

euphγía

REVISTA DE FILOSOFÍA

euphyia

REVISTA DE FILOSOFÍA

DIRECTORIO

M. en C. Rafael Urzúa Macías

Rector

Dr. Daniel Gutiérrez Castorena

Decano del Centro de Ciencias Sociales y Humanidades

Dr. José De Lira Bautista

Jefe del Departamento de Filosofía

EDITORES

Mario Gensollen

Jorge Alfonso Chávez Gallo

EDITOR ASOCIADO

Juan José Láriz Durón

COMITÉ COORDINADOR

Edgar Rodríguez Aguilar

Enrique Luján Salazar

Ernesto Javier Martínez Arenas

Jesús Salazar Velasco

Víctor Hugo Salazar Ortiz

ASISTENTE EDITORIAL

Luis Ángel García Muñoz

CONSEJO EDITORIAL

Carlos Pereda, *UNAM-IIF*

Diego Ribes, *Universitat de València*

Dora Elvira García, *ITESM*

Federico Fernández, *Universidad Nacional de Rosario*

Héctor Zagal, *Universidad Panamericana*

José De Lira Bautista, *Universidad Autónoma de Aguascalientes*

José Mendivil Macías, *Universidad de Guanajuato*

Julia Urabayen, *Universidad de Navarra*

Luis E. de Santiago Guervós, *Universidad de Málaga*

Luis Xavier López Farjeat, *Universidad Panamericana*

María del Carmen Paredes, *Universidad de Salamanca*

Mauricio Beuchot, *UNAM-IIFL*

Rafael Jiménez Cataño, *Pontificia Università della Santa Croce*

Sabine Knabenschuh de Porta, *Universidad del Zulia*

Tobias Grimaltos, *Universitat de València*

Virginia Aspe, *Universidad Panamericana*

Walter Redmond, *University of Texas at Austin*

Euphyia es una revista semestral que aparece en los meses de noviembre y junio. Se distribuye nacional e internacionalmente por medio de intercambio, donación, suscripción y venta de ejemplares individuales. Su precio unitario es de US\$10 y la suscripción anual es de US\$18. No incluye gastos de envío. Para mayor información consulte nuestra página de Internet en: <http://euphyia.blogspot.com/>.

Euphyia es una revista especializada de filosofía dirigida a profesionales en la materia de la comunidad científica nacional e internacional. En consecuencia, no tienen cabida en Euphyia artículos de difusión, panorámicos o generales, teológicos, de crítica de arte o literaria, o trabajos interdisciplinarios que no estén elaborados con una metodología y contenido preponderantemente filosóficos. Euphyia publica ensayos, discusiones, traducciones y reseñas bibliográficas de alta calidad, sin excluir ninguna doctrina o punto de vista filosóficos, religiosos, políticos o ideológicos. Las opiniones expresadas en los textos que aquí se publican son responsabilidad exclusiva de los autores.

euphyía

REVISTA DE FILOSOFÍA

VOL. II NÚM. 3 2008

Toda correspondencia y solicitud de suscripción debe dirigirse a:

Mario Gensollen Mendoza

Universidad Autónoma de Aguascalientes

Centro de Ciencias Sociales y Humanidades

Departamento de Filosofía (Edificio 6 Planta Alta)

Av. Universidad # 940, Ciudad Universitaria, C. P. 20100

Aguascalientes, Ags. México

E-mail: mgenso@correo.uaa.mx

Diseño de portada: Jesús Salazar Velasco

Diseño de caja: Mario Gensollen

Composición, cuidado editorial y distribución por:

Los libros de Homero S.A de C.V.

www.loslibrosdehomero.com

Impreso en México por Publidisa

Calzada Chabacano 69, Col. Asturias

México D.F. 06850

ISSN en trámite.

Índice

VARIA

Justicia y eficacia. Una lectura del pensamiento político humeano. *Eduardo Óscar Charpenel Elorduy* 9

Comprensión hermenéutica y análisis situacional en Karl R. Popper. *José de Lira Bautista* 27

Las trampas del «yo» o sobre una «guerra sin memoria ni memoriales» *Gerardo de la Fuente Lora, Leticia Flores Farfán* 31

La redención de la culpa en el eterno retorno. *Flávio Senra* 45

DISCUSIÓN

Genealogía y crítica de la moral en Nietzsche: la tesis de la voluntad de poder como su hilo conductor. *Jorge Alfonso Chávez Gallo* 89

TRADUCCIÓN

Los tormentos de un maestro. Entrevista a Hans-Georg Gadamer Por Antonio Gnoli y Franco Volpi. *Jesús Salazar Velasco (traductor)* 101

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

Manuel Gurría Di Bella, *Lecciones de ética ambiental*. *Víctor Hugo Salazar Ortiz* 121

José De Lira Bautista, *Karl Popper: Controversias en filosofía de la ciencia*. *Marc Jiménez Rolland* 128

Salvador Gallardo Cabrera, *Sobre la tierra no hay medida*. *María Isabel Cabrera Manuel* 133

Justicia y eficacia

Una lectura del pensamiento político humeano

Eduardo Óscar Charpenel Elorduy
Facultad de Filosofía
Universidad Nacional Autónoma de México
echarpenel@gmail.com

