es decir, que después de tanto andar, seguimos con permanencias mentales heredadas de la modernidad.

El momento en que desarrolló su escrito Umberto Eco, a principios de los años 70, es un momento particularmente complejo de nuestro presente: crisis del petróleo, fracaso total de los Estados Unidos en Vietnam, intensificación de las tensiones con la Unión Soviética de Breznev, crisis económica generalizada en el mundo Occidental, etc.; en las décadas posteriores sucesos como la caída del muro de Berlín, la ruptura de la política de bloques, la Guerra del Golfo Pérsico, o las

<sup>6</sup> Vid. por ejemplo, Nicolai Berdiáiev, quien ya en 1924 publicó *Una Nueva Edad Media*. O también Alain Minc, *La nueva Edad Media. El gran vacío ideológico*, Temas de hoy, Madrid, 1994.

guerras étnicas en la antigua Yugoslavia, Chechenia y Ruanda; y, más reciente, el recrudecimiento del terrorismo fundamentalista islámico con los acontecimientos del 11 de Septiembre de 2001, los atentados de Madrid de marzo de 2004, los de Londres de Julio de 2005 y el recrudecimiento de la guerra en Palestina e Israel, la recomposición en un Nuevo Orden Mundial, lo cual pareciera darle la razón a Eco, a Minc, Fukuyama o Huntington. Sin embargo, si volvemos detenidamente los ojos a la Historia, observaremos cómo estas propuestas se contradicen con las enseñanzas que nos ofrece el conocimiento histórico acerca de la inexistencia de una meta prevista y predecible de la humanidad, y ejemplos podríamos encontrar más de uno. La realidad de la Historia no es tan evidente como los símiles históricos o los juegos metafóricos nos dan a entender. Si Huntington en el enfrentamiento entre civilizaciones, Fukuyama en *El fin de la Historia* puso su optimista acento interpretativo en la política, y Alain Minc en los fenómenos sociopolíticos, Umberto Eco llevará a cabo su interpretación desde la cultura. Es así cómo Eco establece varios parámetros comparativos de la Edad Media con aparentes similitudes actuales, basadas sobre todo en modelos estadounidenses (1974, pp. 9-34).

Para construir una buena Edad Media, dice, previamente tiene que haber una gran Paz que se derrumbe. La gran Paz de Eco es la *Pax Americana*. A esta se ha llegado gracias a que “un gran poder estatal internacional había unificado el mundo en cuanto a lengua, costumbres, ideologías, religiones, arte y tecnología”, algo que, según nuestra opinión, ni se dio en la Edad Media, ni se da actualmente en muchos aspectos a pesar de la tan sermoneada globalización o mundialización, por cierto, otras dos metáforas. Pues bien, el derrumbe de la *Pax americana* se está dando por la invasión de los “nuevos bárbaros”, pero Eco no precisa si son los Chinos, los pueblos del Tercer Mundo o la generación de la impugnación. Así, de la misma manera que los bárbaros terminaron en su día con los romanos, estos “nuevos bárbaros” hoy en día están finiquitando al “hombre liberal”. En los últimos años se ha venido dando una evolución desde la sociedad industrial a la sociedad de la información ha contribuido a la realización de importantes transformaciones en la estructura de clases. Por Ejemplo, en los países industrializados de unas décadas a esta parte ha venido emergiendo un nuevo proletariado muy heterogéneo compuesto por inmigrantes,

desempleados de larga duración, temporeros del campo, pequeños industriales y campesinos empobrecidos, que pocas similitudes tiene con el proletariado tradicional.

En segundo lugar, se produce lo que Furio Colombo llama una “vietnamización del territorio” (1974, p.39). La supremacía de intereses privados, que se encierran en fortificaciones, contratan a su propia defensa (compañías de mercenarios) y se convierte, privilegiado por el poder central, en los nuevos *missi dominici* que imponen en sus fortalezas sus propias leyes. Solamente cuando estas fortificaciones comienzan a incomodar al poder central será cuando éste intervenga para “reestablecer la autoridad de la Imagen del Estado”. En las ciudades, siguiendo el modelo de Giuseppe Sacco (1974, pp. 93-55), las minorías marginadas rechazan la integración y se convierten en clan, cada uno de los cuales domina su propio territorio. Por su parte las elites, buscando la pureza del contacto con la naturaleza, se retiran fuera de la ciudad y construyen su propio microcosmos: calles ajardinadas, supermercados, seguridad privada, incluso, etc.

El tercer elemento necesario es el del *deterioro ecológico*. Si en la época medieval la ciudad se veía invadida por hordas de bárbaros que la destruían o quedaba incinerada por las llamas de terribles fuegos, hoy son la escasez de agua, los cortes de energía eléctrica o los problemas de saturación de tráfico los que la degradan. Asimismo, establece el paralelismo entre una Alta Edad Media con ausencia de desarrollo tecnológico y empobrecimiento del campo con el proceso inverso que se da entre nuestra sociedad: gran desarrollo tecnológico provocador de infartos y alimentos cancerígenos.

En cuarto lugar habla de la existencia hoy en día de un *neonomadismo*. Compara las peregrinaciones medievales a Jerusalén o Santiago de Compostela y la abundancia de caminos con la facilidad y proliferación de los viajes en la actualidad, y la multitud de “caminos” aéreos trazados por las compañías de aviación. La inseguridad a la que se exponían la gran cantidad de viajeros del Medioevo (ciertamente cuestionable, según nosotros, que se viajara tanto) es la misma que se siente hoy día cuando subimos a un *jet*.

La *Insecuritas*, es otro de los parámetros que incluye Eco. Esta inseguridad se da en los siguientes ámbitos:

1. Temores y angustias milenarias,
2. Inseguridad psicológica. De la misma manera que en la época medieval no se aventuraban a salir por la noche a zonas deshabitadas, el hombre de Nueva York “no pone sus pies en Central Park o procura no equivocarse para no coger un metro que lo deje en Harlem” (p. 24),
3. La práctica del atraco revolucionario, como Robin Hood que capturaba a un Cardenal para intercambiarlo por compañeros encarcelados o condenados a la horca,
4. Como en la Edad Media, la guerra no se declara y nunca se sabe si se está en ella o no.

En este territorio dominado por la inseguridad, proliferan bandas de marginados, místicos o aventureros, los *Vagantes*. En este grupo destacan las bandas de *hippies*, a las que Eco las considera como “auténticas órdenes mendicantes”, ya que viven de la caridad y buscan la felicidad mística (p. 24). Eco no se ruboriza en equiparar a dos realidades tan distantes tanto en el tiempo como en su concepción vital y riza a el rizo cuando afirma que “entre las drogas y la Gracia divina hay poca diferencia”, porque al fin y al cabo producen felicidad química (p. 24).

Otro concepto que introduce en su discurso es el de la *auctoritas*. En la Edad Media los eruditos recurrían a la autoridad anterior para sustentar sus ideas: los padres de la Iglesia, San Agustín o las Sagradas Escrituras, ahora bien, con ella hacían lo que querían. Existía entre ellos la sensación de estar innovando aunque esta innovación debía apoyarse en ideas anteriores considerables incuestionables. En nuestra época las agrupaciones políticas juveniles actúan de la misma manera. Ahora sus textos sagrados son las obras de Marx, el discurso del Che Guevara o Rosa de Luxemburgo. Esta actitud para Eco “representa la reacción contra la disipación de la originalidad romántico-idealista y contra el pluralismo de las perspectivas liberales, vistas como envolturas ideológicas que, bajo la pátina de las diferencias de opiniones y de métodos, ocultan la sólida unidad del dominio económico” (p. 28).

*Las formas de pensamiento* le sirven también para llevar a cabo un símil entre ambas épocas. Para Eco

nada está más cerca del juego intelectual medieval que la lógica estructuralista, de igual forma que nada está más próximo a él que el formalismo, en definitiva, de la lógica y la ciencia física y matemática contemporánea[. . .] Los excesos formalistas y la tentación antihistórica del estructuralismo son los mismos que los de las discusiones escolásticas, de igual forma que la tensión pragmática y modificadora de los revolucionarios[. . .] debe (como debía entonces) apoyarse en diatribas teóricas furibundas y cada matiz teórico suponía una praxis diferente (pp. 28-29).

Considera que hacer comparaciones culturales y artísticas entre estas dos épocas es muy complicado. El arte actual se parece al medieval en el hecho de que convive una expresividad artística de carácter minoritario y refinado con “la gran empresa de divulgación popular” (p. 32). Es decir, nos encontramos ante cultura docta frente a una cultura popular, algo que se a dado siempre a lo largo de la historia. Compara relación medieval entre la miniatura y catedral con la que existe entre el Museo de Arte Moderno y Hollywood, con intercambios y préstamos recíprocos. Lo mismo podríamos decir nosotros de los intercambios que entre ambas culturas, docta y popular, habitualmente se producen. Esto no solo es propio de la Edad Media o de nuestra época, podríamos considerarlo como un universal que ha sucedido en muchas épocas y en muchas civilizaciones.

Finalmente, la última figura de comparación que impone será la de los *monasterios* medievales con los *campus* universitarios americanos, en el sentido de que ambos se encargan de registrar, conservar y transmitir el fondo de la cultura pasada. Sin embargo, no cree que esto vaya a suceder en la actualidad, como sugiere Vacca, mediante complicados aparatos electrónicos. La edad media no llevó a cabo una tarea de conservación, sino más bien una destrucción casual, por ejemplo, dejó perder manuscritos esenciales, cambió poemas maravillosos por adivinanzas y oraciones o falsificó textos sagrados.

#### **4. La Historia no es repetitiva**

La Historia comparativa es una disciplina compleja de realizar si se pretende llevarlo a cabo desde el rigor de la disciplina histórica. Es fácil caer en las falsas comparaciones, sobre todo porque en todo espacio y tiempo, los seres humanos han compartido elementos comunes

que podríamos denominar como universales —por ejemplo, determinados tabús como el incesto—, pero eso no significa que se puedan equiparar períodos distantes en el tiempo. Este tipo de comparaciones, ausentes de cualquier análisis crítico, lo que van a lograr, finalmente, es convertir al hombre en una marioneta del tiempo. Da la impresión de que no se tienen en cuenta dos características fundamentales de la historia, más allá de que existan permanencias: la movilidad y el cambio. Entonces, ¿se puede aplicar la idea de Nueva Edad Media a nuestro mundo? Ya el mismo título de este epígrafe contesta a la pregunta. En principio, casi todo es susceptible de comparación con un buen discurso, no sólo con la Edad Media, sino también con otros períodos históricos. A cada uno estos criterios que establece para equiparar nuestra contemporaneidad con el mundo medieval, no con demasiada dificultad, se les podría poner objeciones del mismo tenor, objeciones que podrían, asimismo, ser cuestionadas por caer en la misma simplificación extrapolada en la que incurre Eco.

La historia es más espinosa que los simples métodos interpretativos y mecanicistas de metáforas donde se pierde la perspectiva, como sucede con las que anteriormente señalamos. La historia se compone ciertamente de una dialéctica entre el objeto y el sujeto resultado de la propia dinámica de la historia. Pero también está inscrita dentro de la dialéctica de lo universal, común y recurrente con lo singular, único y particular. Puede resultar fácil “atar moscas por el rabo” de distintas épocas con comparaciones o sucesiones repetitivas, en algunos casos, anacrónicas y ahistóricas. François Chatélet, al explicar los rasgos de la *conciencia histórica*, lo deja claro:

Si el pasado y el presente pertenecen a las esferas de lo mismo, se sitúan en la esfera de la alteridad. Si es cierto que los episodios pasados ya se desarrollaron, y que esta dimensión los caracteriza de modo esencial, también es cierto que su “pertenencia al pasado” los diferencia de cualquier otro episodio que podría parecerseles. La idea de que en la historia haya repeticiones (*res gestae*), de que “no hay nada nuevo bajo el sol” e incluso la idea de que se pueden extraer lecciones del pasado, no tiene sentido sino para una mentalidad no histórica (1997, p. 184).

Ahora bien, más difícil es explicar rigurosamente el objeto histórico, el cual muchas veces se compone de dimensiones y variables difícil-

mente aprensibles si no es desde estudios de larga duración, desde las mentalidades y desde la continuidad en el tiempo. La familia, o las religiones, serían en este sentido ejemplos clarificador de permanencia. Ello no supone un acto de conciencia acerca de la inmovilidad histórica porque la idea de transformación es intrínseca a la propia historia. De hecho, el conocimiento histórico pone especial énfasis en las mutaciones que las diversas sociedades han experimentado a lo largo del tiempo, por lo que es absurdo separar al hombre de su contexto, es decir, de sus circunstancias. Volviendo el ejemplo de la familia, hasta no hace mucho tiempo predominaba la familia extendida, sobre todo en sociedades agrarias. Bajo un mismo techo convivían abuelos, hijos, nietos, tíos y primos, cuanto más miembros la compusieran, mejor. En un tiempo donde la técnica era deficiente y limitada la fuerza de trabajo se reducía al propio hombre. Por ello, con cuantas más manos se contara más rentabilidad podía sacársele a una hacienda. La concepción de niños era notablemente superior a la que se da en nuestra sociedad actual. Sin embargo, a partir de la revolución industrial se observan cambios en la estructura familiar, especialmente en las ciudades, donde empieza a predominar la familia nuclear. En el campo, el proceso es un poco más lento y aunque la familia nuclear convive con la extensiva, esta última sigue siendo mayoritaria todavía. En nuestros días, el concepto de familia ha experimentado una gran transformación con respecto al pasado. En la actualidad, podemos encontrar familias compuestas por padres separados, padres únicos, o padres del mismo sexo conviviendo bajo un mismo techo con sus hijos.

Los cambios, al menos hasta la Revolución Francesa, eran muy lentos, casi imperceptibles. Por ejemplo, un grupo importante de la humanidad a lo largo de la historia ha sufrido y muerto a causa del hambre, sin embargo, la sociedad se sentía relativamente segura en sus órdenes inmutables. Así, la sociedad Medieval, sostenía su carácter estamental en los pilares ideológicos de los tres órdenes, cuya inspiración era divina. A nadie se le ocurría cuestionar el orden social porque hacerlo constituía rebelarse contra Dios y, por lo tanto, exponerse a la condena eterna. Sin embargo, a partir del siglo XVIII, de la generalización de la Revolución Industrial, en buena parte del mundo occidental, esos cambios casi imperceptibles comienzan a sucederse a gran velocidad. A partir de ese momento se puede comenzar a hablar de

la entrada en el tiempo presente. Pero en nuestra época esos cambios son aún más vertiginosos. Cualquier transformación, cualquier conflicto tiene escala planetaria, puede afectar a toda la humanidad. Los problemas esenciales, como ya señaló Jasper en 1949, “son problemas mundiales, y la situación, una situación, una situación de la humanidad entera (1985, p. 169)”. Está más a nuestro alcance, sin embargo, recurrir a la metáfora simplificadora de fin de la Historia, fin del mundo o Nueva Edad Media para describir la situación actual que analizar el proceso global y sus pormenores. Hoy como en el 1949 de Jasper “nuestra época es la época de las simplificaciones. Las consignas, las teorías universales que todo lo explican, las grandes y burdas antítesis, tiene éxito. Mientras la sencillez cristaliza en símbolos míticos, la simplificación recurre a absolutos seudocientíficos” (p. 178).

Tampoco se puede comparar a una civilización, como se ha hecho hasta no hace mucho, con un organismo viviente que nace, crece, se desarrolla y muere, afirmarlo sería como dotarla de un destino humano lineal y primario. Georges Gurevitch al comparar la Edad Media con la sociedad del siglo xx, observa que sus porvenires distan mucho de ser los mismos y esto, en opinión de Braudel, es razonable, dado que “el porvenir no es una vía única” y por lo tanto debemos renunciar a lo lineal (1989, p. 171). Por eso, continúa diciendo, “se debe, por otra parte, renunciar asimismo a utilizar cualquiera de las expresiones cíclicas del destino de las civilizaciones o de las culturas” (p. 172).

Lo importante para analizar una civilización sería “ver el vínculo que une a estos elementos (elementos que la integran o configuran) del más pequeño al más amplio, comprender cómo se engarzan los unos con los otros, como se exigen, cómo se dirigen y cómo son dirigidos, cómo sufren al par o a contratiempo, cómo prosperan o cómo no prosperan (a condición de que existan criterios indiscutibles de semejantes prosperidades)” (p. 172).