Introducción

Uno de los puntos neurálgicos para entender el pensamiento moral y político de David Hume es, sin lugar a dudas, la distinción que realiza el filósofo escocés entre virtudes naturales y artificiales. Se trata de una distinción que lo ubica en una posición muy particular con respecto a otros filósofos que lo antecedieron pues, por un lado, lo distancia de posturas que buscaban el fundamento de la moral exclusivamente en los sentimientos (Shaftesbury, Hutcheson) y, por otro, lo aleja de aquellos que negaban toda forma de moralidad fuera de los límites de un Estado soberano (Hobbes). En la polémica por determinar las bases de la moral, Hume desarrolla una posición intermedia que articula los principios de estos dos bandos, logrando crear una teoría que tematiza los rasgos que caracterizan a la convivencia humana virtuosa en cualquiera de sus distintos niveles. En este ensayo, estudiaré principalmente cómo es que, a juicio de Hume, los seres humanos razonamos en términos de justicia. Abordar esta pregunta es algo de suma importancia para comprender de forma adecuada cómo concibe Hume la vida en comunidad dentro de su filosofía. Después de precisar en qué radica el carácter específicamente artificial de la justicia, analizaré cuáles son a su juicio los principales fundamentos del Estado y con ello mostraré qué factores determinan la conformación de los cuerpos políticos y la adhesión de los ciudadanos a los mismos.

Este último punto será clave para poder situar la originalidad de la filosofía política humeana en un contexto dominado por las tradiciones contractualistas.

El origen de la distinción: algunas consideraciones sobre las virtudes naturales

Revisemos, en primer lugar, aquella distinción que subyace a todo el pensamiento moral y político de Hume. A su juicio, la naturaleza ha implantado en el ser humano unos sentimientos que hacen que éste apruebe o rechace las acciones que realizan sus congéneres. En este sentido, la experiencia moral más elemental consiste en experimentar atracción o repulsión por la conducta que observamos en los demás. El origen de esos sentimientos de aprobación o rechazo, de acuerdo con Hume, es la observación directa de las virtudes y los vicios de las otras personas¹. Estas cualidades positivas o negativas son lo primero que evaluamos en un sujeto cuando nos pronunciamos moralmente sobre él. A diferencia de Aristóteles, por ejemplo, que caracterizaba a la virtud como un justo medio entre dos extremos viciosos, Hume concibe a la virtud como la cualidad en el obrar que provoca que nosotros alabemos o censuremos espontáneamente a alguien². Lo que resulta «natural» de estas virtudes es que no han sido inventadas o creadas por la sociedad y que no estamos determinados por nuestro contexto histórico o cultural a ejecutarlas o a responder de forma empática cuando observamos

¹ Brand encuentra dos momentos distintos en la evaluación moral de la teoría humeana: «El proceso de simpatizar con otro tiene dos momentos, uno cognitivo y otro afectivo. El primer momento explica cómo adquirimos nosotros una idea del estado pasional del otro. El segundo momento comprende la transformación de esta idea en una impresión, de modo que lleguemos a sentir la emoción que creemos que el otro está sintiendo», en: Walter BRAND, *Hume's Theory of Moral Judgment*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers 1992, p. 45. Las citas del inglés de las obras serán más a menos que señale lo contrario.

² Cf. Rachel COHON, «Hume's Artificial and Natural Virtues», en: *The Blackwell Guide to Hume's Treatise*, Oxford: Blackwell 2006 p. 257. En dicha comparación, Cohon resalta de manera acertada otro punto importante: la práctica de la virtud para Aristóteles está orientada hacia la consecución de la *eudaimonía*. Hume no busca en ningún momento determinar cómo la virtud perfecciona a quien la realiza.

que alguien las practica. Si bien somos capaces de cultivar de mejor o peor manera las disposiciones éticas que la naturaleza ha implantado en nosotros, lo principal de éstas es que tienen su fundamento en la constitución misma del ser humano. De ello se sigue, por ejemplo, que una persona censure el egoísmo o alabe la generosidad de otra persona no porque su educación o entorno la condicionen absolutamente a reaccionar así, sino porque el temperamento humano está inclinado a reaccionar de esta manera cuando uno contempla las acciones de alguien que sólo vela por su propio bienestar, o bien, cuando uno observa la conducta de alguien que antepone el bienestar de los demás al propio. Hume define a la simpatía como la «propensión de recibir los sentimientos y las inclinaciones de los otros a través de la comunicación»³. Resulta evidente que en esta definición de simpatía se evidencia el asociacionismo de la teoría del conocimiento humeana según la cual tendemos a vincular ideas e impresiones semejantes de las cosas a través del hábito. No es el lugar para entrar en los pormenores de dicha teoría: baste decir, en este contexto, que una persona puede sentir empatía por otra persona que actúa de forma benevolente en la medida en que es capaz de reconocer en sí misma la capacidad de actuar motivado por pasiones nobles parecidas. Es evidente para Hume que «cuando alabamos cualquier acción únicamente evaluamos los motivos que las produjeron, y consideramos las acciones como signos o indicadores de ciertos principios de la mente o del temperamento»⁴. De manera análoga, una persona es capaz de sentir empatía por otra persona en desgracia en virtud de la pasión compasiva que tal situación despierta en él, una pasión que está acompañada de una asociación de ideas que le permite al sujeto colocarse imaginariamente en un estado semejante de privaciones y carencias.