Cuando se afirma, como lo hace Eco, que nuestras civilizaciones actuales están repitiendo el ciclo de la Edad Media, tendría que haber admitido previamente que ni la sociedad, ni la economía, ni la técnica, ni tan siquiera la cultura tienen nada que ver con las civilizaciones anteriores. Hay que tener presente que el hombre cambia de ritmo y, por lo tanto, las civilizaciones se ven afectadas. “¿Quién puede prever lo que serán el día de mañana el trabajo humano y su extraño compañero, el

ocio, y lo que será su religión, presa entre la tradición, la ideología y la razón?; ¿quién prevé en qué se convertirán, más allá de las fórmulas actuales, las explicaciones de la ciencia objetiva de mañana, el aspecto que revestirán las ciencias humanas, que hoy todavía se encuentran en la niñez?” (p196). No debemos abandonarnos a la rigidez, el esquematismo y a la insuficiencia del modelo en nombre de lo particular. El marxismo es, como dice Braudel, un mundo de modelos. Precisamente, Sartre se alzó contra ese mundo de modelos que proponía el marxismo por rígidos y esquemáticos. Nosotros ahora también nos levantamos, no contra el modelo sino contra el uso que Eco hace del modelo de Edad Media, porque, como el marxismo, ha concedido al modelo valor de ley de explicación automática, aplicable a todos los lugares y a una sociedad tan diversa como la sociedad de nuestro tiempo.

¿Por qué estos intentos asimiladores del presente con el pasado? Lucien Febvre diría que la función del pasado es “organizar el pasado en función del presente” (1992, p. 245). No cabe duda, entonces, que la conocimiento histórico se lleva a cabo a través de conexiones entre el pasado y el presente. Y, ya que la historia es una ciencia del tiempo, deberemos asociarlas con las concepciones temporales que se hayan tenido en un determinado momento (circular o lineal). El tiempo histórico desempeña, pues, un papel fundamental. En historia se habla de tres velocidades o tiempos históricos: tiempo corto, tiempo medio y tiempo largo. Para construir un conocimiento histórico completo hay que recurrir casi necesariamente, sin despreciar las otras velocidades, a la larga duración, a las permanencias en el tiempo. Así, por ejemplo, muchos caminos construidos por los romanos, eran utilizados en la Edad Media, en el siglo xvi eran importantes vías de comunicación que unían Europa y, hoy, sobre esas rutas se han levantado carreteras y autopistas que están contribuyendo a la vertebración de una Europa unificada. No por nada se ha dicho desde siempre que “todos los caminos llevan a Roma”. Si desde la geografía son comprobables estas continuidades, no es menos fácil realizar observaciones desde la demografía. El carácter, las formas y métodos e, incluso, las motivaciones de la emigración española a América son similares a finales del siglo xv que a mediados del siglo xx. La emigración en cadena, solo rota por eventuales coyunturas, puede dar buena fe de ello. Estás mismas

permanencias se dan también en el marco cultural. Por ejemplo, la civilización latina del Bajo Imperio Romano sobrevivió hasta el nacimiento de las literaturas nacionales bien entrado el siglo XIV. En el campo de la técnica, la convivencia de permanencias milenarias con la última tecnología punta puede causarnos sorpresa. En el desierto del Sahara podemos encontrarnos a nómadas beréberes desplazándose por el desierto en caravanas de camellos a la manera tradicional de sus ancestrales antepasados pero guiados por GPS (sistemas de posicionamiento por satélite). En tiempos pretéritos, una de las grandes revoluciones agrícolas que se produjeron, después del abandono del nomadismo y la domesticación de determinadas plantas que fueron la base alimenticia en aquel momento del hombre, fue la invención del arado. El arado romano de rascado con una reja de hierro tirado por bueyes, con pocas modificaciones, continúa utilizándose en muchos lugares todavía. Ello no es óbice para poder encontrarte, como lo hicimos no hace mucho tiempo, con un labrador trabajando la tierra de la misma manera que se hacía hace más de dos mil años pero acompañado de un teléfono celular por el que su esposa le iba avisar cuando se fuera a poner de parto su vaca “Perla”. Si nos acercamos ya al ámbito de las mentalidades, el tiempo largo será imprescindible para poder explicar algunos de los comportamientos que seguimos conservando desde tiempos pretéritos. Ello no es el resultado, insisto, de la inmovilidad de la Historia, sino más bien del desarrollo de los tiempos históricos. Y, en el tiempo más largo, las permanencias que más tardan en modificarse son las de la mentalidad. Nuestra actitud en torno a la muerte sería un dato demostrativo de ello. Si nos paseamos por algunas de las iglesias más antiguas de México podremos observar en muchas de ellas enterramientos dentro o fuera de ella. Esta práctica que puede parecernos atávica, de otro tiempo, podemos hallarla presente hoy en día. Y, es que, todavía está muy incrustada la creencia de que ser enterrado cerca de las devociones particulares facilita su protección y la ganancia de sus favores. No cabe duda, que detrás de esta actitud, hoy, igual que hace cuatrocientos años, se esconde, en muchos casos, un cierto alo de vanidad, de trascendencia, elemento que forma parte de la mentalidad del hombre en todo tiempo y espacio. La explicación de ello se debe a que hay características de nuestro comportamiento

que se perpetúan a través de un tiempo de larga duración. Pero eso no significa que la historia se repita, que este sujeta a un eterno retorno.

### Referencias

- Borghessi, M., 1997, *Posmodernidad y cristianismo. ¿Una radical mutación antropológica?* Ediciones Encuentro, Madrid.
- Braudel, F. 1989, *La historia y las ciencias sociales*, Alianza Editorial, Madrid.
- Burke, P., 1976, "Tradition and Experience: the Idea of Decline from Bruni to Gibbon", *Daedalus*, no. 2, pp. 138-42.
- Caro Baroja, J., 1985, *Las formas complejas de la vida religiosa (siglos XVI y XVII)*, Editorial Sarape, Madrid.
- Cantimori, D., 1985, *Los historiadores y la historia*, Ediciones Península, Barcelona.
- Chatélet, F., 1962, *La naissance de l'histoire. La formation de la pensée historique en Grèce*, Minuit, París.
- Colombo, F., 1974, "Poder, grupos y conflicto en la sociedad neofeudal", en *Eco* 1974, pp. 37-72.
- Eco, U. (comp.), 1974, *La Nueva Edad Media*, Alianza Editorial, Madrid.
- , 1974, "La Edad Media ha comenzado ya", en *Eco* 1974, pp. 9-34.
- Fabvre, L., 1992, *Combates por la historia*, Editorial Ariel, Barcelona.
- Fukuyama, F., 1989, "The End of History", *The National Interest*, no. 16.
- Jasper, K., 1985, *Origen y meta de la Historia*, Alianza Editorial, Madrid.
- Lafabvre, H., 1987, *Nietzsche*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Le Goff, J., 1997, *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso*, Editorial Paidós, Barcelona.
- León Portilla, M., 1992, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Maravall, J. A., 1975, *La cultura del barroco*, Editorial Ariel, Barcelona.
- Minc, A., 1994, *La nueva Edad Media. El gran vacío ideológico*, Temas de hoy, Madrid.
- Nietzsche, F., 1989, *La genealogía de la moral*, Alianza Editorial, México.
- Sacco, G., 1974, "Ciudad y sociedad hacia la nueva Edad Media", en *Eco* 1974, pp. 93-55.
- Spangler, O., 1940, *La decadencia de Occidente*, Espasa Calpe, Madrid.
- Toynbee, A., 1965, *A Study of History*, Laurel Ed., Nueva York.

Recibido: 2 de junio.

Aceptado: 22 de junio.

*Stoa*

Vol. 5, no. 10, 2014, pp. 73-101

ISSN 2007-1868

## BAJO EL PÓRTICO DEL INSTANTE: NARRACIÓN Y ETERNO RETORNO

TEODORO MORA MÍNGUEZ

Universidad Complutense de Madrid

teodoromoramínguez@hotmail.com

**RESUMEN:** El tema del “eterno retorno” en relación con la narración es el núcleo de este artículo. Además este trabajo supone una introducción de un trabajo de investigación realizado para obtener el doctorado en Filosofía titulado: “Eterno retorno y narración, continuidad y discontinuidad en la filosofía de Nietzsche” que fue presentado ante el departamento 1 de filosofía de la Universidad Complutense de Madrid en mayo de 2013. Con el fin de centrar la discusión en el presente artículo me he propuesto, en particular, comentar las semejanzas y diferencias entre las concepciones acerca del tiempo en Nietzsche y Arendt.

**PALABRAS CLAVE:** Eterno retorno · narración · instante · imaginación creativa · memoria histórica

**ABSTRACT:** The “Eternal Return” theme in relation to the “Narration” is the heart of this article. It also become an introduction to a research work towards obtaining a PhD called “Eternal return and narration, continuity and discontinuity in Nietzsche’s Philosophy”, which was presented in the Philosophy Department 1 of Universidad Complutense de Madrid in May of 2013. In order to center the discussion, I have decided to specially comment on the similarities and differences between Nietzsche’s and Arendt’s conceptions of time.

**KEYWORDS:** Eternal Return · Narration · Instant · Creative Imagination · Historical Memory

*El tema de nuestro tiempo* como expresó Ortega y Gasset suponía la visión perspectivista de un tiempo vivido de forma distinta, esto es lo que yo considero que constituye el núcleo de este tema principal del que aún no se ha llegado a profundizar, pese a que casi toda la filosofía desde comienzos del siglo xx ha estado pensando sobre el tema del tiempo, y, más en particular, el tema del instante, la investigación acerca de la “naturaleza” del instante, de la vivencia del instante en el ser humano. Sobre esta investigación considero que una de las filosofías que primero avanzó hacia la idea del instante en relación con la decisión humana y con respecto al elemento desiderativo del “querer”, fue Friedrich Nietzsche al intentar constituir un nuevo modelo de temporalidad basada en el concepto de “eterno retorno”. Precisamente dicho eterno retorno fue considerado por él como el *pensamiento abismal*, pensamiento rector de toda su obra, y con ello, su gran aportación a la filosofía.

Por ello, me pregunto y hago extensiva esta pregunta a los posibles lectores: ¿cómo podemos tener un pensamiento que Nietzsche consideraba el pensamiento abismal, y con ello se refería a un pensamiento que carecía de fundamentos y que llevaba a reflexionar en abismos, en elementos no asimilables a una lógica epistémica previamente constituida? ¿Cómo pensar esta figura del pensamiento, el “eterno retorno”, sin asideros, sin fundamentos y además partiendo del instante? Para Nietzsche, pensar este problema acerca del tiempo desde el instante presente, desde el “aquí y ahora” suponía pensar a lo grande, y para Nietzsche: “las grandes cosas (lo) exigen, que o bien se calle sobre ellas o bien se hable con grandeza: con grandeza, es decir cínicamente y con inocencia” (1888, p. 491).

Por ello, pensar este *pensamiento abismal* supondría adentrarse en estas dos, o incluso, tres actitudes: *el silencio, el cinismo y la inocencia*. Al ser este un pensamiento sin fundamentos tendría, por tanto, que lanzarme y por extensión como lectores de este texto, lanzarnos en un descenso sin paracaídas hacia los abismos sin fundamento del laberinto del tiempo presente, esto es lo que vamos a hacer aquí y ahora al intentar dar lugar a una comprensión posible de este tiempo presente desde el análisis del instante. Además realizando dicho “descenso” a partir de una actitud que asuma esa perspectiva en particular, una

*grandeza de miras* que reclamaba Nietzsche a sus lectores, desde el doble imperativo, difícil de cumplir, del *cinismo* y la *inocencia*.

Para distinguir entre los distintos modelos de interpretación que se han hecho de su obra he optado por interpretar su obra desde los conceptos que Nietzsche dio en *Consideraciones intempestivas*, en la Segunda consideración intempestiva: sobre la utilidad y los perjuicios de la Historia para la vida. (1874) Siguiendo este texto considero que la interpretación de Heidegger al hacer hincapié en su interés en la constitución de un corpus único y estructurado de la obra de Nietzsche se acercaría a la vertiente de una interpretación monumental; mientras que la interpretación posterior de Gilles Deleuze, aun ahondando también en el carácter ontológico de la filosofía de Nietzsche, en cambio podría encuadrarse por la importancia dada a los aspectos particulares, —en tanto singulares—, de su filosofía y su vida, se podría comprender dentro de una interpretación anticuaria.

A estos dos tipos de interpretaciones: *monumental* y *anticuaria*, Nietzsche expone también otra tercera interpretación: la de la *Historia crítica*. Dentro de esta tripartición de formas de interpretar la filosofía de Nietzsche, considero, basándome en el estudio de su obra, que los autores que han tratado de llevar su filosofía hacia un tipo de análisis teórico-práctico, político y a una crítica a su filosofía basándose en estos criterios, habrían llevado a cabo una interpretación *crítica* de su filosofía, precisamente en los términos que el Nietzsche juvenil empleó para hablar de las diferentes escuelas de la interpretación histórica, y considero, con ello, que podríamos decir que, al hacer esto pondríamos una interpretación que pusiera a los intérpretes de la filosofía de Nietzsche ante *los ojos de su pensamiento*, o al menos, trasladaríamos los criterios de clasificación que el mismo hizo acerca de las corrientes historiográficas de su época al estudio de las interpretaciones filosóficas sobre su obra.

Dentro de esta interpretación *crítica* que abarcaría a autores tan variados como Albert Camus, Walter Benjamin, todos los intérpretes de la llamada: Escuela de Frankfurt, Hannah Arendt, y un largo etc., optaría por la interpretación dada por Ronald Beiner, continuador de Hannah Arendt. Beiner inserta la problemática del eterno retorno como nuevo modelo de temporalidad basada en el instante en relación con la concepción de la historia. Este autor en una obra sobre el pen-

samiento político de Hannah Arendt declaró lo siguiente: “La misma estructura de pensamiento anima la concepción arendtiana del juicio y la idea nietzscheana del eterno retorno. Puede decirse que ambas surgen de una misma experiencia de pensamiento”.<sup>1</sup>

Considero que la idea del eterno retorno de Nietzsche cumple el papel de ser una *instancia transvaloradora* de la existencia humana. Según Nietzsche, durante miles de años, al menos, desde la imposición de la forma temporal lineal de raíz platónico-cristiana con Agustín de Hipona, hemos constituido la realidad a partir de una serie de dicotomías que nos ha llevado a que hayamos tomado más en consideración el tiempo del *más allá* y la relación con el alma y los *transmundos*, en la esperanza de la salvación en la “Vida Eterna”, que en el tiempo en que vivimos, el tiempo del “aquí y ahora”. Es así, que el eterno retorno supondría el *experimento mental* necesario, para centrar la existencia humana en su preocupación por el tiempo del “aquí y ahora”.

El que Beiner considere que «una misma experiencia de pensamiento» anima a Nietzsche a proponer el “eterno retorno” y a Hannah Arendt a proponer el “juicio” al modo kantiano, sugiere el que hay un algo más que se da en esta encrucijada de caminos que supone el “portón” o “pórtico instante”, en el cual confluyen “pasado”, “presente” y “futuro” en dos eternidades que, partiendo de sentidos opuestos, se cruzan y se unen.

En primer lugar, vamos a definir el concepto de instante como punto central de confluencia en el tiempo, el “centro que está en todas partes”. De tal modo: instante proviene del latín *instare*, instar a algo, apremiar, pero también instaurar, instalar. Asimismo, en alemán, el idioma de Nietzsche, instante es *Augenblick*, golpe de ojo, abrir y cerrar de ojos podríamos decir en castellano. Es por tanto, un momento decisivo, momento que insta y que es fulgurante, es el momento del aquí y ahora. En segundo lugar, propiamente, el pórtico es aquello que abre un lugar, que hace que algo se presente, un umbral, una puerta. Además, pórtico (*Stoa* en latín), era el nombre de la escuela filosófica de los estoicos que asumieron el pensamiento cíclico procedente del griego Heráclito, y Nietzsche, tal como sabemos, tuvo muy en cuenta a este autor a la hora de pensar el eterno retorno. Así pues, vemos que el

<sup>1</sup> Como Beiner muestra esta cuestión en “9 Otros pensamientos: Arendt y Nietzsche sobre ‘Este portón, instante’”, dentro de *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, 2003, p.249.

pórtico instante es el fundamento de una nueva concepción que tiene que ver con una instancia central en el tiempo, el instante: generador, instaurador que nos impele a hacer y a ser de otra manera, a fijar, por ello, nuestra atención en la realidad de otra forma a como veníamos haciéndolo hasta ahora.

Ahora bien, según Beiner: ¿Qué es lo que hace que “eterno retorno” y “juicio” puedan partir de “una misma experiencia del pensamiento”? Y yo añadiría, basándome en una serie de autores<sup>2</sup> que han reflexionado sobre este tema, una cuestión más a todas ellas, y es que, puesto que Nietzsche presentó su pensamiento sobre el eterno retorno de una forma narrativa, principalmente en *Así habló Zaratustra*, y, de otro lado, Arendt ha constituido una descripción filosófica de la historia desde la facultad del juicio y la necesidad de la narración para la historia ¿no podría decirse que ambos planteamientos, sobre el tiempo en Nietzsche y sobre la historia en Arendt, estarían marcados por un mismo decurso *narrativo*? ¿Ambas, no estarían imbuidas de una necesidad presente en la narratividad de la experiencia humana? Esta necesidad sería la de querer sobrevivir a la finitud de la existencia, y, por tanto, ambos, cada uno desde su punto de vista —Nietzsche desde la recusación del tiempo lineal y Arendt desde la interpretación narrativa de la historia—, ¿no estarían precisamente respondiendo a esa misma necesidad humana de superar el nihilismo del tiempo, de *llegar al otro lado*, en el sentido nietzscheano, de llegar a la otra *orilla de la eternidad*, bien por la inmortalidad de los actos desde el juicio histórico de la memoria, para Arendt, o bien, por su eternización presente en el eterno retorno, convirtiendo la existencia en obra de arte, para Nietzsche?