Existen varias pasiones y sentimientos que hacen que los individuos actúen de forma benevolente y que, por lo mismo, hacen que nosotros como espectadores las consideremos como buenas.

³ David HUME, *A Treatise of Human Nature*, Oxford: Oxford University Press 2000, p. 316. (Utilizaré la paginación crítica de Selby Bigge tanto para esta obra como para la *Investigación sobre los principios de la moral*).

⁴ HUME, *A Treatise...*, p. 477.

La benevolencia, por su parte, es la más elevada de las cualidades humanas, pues a juicio de Hume no existen otras «que tengan más derecho a la buena voluntad y a la aprobación general de la humanidad, la amistad y la gratitud, el afecto natural y el espíritu público, o cualquiera otra que proceda de una tierna simpatía para con los demás y de una preocupación generosa por nuestra clase y especie»⁵. En la *Investigación*, la representación de la benevolencia como algo admirable está íntimamente ligada al concepto de utilidad. No se trata sólo de una utilidad para el propio agente, sino de una utilidad que también conlleva felicidad y satisfacción para los otros miembros de la sociedad. La benevolencia es una virtud que consolida la relación con los padres, refuerza la autoridad con los hijos y, en general, fomenta la disposición de ayudar que tiene esta persona en todos los sectores y ámbitos. La utilidad que se deriva de las virtudes sociales constituye, al menos, una parte de su mérito, y es según Hume «una fuente de esa aprobación y estima que universalmente se les presta»⁶.

Como se aprecia a primera vista, el ejercicio de tales virtudes supone una repercusión benéfica dentro de una comunidad. Su origen subjetivo en las pasiones y los sentimientos no constituye nunca un obstáculo para que las virtudes incidan de manera positiva en el entorno social. Sin embargo, el que la benevolencia se encuentre fundada en las pasiones humanas sí determina que las ejerzamos de manera *parcial*⁷. En otras palabras, somos más proclives a ser bondadosos con personas más allegadas a nosotros. Quizás esto no constituye en sí mismo algo reprochable. Es perfectamente lógico que una madre muestre una marcada preferencia por su hijo que por los hijos de otras mujeres; más aún, con justa razón se le podría reclamar a la madre que no actuara así⁸. Lo que tal disposición refleja es que la práctica de estas virtudes no es uniforme entre los seres humanos. Somos más propensos a ejercer estas virtudes

⁵ David HUME, *Investigación sobre los principios de la moral*, trad. Gerardo López Sastre, Madrid: Tecnos 2007, p. 187.

⁶ HUME, *Investigación sobre...*, p. 179.

⁷ HUME, *A Treatise...*, 488-489 pp.

⁸ Cf. COHON, «Hume's Artificial...», p. 289.

cuando tratamos a personas cuyos vínculos con nosotros son más íntimos y firmes.

La justicia como virtud arquitectónica de la sociedad

Aunque no escatima elogios para las virtudes naturales, Hume se da cuenta de que éstas resultan insuficientes para fundar sólidamente la vida en comunidad, pues sólo en ella el hombre puede sobrevivir y obtener la mayor cantidad de beneficios para su propia existencia. De ahí que afirme que el hombre tenga que echar mano de su razón —y ya no de su sentimiento— para delinear las estructuras de una comunidad funcional. El ejercicio de la razón, en este ámbito, constituye para Hume una virtud esencialmente política. Por lo mismo, se trata de una virtud «artificial» en más de un sentido. La justicia es una virtud que debemos de practicar con aquellos que no se encuentran en nuestro entorno más inmediato —es decir, aquellos con quienes en principio nos comportarnos virtuosamente— y con quienes no tenemos lazos afectivos fuertes. Además, no es propiamente una pasión como la simpatía o la benevolencia la que nos lleva a ejecutarla o a practicarla, sino el cálculo que, por ejemplo, contempla la solución a problemas de escasez y de insuficiencia de bienes, y así poder generar la mayor utilidad posible. En palabras de Stroud, «la justicia es una virtud *artificial* debido ante todo a la manera como surge, o bien, debido a la forma *oblicua e indirecta* en que sirve al interés público y no porque no tenga su fuente en la naturaleza humana»⁹. Esta virtud, por tanto, no tiene un carácter espontáneo como la benevolencia sino que siempre conlleva una mediación intelectual. En realidad, nosotros optamos seguir los lineamientos propios de la justicia porque consideramos que seremos favorecidos por las estructuras que ésta genera. Se trata, pues, de una virtud cuya práctica responde siempre a circunstancias materiales concretas y que, por ese mismo motivo, no existe ni puede existir un principio de índole *a priori* al cual podamos remitirnos para ejercerla¹⁰.

⁹ Barry STROUD, *Hume*, trad. Antonio Zirión, México: UNAM 2005, p. 286.

¹⁰ Resulta evidente el interés por recuperar el enfoque humeano de la justicia de cara a la resolución de problemas concretos. A juicio de estos críticos, una aproximación de este tipo

Para ilustrar esta aseveración, Hume propone realizar cuatro ejercicios imaginarios — algo muy parecido a lo que en la filosofía analítica se conoce como *thought experiments*— para probar la veracidad del carácter artificial y utilitario de la justicia. Los expondré de manera concisa para así poder discutir lo que se sigue de ellos:

1. La superabundancia de los bienes

En primer lugar, el filósofo escocés sugiere imaginarnos un estado de cosas en el cual la naturaleza haya proporcionado a todos los individuos una superabundancia de recursos de tal suerte que nadie tuviese el más mínimo deseo de privar a otro individuo de sus posesiones. Estos individuos hallarían todos sus apetitos saciados y no se verían sujetos nunca a la necesidad ni a la precariedad, ni tendrían que hacer esfuerzo alguno para su manutención o supervivencia.