El porqué de la importancia de la narración para la valoración del instante en ambos autores es la cuestión que vamos a investigar en este trabajo, ya que ambas posiciones priorizan, en Arendt, el pasado desde el juicio retrospectivo de la historia, en Nietzsche, el futuro a partir de la eternización del presente, convirtiendo este presente en obra de

<sup>2</sup> Actuales considero tanto a Giorgio Colli, que habló de la naturaleza narrativa de la obra de Nietzsche; a Alexander Nehamas, que escribió sobre este tema su *Nietzsche como literatura*; los estudios de Julio Quesada sobre la narratividad presente en la obra de Nietzsche y la necesidad de constituir una narrativa filosófica apelando a la novela moderna tal y como expresa en su obra *La belleza y los humillados*. Todos estos autores serían importantes en la investigación de esta cuestión, teniendo además, en cuenta, que la centralidad de este tema se adentra también en las reflexiones de Ortega y Gasset sobre la “razón histórica”.

arte, aun cuando ambos parten del instante, de la experiencia vivida a partir de este. Por ello, podemos decir que tanto el pasado como el futuro confluyen en el instante presente de otro modo distinto a la relación diacrónica, que supondría la sucesión de los instantes según una medición del antes y el después y a la disposición cronológica, que llevaría esta medición diacrónica al conjunto del tiempo lineal.

### 1. Las actitudes ante el “eterno retorno”

Nietzsche en la Tercera Parte de *Así habló Zaratustra* presenta en el apartado titulado: “De la visión y el enigma” una conversación que tiene con un enano, el espíritu de la pesantez debajo del pórtico instante. Este es, a su vez, el relato que Zaratustra hace a unos marineros en un barco que va hacia las islas afortunadas en medio de una tormenta. Ya Nietzsche nos presenta el marco de relación de la confrontación con el instante desde una narración, una historia (*stories*, diría Arendt). En ello habría que ver la continuación, no solo del plan general del *Zaratustra*, consistente en contar una historia “para todos y para nadie”, un relato incomprensible en su tiempo, de ahí su *intempestividad*, sino también un relato necesario para los lectores del futuro, un *aviso a navegantes* de la filosofía, un nuevo modo de concebir, precisamente, el tiempo vivido.

Este mismo estilo o género narrativo se halla en el §341 titulado “La carga más pesada” de *Gaya ciencia*, obra inmediatamente anterior al *Zaratustra* en la cual Nietzsche cuenta como, si se tratara de un cuento gótico, la experiencia que empieza del siguiente modo: “¿qué dirías si un día o una noche, se introdujera furtivamente un demonio en tu honda soledad y te dijera: ‘Esta vida tal y como la vives ahora y la has vivido, deberás vivirla una e innumerables veces más; y no habrá nada nuevo en ella?’”, expresando en este aforismo por vez primera el pensamiento del eterno retorno.

Por eso, tanto en este fragmento de *Gaya ciencia* como en el *Zaratustra*, el modo de comprender el pensamiento del eterno retorno va a estar marcado por la interpretación que se haga a partir de un relato, una narración. El porqué escoge Nietzsche la forma de narración puede tener que ver con el tipo de lector que requiere como interlocutor, ya que como dijimos al comienzo, precisa del *cinismo* y la *inocencia*,

aspectos que pueden resultar, y, de hecho, resultan, en gran parte, contrapuestos. Y es el tema del tiempo presente, del aquí y ahora, el que considera, precisamente, el tema más grave y más importante para la vida, ya que es el tema que nos acerca a las esperanzas y los miedos que atañen a la incertidumbre de la existencia humana. Por tanto el tipo de lector de los relatos de terror y misterio resultaría el más conveniente para tratar sobre el tiempo presente, sobre el “instante” y la intuición del “eterno retorno”.

### 1.1. Preámbulo ante el eterno retorno: el valor del silencio y el grito

En primer lugar, la actitud para afrontar dicho relato terrible —y sublime a la vez—, antes de toda posible actitud, el *cinismo* y la *inocencia*, es, como decía en el escrito póstumo, mediante el silencio. Este silencio no sólo viene impuesto por tratarse de un tema inabarcable, incomunicable en el sentido de que no se atiene a un marco lógico de representación, ya lo decía Shakespeare: “the Time is out of joint” (el tiempo está fuera de quicio).<sup>3</sup> Este quicio o marco de referencia es también el pórtico instante que inscribe el tiempo en su fugacidad instantánea, por lo que no resulta apresable, tal y como tampoco lo son los granos de arena, con los que compara el tiempo. Estos, al igual que la sucesión en el tiempo, únicamente pueden ser contados uno por uno. Por ello, al escapar a la representación de la relación entre objeto-sujeto debido a su instantaneidad y al ser un umbral abierto hacia lo desconocido, es por estas razones por las que no podemos construir de ello un conocimiento cierto, tal y como se hace en relación a los demás seres. El tiempo mismo, como ya enseñara Heráclito, es puro devenir, y como tal será expresado por Nietzsche en el *Zarathustra*. De ello se sigue una primera razón para pensar en que la forma más adecuada para dar cuenta del tiempo del “instante” sería la de un relato y es que, ya que estaríamos contando algo que está sucediendo, algo que se da *in fieri*, al referir una relación dada en un *entre*, es decir, no tomando en cuenta al instante, al igual que a los objetos como cosa dada definitivamente, tendríamos que tomarlo en cuenta desde su desarrollo y en lo que está sucediendo en el medio, ya que todo aquello que acaece siempre

<sup>3</sup> Frase del parlamento de Hamlet en el Acto I, escena 5, al referirse al estado de su nación y, por generalización, del conjunto del mundo.

se desarrolla en medio de un suceso, en el transcurso del devenir del tiempo.

El silencio también se impone al hablar del problema del tiempo y más del tiempo vivido, pues es un tema que nos atañe a todos, es algo que nos compete pues nuestra naturaleza es finita e inmanente y, por tanto, está regida por la duración de éste. Ahora bien, Nietzsche propone el que la medida del tiempo como duración no es todo el tiempo vivido, sino sólo la superficie de lo que puede ser calculado, al igual que los granos de arena, mientras que la “naturaleza” del tiempo vivido sería *algo más*, que es lo que Nietzsche quiere comprender desde el concepto metafórico o experimento mental del eterno retorno. Esto dicho en cuanto a la forma de la intuición del eterno retorno.

Ahora bien, en cuanto al contenido del pensamiento, el silencio surge como actitud defensiva, casi repulsiva, frente a la terribilidad que lleva aparejado el pensamiento del eterno retorno. Este pensamiento afirma, según aparecía en el §341 de *Gaya ciencia*, que todo lo que pueda ocurrir ya ha ocurrido, que existimos en una inmanencia contingente en la cual el tiempo es finito para cada ser, aun cuando el tiempo total sea infinito, pero el espacio compuesto por los distintos seres que viven en el tiempo, sería finito, por lo cual, tendrán que volver a darse todas las posibles combinaciones a lo largo del tiempo.

Lo terrible de esta concepción tiene que ver con los efectos que se siguen de ella: (1) no habría ninguna novedad en el mundo, ya que sólo se darían un número limitado de combinaciones posibles; (2) ningún acontecimiento físico, ni ningún acto humano tendría sentido por sí mismo, ya que todo acto sería equivalente. Esta consecuencia traería consigo el fin de toda teleología, sea esta divina o trascendente, mediante la Providencia, sea inmanente o desde la razón, mediante la idea secularizada del Progreso universal; (3) en consecuencia, todo acto tendría una raíz irracional y aleatoria, azarosa. Todo ello ahondaría en el carácter del nihilismo actual: “¡Hasta que por fin la demencia predicó: ‘todo perece, por ello todo es digno de perecer!’”<sup>4</sup>

<sup>4</sup> En Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Segunda Parte, “De la redención”. Estas palabras: “todo es digno de perecer” aparecen en el *Fausto* de Goethe en boca del personaje Mefistófeles, el cual le muestra a Fausto la relatividad y lo efímero de todo lo existente y el poco valor que todo ello tiene en relación con la potencia de la acción humana. *Fausto*, Primera Parte, Primer Acto. Versos 1338-1340: “Soy el espíritu que siempre niega, y lo hago con pleno derecho, pues todo lo que nace merece perecer, mejor sería entonces que no naciera”. Esta cita

El pensamiento del eterno retorno sería pues, la consumación del nihilismo pero también supondría la salida de este nihilismo. Así, pues, la actitud contrapuesta al silencio, la salida más natural ante la terribilidad de este acontecimiento que es la muerte de Dios, la pérdida del sentido de la existencia que inaugura el nihilismo consciente de sí, sería la del grito, la tensión rota desde la salida del instinto. De tal modo que el grito también tendría un lugar destacado en el pensamiento de Nietzsche y en la exposición narrativa del devenir temporal que supone el *Zaratustra*. De tal manera que en, al menos, dos ocasiones aparece esta salida animal del nihilismo desde la consciencia humana de su finitud. Estas dos ocasiones hablan de lo más bajo y de lo más alto en relación con lo humano.

La ocasión en que nos habla desde lo más bajo aparece casi al final de “La visión y el enigma” en el Libro III. En esta aparece casi fantasmalmente un aullido de perro que pone en marcha el mecanismo de la memoria de Zaratustra, el cual recuerda haber oído otro aullido lastimero similar en su juventud, pero este aullido no sólo funciona como un dispositivo que le haga volver a otro tiempo pasado, sugiriendo una interpretación del eterno retorno desde el retorno de la intensidad de las vivencias —interpretación que estaría presente en Deleuze, como retorno de las intensidades (1967, pp. 103-04)— sino que, también sugiere una imagen más profunda, el de la memoria instintiva del propio perro en relación a su naturaleza salvaje perdida. Así, el ser humano, al igual que el perro domesticado, también tendría que sacar de sí el elemento animal, al igual que el perro al aullar se retrotrae al impulso del lobo del que procede, estrato no constreñido a la temporalidad que ha construido el hombre. En el aullido del perro surge el presentimiento de una temporalidad previa, una temporalidad interna, la temporalidad de la inmanencia. Por eso es lo más bajo porque nos habla de la animalidad humana, de la cercanía humana a la animalidad previa.

El otro fragmento que trata de lo más alto aparece en el conjunto del Libro IV, y aquí nos habla de los hombres superiores. En este Libro se expone como este oye un grito extraño desde la cueva y va al encuentro

de Nietzsche en “De la redención”, en el *Zaratustra* también aparece, un poco antes, también en la Parte II, en “El país de la cultura”, mostrando dicho nihilismo como la realidad propia de los individuos de esa sociedad, “la Vaca Multicolor”, la sociedad de los cultifilisteos en las que viven sus contemporáneos europeos.

de aquel que grita. Los que gritan son múltiples individuos, son los hombres superiores que tienen la consciencia de vivir el nihilismo: nada tiene sentido. Su grito contiene dolor y miedo ante lo que pueda venir después, grita la incertidumbre hacia el futuro, la voz del ser humano, demasiado humano. Las pequeñas vacilaciones y deslealtades consigo mismos son lo que les hacen temer el futuro que pueda venir. En esos hombres superiores aún hay mucho de últimos hombres, de los hombres pequeños de la mediocridad generalizada, de esa existencia domesticada como lo era la del perro. Es por ese motivo que, cuando dudan de ello, de su domesticación, y con ello, de la forma temporal establecida al ser conscientes del nihilismo, de la falta de sentido en la que viven, es cuando gritan. Gritan de terror, y en su grito se escucha al espíritu de la pesadez, la voz del nihilismo.

Por tanto, el doble grito, en el estrato de lo más bajo, el del *animal herido* y en el estrato de lo más alto, el de los *hombres superiores*, nos muestra las dos instancias más alejadas del tiempo presente, de la actualidad. El animal herido nos retrotrae a los tiempos no civilizados del ser humano, a la inmanencia sentida sin medida del tiempo; los hombres superiores, a su vez, nos llevan, en el sentido contrario, hacia el abismo del futuro posible, de la incertidumbre hacia el porvenir, en tanto que resulta desconocido. Son los dos abismos temporales que Nietzsche abre frente a nosotros para mostrar la ruptura en relación a una supuesta continuidad de la línea temporal: pasado-presente-futuro. Muestra los signos del tiempo anterior a lo humano, tiempo inmemorial y de la incertidumbre ante el futuro. De tal modo, mediante el recurso a la narración, ha logrado introducir utilizando un relato, que, por su forma, supondría la continuidad de una trama, precisamente, lo contrario: la ruptura, la discontinuidad de un tiempo presentido en el pasado lejano, inmemorial e inmanente y en el futuro del porvenir posible, dentro de la medida continua del tiempo cronológico.

Pero aún más allá de la relación al contenido al final del Libro iv, se da una revelación que enlaza el grito de los hombres superiores con el eterno retorno. Este contenido atañe al misterio que presenta a lo largo del Libro iv: El grito procede de los hombres superiores, éste es el grito de terror, del temor al advenimiento de algo terrible, de la falta de sentido de todo lo existente, este grito, es un grito múltiple porque

está formado por muchas voces, supone el temor ante lo porvenir, ante aquello de lo que pueda ser portal el instante, hacía algo desconocido, temor ante la incertidumbre. Pero esta otra muestra del grito también tiene un elemento de *déjà vu*, es decir, es como si se diese dos veces de igual manera, para reforzar el “sentido vivido” de la temporalidad en eterno retorno. Así, el grito de los hombres superiores, es vivido y sentido de manera distinta, lo que es posible mostrar a partir de la forma de la narración. Al principio Zaratustra encuentra a cada uno desde el grito de su voz individual que grita por la incertidumbre hacia lo desconocido, en cambio, al final del Libro IV, gritan todos al unísono ante la llegada del león y las palomas, signos de la llegada de los hijos de Zaratustra. Ahora el grito de los hombres superiores se activa ante el futuro visto como el porvenir del que Nietzsche-Zaratustra se muestra su portavoz, su profeta.

En efecto, la interpretación que de ello se colige es distinta en cada caso. Es decir, se concibe desde la doble contemplación de estos hombres superiores, una contemplación que era la que había tenido Zaratustra al encontrarlos a todos uno por uno, y la otra contemplación final al captar su grito multifocal, hecho de múltiples voces, que gritan al unísono ante lo que Zaratustra-Nietzsche concibe como la salida al nihilismo, ya que, según Zaratustra finalmente, encontraría su sentido, el *sentido de la Tierra*. Por ello este *insight* mostrado doblemente al lector, con la perspicacia de un narrador, ante el aullido del perro y ante los hombres superiores, nos pone ante los ojos la cercanía que existe entre lo más bajo y lo más elevado del ser humano. Además este doble toque de atención nos alerta de que, al menos en la narración de historias, tercera razón para contar una historia sobre el “eterno retorno” con el fin de expresar su significado, es posible la repetición de los hechos en el tiempo.

Finalmente, vemos que ante el silencio de lo terrible del nihilismo consciente, consecuencia de la muerte de Dios, y por ello, de la pérdida de la teleología de la temporalidad lineal, se alza, primero el grito ante la incertidumbre, pero también, las fuerzas que hacen luchar al león, también las palabras que vienen silenciosas como “pies de palomas”, y, por último, el niño. Todos éstos son los símbolos que emplea Nietzsche para hablar de los estratos que él considera necesarios con el fin de llegar a salir del nihilismo consciente, precisando ésta salida,

el cambio del pensamiento lineal cronológico a otro modelo de pensar el tiempo del aquí y ahora. Esto lo hace desde la imagen del pensamiento abismal del eterno retorno y la centralidad que tendrá en este nuevo modelo temporal el aquí y ahora del pórtico instante.

### **1.2. La conversación de Zaratustra y el enano en el pórtico instante**

Una vez visto el abismo temporal con respecto al pasado animal y el futuro como incertidumbre radical, vamos a centrarnos en el aspecto del presente como instante del aquí y ahora tal y como lo muestra en el Libro III en “De la visión y el enigma”. Esta conversación con el enano que representa el espíritu de la pesantez o pesadez era, a su vez, un relato que contaba a los marineros de un barco en alta mar.

El espíritu de la pesantez es el enano que se le sube a la espalda a Zaratustra mientras aquel sube a la montaña. Es el *daimon* tal como aparecía en los diálogos platónicos sobre Sócrates, era aquel que aconsejaba a Sócrates no actuar de una manera no adecuada, era, pues, el espíritu de la moderación. En cambio, para Zaratustra este *daimon*, esta instancia como genio interno que actúa como censor del ego, supone el espíritu de la pesantez, aquel que transmite el mensaje del nihilismo: “nada tiene sentido”, “toda verdad es curva”, en resumen, contextualiza aquel: todo pasa tal y como decía Heráclito. Por ello, Zaratustra en el relato se para y le dice que se baje de él y así comienza la conversación sobre el eterno retorno como forma del tiempo en relación con el instante del aquí y ahora.