2. La generosidad y la amistad innatas

El segundo ejercicio es imaginarnos una sociedad, con las mismas características y necesidades que la nuestra, pero que contara con ciudadanos cuyas únicas motivaciones para actuar fueran la amistad y la generosidad. En virtud de tal benevolencia omniabarcante resulta claro que la aplicación de la justicia sería superflua e innecesaria y que los conceptos de propiedad y obligación carecerían igualmente de sentido. No habría necesidad de obligar a nadie a cumplir con un contrato o una promesa que nos beneficiaría pues nadie tendría la inclinación de realizar lo contrario.

3. El estado de absoluta precariedad

En un tercer momento, Hume propone imaginarnos una sociedad

nos permite evaluar desde una mejor perspectiva los problemas sociales que la aproximación de *cuño rawlseano* que pretende situarnos como jueces absolutamente imparciales sobre las cuestiones a ser discutidas. A este respecto, la crítica de inspiración humeana de Larry R. Churchill en contra de Rawls es muy elocuente: «El precio de despojarnos de nuestros prejuicios es muy alto, y mucho perdemos en esta operación. Pocos de nosotros estamos dispuestos a considerar como un escenario ideal para las decisiones morales aquel en el cual seamos despojados de todos los aspectos sociales e históricos de nuestras vidas. Tomar decisiones como si fuéramos personas y desinteresadas o seres angélicos no sólo nos parece algo remoto en vistas a nuestras preocupaciones reales, sino que ello parece quitarnos de las mismas herramientas y recursos que hacen que nuestras decisiones sean moralmente correctas», en: Larry R. CHURCHILL, «Looking to Hume for Justice: On the Utility of Hume's View of Justice for American Health Care Reform», en: *Journal of Medicine and Philosophy*, XXIV-4 (1999), p. 357.

donde hubiese una gran carencia de bienes materiales. En esta sociedad, ni la frugalidad ni la laboriosidad más grandes podrían evitar que la mayor parte de sus habitantes perecieran ni la extremada miseria del conjunto. En un grado de necesidad tan radical, queda claro que nadie tendría el más mínimo interés por respetar las leyes de la justicia. La supervivencia y la autoconservación se vuelven en este caso las máximas bajo las cuales todos rigen su actuar. En situaciones desesperadas como un naufragio, nadie puede esperar que el respeto a la propiedad y a los derechos ajenos sea lo primero que tomemos en consideración para orientar nuestra conducta. Cuando la sociedad está a punto de ser aniquilada, es completamente razonable que «todo hombre provea por sí mismo por todos los medios que la prudencia pueda dictarle o que el sentido de humanidad le permita»¹¹.

4. La presencia de un individuo justo en una sociedad criminal

El cuarto ejercicio que Hume propone es imaginarnos la conducta de una persona virtuosa en medio de una sociedad de criminales. En un clima lejos de la protección de las leyes y del gobierno, la conducta que esta persona tiene que adoptar si desea sobrevivir es la de emplear todos los medios posibles para asegurar su existencia. Nadie podría recriminarle a una persona así que ejerza la violencia frente a personas malévolas. Lo mismo suele ocurrir en una guerra: adoptar criterios equitativos en el campo de batalla sólo conduciría a la propia destrucción.

En el primer caso, Hume piensa que todas las virtudes sociales serían cultivadas, *salvo* la justicia, pues queda claro que en una sociedad así tal virtud estaría completamente de sobra. El reparto de los bienes sería innecesario ya que todos contarían con lo suficiente y el concepto de propiedad no tendría que ser instituido pues nadie podría sufrir perjuicio alguno. El filósofo escocés apunta que esto mismo ocurre en el estado actual de la humanidad con los bienes naturales que tienen una abundancia ilimitada como el agua y el aire, pues éstos no son considerados como propiedades individuales de nadie. En consecuencia, nadie puede cometer una injusticia por el uso y el goce de estos bienes. Asimismo, en relación al se-

¹¹ HUME, *Investigación sobre...*, p. 187.

gundo caso, Hume dice que sólo en el seno de las familias podemos encontrar una benevolencia semejante. Sólo con familiares o seres muy queridos los límites de la propiedad se difuminan y existe un interés genuino por la felicidad de los otros. De hecho, como nos relata Hume, han existido varias sociedades han querido difuminar los límites de la propiedad y tratar a todos los integrantes como una gran familia, pero el concepto de propiedad siempre tiene que volver a ser reinstituído toda vez que los intereses egoístas de los hombres vuelven a manifestarse¹².

En los dos últimos ejemplos, en cambio, se deja ver que situaciones de precaria necesidad abolirían las ideas que tradicionalmente tenemos de la justicia. En dichos escenarios, buscar el beneficio personal sería lo moralmente correcto. Se puede inferir de ello que la justicia, entendida en términos de equidad, sería algo completamente absurdo. La justicia tendría que ser entendida como el derecho legítimo a salvaguardar el bienestar personal dentro de un contexto en el cual nadie hace el más mínimo esfuerzo por favorecer a los demás.

En opinión de Hume, las sociedades humanas no incurrir por lo general en *ninguno* de los extremos sugeridos en estos ejemplos. Los seres humanos tenemos la tendencia de buscar nuestro provecho y el de nuestros amigos, pero también somos capaces de llegar a apreciar las ventajas de una conducta más equitativa. La naturaleza nos proporciona bienes, pero para conseguirlos son necesarios el trabajo y la aplicación. Ni la justicia ni la propiedad son, por consiguiente, cosas inherentes a nuestra naturaleza. Son nociones que requieren ser evaluadas en el marco de su utilidad pública en momentos sumamente concretos y específicos. Esto, por supuesto, tiene varias implicaciones. En primer lugar, la concepción de Hume de la justicia anula la ficción de una edad dorada o la de un estado salvaje de naturaleza de naturaleza hobbesiana, pues es claro para él que los gobiernos derivan sus normas e instituyen la justicia a partir de la ambivalencia entre benevolencia y egoísmo que se da entre los hombres. Si existiese un estado de permanente guerra y

¹² Cf. HUME, *Investigación sobre...*, p. 188.

crueldad sería imposible imaginarnos bajo qué condiciones llegaron esos primeros habitantes de la tierra a formular un pacto. Por otro lado, una concepción de la justicia que responde ante todas estas exigencias nos hace pensar que, al menos por fuerzas violentas y de coacción, jamás podremos imponer una equidad perfecta. Es fácil imaginar la tendencia de varias personas a rebelarse contra tal medida cuando sus intereses se ven afectados. Para preservar tales condiciones sería necesario otorgarle un poder excesivo al gobierno, lo cual ciertamente podría volverse muy peligroso.

Con el fin de garantizar la convivencia humana, Hume propone algo que a su parecer resulta sencillo: crear gobiernos con leyes justas y útiles. Según el filósofo escocés, «allí donde los hombres no ceden a una avidez demasiado egoísta o a un entusiasmo excesivo, el sentido común y una ligera experiencia bastan para ese propósito»¹³. De esta forma, basta con un análisis detenido para ver que todo aquello que resulte útil, beneficioso y de interés para el mayor número de personas es aquello que debemos de juzgar como moral. El respeto por los contratos y las promesas, el cuidado de un patrimonio para la familia, el desempeño de una profesión provechosa, entre otras cosas, son todas conductas justas que han de juzgarse como sumamente morales debido al enorme beneficio público que conllevan. De acuerdo con Hume, el carácter abstracto e incluso frívolo de ciertas leyes sólo es aparente, pues si bien la legislación en materias específicas resulta extremadamente convencional, es necesario tomar en cuenta que las mismas sólo tienen como objetivo el beneficio social. Sólo si consideramos esa utilidad pública las leyes pueden ser realmente vinculantes¹⁴.

¹³ HUME, *Investigación sobre...*, p. 200.

¹⁴ En efecto, Hume sugiere que hemos adquirido ciertos hábitos sociales únicamente por su probada efectividad: «La conveniencia o, más bien, la necesidad que conduce a la justicia es tan universal y sugiere tanto en todas partes las mismas reglas, que el hábito toma asiento en todas las sociedades; y no es sin un cierto examen que somos capaces de descubrir su verdadero origen. Sin embargo, la cuestión no es tan oscura, pues, incluso en la vida cotidiana, recurrimos a cada instante al principio de la utilidad pública y preguntamos: *¿En que se convertiría el mundo si prevalecieran tales prácticas? ¿Cómo podría subsistir la sociedad bajo tales desórdenes?* Si la distinción o la separación de posesiones fuera completamente inútil, ¿puede alguien concebir que hubiera llegado alguna vez a prevalecer en la sociedad?», en: HUME,

La génesis y la eficacia de los gobiernos

Con base en su análisis de la justicia, Hume sostiene que el hombre tiene que legislar en todos los ámbitos donde la naturaleza no lo proveyó de forma suficiente. En este sentido, el gobierno es una instancia sumamente necesaria creada por el hombre, cuyo propósito no es otro que el de velar por los intereses de los ciudadanos. Dado que el hombre busca poseer más bienes de los que podrían satisfacerlo, tiene disposiciones que no son del todo benevolentes y puede ser fácilmente despojado de sus bienes, es necesario que las comunidades adquieran formas y estructuras racionales que permitan solventar todas estas problemáticas. Puede decirse, por consiguiente, que si el gobierno no beneficiara al hombre, éste jamás hubiera sido creado, todos los bienes estarían repartidos de forma equitativa y todas las acciones se realizarían sin perjudicar a los demás¹⁵. Como *de facto* nada de eso ocurre, el hombre se ve en la necesidad de autorregular su interacción con los demás individuos por medio de la razón. Es ahí donde se puede apreciar una confluencia entre nuestras virtudes naturales y artificiales: éstas últimas alienan a las primeras y garantizan que puedan llevarse efectivamente a la práctica dentro de una comunidad determinada.

La naturaleza humana no puede subsistir de ningún modo sin la asociación de individuos; y esta asociación nunca podría tener lugar si no se respetaran las leyes de la equidad y la justicia. Como afirma Moore, la clave para entender el pensamiento humeano en este punto es su rechazo a la ficción del estado de naturaleza¹⁶. Para el filósofo escocés, siempre se saben dependientes los unos de los otros y es por ello que viven en sociedad. El único estado de naturaleza medianamente funcional que podemos concebir es

Investigación sobre..., p. 204.