En el lugar que se paran hay un pórtico, instante, esto es: el aquí y ahora, tiempo que se repetirá siempre, pues todo momento se inscribe en el instante. Zaratustra plantea que el sentido de las dos eternidades, una que va del pasado hacia el futuro y otra que va del futuro hacia el pasado, se cruzan derechamente en el presente, siendo éste el meollo, el centro de todo el tema del tiempo. El enigma que Zaratustra propone al enano del espíritu de la pesantez, al portavoz del nihilismo del todo pasa es el siguiente: si todo tiene que pasar por el pórtico instante, todos los seres y momentos, ¿no podrá ocurrir que todo regrese al cabo del tiempo?, se trata de que todo se repita, no sólo que los seres volverán a la existencia, sino también con ellos, los instantes, los momentos vividos, la intensidad de lo sentido, hay, por tanto, una repetición en cantidad, en los seres, pero también en cua-

lidad, en las intensidades (tal y como ha mostrado Deleuze). Pero lo más interesante de este enigma es el propio pórtico *instante*, ya que al incluir al pórtico como marco de referencia espacio-temporal absoluto de todo tiempo, ya que en todo momento se estará bajo el pórtico del instante, esto hace que el instante quede englobado en ese proceso de eterno-retornar de todo lo existente, es más, es aquello que propiamente, siempre regresará.

El pórtico instante sería la instancia absoluta para hablar del tiempo, desde la instantaneidad y la posible repetición de todo aquello que sucede en él: “esta araña, este claro de luna y tú y yo hablando de cosas eternas” ¿no tendrán ya que haber acudido a este instante? Este instante que no es otro, sino el conjunto de todos los instantes posibles, el instante como aquí y ahora, siempre presente. De este modo coloca al “aquí y ahora” del instante presente como el centro de la atención de todo tiempo, como el único tiempo vivible. De ahí que el grito de guerra de Zaratustra para vencer al espíritu de la pesantez, aquel que afirma que: “todo pasa” sea: *¡Esto es la vida, bien, otra vez!* como afirmación de la vida vivida, como reafirmación de lo vivido. En ello muestra las armas propias de la doble actitud del *cinismo* y la *inocencia*.

A su vez en estas armas Nietzsche recoge los elementos más importantes de las distintas etapas de la transvaloración de todos los valores que consideraba necesarios para superar el nihilismo a partir de la triple transformación del espíritu que aparece en “De las tres transformaciones del espíritu” en el Prologo del *Zaratustra*. Primero es el espíritu un *camello*, aquel que porta sobre sí todo el peso del acontecer, como lo era el propio Zaratustra al cargar sobre sí al enano del *espíritu de la pesantez*, que simboliza el mensaje del nihilismo, después se transformaría en el *león* al mostrar el *cinismo*, al gritar su deseo de repetir esta existencia con todo el dolor y el placer, entonces lucharía como el león contra el tú-debes, contra la tradición del fue de los acontecimientos como algo exterior, impuesto, y a partir de entonces generaría un ámbito de relaciones, y como consecuencia de ello, finalmente llegaría la transformación en *el niño*, el cual supone “un nuevo comienzo”, “la inocencia del devenir” que sustituirá al nihilismo consciente del sin-sentido de la existencia.

Ya el *cinismo* propio de la figura del león había aparecido en *Gaya ciencia* en la figura del *loco*, que pretendía ser un retorno paródico

al Diógenes cínico griego, en este caso, *el nuevo Diógenes*, preguntaba por los asesinos de Dios. Esta actitud cínica, pone el eterno retorno en relación con otra forma de ver la existencia, ya que al igual que el Diógenes de Sinope original que fue acusado de falsificar moneda, el filósofo del futuro tendrá que “acuñar nueva moneda”, nuevos valores, y entre ellos, como el más importante valor, una nueva medida del tiempo, un tiempo basado en la vivencia del instante presente del aquí y ahora. Este acercamiento a los cínicos supone también una revisión de los valores de las escuelas posteriores a Sócrates en relación con esta nueva medida del tiempo. Aquí se enmarcará el “pórtico” en la relación entre la *Stoa* y los *epicúreos*, en particular, en el sentido de cómo vivían aquellos la existencia, y por tanto, en relación al sentido del enigma, de la vivencia del eterno retorno tal y como aparece en “De la visión y el enigma”.

### **1.3. El sentido del “enigma” del instante desde la relación a la Stoa y a los epicúreos con el eterno retorno**

El enigma sucede inmediatamente después de la experiencia del recuerdo del aullido del perro en el *Zaratustra*. En esa parte de la narración, Zaratustra se vuelve a mirar, el enano ya ha desaparecido, y él ve como una gran serpiente negra se le mete por la boca a un pastor que yace tendido en el suelo. La serpiente muerde al pastor, simbolizando la conciencia del re-mordimiento y Zaratustra le grita: “¡Muérdele la cabeza!”. Entonces el pastor muerde la cabeza de la serpiente, se la arranca y al hacer esto se incorpora y ríe como un niño. El hombre tendido es el hombre reactivo, aquel que descansa mientras el nihilismo se adentra en su boca, le deja sin respiración, ya que supone una aporía del pensamiento, (*a-poros*: sin salida). La conciencia negra del nihilismo, del nada tiene sentido se hace uno con el hombre reactivo, la temporalidad lineal es, por ello, como una serpiente negra y pesada que se le introduce y le muerde, esto supone en la conciencia del hombre reactivo, la aparición del “espíritu del remordimiento” que consiste en querer que las cosas fueran de otro modo a como han sido. Ese remordimiento es el que ataca al pastor.

El morder que grita Zaratustra al pastor le hace saltar y morder a la serpiente, es decir, introducir el corte, la cesura en el continuo temporal, es la conciencia del instante como corte, como *parpadeo del tiempo*,

como posibilidad de un nuevo comienzo. De ahí que cuando el pastor destruye la cabeza del tiempo, su irreversibilidad como flecha del tiempo, rompe también el lazo con el remordimiento, con el “espíritu del resentimiento” que le roía por dentro, e inaugura con la risa infantil, un nuevo espacio, un nuevo tiempo, el tiempo del olvido y del comienzo. Aparece el *niño*, aquel que puede crear nuevos valores no aferrados al *fue* del tiempo pasado.

*El cinismo*, simbolizado en el corte, el morder el tiempo y *la inocencia*, desde la aparición de *la risa del niño*, como vemos, son los elementos necesarios para encauzar la salida desde el instante presente hacia afuera de la senda del nihilismo. Ahora bien, ¿cómo son vividas estas instancias por los estoicos y los epicúreos? Ya hemos visto que el *pathos* consiste en la actitud del camello de “soportar sobre sí la mayor cantidad de verdad que se sea capaz”,<sup>5</sup> el *ethos* en cambio, es aquello que hace al león, que insiste en movilizar la mayor cantidad de fuerzas en contra del sentido de la inercia, de la fuerza de la costumbre, del *fue* del espíritu del resentimiento, finalmente el *niño* es el *ethos creativo*, aquel que sea capaz de crear nuevas posibilidades de existencia.

Por tanto, habría que ver como el *estoico* y el *epicúreo* entran en el umbral del pórtico instante en tanto que vivencia del eterno retorno. Esta carga, la “carga más pesada”, la existencia vivida en eterno retorno, pensando que puede vivirse una y mil veces, puede sentirse o bien, desde la sensibilidad epicúrea, al querer el retorno del instante perfecto, de la experiencia plena, así podría vivirse la paciencia epicúrea; o bien se puede vivir desde la fortaleza, al resistir la experiencia más dura y endurecerse asimismo al querer volver a vivirla, en esto consistiría la “serenidad” estoica ante la desgracia en retorno.

El uno, el epicúreo, soportaría el eterno retorno a partir del “polo sublime” de la experiencia extática de querer el eterno retorno; el otro, el estoico lo soportaría desde el “polo terrible” de dicha experiencia, desde su búsqueda de un camino de (auto) perfeccionamiento por medio del dolor y del esfuerzo. Pero el eterno retorno, es, sobre todo, un

<sup>5</sup> En Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, §39: “Algo podría ser verdadero: aunque resultase perjudicial y peligroso en grado sumo; podría incluso ocurrir que el que nosotros perezcamos a causa de nuestro conocimiento total formase parte de la constitución básica de la existencia, de tal modo que *la fortaleza de un espíritu se mediría justamente por la cantidad de ‘verdad’ que soportase* o, dicho con más claridad, por el grado en que *necesitase* que la verdad quedase diluida, encubierta, edulcorada, amortiguada, falseada” [Cursivas nuestras].

re-querer la vida, la existencia con toda la carga de dolor y de placer que ha traído consigo, “la carga más pesada”, a fin de justificar un instante y desde este instante, justificar el conjunto de toda la existencia. En esto consiste el “eterno retorno ético”, la actitud que está presente en el *Da capo*, el cínico grito que da Zaratustra y que vence al enano del “espíritu de la pesantez”, en esto consiste el ser capaz de soportar (se) por toda la eternidad, tal y como se ha sido, como camino para llegar a ser quien se es. Esto supone la risa del niño como olvido y nuevo comienzo. En primer lugar, supone vencer la muerte, la sombra oscura del nihilismo consciente mediante la risa, vencer riendo, en segundo lugar, afrontar el eterno retorno de todo lo que ha sido y queriéndolo así “a pesar de todo” (*trozdem*), desde la actitud del *cinismo* y finalmente, incluso, asumir “la inocencia del devenir”, re-encantando la existencia desde la *inocencia*, viviendo desde el “como sí” (*als ob*) fuera posible un nuevo comienzo.

## **2. El juicio y la inocencia en la “filosofía del nacimiento” según Hannah Arendt y la importancia de la memoria en Walter Benjamin**

El concepto de “juicio” (*Urteil*) procedente de Kant tiene en Arendt una serie de connotaciones que lo hacen cercano a Nietzsche y a la experiencia del eterno retorno tal y como lo manifiesta Beiner en el texto que sirve de cabecera a este trabajo.

El juicio es tomado en cuenta por Arendt como la instancia propia de la memoria humana, por tanto, prioriza la necesidad del recuerdo frente a la importancia del olvido que tenía en Nietzsche con el fin de poder crear nuevas posibilidades, o al menos para que el ser humano pudiera verlas como tales (*als ob: como sí*).

Más este concepto del juicio también se complementa con el papel primordial que da Arendt al “comenzar” como actividad propiamente humana para dar lugar a otro comienzo, y, con ello, a una pluralidad de historias (*stories*) frente a la unidad de la Historia Universal (*History*). Para Arendt la finalidad de la Historia se asemeja a la finalidad de los objetos del arte, a “la finalidad sin fin” de los juicios estéticos sobre los objetos artísticos del Kant de *La crítica del juicio*, ya que las obras de arte tienen su fin en si mismos. En cambio la finalidad tradicional o teleología de la Historia Universal visto como proceso del Espíritu

Absoluto para Hegel, sería para Arendt una hipostatización y generalización excesivas y, por ello, el Juicio de la Historia o del mundo (*Weltgericht*) sólo podría darse no como una *Aufgebung* universal, sino como un juicio de la memoria sobre los abusos de un conjunto de individuos humanos, tal y como la propia Arendt experimentó ante Eichmann el jerarca nazi juzgado en Israel. En este sentido al focalizar el sentido de la historia hacia el imperativo del aquí y ahora, de lo próximo y de lo concreto, la filosofía de Arendt tendría un sesgo muy cercano al Nietzsche que reclamaba la atención al *ser humano, demasiado humano*, incluso al Nietzsche que veía en: “La personalidad y el proceso universal: ¡el proceso universal y la personalidad de la pulga terrestre!” la hipérbole de las hipérbolés, en la “Segunda consideración intempestiva: sobre las utilidades y los perjuicios de la historia para la vida”<sup>6</sup>, ya antes del *Zarathustra* y de tener la idea del “eterno retorno”.

En relación a esta actitud Nietzsche dirá en *Gaya ciencia* que demuestra en su cercanía a los epicúreos: “Porque parecemos epicúreos” (§375)<sup>7</sup> es por esta “precaución del idealista desengañado”, de la sospecha en el conocimiento del “carácter problemático” de toda teoría o concepción anterior por lo que, tanto Nietzsche como Hannah Arendt, siguiendo a Nietzsche,<sup>8</sup> comparten esta visión iconoclasta de la Historia como “Historia oficial” o la gran Historia Universal, y en contra de este paradigma clásico ofrece una concepción de la historia basada en el carácter efímero de la existencia humana, ser necesitado por su condición finita y contingente, de una auto-trascendencia de sus actos hacia el futuro, tal y como expresaba, de otro modo, la eternización del presente en el eterno retorno de Nietzsche.

La “finalidad sin fin” acerca al Kant de la *Crítica del juicio*, tanto al Nietzsche afirmador de la idea de eterno retorno, como al fundamento

<sup>6</sup> En Nietzsche, F., “Segunda consideración intempestiva”, Apartado 9, 1874, *Obras completas*, vol. I, p. 735.

<sup>7</sup> El libro v lo compuso al tiempo de *Así habló Zarathustra*, con lo cual ya estaba presente en él tanto la idea de la muerte de Dios como la idea del eterno retorno como la resolución posible del nihilismo desde un nuevo modelo de valoración del tiempo.

<sup>8</sup> Tenemos que aclarar que Hannah Arendt fue alumna de Martín Heidegger y posteriormente de Karl Jaspers, autor este último quien tuteló su tesis doctoral acerca del concepto de amor intelectualis en la filosofía de Agustín de Hipona. Hay que tener en cuenta además, que ambos autores eran las mayores autoridades de su época en la interpretación de la filosofía de Nietzsche, de ahí podemos comprender de donde proviene esta influencia de Nietzsche en el “escepticismo histórico” que muestra Arendt.

de la narratividad en la historia en Hannah Arendt. En esto consiste el punto arquimédico que da sentido a esta posible filosofía de la historia sin una finalidad. Este concepto ha sido estudiado por el profesor Julio Quesada en su tesis doctoral titulada: “Un pensamiento intempestivo: ontología, estética y política en F. Nietzsche” (1998) en donde ya apuntaba dicha idea: “Pero si Zarathustra redime de la pesadísima carga que nos ha desvelado, el círculo sin comienzo ni fin, hasta el punto de transformarnos en ‘danzarines de pies ligeros’; [...] Es la propia imaginación la que se desborda en ‘horizonte’ donde el juego tiene la finalidad que poseía el juego del niño de Heráclito —tercera ‘transformación’ del espíritu tras pasar por el ‘camello’ y el ‘león’—: finalidad sin fin”.

Dice también Quesada: “La imaginación como raíz de la trascendencia que se hunde en el tiempo originario: *imaginación y eterno retorno*. Pero así las cosas, ¿no se ‘transforma’ el eterno retorno en lo que en el fondo es, es decir, *historia interminable?*”.<sup>9</sup>

### 2.1. La inocencia en la filosofía del nacimiento en Arendt

Para hacernos cargo de la profunda relación entre “la inocencia del devenir” postulada por Nietzsche y el concepto de “filosofía del nacimiento” en Hannah Arendt hay que poner en relación el comienzo de sus investigaciones filosóficas llevadas a cabo en su tesis doctoral sobre el *amor intellectualis* en Agustín de Hipona con sus escritos al final de su vida acerca de la filosofía política de Kant, ya que es en esa interrelación en la cual se *conectan* “la finalidad sin fin” de Kant extremada por el “juego de la vida” de Nietzsche, con la “filosofía de la natalidad” procedente de Agustín que tiene, a su vez, un cierto *aire de familia* con el pensamiento de “la inocencia del devenir” de Nietzsche. Esta sería la compleja relación en Arendt del improbable eje de pensamiento: Agustín-Kant-Nietzsche.

En cuanto a su investigación sobre el concepto de comienzo en Agustín de Hipona, Arendt toma su concepción para criticar la importancia que dicho concepto “origen” (*Ursprung*) tenía en la filosofía de Heidegger. El origen es por tanto, puesto entre paréntesis, como dirían los fenomenólogos, a los cuales pertenecían, en principio tanto

<sup>9</sup> Como muestra Julio Quesada en: *Un pensamiento intempestivo: ontología, estética y política en F. Nietzsche*, “El caminante o la imposibilidad del fin último” (1988, p. 383).

Heidegger como Arendt. Hannah Arendt, en su investigación del concepto de “nacimiento” en Agustín de Hipona, se basa en la lectura del Libro XI de la *Ciudad de Dios*.