¹⁵ Churchill hace énfasis en este punto de la doctrina del filósofo escocés: «Como Hume observaba, si la benevolencia fuese un sentimiento tan extendido y tan amplio en su alcance, la necesidad de tener instituciones sería mucho menor de lo que actualmente resulta ser el caso», en: CHURCHILL, «Looking to Hume...», p. 358.

¹⁶ Cf. James MOORE, «Hume's Theory of Justice and Property», en: *Political Studies* XXIV-2 (1976), p. 106.

la familia¹⁷, pero de ningún modo una comunidad humana más amplia habría podido subsistir de no ser por que los miembros de ésta encontrarán, desde un primer momento, ciertos beneficios inmediatos en la cooperación mutua. La relación inestable que existe entre los seres humanos y sus posesiones tiene como consecuencia que las instituciones políticas hagan su aparición para solventar tal situación de incertidumbre.

Ahora bien, en la doctrina humeana, las posiciones que cifran la génesis del gobierno en un contrato social original pecan de ser terriblemente ingenuas. Tanto en sus obras principales como en el ensayo donde aborda concretamente ese tema¹⁸, Hume despliega una serie de críticas muy duras en contra del contractualismo. Los argumentos que esgrime en su opúsculo «Sobre el contrato original» son la mayor parte de las veces históricos o se remiten a experiencias concretas. Dice Hume, por ejemplo, que los principios que guían la cooperación de los seres humanos rara vez se explicitan desde un principio: «el consentimiento y las ventajas resultantes de la paz y el orden»¹⁹ pueden darse sin que un contrato muestre tales beneficios de forma explícita. En el mismo tenor, Hume hace ver que la mayoría de los gobiernos rara vez se fundan en un acuerdo: lo que tiende a ocurrir, más bien, es que el poder se constituye a partir de guerras o invasiones que terminan consolidando a un Estado. Los incesantes cambios en los asuntos humanos, la sucesión ininterrumpida de generaciones a través de los años, y las condiciones apremiantes a las que cada comunidad se enfrenta, hacen completamente imposible pensar que la legitimidad de un gobierno descansa en el respeto que los ciudadanos puedan sentir por un pacto realizado décadas o siglos atrás. A este respecto, Hume propone que realicemos otro ejercicio imaginativo: si pensamos,

¹⁷ La familia tiene tres debilidades básicas que, a juicio de Moore, hacen que la cooperación social se dé prácticamente de forma inmediata: «la debilidad de los seres humanos en relación a otras criaturas y elementos; la falta de astucia y de habilidades económicas especiales; y la tercera y más importante: la inseguridad en las relaciones interpersonales», en: MOORE, «Hume's Theory...», p. 106.

¹⁸ Cf. David HUME, «Of the Original Contract», en: *Selected Essays*, Oxford: Oxford University Press 1998, 274-292 pp.

¹⁹ HUME, «Of the Original...», p. 276.

por ejemplo, el caso de un príncipe que es depuesto en el trono por otro, pero que regresa después de muchos años con un ejército mayor y recuperara el poder, ¿no sería absurdo suponer que lo que legitima su poder es el consentimiento de la gente? Por el contrario, «ellos consienten porque lo consideran, por nacimiento, su legítimo soberano»²⁰. La tradición jugaría en ese caso un papel determinante y un asentimiento explícito sería completamente innecesario. Sin embargo, también podemos imaginarnos situaciones en las que la tradición, por más entrañable que sea para una nación, no jugaría ningún papel: si hoy en día se presentara el legítimo descendiente de los emperadores aztecas reclamando el trono de México, sería muy poco probable que su abolengo fuese un motivo suficiente para que la población hiciera de lado las instituciones por las cuales se han regido los pasados siglos. La cuestión, como se ve, resulta ser movediza, tal y como lo es la aplicación de la justicia en los distintos escenarios a los que podemos enfrentarnos.

Por esta razón, Hume afirma que es pueril la situación de libertad en la cual Hobbes y Locke se imaginan tanto a los realizadores del pacto como a aquellos que hoy en día supuestamente los respetan. La pregunta que arroja frente a sus contrincantes, en este sentido, es interesante: «¿Podemos decir, seriamente, que un pobre campesino o artesano es libre de abandonar su país, siendo que no conoce el lenguaje ni las costumbres extranjeras y vive, día a día, de los pequeños sueldos que recibe?»²¹. A todas luces, éste es un caso en el cual habría pocos argumentos para afirmar que dicha persona observa los lineamientos de un gobierno por respeto al contrato original.

Hume, por supuesto, también tiene el interés de defender la cooperación social desde una perspectiva más filosófica. Cito en extenso un pasaje clave del *Tratado*:

[La convención que da origen a la sociedad] es sólo un sentimiento general del interés común, que se comunican unos a otros todos los miembros de la sociedad y que los induce a regular su conducta me-

²⁰ HUME, «Of the Original...», p. 285.