Según Agustín de Hipona, el principio de los tiempos y el comienzo de todo parten de un mismo principio absoluto, el tiempo de la Creación, pero el principio de los tiempos marcado por la *Creatio ex nihilo* era diferente del comienzo de cada ser, lo que constituía la separación entre el tiempo de la eternidad, al que pertenece la Trascendencia y el tiempo inmanente de los seres finitos y contingentes. Esta duplicación de los mundos procedente del platonismo y llevado hacia el planteamiento sobre el tiempo, era la raíz que había intentado cortar el pensamiento del eterno retorno de Nietzsche al plantear el tiempo desde la base de la inmediatez del instante, pero será la matriz de este pensamiento la que hará, paradójicamente, que Hannah Arendt basándose en el campeón del tiempo lineal, Agustín de Hipona, se acerque a los planteamientos de Nietzsche.

Arendt no concebía el tiempo basado en esta duplicación de los tiempos trascendente e inmanente, ya que consideraba que efectivamente, había un solo principio de los tiempos pero también existía, algo que ya Agustín consideraba un “comienzo” de cada cosa, de cada ser y más en el caso del ser humano, que, por ser consciente del tiempo en que aparecía en la existencia, era algo más, un (re) novador (*beginner*).

Dice Arendt que: “Debido a que son *initium* los recién llegados y principiantes, por virtud del nacimiento, los hombres toman la iniciativa, se aprestan a la acción: (*initium*) ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit (‘para que hubiese un comienzo, fue creado el hombre, antes del cual no había nadie’), dice San Agustín en su filosofía política”.<sup>10</sup>

De ahí que sea de sumo interés poner de manifiesto el planteamiento que hace Arendt de estos dos caminos, por un lado, del tiempo lineal, basado en la metáfora de la línea que fundamentó Agustín con respecto, por otro lado, al tiempo en eterno retorno que plantea Nietzsche, basado en la instancia puntual del instante, solo así podre-

<sup>10</sup> Como muestra Arendt en *La condición humana*. Parte v: Acción, Cap. 24: “La revelación del agente en el discurso y la acción”, cita de Agustín de Hipona, *Ciudad de Dios*, LXI, cap. xx, p. 207.

mos ver si es posible argumentar a favor de la temporalidad del eterno retorno, partiendo del planteamiento de aquel que predicó en contra de un tiempo cíclico, Agustín de Hipona, quien, en su *Ciudad de Dios*, trató de refutar el tiempo cíclico por su incompatibilidad con las Sagradas Escrituras.

A favor de esta *incompatibilidad*, Agustín de Hipona daba varias razones: (1) Suponer que el tiempo es circular pondría, cosmológicamente hablando, a los astros y a sus revoluciones en el espacio por encima de Dios, que es quien los creó y quien podría cambiar su movimiento y trayectoria, si así lo dispusiese; (2) no podemos sostener un tiempo en eterno retorno, porque si así fuese, la salvación de Cristo no tendría sentido, ya que se repetiría cíclicamente cada cierto tiempo, y (3) sin un planteamiento lineal de la temporalidad, ninguna acción humana tendría sentido, con lo que estaría en contradicción con el libre albedrío que Dios otorgó a los hombres.

Encontramos así, los mismos argumentos que Nietzsche ofrece a favor del eterno retorno, pero invertidos, ya que para Nietzsche estos argumentos prueban lo contrario. En efecto, el argumento cosmológico (1) de Nietzsche mantiene que, a partir de las leyes de la Termodinámica de la Física, un sistema auto regulado en el que no haya ni creación ni destrucción, sino tan solo transformación, no necesitaría de la mano de ningún relojero universal que tuviera que revisarlo, (2) la repetición de los hechos de idéntico modo y en el mismo orden es otro de los argumentos que utiliza Nietzsche para sostener el eterno retorno, desafiando, con ello, cualquier posible salvación desde un ámbito trascendente y, (3) Nietzsche postula en contra de la libertad humana la fuerza de la “voluntad de poder” por la que está transida toda existencia, y, por ello, también el ser humano, situándose por este mismo motivo muy por encima (“A 6.000 pies del mar y mucho más alto de todo lo humano” [Nietzsche, 2008, p. 788]) de la consciencia limitada del ser humano.

De tal modo, que siguiendo los argumentos de Agustín de Hipona y como Nietzsche propone los contraargumentos favorables al tiempo del eterno retorno, podemos comprender la sutil línea que cruza entre Agustín de Hipona y Nietzsche de la que es Arendt la principal intérprete y que une el concepto de “nacimiento” de Agustín con “la inocencia del devenir” (*Unschuld des Werdens*) de cada instante, que apa-

rece en el *Zarathustra* de Nietzsche, desde la no creencia en la “culpa” al modo cristiano (*Schuld*). Este concepto que, propiamente aparece con la solución mediante el cinismo y la inocencia en la figura del niño, renueva por otros medios, el *dictum* de la Ilustración que según Kant consiste en: “salir de la minoría de edad auto-culpable”.

De ahí que Arendt en sus últimos años, llevase a cabo su indagación en la filosofía política de Kant, desde la posibilidad de construir una sociedad basada en unos principios morales que pudieran llevar al hombre cotidiano a esa salida de la auto-culpabilidad. Por ello, también sería importante su reivindicación del ser humano como “ser criado para cumplir promesas”<sup>11</sup> que diría Nietzsche. Así, la filosofía del nacimiento le sirve a Arendt para distanciarse del análisis existencial de su maestro Heidegger y de su centralidad en la muerte: El “da-sein” (el ser humano) como “ser para la muerte” para acercarse a la posición de Nietzsche de una *meditatio vivere* y, por ello, de forma aporética, a Agustín de Hipona, a la conciencia de que el ser humano es un “ser para la vida”, para comenzar en la vida.

La capacidad de ser iniciadores del ser humano, aquella “naturaleza abierta”, capacidad del ser humano, para ser todas las cosas, como decía Aristóteles sobre el alma, de ser el ser humano, “el ser que valora y mide”, “que fabula”, para Nietzsche, supondría la apertura hacia “la inocencia del devenir” según la cual cada uno de los instantes sería un posible nuevo comienzo y tomaría al ser humano como *iniciador* proyectivo mediante su imaginación hacia todo futuro posible.

Más esta característica humana de la proyectividad hacia el futuro de su imaginación, tendría que ser complementada con otra facultad propiamente humana, la memoria del recuerdo, por lo que era muy importante para Arendt la facultad del juicio que se hace cargo de la memoria de los hechos pasados que ya descubriera Kant. Esta cuestión, la del gusto, que para Nietzsche ocuparía toda la existencia tomando la “finalidad sin fin” de la *Crítica del juicio* como criterio para no-juzgar nada y tomarlo todo como una obra de arte. En cambio para Arendt había una diferencia en cuanto a la relación al juicio del gusto y a la razón que debía regir la moral, tal y como había expues-

<sup>11</sup> En Nietzsche, *La genealogía de la moral*, parte 2. Sobre este tema ver también: *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*, “Nietzsche y la democracia radical I: memoria y promesa en Hannah Arendt”, Vanessa Lemm 2012, pp.93-10.

to Kant. Aquí los caminos de Arendt y de Nietzsche se separan en su pensamiento. Mientras que para Nietzsche, todo depende de “nuestro nuevo gusto” que es poner todo lo existente bajo el parámetro del “juego de la vida”, la extensión de la “finalidad sin fin” kantiana a todo lo existente, en cambio Arendt distinguirá como Kant entre razón y juicio, y por ello, necesitará también de la importancia del recuerdo en el juicio de lo acaecido, para valorarlo desde la razón, acercándose con ello, también a otro pensador heterodoxo de comienzos del siglo xx, además de ser un gran amigo suyo, Walter Benjamin.<sup>12</sup>

## **2.2. La importancia de la memoria a contrapelo en Walter Benjamin como contrapunto a la imaginación proyectada hacia el futuro**

Walter Benjamin fue uno de los primeros miembros de la Escuela de Frankfurt en la cual se combinaban elementos de la filosofía de Kant, de Marx e incluso de Nietzsche y de Freud en el estudio de la sociedad contemporánea. Benjamin combinaba lo revolucionario del marxismo con el mesianismo judaico. Fruto de esta extraña síntesis fueron sus *Tesis sobre el concepto de la historia*<sup>13</sup> (1940). Esta obra supone una recopilación casi aforística de sus opiniones acerca de la historia como camino de emancipación de los oprimidos y redención de los muertos del pasado. Su uso de la historia se situaba entre la tradición de los liberadores y rebeldes que comenzó conscientemente antes del cristianismo con la revuelta de los esclavos de Espartaco.<sup>14</sup> La influencia

<sup>12</sup>Según expone Paula Cristina Ripamonti en su artículo: “Hannah Arendt y Walter Benjamin: un diálogo filosófico a través de Rahel Varnhagen y El narrador”, “Ambos eran muy amigos y se habían despedido una tarde en Marsella en la que él le confiaba los escritos de sus reconocidas tesis ‘sobre el concepto de la historia’”. En Ripamonti, 2010, p.2, artículo recogido en *Recordando a Walter Benjamin: Justicia, Historia y verdad, escrituras de la memoria*, actas del III Seminario Internacional de políticas de la memoria celebrado por el centro cultural de la memoria Haroldo Conti, Buenos Aires, 2010, disponible en: [http://conti.derhuman.jus.gov.ar/2010/10/imesa-31/ripamonti\\_mesa\\_31.pdf](http://conti.derhuman.jus.gov.ar/2010/10/imesa-31/ripamonti_mesa_31.pdf)

<sup>13</sup>Para ubicar los parámetros significativos de las *Tesis sobre el concepto de la historia* de Walter Benjamin he tenido sobre todo en cuenta el libro de Michael Löwy, *Walter Benjamin, aviso de incendio, una lectura de las tesis “sobre el concepto de la historia”*, 2002 y la obra de, Reyes Mate, *Medianoche en la historia, comentario a las tesis de Walter Benjamin “sobre el concepto de historia”*, 2006.

<sup>14</sup>La rebelión de Espartaco (69-71 a. de C.) Esta era también un punto de referencia en el pensamiento de Nietzsche pero por el motivo contrario a Benjamin, para aquel suponía el comienzo de la “rebelión de los esclavos” que luego sería protagonizado por el cristianismo como religión hecha “platonismo para el pueblo”.

de Nietzsche, aun siendo su antípoda de su visión sociopolítica, era en cambio afín en su concepción práctica de la historia. De tal modo, encabeza una cita suya una de las tesis: Benjamin comentó citando a Nietzsche: “Necesitamos la Historia, pero no como la necesita el ocioso hastiado en el jardín del saber” (2012).

Es precisamente en esta tesis en la que Benjamin desarrolla la contraposición entre la necesidad del recuerdo selectivo como memoria histórica y el olvido del pasado, al cual Nietzsche priorizaba para poder construir nuevas posibilidades en el futuro desde la imaginación creadora. Por ello Benjamin dijo: “En esta escuela (en el conformismo político), la clase obrera desaprendió tanto el odio como la voluntad de sacrificio. Pues uno y otra se alimentan de la imagen de los ancestros sometidos, no del ideal de los nietos liberados”.<sup>15</sup>

Benjamin presenta aquí una visión política contraria al “radicalismo aristocrático” de Nietzsche, no sólo porque mientras Nietzsche se fijaba en una “aristocracia del gusto” y Benjamin en los olvidados del pasado, los “chandalas” hindúes tal y como los llamaba Nietzsche, sino también porque mientras Nietzsche priorizaba la dimensión futura que proyectaba desde la imaginación, Benjamin determinaba la posibilidad de construcción de un futuro mejor, más justo, a partir de la memoria del pasado, del recuerdo de las injusticias sufridas en el ayer y ponía en el centro de su reflexión la posibilidad de re-crear el instante del pasado en el hoy: en esto consiste su concepto de *jeztzeit*: tiempo-ahora. Instante para el olvido del pasado, para Nietzsche, recolección del tiempo-ahora para re-generar el tiempo presente desde la memoria histórica, para Benjamin.

Lo que convoca Benjamin a partir del ejemplo de la diáspora del “pueblo elegido” judío pero también mediante la “rebelión de los esclavos” desde Espartaco, pasando por el cristianismo histórico, era a la solidaridad con los ancestros, con los perdedores y los olvidados de todas las luchas del pasado, Nietzsche en cambio invocaba la “aristocracia del gusto” desde las raíces de los antiguos griegos a favor de un juicio sobre lo sublime y lo terrible puesto siempre del lado de las grandes obras de la cultura como aquello que eterniza al ser humano en un presente más bello. Para Benjamin, toda obra de la cultura también

<sup>15</sup>Íbid.

era obra de la barbarie, de la imposición violenta que la hizo posible. Nietzsche en cambio, quería potenciar toda cultura fuerte, predominante como algo que mejora al conjunto de los seres humanos.

Pero además la contraposición entre ambas posturas se encontraba en la concepción del tiempo en ambos. Benjamin también criticaba el eterno retorno como modelo idealizado, proyección de la linealidad del presente en un contexto finito. Así criticaba a un revolucionario de la Comuna de París, Auguste Louis Blanqui, contemporáneo a Nietzsche que en *La revolución de los astros* (1872), mostraba una idea cercana al “eterno retorno” de Nietzsche. Blanqui hacía una analogía entre las revoluciones de los planetas en su giro en torno al Sol y la revolución social que, al igual que los planetas, terminarían por dar una vuelta completa, empezando desde la injusticia que impulsaba a ella y terminando en una injusticia final que propiciaría nuevas revoluciones en el futuro.<sup>16</sup> Para Benjamin, esta visión cíclica de la historia suponía un fatalismo ya que terminaba por dejarse abandonarse al curso de los acontecimientos.

La recusación al modelo de progreso ininterrumpido de la modernidad en lo cual coincidía con el diagnóstico de Nietzsche, se encuentra en la tesis IX que se ha popularizado como: “El ángel de la historia” y que se llama “El ángel de la Historia, o por qué lo que para nosotros es progreso es para el ángel, catástrofe”. En esta historia simbólica se hace una interpretación del cuadro de Paul Klee *Angelus Novus*.<sup>17</sup>

<sup>16</sup>En este caso podemos tomar el pensamiento de Blanqui tanto como un antecedente del eterno retorno de Nietzsche así como también de la crítica al pensamiento revolucionario de Albert Camus en *El hombre rebelde*.

<sup>17</sup>Como dice Reyes Mate comentando la peripecia del cuadro, “El relato es comentario a un cuadro del pintor suizo, Paul Klee, titulado *Angelus Novus*. Benjamin lo había visto expuesto en Berlín y cuando supo que estaba a la venta en la Galería Hans Goltz de Múnich lo compró en junio de 1921 aprovechando una visita que hizo a su amigo Gershom Sholem a quien pidió que se lo guardara hasta encontrar un nuevo apartamento en Berlín. El cuadro le acompañó al exilio de París, en 1935, y allí se quedó, en una de las dos maletas que dejó al cuidado de George Bataille, cuando en 1940 inició el viaje que debía llevarle a los Estados Unidos, pero que encalló en Port Bou, donde se suicidó ante la amenaza de ser devuelto a la Gestapo. El cuadro sí llegó hasta las manos de Adorno, a la sazón en Nueva York, y de ahí viajó hasta el Israel Museum de Jerusalén donde se encuentra actualmente” (2006, pp. 157-58). Podríamos añadir que, dando la razón al mismo tiempo a Benjamin y a Nietzsche, hay obras de arte que concitan la memoria de la barbarie dentro del arte: así sucede al *Angelus Novus*, de Paul Klee y al *Grito* de Eduard Munch, que representan tanto la barbarie como lo hacen también las obras más referenciadas a dichas catástrofes como los *Fusilamientos del tres*

Para Benjamin, el cuadro representa a un ángel con las alas casi desplegadas, que tiene un gesto de horror en el rostro, remarcado por los ojos que parecen salir de sus órbitas. Él lo interpreta como si el ángel de la Historia quisiera volver hacia atrás para detener el curso del tiempo y no pudiera ni volar ni ir hacia atrás, pues un fuerte viento, el progreso, le empuja hacia un futuro de mayores catástrofes. Según Benjamin: “Esta tempestad lo empuja inconteniblemente hacia el futuro, al cual vuelve la espalda mientras el cúmulo de ruinas ante él va creciendo hasta el cielo. Lo que llamamos progreso es justamente esta tempestad” (2012, p. 173).

Esta visión apocalíptica hay que ponerla en el marco de un “aviso de incendio” ante la catástrofe que se veía perfilarse hacia el futuro con el auge del nazismo alemán y de los fascismos europeos de la época y desde la llamada de atención ante la Segunda Guerra Mundial.

Para Benjamin, la historia es una catástrofe aplazada dentro de la cual el “Ángel de la historia” es tomado como la visión lúcida del sentido de la historia, que nos advertiría desde el horror en sus ojos, horror que contemplaría procedente del pasado pero que se perpetuaría en el futuro. Una mirada de impotencia al ver la repetición, la continuidad de la catástrofe del pasado pero sin poder cambiar el curso de la historia, ya que se vería empujado hacia el futuro por el viento tempestuoso del progreso.

Aquí se vería el efecto de ese fatalismo que achacaba a Blanqui y que, posiblemente, también pensaría acerca de las consecuencias que acarrearía una concepción del tiempo en eterno retorno. Esta misma alegoría se podría poner en relación no en un plano de continuidad, siguiendo el modelo del tiempo lineal, tal como planteaba Benjamin, sino también al cerrar el tiempo sobre sí mismo, en un modelo cíclico, así la catástrofe mirada hacia el pasado y acrecentada en el presente hacia el futuro sería siempre la misma catástrofe vivida una y mil veces de la misma manera, vivida ante el pórtico instante, por eso mismo Benjamin se aproximaría a la manera estoica de soportar el mayor peso vivido desde la serenidad, aunque esta actitud le lleva a Benjamin, no al abandono fatalista, que criticaba, sino al activismo basado en “gestionar el pesimismo”. La diferencia entre la catástrofe prevista

*de mayo* de Goya o el *Guernica* de Picasso, todas ellas son obras que constituyen testimonios de la barbarie y el horror pero creados como obras de arte inmortales.

por Benjamin y el “retorno de lo pequeño” en Nietzsche estriba en lo siguiente: mientras lo que más temía Nietzsche era el eterno retorno de lo reactivo, la impotencia de la mirada del *Ángelus novus*, para Benjamin lo que había que evitar era el regreso de la catástrofe, de las consecuencias del nihilismo positivo y destructor, que traería consigo ese nihilismo pasivo, el nihilismo activo, que, Nietzsche preconizaba como salida por medio del metafórico “león” del nihilismo al que, según el *Zaratustra*, temían *los hombres superiores*.

### **2.3. Relación complementaria entre eterno retorno y narración siguiendo a Arendt y Benjamin**

En conclusión, encontramos que tanto el recurso al nacimiento en Arendt potenciando el futuro, como también el imperativo de “irecordad!” de Benjamin para poder superar el pasado, suponen dos formas complementarias de contemplación y acción sobre la historia, en el caso de Arendt, desde el predominio del tiempo de la narración, en el caso de Benjamin, por el tiempo de la acción, de la importancia vital del instante presente, de la virtualidad presente en el hecho del pasado: *jeztzeit* y ambos, siguiendo la estela de Nietzsche. Así si llevamos la lógica del eterno retorno de “la carga más pesada” en el pórtico, instante, casi podríamos decir que mostrarían, siguiendo el enfoque de este trabajo, dos ejemplos de actitudes ante el regreso al “pórtico instante”. La actitud casi *epicúrea* de Arendt en su *paciencia* ante el nacimiento de una posible novedad en el instante que fija su atención en el “polo sublime” de la vida, en los nuevos comienzos del futuro como por-venir proyectado desde la imaginación creadora; el otro, Benjamin, desde la *serenidad* ante la adversidad, cercana a la sensibilidad estoica, llevando esta actitud hasta el final de su vida, en su biografía, afrontando heroicamente el regreso de la barbarie, del “polo terrible” de la historia. En la actitud de estos dos pensadores, encontraríamos el eco de una interpretación *crítica* a la visión de Nietzsche del eterno retorno, como pensamiento revitalizador de la concepción del tiempo y de la historia, desde una “interpretación ético-estética” del “eterno retorno” contemplado como decisión del ser humano, más que como prueba cosmológica de su posibilidad de existencia. En estos parámetros de “interpretación *crítica*” y como “versión ético-estética” del eterno retorno, veríamos a través de sus ojos, de los de Nietzsche,

pero también en Arendt y en Benjamin, una historia en su conjunto contemplada desde el más relevante acontecimiento, el del instante.

Estos pensadores tomarían en cuenta a Nietzsche, el cual habría establecido una contraposición en relación a la medida del tiempo al utilizar un modelo de expresión narrativo, la linealidad y continuidad de la historia, de un lado y el instante, el momento de la acción humana, de otro. Podríamos decir, entonces, en términos actuales que Nietzsche habría contrapuesto el “orden de los hechos” ocurridos en el instante presente y el “orden de la narración” posterior a los hechos ocurridos. Así, según Arendt, la imaginación proyectiva hacia el futuro, y también según Benjamin, la memoria del pasado, serían las dos claves de interpretación del presente y de la historia en su conjunto y, por eso mismo, memoria e imaginación serían, tal como expresó Nietzsche, las llaves para abrir el tiempo desde el “pórtico instante” a esta relación de complementariedad en el instante presente. Por ello, en definitiva, memoria e imaginación serían necesarias para que el ser humano pudiera poner de nuevo valores a las cosas, y, por ello, “donar un sentido” al mundo, según Nietzsche.

### **3. Conclusiones finales: Valor de la narración para poder hablar del instante. Relación complementaria entre instante y narración**

Hay una serie de elementos que se han dado a lo largo de este trabajo como base para contemplar esta relación de complementariedad entre el instante como “orden de la acción” y el continuo histórico como “orden de la narración”.

Una primera razón para pensar la exposición del pensamiento del eterno retorno mediante la forma de un relato sería que todo aquello que acaece siempre se desarrolla en medio de un suceso, en el transcurso del devenir, a modo de una narración enmarcada en el tiempo.

Una segunda razón, estaría mostrada mediante el doble ejemplo del *Zarathustra*, en relación al modo de contar la aparición tanto del aullido del perro, en el Libro III, como del grito de los *hombres superiores* en el Libro IV, ejemplos que nos hacen ver como son vividos y sentidos de manera distinta en cada ocasión que aparecen.

Estos elementos, por tanto, nos hacen pensar que en Nietzsche desde el uso de la forma continúa del relato nos advierte, en el *Zarathustra*,

precisamente, de la existencia de discontinuidades, estos son los acontecimientos que introduce el “instante”.

Finalmente, como conclusión de la cuestión planteada acerca de los dos caminos enfrentados ante el “pórtico instante” tanto el de Nietzsche como el de Arendt hay que señalar que ambos se acercan a la comprensión del momento presente: “aquí y ahora” tratando de configurar un pensamiento sobre el tiempo, en Nietzsche y sobre la historia, en Arendt, basándose ambos, en unas coordenadas comunes: (1) La “finalidad sin fin” del objeto de arte, de Kant, llevada al conjunto de la historia; (2) “la inocencia” afirmada en el instante, ya sea como la ontológica “inocencia del devenir” en Nietzsche, o como la “natividad” que introduce una novedad como si fuese posible la novedad en cada instante, en Arendt; (3) el papel fundamental de la memoria en la construcción del presente: para Nietzsche: “el hombre es un ser criado para cumplir promesas”, para Arendt, la memoria es necesaria para poder avanzar, para progresar en el conjunto de la historia, progreso que no se podría dar desde un seguimiento literal del “eterno retorno”. En este aspecto se asemeja a Benjamin, para el cual la “memoria histórica” sería el correctivo necesario ante la repetición de lo fáctico contemplado como la continuidad de la catástrofe, constituyendo una posibilidad de abrir el pasado hacia su realización presente en el *jetzeit*.

El camino elegido por Arendt le separaría de la concepción del eterno retorno de Nietzsche en el sentido que “el juicio” supondría la aplicación de la razón y del enjuiciamiento moral o ético desde unas normas comúnmente aceptadas, a la manera de Kant, mientras que en Nietzsche el único criterio sería el de la asimilación individual a los actos realizados, queriéndolos como “la carga más pesada” en su repetición en eterno retorno. En este punto, los caminos de Nietzsche y de Arendt en relación al pórtico instante, se separarían en sentidos diferentes, Nietzsche se fijaría en los aspectos éticos considerando como el *ethos*, la costumbre individual, constitutiva del carácter o la singularidad de cada individuo; Arendt, en cambio, trataría de llevar a cabo la aplicación ética de la relación entre, de un lado, la memoria, con la importancia dada al “cumplimiento de las promesas” y, de otro lado, a la imaginación creativa como factor de innovación, de nacimiento de nuevas ideas y formas de vida a partir de la conjunción de memoria e

imaginación, en una ética ciudadana común en relación con los valores que merecieran la pena ser conservados para las siguientes generaciones desde una memoria común.

### Referencias

- Arendt, H., 1993, *La condición humana*, Editorial Paidós, Barcelona.
- , 1987, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Editorial Paidós, Barcelona.
- Benjamin, W., 2012, “Tesis sobre el concepto de historia”, en Benjamin 2012.
- , 2012, *Walter Benjamin, escritos políticos*, Abada editores, Madrid.
- Deleuze, G., 1986, *Nietzsche y la filosofía*, Editorial Anagrama, Barcelona.
- Lemm, V., 2013, *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*, Fondo de Cultura Económica, Chile.
- Löwy, M., 2003, *Walter Benjamin, aviso de incendio*, Fondo de Cultura Económica, Argentina.
- Mate, R., 2006, *Medianoche en la historia: comentarios a las tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de la Historia”*, Editorial Trotta, Madrid.
- Nietzsche, F., 1972, *Así habló Zaratustra*, Alianza Editorial, Madrid.
- , 2006 y 2008, *Fragmentos póstumos*, Editorial Tecnos, Madrid [Los fragmentos póstumos en castellano, según la edición de Colli-Montinari, se encuentran en los cuatro tomos de la edición española a cargo de SEDEN].
- , 1974, *La gaya ciencia*, Alianza Editorial, Madrid.
- , 1972, *Genealogía de la moral*, Alianza Editorial, Madrid.
- Quesada, J., 2001, *La belleza y los humillados*, Ariel Filosofía, Barcelona.
- , 1988, *Un pensamiento intempestivo, ontología, estética y política en Nietzsche*, Anthropos, Barcelona.

Recibido: 20 de junio.

Aceptado: 30 de julio.

*NOTAS SOBRE*  
LOS CUADERNOS NEGROS  
*DE HEIDEGGER*

*Stoa*

Vol. 5, no. 10, 2014, pp. 105–113

ISSN 2007-1868

EL SER Y EL CRIMEN: LOS *CUADERNOS NEGROS* DE MARTIN  
HEIDEGGER Y LA ESPIRITUALIZACIÓN DE LA INHUMANIDAD

VÍCTOR FARIÁS

Universidad Andrés Bello

vfarias@unab.cl

En tanto el Nacionalismo nunca puede ser el principio de una filosofía sino que siempre debe estar subordinado a una filosofía, el Nacionalsocialismo puede ser causa de una nueva y fundamental actitud respecto al ser.  
Heidegger, *Die Schwarze Hefte*.

Después de los fundamentados trabajos de Hugo Ott, Victor Farías y Emmanuel Faye que han abierto grandes y nuevas perspectivas científicas, las preguntas propuestas en torno a la publicación de los así llamados *Cuadernos Negros* de Heidegger tienen más bien el sabor de pura retórica. Porque ¿es posible, dado el estado de la investigación válida, preguntarse seriamente si el pensador era un antisemita y si debe como tal quedar o no inscrito en la historia del pensamiento filosófico, histórico y político? ¿Puede, en serio, alguien sentirse “sorprendido” si ahora, sin previo aviso por cierto, Heidegger deja “salir el gato del saco” (como solía decir con su característica delicadeza)?

Por cierto, en la actualidad cabe designar su actitud como “políticamente incorrecta”, pero la verdad es que todos estaban desde hace mucho tiempo acostumbrados a sus expresiones y actitudes toscamente campesinas. “No hemos venido a usar delicadamente la porcelana, sino a quebrar cuanto sea necesario, ¡venimos a romper y no a doblar las cosas!” decía en su discurso de 1934 a las delirantes Asociaciones

de Estudiantes de Hidelberg. “¡Usted señor es un teólogo y en tanto que tal, no está en situación de entender una sola fease de Heráclito!” le oí decir en el seminario “Heráclito y Parménides” (1967) a un sacerdote jesuita norteamericano que trataba de hacer una interpretación piadosa de uno de los fragmentos. “Nunca se puede ser lo suficientemente duro con esta gente”, me dijo al preguntarle en su casa si no había sido muy dura su respuesta. “Estos tienen una pata (*Pfote*) puesta sobre la cabeza de Tomás de Aquino y otra sobre la mía. ¡Es natural que no entiendan nada de nada!”.

Esta vez se puede, sin embargo, escuchar más cosas y más agresivas aún. Los “judíos” no sólo son aludidos por su nombre, sino simultáneamente como seres que ontológicamente no pueden ser considerados como “iguales” en su relación al Ser. En el país del Holocausto, de la Shoah, el “mayor pensador del siglo xx” humilla no sólo a algunos seres humanos de memoria dolorida, sino que agrede brutalmente a un país que, con dificultad y lentamente, ha logrado recuperar el rostro de una nación civilizada y de memoria decente. En un país que ha tratado con eficacia el rostro respecto al “otro pasado reciente”, el de la así llamada República Democrática Alemana y su cruel totalitarismo comunista, el novísimo “escándalo Heidegger” es un tremendo golpe y ello en relación al “pasado más terrible” anterior, al que nunca se podrá perdonar.

La rápida y amplia reacción de la prensa alemana e internacional no fue muy diferente a la que surgió en 1987 y en 2005 cuando, yo primero y Emmanuel Faye después, dejamos en claro algo mucho mayor que la punta del eisberg fascista y racista del pensador. Así ahora el conservador y ponderado *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (FAZ) apuntó al vecino en la hora de encontrar perjuicios: “La bomba estalló en París, la siniestra capital del más irracional culto a Heidegger”. Pero muy pronto se recuperó el buen tono que corresponde al trato de un compatriota alemán: “Yo no lo tendría en modo alguno por un antisemita” afirmó *Der Spiegel*. El progresista semanario protestante *Die Zeit* relativizó cuidadosamente el asunto: “Un desenraizamiento fundamental” era todo lo que Heidegger reprocharía a “los judíos”. Uwe Wenzel, un publicista, creyó poder hablar de un hecho meramente político: “Es un antisemitismo artificialmente elaborado”, y el *Die Zeit* volvió a insistir en “Una herencia envenenada”. *Der Spiegel*, que en su tiempo me

negó todo acceso a los textos originales de la célebre entrevista publicada póstumamente, debió confesar esta vez que el redactor jefe, Rudolf Augstein, se negó entonces a interrogar a Heidegger sobre el Holocausto por temor a que “el viejo profesor hiciera fracasar la entrevista”. Más todavía se reveló que uno de los periodistas que participaron en el diálogo, Georg Wolff, había sido oficial de las SS e incluso un alto funcionario de la Policía Política Secreta (SD) (L.Hachmeister en *SWF*). *Die Zeit* estuvo entonces en condición de proclamar con entusiasmo que “Heidegger se distanció en *Los Cuadernos Negros* de su discurso de 1933” Silvio Vietta, el dueño de los manuscritos llegó entonces a decir sin reparos: “En mi *Cuaderno Negro* no hay ni una sola frase contra los judíos, ni una sola palabra antisemita”. (*Die Zeit* 30.1.2014) Es característico que Vietta ni siquiera pudo (o quiso) percibir el lenguaje extremadamente agresivo de Heidegger. Su muy valiosa mercancía debía conservar una apariencia aséptica para no echar a perder la gran demanda. El heideggeriano más fundamentalista, Francois Fedier, pudo afirmar que los ataques a Heidegger “estaban dirigidos al falso sospechoso” porque “el pensador no pudo percibir que su juicio sobre el Judaísmo y ‘los judíos’ eran algo monstruoso”. Cuál es la razón de este impedimento, Fedier no la nombra. Los amigos norteamericanos pudieron formular una pregunta higiénica e ingenua: “¿Está Heidegger contaminado de nazismo?” (*The New Yorker*). El progresista periódico español *El País* se permitió incluso hablar de un “Heidegger privado”. El profesor Trawny, el encargado por la familia Heidegger para elaborar la edición formuló la absolutamente impresentable e infundada hipótesis de que “Heidegger quizá (*sic*) quiso con estos cuadernos mostrar hasta qué extremo una decisión filosófica puede perder el rumbo. . .” En su libro sobre Heidegger y los judíos, Trawny pone como conclusión de su estudio que con los *Cuadernos Negros* “el pensamiento de Heidegger nos pone frente a un enigma”. Como si más bien no nos hubiese puesto frente a una evidencia vergonzosa.