²¹ HUME, «Of the Original...», p. 285.

diante ciertas reglas. Me doy cuenta de que favorecerá mi interés dejar a otro en la posesión de sus bienes, dando por sentado que él actuará conmigo de la misma manera. En la regulación de su conducta, él puede percibir un interés semejante. Cuando esta percepción común del interés se comunica mutuamente y resulta conocida de ambos, produce la resolución y la conducta adecuadas. Y esto puede ser llamado con suficiente propiedad una convención o acuerdo entre nosotros, aun sin la interposición de una promesa; pues las acciones de cada uno de nosotros tienen una referencia a las del otro y se llevan a cabo en la suposición de que la otra parte también llevará algo a cabo. Dos hombres que impulsan un bote a fuerza de remos, lo hacen en virtud de un acuerdo o convención, aunque nunca se hayan prometido nada el uno al otro²².

Es evidente, a juicio de Hume, que la cooperación debe pensarse en términos de ventajas recíprocas y que sólo el reconocimiento de las mismas puede garantizar la participación de los agentes en aras de los mayores beneficios. Las promesas, por su propia naturaleza, no son más que resoluciones acompañadas de ciertas palabras. Pero, como bien destaca Moore, esas palabras carecerían de todo sentido «si los hombres no hubiesen aprendido a regular su conducta y su lenguaje de acuerdo a reglas más o menos generales»²³. De esto se sigue que las reglas y los juicios sobre las cuales estás se basan son anteriores a los contratos y a las promesas mismas. Por ello, en opinión de Hume, es completamente falaz fundamentar la existencia de reglas y los juicios que las justifican en los contratos y las promesas.

De forma perspicaz, Hume intenta, por una parte, que la consolidación de los distintos gobiernos a lo largo de la historia no se encuentra basada en el acuerdo explícito por parte de los miembros de su comunidad y, por otra parte, que la vigilancia de las leyes de un gobierno se dé en virtud del respeto que tenemos por el contrato original. En su opinión, más bien, somos capaces de encontrar beneficios en la cooperación incluso desde un momento anterior a

²² HUME, *A Treatise...*, p. 490. Cito la traducción de Antonio Ziri6n en: STROUD, *Hume*, p. 296.

²³ MOORE, «Hume's Theory...», p. 107.

que ésta sea enunciada de forma explícita en una especie de pacto. Más aún, somos agentes que de alguna manera siempre velamos por nuestros intereses desde la perspectiva de una racionalidad estratégica, y es por ese motivo que consideramos valiosos los acuerdos que conducen a un mayor beneficio para la mayor cantidad de integrantes de una sociedad. Sólo esa clase de mayor beneficio para todos reditúa en que yo, como ciudadano particular, obtenga de manera oblicua o indirecta más beneficios a la larga. El mismo carácter artificial de las leyes permite que, en cualquier momento o circunstancia en que éstas sean ineficientes, nosotros seamos capaces de crear nuevas convenciones que tengan como propósito proporcionar mayores ventajas a toda una comunidad.

A la luz de lo anterior, me parece importante realizar unas breves conclusiones. Pienso que la teoría humeana de la justicia tiene una gran relevancia contemporánea. Considero que la forma pragmática y dinámica en la que concibe los procesos políticos y la articulación de leyes permite dar cuenta de cómo es posible que se den ciertas transformaciones sociales desde una posición que, si bien escapa a las limitadas perspectivas de un utilitarismo burdo, permite articular de buena forma la intuición moral básica de que todos buscamos obtener el mayor provecho posible de las instituciones que formamos. Por supuesto, la posición de Hume enfrenta también muchas reservas. Me viene a la mente, por ejemplo, en la crítica de Barry Stroud. De acuerdo con Stroud, si bien Hume argumenta de forma sólida que los ciudadanos respetan las convenciones de la justicia y de la propiedad porque quebrantarlas implicaría destruir la sociedad, el filósofo escocés no tendría elementos para censurar a un individuo que quiera cometer una pequeña injusticia que no rompa todo el orden social²⁴. Si una persona comete una pequeña injusticia —que no destruye la estabilidad del gobierno— en aras de obtener un beneficio personal, Hume no podría censurar dicha conducta porque su énfasis en la conducta interesada de las personas no tendría los suficientes elementos normativos.

En mi opinión, sin embargo, la fuerza de la teoría humeana radica justo en que puede invocar en esos casos el interés personal de

²⁴ Cf. STROUD, *Hume*, 296-304 pp.

los agentes racionales. La crítica de Stroud concibe a un agente que opera única y exclusivamente mediante una racionalidad paramétrica: en otras palabras, se considera a sí mismo el único que rompe un sistema de reglas²⁵. Pero no toma en cuenta que estas pequeñas injusticias imperceptibles a la larga alterarían inevitablemente el orden social. Una respuesta humeana, en este sentido, iría enfocada a mostrar que en realidad cometer esa pequeña injusticia atentaría contra mi propio beneficio al largo plazo. Ante estas críticas, Hume no necesitaría cambiar en lo más mínimo su postura en relación al interés personal. Algo también importante es que resulta una teoría que no intenta apelar a modelos ahistóricos de normatividad que no contemplan las formas distintas en las que la justicia puede ser concebida. En todo caso, considero cuestionable la forma en que Hume articula su propuesta moral sin tener en cuenta la perfección que la práctica de la virtud brinda a quien la realiza, pero no me parece que se trate de una crítica que pueda trasladarse a su teoría de las instituciones sociales y políticas.