Cosas muy semejantes se pudieron leer en la prensa alemana, francesa, norteamericana y otros países. Hugo Ott, y antes que él el valeroso Guido Schneeberger, entre otros, documentaron que ya en 1933 había denunciado y entregado a la GESTAPO a prominentes colegas suyos en Freiburg. Yo había documentado que el joven seminarista jesuita Martin Heidegger ya en 1910 proclamaba al más célebre predi-

gador antisemita austriaco, el monje agustino Abraham a Sancta Clara como “un ejemplo para el pueblo” y con él, también al alcalde de Viena, Lueger, quien había financiado un monumento para el clérigo en Messkirch, el lugar de nacimiento de Abraham y de Heidegger. Adolf Hitler revelaba años más tarde en *Mein Kampf* que él, en su juventud, había sentido que Lueger “era un antisemita demasiado extremo”. Demostré además que Heidegger antes de la así llamada “Machtergreifung”, la toma del poder de los nazis, con el grupo más duro de los nazis (Rosenberg, Bäumler, Krieck) había formado una Asociación de Profesores Universitarios en la sombra que debía asumir todo el poder rebasando la otra asociación de inspiración conservadora, una vez arribados al gobierno. En ese contexto encontré incluso un telegrama enviado por Heidegger a Hitler exigiéndole “mano más dura” con los profesores conservadores que se sumaban como oportunistas al “movimiento”. Se documentó que el Rektor-Führer persiguió duramente a las asociaciones de estudiantes judíos, entregando a estudiantes judíos a la policía de Freiburg y encubriendo atentados de las SA a instituciones hebreas. En las actas de la Escuela de Patología de la Facultad de Medicina de su Universidad, encontré un discurso del rector Heidegger en que legitima la eutanasia nazi fundándose en el concepto de “salud tal como lo define la nueva Alemania bajo conducción de nuestro Führer”. Martin Heidegger, a petición ministerial expresa, delineó todo un modelo creando una “Dozenten-Akademie” para formar según los parámetros de la más ortodoxa ideología nazi a los Docentes, esto es, a los jóvenes que se iban a incorporar a la enseñanza universitaria. Como el primer Rector Führer y *leader* de la muy radical Federación de Estudiantes Alemanes, introdujo el obligatorio “Saludo-Hitler” (*Heil Hitler!*) al comenzar y terminar las clases y al saludarse en oficinas, corredores, etc. Lo mantuvo al iniciar y terminar sus clases aún bajo protesta de algunos estudiantes. Yo estaba en Freiburg cuando Paul Celan visitó la ciudad en 1967 y leyó de su obra en la repleta Aula Magna, con Heidegger y su mujer sentados en la primera fila. Y supe —como todos— que pese a convivir con él unas horas en la cabaña de Todtnauberg y luego de haber leído textos de los padres de Celan escritos en los campos de exterminio, se negó a “escribir una palabra” condenando el Holocausto. “Celan está enfermo”, comentó Heidegger poco más tarde a H.G.Gadamer. En ese mismo tiempo supe, por

Rainer Marten, el mejor de sus alumnos y colaborador por más de 15 años, que Heidegger hacia 1967 comentaba en tono reprobatorio “el hecho de que sean todavía muchos los judíos que enseñan filosofía en Alemania”. Cuando Emmanuel Faye hizo el muy trascendental descubrimiento de los textos en que Heidegger explicaba filosóficamente conceptos fundamentales del nazismo y los publicó en 2005 ya nadie debía poder seguir hablando de una distinción entre “la persona” y “la obra”, de Filosofía y Biografía política, de “flirts momentáneos” de Heidegger y los nazis, tampoco de un “nazismo de la Selva Negra”.

Los ataques a Faye llegaron al paroxismo e incluso a una terminología más que sospechosa: “Faye piensa y escribe como lo hace alguien con espuma en la boca”, dijo un publicista alemán.

Pese a todo esto me parece aconsejable plantearse la pregunta acerca de cómo puede alguien, tras 1987 y 2005, sentirse “asombrado” o “estupefacto” y “sin palabras”, entender como un verdadero “escándalo” el hecho que Heidegger ahora ponga de manifiesto sus ideas y sentimientos agresivamente antisemitas. Como un pensador que no tiene escrúpulos —ni nivel científico— en utilizar el panfleto (redactado por la policía del Zar) y falsamente atribuidos a los así llamados Sabios de Sión en que se revelarían los planes “judíos” para hacerse del poder en toda la tierra. Era también la época en que le confesaba a Karl Jaspers su convicción de la existencia de una “internacional judía” y en que ante el escepticismo de Jaspers sobre la capacidad de Hitler para “conducir el Reich” él simplemente le recomendó no reparar en ello y que sólo debía “¡contemplar las maravillosas manos del Führer!”. A sabiendas de todo eso ¿puede alguien en 2014 todavía siquiera pensar que con este curriculum filosófico, espiritual y político, el pensador podría haber sido otra cosa que un antisemita radical?

Aun así varias preguntas se agolpan ante la publicación de *Los Cuadernos Negros* ¿Qué significa el hecho que Martin Heidegger escribiera esta suerte de diario de vida político-espiritual en todo este tiempo? Desde luego su muy obsesiva preocupación por el acontecer político, pero ello no es suficiente para entender que haya dejado estos textos y además la disposición para su publicación, como una suerte de “coronación” (*Die Zeit*) de su faraónica *Obra Completa* en cien volúmenes. ¿Es una ingenuidad o una muy abierta provocación? Porque en ningún caso el podía dejar de haber pensado que su obra póstuma debía ser

recibida por una humanidad que considera y considerará la *Shoah* como el crimen más siniestro e irracional de la historia. Con este acto y estos textos Heidegger se puso a sí mismo bajo una luz que hará aparecer como ridículos y desubicados incluso a los heideggerianos de la más estricta observancia.

En 1936 en sus clases sobre “Introducción a la Metafísica” Heidegger se planteaba la tarea de “espiritualizar” la doctrina que define “la salud del cuerpo” (el racismo nazi) y “el valor de la espada” (la agresión militar) a fin de recuperar y salvar “la verdad interior y la verdad del nazismo” vulgarizada por los ingenuos biólogos o políticos sin rango (Rosenberg, Bäumler, Krieck) y de los falsos, engañosos Führer que en su revisionismo dejaban de lado el populismo nazi extremo de Heidegger y las SA. Los *Cuadernos Negros* reproducen, a veces casi literalmente, mi tesis politológica fundamental de 1987, a saber, la mutación filo-populista de Heidegger al ver que la “verdadera Revolución del Socialismo Alemán” era traicionada y reemplazada por un socialismo de Estado con ingerencia del gran capital monopólico, “judío” por tanto. Los “judíos” son, para *Los Cuadernos Negros* seres “carentes de raíces”, carentes de “mundo propio”, falsos que ni siquiera tienen acceso a la nada, a su propia nada: “La nada no se puede redimir obteniendo una falsa seguridad obtenida de un ingenio carente de raíces”. Los “judíos” son esencialmente entes “calculadores”, esto es, incapaces de tener acceso a lo profundo, lo que no está en el horizonte de lo esencial. Lo que nunca puede ser alcanzado en artilugios de la razón desvinculada de la sangre y el suelo. Son en sí mismos seres calculadores y por ello no sólo son algo falso, sino que, dado su poderío, son algo muy peligroso, algo que amenaza las raíces mismas del espíritu, la cultura y la vida política del mundo. Están en el mundo para desplegar su actividad fundamental: los “arreglos”, las “componendas” (*Machenschaften*). La ratio —según Heidegger “un término inventado por los mercaderes venecianos”— es su herramienta más creadora y fecunda y por ello es más que peligroso que toda la cultura, la ciencia y la política occidental estén fundadas en ella. El fundamento de toda nuestra cultura es, por tanto, algo en permanente estado de descomposición, artero y falso, algo que impone la necesidad de la destrucción. Es lo que lleva a Martin Heidegger a formular “la frase más siniestra que filósofo alguno haya escrito” (*Rainer Marten*).

El mundo masificadio, sin raíces, judaizado, “no ha tenido todavía la decencia de encontrar un medio de autoeliminarlo lo antes posible” (*Beiträge*) o como lo escribió en *Los Cuadernos Negros*: “no tiene este mundo aún a disposición la fórmula para hacerse saltar a sí mismo por los aires y hacer desaparecer todo vestigio de los humanos”.

Esto, sin embargo no es sólo una palabra de Heidegger. En mis investigaciones en el Document Center (ahora Bundesarchiv) encontré un acta en que se documentaba una visita de Max Planck a Hitler en la que el físico pedía se reconsiderara la resolución de quitar la nacionalidad alemana al profesor Albert Einstein y a la mayor parte de sus asistentes expulsándolo —de facto— del Reich. “Mein Führer, si el profesor Einstein y sus ayudantes abandonan Alemania, la física alemana volverá a la Edad de Piedra y, por las consecuencias militares (la energía atómica VF), toda Europa podría ser llevada a una real Edad de Piedra”. Respuesta de Hitler: “Eso todo es mi responsabilidad. ¡Prefiero una física y una Europa en la Edad de Piedra sin judíos que todo lo infectado por judíos!” Francois Lyotard afirmó en su obra *Heidegger et “les juifs”* que los nazis habían desencadenado la Guerra Mundial como una suerte de entorno bullicioso para ocultar con él el exterminio de los judíos realizado en el centro silencioso. Para Martin Heidegger y sus cuadernos en cambio, la guerra no tenía una función subsidiaria. Ella era un momento “de la más secreta misión racial (*völkisch*) alemana para poder articularse en un gran inicio” histórico. Incluso se alegra Heidegger de la llegada de la “incomparable hora mundial en cuyo espacio agresivo debe resonar la filosofía alemana”. “Es una voluntad racial que emerge soberbiamente en medio de un mundo en tinieblas” “Lo decisivo conserva toda su vigencia, a saber, que las decisiones histórico-espirituales y los estados de ánimo esenciales (*Grundstimmungen*) sean al mismo tiempo tan originarias y claras que logren imponer una verdadera transformación de los seres humanos. Para ello es absolutamente necesario que el Nacionalsocialismo permanezca en estado de Lucha, con la actitud de lo que debe imponerse y no sólo en un afán de ‘expansión’, ‘crecer’ y autoafirmarse. ¿Dónde está el enemigo y cuál es su naturaleza? ¿Adónde debemos atacar? ¿Con qué armas?”

Para los *Cuadernos Negros* los judíos no son solamente algo en sí “falso” y “tramposo”. Lo son también en su táctica histórica. Son en realidad racistas porque nadie como ellos conservan “la pureza de sangre”,

pero a la vez lo ocultan convirtiendo “la igualdad de todos los seres humanos” en doctrina de validez universal. Para pasar desapercibidos como algo diferente en sus planes conspirativos a fin de hacerse del control del mundo. Los *Cuadernos Negros* distinguen así a los “racistas perversos” (los judíos) de los racistas que fundamentan su praxis antisemita abierta y con razones verdaderas (los nazis). Los nazis aparecen entonces como agentes históricos que actúan en una suerte de autodefensa. Los “judíos” no son por tanto ciertamente una “raza superior” ni tampoco una raza inferior que, para su propio bien, debe ser esclavizada. Son una suerte de bacteria peligrosa y amenazante que debe ser exterminada.

¿Qué puede, además, significar la publicación de los *Cuadernos Negros* para su legado y la función de su obra en el mundo? Heidegger siempre se admiraba de la corta descripción que Aristóteles hacía de su vida: “Nació, trabajó y murió”. ¿Para qué y por qué entonces esta publicación suya que redefine brutalmente el espacio desde su nacimiento hasta su muerte y hasta mucho más allá de ella? ¿Puede fundamentarse el acto mismo de la estricta disposición para su publicación con su conceptualidad filosófica?

En una de mis muy fructíferas conversaciones con Martin Heidegger le pregunté por el sentido y la significación de la muerte en la Analítica del *Dasein*. Le dije que yo no podía entender su significación como la de una instancia amenazante y ello para un existente tembloroso —“como un Hamlet calavera en mano” le dije. No es un fenómeno que le acontece a un *Yo* solipsista. “Exacto —respondió con entusiasmo—, no se trata en absoluto de ‘la Muerte’, dijo, sino del ‘poder estar ante la muerte’ (*Sterben-können*), un habérselas con el *Sterben* (con el morir), de una actitud ante y para con el fin”. En ella el existente adquiere conciencia de la finitud y, en último término de la temporalidad y el tiempo como el horizonte fundamental. Sartre no entendió absolutamente nada cuando tradujo el “Sein-zum-Tode” por el “Etre-pour-la-norte”. No se trata de ningún “pour” (= *für*) sino de un “zu” (= *de cara*). Los alemanes tienen una expresión ilustrativa para esta función verbal. “Ich kann schwimmen” = yo nado (= yo puedo el nadar, ejerzo el acto), “Ich kann Deutsch” = “yo hablo alemán”. Se trata de “encarar”, podérselas con la muerte. Ese es el sentido más estricto de la muerte en *Ser y Tiempo*, asumir la propia temporalidad en tanto fini-

ta. En los §74 y 77 Heidegger concretiza el concepto al caracterizar la posibilidad de un existente colectivo auténtico. Un colectivo (“el Pueblo”= “das Volk”) es auténtico y verdaderamente sí mismo cuando asume su existencia histórica en la “Lucha” (= “Kampf”) y lucha ante la posibilidad real de su morir incorporando a su presente en lucha la vigencia de sus “Héroes” (= “Helden”) y los sitúa, en el presente, como las figuras paradigmáticas que deben orientar su quehacer y en el futuro como la tarea a realizar. Vivir según el modelo del “Héroe”. Gestar así su “Destino” (*Schicksal*) y su “Misión” (*Sendung*) sin importarle lo que el parloteo (*Gerede*) de la opinión pública (*Öffentliche Meinung*) que es solamente un humo superfluo e insignificante. El Estado tiene incluso como “una voluntad pedagógica, la neutralización de la opinión pública” (*Dilthey, Yorck en Ser y Tiempo*). Creo que es desde esta perspectiva, que Heidegger mantuvo toda su vida, que se debe entender esta publicación. Cuando quería referirse a asuntos superficiales solía aludir a los “periodistas”. “No me pregunte por Spengler, me dijo un día. Habrá notado que en esta casa no hay periódicos. . .” El nombre de los diarios *Zeitung*, le ofuscaba mucho. Con su actitud en el caso de los *Cuadernos*, Heidegger alcanza su más radical e intencionada isolación. Rompe definitivamente con la “opinión pública” y el *common sense*. Unamuno solía decir que “el sentido común no es el más común de los sentidos”. Heidegger afirma, en cambio, que el sentido común es el único que tiene y puede tener el común de los hombres y que, precisamente por eso, carece de todo valor.

Heidegger solía decir que él no pensaba ni vivía según el tiempo de los relojes y los calendarios. Sólo el pensar en “las grandes variaciones del tiempo da acceso a lo esencial” (*Warum wir in der Provinz bleiben*). Cuando realizaba hacia 1968 sus lecturas y grabaciones de *Wenn am Feiertage* de Hölderlin para la Deutsche Grammophon Gesellschaft, en una pausa le preguntó a uno de los técnicos: “¿Cuánto tiempo duran las matrices de estas grabaciones?” Con exactitud alemana el técnico le respondió: “Doscientos años, Herr Professor”. Heidegger comentó, casi extrañado, “¿Realmente tan poco tiempo?” Heidegger se entendía a sí mismo *sub specie aeternitatis*. Es seguro que así escribió, pensó y escenificó esta edición. Como un irrenunciable momento de la *Historia del Ser*. Como una irrupción, sin embargo, que debía convertirse en el fundamento de la más radical inhumanidad. En el Ser del Crimen.

*Stoa*

Vol. 5, no. 10, 2014, pp. 115-118

ISSN 2007-1868

## LA GUERRA INVISIBLE DE MARTIN HEIDEGGER

SIDONIE KELLERER

universität zu köln

sidonie.kellerer@uni-koeln.de

Casi cuatro décadas después de su muerte, el espíritu de Martin Heidegger se ha vuelto a manifestar. La publicación de los tres primeros volúmenes de sus *Cuadernos negros* ha sido motivo de gran sensación. Como señala su editor, Peter Trawny, buena parte de su aroma reside en su “estilo único”. Por extraña que pueda resultar la garbosa asociación, y por más que las primeras sustancias aromáticas no hayan despedido sino repugnancia, esta no deja de ser certera en relación a los ingredientes reunidos en los escritos de Heidegger. El vínculo entre el pensamiento de Heidegger con el nazismo, documentada ahora por el propio Heidegger, ha sido recibida con consternación, toda vez que se suponía su pensamiento libre de cualquier relación con el racismo y el antisemitismo.

Sin embargo, en el fragor de la polémica se pierde de vista el hecho de que, como ya demostraran claramente eruditos como Hugo Ott, Victor Farias, Emanuel Faye o Julio Quesada, la aprobación del nazismo por parte de Heidegger se remonta hasta la década de los cuarenta, como se puede comprobar a partir de sus textos. Esto vale especialmente en punto a su antisemitismo, cuya pátina filosófica apenas puede ser encubierta por la violencia ideológica. Faye fue en este sentido el primero en denunciar los comentarios emitidos por Heidegger en el semestre de invierno 1933/1934, en los cuales este hace alusión a los “nómadas semitas” (Heidegger, 2009, pp. 81-82), faltos de cualquier tipo de humanidad. Faye demostró asimismo que estos comentarios no son una excepción, constatando a la par que semejantes expresiones se extienden en sus textos hasta la década de los cuarenta.

El que todas estas evidencias hayan sido ignoradas se debe en primer término al cripticismo de Heidegger. Este cripticismo ha sido siempre y sigue siendo ignorado, y esto a pesar de que el propio Heidegger señalase en años posteriores a la guerra: “Callo en el pensar no sólo desde 1927, desde la aparición de *ser y tiempo*, sino en *ser y tiempo* y antes permanentemente” (2000, p. 421). Esta referencia a un hablar permanentemente indirecto y codificado se encuentra en todos sus textos, pero especialmente y en gran medida en sus *Cuadernos negros*. Ni su escritura ni su habla son nunca, así reza un pasaje de los mismos, “conscientemente comunicados de forma inmediata”, tratándose más bien de una “comunicación oculta”. Nosotros permaneceremos, aclara más adelante, “en el frente de la Alemania espiritual oculta” (2014).

La comunicación oculta siempre fue la meta que Heidegger se propuso. Sólo aquél que tiene esto presente puede acercarse a su pensar y comprender su relación con el nacionalsocialismo. Tanto la significación del contexto histórico como el alcance de sus formulaciones permanecen inaccesibles a la mirada directa.

Heidegger cierra una carta del 25 de noviembre de 1939 dirigida a la mujer de su colega, Kurt Bauch, con la siguiente frase: “Creo que ahora estamos en el comienzo de aquello que nos traerá esta guerra invisible” (Heidegger y Bauch, 2010, p. 61). Esta formulación se antoja enigmática. Sin embargo, un año antes, la Unión del Imperio para la Guerra “Kyffhäuserbund” había anunciado en un panfleto adoctrinador “la guerra invisible y su defensa a través del soldado alemán” (von Rechenberg, p. 25). Recurriendo a la vulgar dicción nacionalsocialista, el pasquín pone de manifiesto la realidad a la cual alude el concepto de guerra invisible. Este tendría que ver con “la actuación de determinadas fuerzas ocultas”, las cuales impulsarían en el ámbito mundial y exterior una política oculta, “una guerra alevosa” contra “los intereses populares y nacionales”. El enemigo, tan invisible como peligroso, no sería otro que el “judaísmo”, cuyo propósito estribaría “en alcanzar el dominio sobre el mundo”. La “infravaloración del judaísmo” debe ser contundentemente combatida. El texto moviliza muchos de los estereotipos heredados del nacionalsocialismo, como la del judío obsesionado por el dinero y que maneja los hilos de la política mundial, la del judío imposible, o la del judío fiel a la raza. La guerra invisible y total de los judíos debe ser respondida con una guerra igualmente invisible

y total. En relación a esta, la “guerra espiritual y anímica” tendría un significado especial. Una de sus principales directrices radicaría, como ya propagara Adolf Hitler en *Mi lucha*, en el precepto del silencio: ¡alemán aprende a callar!

Por un lado llama la atención el que Heidegger haga uso de la misma expresión que el texto adoctrinador del Kyffhäuserbund —sin la forzosidad ostentativa de la conformidad sistemática. No menos llamativo es por otra parte el celo con que Heidegger se ciñe al precepto del silencio propagado por el nazismo, como se desprende de sus referencias crípticas a la guerra real. El 10 de agosto de 1941 escribe lo siguiente a Kurt Bauch: “Y ahora ha llegado la guerra rusa; esta significa más de lo que en sí misma es. Puesto que tú sabes más, no hace falta que te cuente nada. Pero sé suficiente”.

Con independencia de la obvia aunque indemostrable referencia al tratado de la Unión del Imperio para la Guerra, Heidegger retoma con su indicación a la guerra invisible el motivo del invisible —y por ello especialmente peligroso— judío. Recordemos a este propósito las siniestras palabras de Ernst Jünger, pronunciadas en 1930, en relación al propósito perseguido por “el judío”: “El arma más peligrosa contra él, maestro de todas las máscaras, estriba en llegar a descubrirle” (Ernst Jünger, 2001, p. 592). La forma en la cual este lugar común fue asumido y radicalizado por el nazismo puede ser documentada a través de un texto antisemita de 1933 escrito por Ernst Seeger: “La guerra de los frentes invisibles (sobre el derecho de guerra de los judíos)” (1933). En este texto Seeger —por aquel entonces director del departamento Film del ministerio de propaganda—expone una interpretación, según la cual los judíos habrían puesto en marcha una “guerra de frentes invisibles”, una guerra encubierta, cuyo propósito sería el sometimiento “de la sangre y de la aristocracia militar e intelectual no judía al poder judío”. Así las cosas reinaría una situación bélica, una guerra invisible y especialmente peligrosa, a saber, una “guerra de estrangulamiento espiritual”. Frente a esta situación habría que tomar las medidas más duras: retirada de la nacionalidad alemana para todos los judíos y alemanes que estuviesen casados con judíos, su expulsión de Alemania, pena de muerte en caso de ultraje racial, etc.

Los pasajes explícitamente racistas de los *Cuadernos negros* de Heidegger se presentan como descuidos en el interior de un discurso total-

mente codificado, pero que sin embargo son susceptibles de ser comprendidos a la luz del contexto histórico. En este sentido, un punto de vista que atienda al contexto histórico en su vertiente cultural e ideológica, pone de manifiesto hasta qué punto es insostenible la tesis según la cual Heidegger se habría distanciado paulatinamente del nacionalsocialismo. De este hecho ya eran conscientes todos aquellos que desvelaron el sentido críptico de las formulaciones de Heidegger y confirmaron en qué gran medida la perversión del lenguaje filosófico llevada a cabo por él hasta la caída del nacionalsocialismo no perseguía otro fin que poner este mismo lenguaje al servicio de la política de destrucción.

### Referencias

- Heidegger, M., 2000, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910–1976)*, vol. 16 de la Gesamtausgabe, V. Klostermann, Fráncfort del Meno, p. 421.
- , 2009, “Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat”, en *Heidegger-Jahrbuch*, Karl Alber, Freiburg, p. 81-82.
- , 2014, *Überlegungen II–VI (Schwarze Hefte 1931–1938)*, vol. 94 de la Gesamtausgabe, V. Klostermann, Fráncfort del Meno.
- Heidegger, M. y K. Bauch, 2010, *Briefwechsel (1932–1975)*, Karl Alber, Freiburg/München, p. 61.
- Jünger, E., 2001, “Über Nationalismus und Judenfrage”, en *Politische Publizistik (1919–1933)*, Klett-Cotta, Stuttgart, p. 592.
- Seeger, E., 1933, *Der Krieg der unsichtbaren Fronten (vom Kriegsrecht der Juden)*, Selbstverlag, Tübingen.
- von Rechenberg, F., *Der unsichtbare Krieg und seine Abwehr durch den deutschen Soldaten!*, Nationalsozialist Reichskriegerbund, Berlín, p. 25.

# *RESEÑA*

*Reseña*

Aguilera Portales, R. E., 2013, *Filosofía del derecho*,  
Res Pública, México

---

Desde la antigüedad el Derecho ha sido objeto de estudio de la filosofía por su importancia, valor y utilidad en el desarrollo de la sociedad, porque permite construir estructuras que guíen al ser humano en su tránsito por este mundo; pero no por eso, se presenta de una manera gentil y accesible, al contrario, se muestra misterioso, enigmático y encierra una serie de elementos complejos y ambivalentes, ocultos a la razón humana, y que sólo es posible dirimir a través de una reflexión creativa y de gran dimensión. Ninguna de estas dificultades han sido suficiente para desanimar a filósofos ni juristas para estudiar sobre la naturaleza de las leyes, y, sólo es una excusa más para adentrarse en tan difícil terreno. La filosofía, por su personalidad inquisitiva y perspicaz, pretende encontrar o construir aquellos pilares sobre los cuales se funda el derecho mismo.

El presente libro, *Filosofía del Derecho*, del dr. Rafael Aguilera gira sobre los problemas esenciales que atañen a este rubro, tales como: ¿Qué es el derecho? ¿Qué es la justicia? ¿Qué es lo justo?, entre otras cuestiones capitales. Cada uno de estos problemas tan antiguos como la humanidad misma; pero el debate permanece actual y pertinente hasta nuestros días. Este texto es un esfuerzo intelectual y ofrece una nueva lectura sobre la naturaleza del derecho, las diferentes posturas teóricas y los límites de cada una de ellas. El autor hace una revisión exhaustiva de los clásicos de la teoría jurídica: Habermas, Kant, Montesquieu, Locke, Voltaire, etc., y esto le permite realizar una exposición íntegra y horizontal sobre las concepciones tradicionales y contemporáneas de la teoría del Derecho, dándole un cuerpo sólido a las ideas encerradas en las páginas que conforman el libro. Indudablemente, este trabajo es pertinente en nuestros días porque nos encontramos ante un momento de crisis social que es necesario resolver no sólo por medio de acciones concretas y claras sino sustanciosas y fundamentadas.

Primeramente, el título *Filosofía del Derecho* nos habla acerca del contenido y la orientación teórica que hallaremos en las siguientes páginas. El nombre en sí mismo es algo seductor porque de él se despren-

den una serie de preguntas y desde el principio nos invita a cuestionarnos: ¿Qué es la filosofía? ¿Qué es filosofar? ¿Cuál es el propósito y finalidad de filosofar sobre el derecho? Cada una de estas cuestiones viene a mi pensamiento de tan sólo leer el encabezado en la portada. Pero, antes de continuar, es menester definir qué es la filosofía para el profesor Aguilera y, de tal manera, vislumbrar desde que óptica se aproxima al problema de las leyes. Él mismo advierte:

La filosofía consiste en sumergirnos en el abismo insondable de cada palabra, concepto e idea buscando la concepción del mundo y del ser humano que subyace en ella. La tarea de la filosofía consiste en desmitificar, desmascarar, desmontar falsos ídolos, convenciones o concepciones erróneas (Aguilera, 2013, p. 33).

Desde este punto de vista, no es posible considerar la filosofía solamente como un esfuerzo intelectual, sino un reto inquisitivo de construir, destruir, transformar, cambiar, modificar, etc. En un tiempo donde el pensamiento, la reflexión y la imaginación tienen un gran déficit ante el dominio del conocimiento práctico y mecánico, es importante rescatar, promover y difundir esta clase de trabajos que estimulen la inteligencia misma, que cuestionen incansablemente y que sean inconformistas ante las respuestas engañosas y dudosas. Por lo cual el autor menciona: “el hombre hasta ahora ha obrado demasiado, pero ha pensado muy poco” (p. 34) Sin duda alguna, el dr. Aguilera realiza una crítica a la civilización industrializada, donde el obrar se realiza sin meditar en el por qué ni el para qué, lo cual nos deshumaniza y encadena a la apatía y a un pragmatismo vacío. Sin embargo, la filosofía nos brinda esa oportunidad de ahondar en el pensamiento y las estructuras profundas de la realidad del mundo y de nosotros mismos; pero también es posible, que a través de ella, hallar la justificación y el fundamento del Derecho, de la cual necesita tanto la teoría jurídica en el plano teórico y práctico.

En el primer capítulo “Concepto, sentido y utilidad de la filosofía del Derecho”, el filósofo español conduce al lector de manera amplia y concisa a la historia de la Filosofía del Derecho, permitiendo que los recién iniciados en este camino comprendan la dimensión del debate jurídico. Sin mayor preámbulo, el profesor Aguilera nos conduce en la discusión por antonomasia del problema de las leyes: el dere-

cho *iusnaturalista* y el derecho *iuspositivista*. El autor presenta estas dos corrientes sobre las que ha versado el discurso, la deliberación y el conflicto jurídico mostrando los problemas, dificultades y retos que cada una tiene y que deben ser resueltos para un beneficio social. Es una responsabilidad compartida entre filósofos, juristas, sociólogos, entre otros, realizar permanentemente lecturas nuevas que arrojen interpretaciones dinámicas sobre los problemas que acaecen al derecho y, en la medida de lo posible, estar preparados para el presente real y el futuro incierto. Cabe mencionar, que la problemática conceptual repercute directamente en la realidad, en la acción y ejecución de las leyes. Finalmente, ¿Quién se ve afectado por las leyes, las normas y regulaciones jurídicas? La persona, quien a su vez está comprometida su conducta y obrar por las estipulaciones que se delimitan en las constituciones de los Estados políticos. Asimismo, el dr. Aguilera considera que el problema filosófico-jurídico no es meramente teórico sino que también tiene una función didáctica y pedagógica de extender “la formación ética-cívica y humanística” (p. 67). Le otorga una responsabilidad moral a la filosofía del derecho de ilustrar y cultivar a los individuos.

Uno de los puntos centrales que le otorga consistencia a este libro se halla en el segundo capítulo, “Las relaciones entre Derecho, Moral y Política”, que aborda cada uno de estos tópicos desde una premisa antropológica y considera la dimensión humana como parte esencial de la filosofía del Derecho, evitando realizar un reduccionismo meramente racional. En palabras de Rafael Aguilera:

Las normas jurídicas y morales existen sólo porque el hombre establece relaciones sociales. El ser humano como presupuesto, fundamento y sujeto de todo ordenamiento jurídico, político y moral está orientado hacia el reconocimiento, respeto y protección de sus derechos humanos (79).

Mas no por esto realiza una sociología del derecho sino considera la condición humana como piedra angular que dota de un sentido y finalidad a las leyes y normas. Es decir, analiza el aspecto ético, moral y político, la articulación que existe entre ellas y el efecto que ejercen sobre los individuos y, por consiguiente, el modo en que afectan al momento de realizar, interpretar y aplicar las leyes. Este es un problema muy importante dentro de la teoría jurídica, que repercute directamente en el ejercicio de la vida pública y privada: la familia, la so-

ciudad y el Estado, cada una con sus diversos elementos e instituciones que las conforman. Las circunstancias que rodean al ser humano por su fragilidad y contingencia lo conducen a erigir estructuras que le otorguen seguridad, de ahí su necesidad de una estabilidad moral y física que genere las condiciones suficientes para el desarrollo y progreso particular y comunitario. Es muy importante destacar que el autor no ignora el impacto que tiene la cultura y las diferentes cosmovisiones en la consolidación de las leyes y del tejido social. Indudablemente, somos herederos de una tradición judeo-cristiana y greco-romana que configura y matiza nuestras relaciones morales, sociales y políticas y que la modernidad fracturó, ampliando la discusión jurídica.

Uno de los temas más fecundos, interesantes y controversiales que se abordan en este libro es el concerniente a la desobediencia civil, su legalidad y legitimidad en los límites del Estado constitucional, por lo que le dedica un capítulo completo para su reflexión. No obstante, el surgimiento de esta clase de movimientos políticos y sociales señala el deterioro de los sistemas tradicionales, ante los cuales la sociedad civil responde con gran vigor buscando transformar el rumbo de un país y confirmar la soberanía del pueblo. Estas manifestaciones son evidencia de un grado de madurez mayor y nivel de concientización elevado. El dr. Aguilera dice lo siguiente:

Estos nuevos movimientos se inspiran en valores constitucionales fundamentales como la solidaridad, la justicia, la libertad; valores que no pueden estar sometidos a la racionalidad instrumental o estratégica que gobierna nuestras deficitarias democracias representativas formales (137).

Sin embargo, este fenómeno y recurso político conlleva a una serie de problemas. ¿Es legal la desobediencia civil? ¿Es legítimo el desacato? ¿Cuándo es pertinente recorrer a esta clase de participación política? ¿Cuáles son sus características? Son algunas de las ideas que el filósofo expone en las páginas de este libro. En los últimos tiempos, el concepto de participación política se ha ido diversificando y extendiendo, tanto que ya no es posible acotarlo al mero hecho de ejercer el derecho del voto. En la actualidad persisten demasiados movimientos sociopolíticos que intervienen en la vida política, bajo esquemas y estructuras totalmente distintas, es decir, no es necesario afiliarse a un partido político para tener una participación política directa. En los

últimos años la mirada crítica de intelectuales y académicos se ha centrado en esta clase de fenómenos, por la importancia que tienen en el desarrollo de la vida política, democrática y plural de cualquier país. Así mismo, el profesor Aguilera realiza un recorrido estrictamente filosófico-jurídico sobre este tema estableciendo claramente sobre lo que se trata la desobediencia civil.

Los últimos dos capítulos centran su atención sobre el Estado constitucional y los derechos fundamentales, los cuales han sufrido grandes modificaciones teóricas y prácticas desde que terminó la Segunda Guerra Mundial, aunado a esto, el desarrollo científico-tecnológico y la muy avanzada globalización exige desarrollar nuevos marcos teóricos actualizados que permitan el desarrollo de la vida social ante problemas de gran dimensión, como el multiculturalismo, la globalización económica, el neoliberalismo, entre otros.

Finalmente, Rafael Aguilera (2013) pugna por una “visión más holista e interdisciplinar de la realidad, una concepción amplia que dé lugar a una interrelación constante entre los distintos géneros del saber”. De ahí la importancia de un libro de esta naturaleza que aborda el problema del derecho en toda su dimensión epistemológica, antropológica y ontológica, es decir, filosófica.

GUILLERMO SANTIAGO ARRIAGA

Centro de Investigación de Tecnología Jurídica y Criminológica  
Universidad Autónoma de Nuevo Leon  
santiago\_nicolo@hotmail.com