²⁵ Desarrollo esta crítica a Stroud basándome en las ideas generales del capítulo «La teoría de la elección racional» de Elisabetta DI CASTRO, *La razón desencantada. Un acercamiento a la teoría de la elección racional*, México: UNAM 2002. Tengo la impresión de que este problema bien podría ser enfocado desde la teoría de juegos. Espero poder desarrollarlo más a fondo en una próxima investigación.

RESUMEN

Este artículo revisa los presupuestos fundamentales del pensamiento político humeano. En él se analiza cómo es que, a juicio del filósofo escocés, razonamos los seres humanos en términos de justicia y por qué es necesario crear instituciones que coordinen estratégicamente los intereses de una comunidad. Finalmente, se estudia la crítica humeana al contractualismo imperante de su época.

Palabras clave: Hume; virtudes artificiales; filosofía política; contractualismo.

ABSTRACT

This paper discusses the fundamental assumptions of the Humean political thought. It analyzes how, according to the Scottish philosopher, we reason in terms of justices and why it is necessary to create institutions that strategically coordinate the interests of a community. Finally, it studies the Humean critic against the contractualism of his times.

Key words: Hume; artificial virtues; political philosophy; contractualism.

Comprensión hermenéutica y análisis situacional en Karl R. Popper¹

José de Lira Bautista
Departamento de Filosofía
Universidad Autónoma de Aguascalientes
jdelira@correo.uaa.mx

El desarrollo de la filosofía de la ciencia, desde la segunda mitad del siglo XIX y a lo largo del siglo XX, además de su propio dinamismo, marcado por las tesis centrales del empirismo, se vio afectado por otras corrientes y autores cuyas ideas se planteaban de manera alternativa y contrapuesta a las empiristas, originando así una serie de polémicas sobre la naturaleza, los métodos y el progreso de la ciencia, entre otros temas. La hermenéutica rescata del olvido (generado por el entusiasmo empirista en las leyes generales de la ciencia natural), el conocimiento, manifestado en forma de *comprensión*, de lo individual, de lo irrepetible, de lo temporal (asociados con el hombre y la sociedad), y los propone como objeto de estudio de las ciencias sociales y las humanidades.

Así, a pesar de las grandes diferencias entre las tradiciones empirista y hermenéutica en la filosofía de la ciencia, sus caminos van a tener puntos de encuentro en su desarrollo. Uno de esos puntos está en el *giro hermenéutico* de la filosofía de la ciencia popperiana, que enfrentaba el problema de la racionalidad del método de contrastación de las teorías.

En efecto, el método falsacionista de Popper presentaba una serie de problemas metodológicos resaltados por sus críticos, entre ellos Neurath y Kuhn que, entre otras cosas, consistían en señalar, apoyándose en el convencionalismo de Duhem, que las hipótesis,

¹ Esta ponencia fue presentada originalmente en el duodécimo Congreso Mundial de Filosofía realizado en Seúl (Corea) en julio y agosto de 2008.

en su conjunto, son infalsables. Esta situación lleva a Popper a considerar que la investigación científica no consiste únicamente en la contrastación de teorías, sino en todo el proceso de investigación tomado en su conjunto, que va desde el planteamiento de problemas, pasando por la contrastación empírica, hasta el surgimiento de nuevos problemas. Esta ampliación de la contrastación está sustentada en la *lógica situacional*, que introduce la hermenéutica en la teoría de la ciencia popperiana.

Popper elabora su aportación a la hermenéutica a partir de la tesis del mundo tres. A diferencia de la mayor parte de los pensadores hermeneutas, traslada el objeto de la comprensión del segundo al tercer mundo: lo que se comprende son los contenidos de pensamiento objetivo. Pero aunque la *comprensión* sea un proceso psicológico, perteneciente al segundo mundo, su resultado, la *interpretación*, pertenece al tercer mundo. Por eso, la comprensión sólo se puede entender en su relación con el tercer mundo² y la equipara con el esquema de resolución de problemas por medio del método de conjeturas y refutaciones, cuya forma más simple es la siguiente:

$$P_1 \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow P_2$$

en donde P_1 es el problema del que se parte; TT es la teoría tentativa o el primer intento de interpretación; EE es la eliminación de errores o análisis crítico de la teoría tentativa; y P_2 es la nueva situación problemática surgida de la crítica ejercida sobre la situación problemática anterior. Sobre este proceso «se logrará una comprensión satisfactoria, si la interpretación, la teoría conjetural encuentra apoyo en el hecho de poder arrojar nueva luz sobre nuevos problemas; o encuentra apoyo en el hecho de explicar muchos subproblemas, algunos de los cuales no veíamos al comienzo. Así podemos decir que es posible evaluar el progreso realizado comparando P_1 con algunos problemas posteriores (digamos, P_n)»³.

² Cf. Karl POPPER, *Conocimiento objetivo*, trad. Carlos Solís Santos, Madrid: Tecnos 1982, 155-156 pp.

³ POPPER, *Conocimiento objetivo*, p. 157.

Popper identifica el proceso de comprensión con el de resolución de problemas, según el cual los problemas surgen del *trasfondo* (*background*) del tercer mundo, de tal manera que al problema, junto con su trasfondo, le llama *situación problemática*; el trasfondo está constituido por el lenguaje y otros supuestos teóricos⁴ entre los que resalta la tradición de primer orden, es decir, por el conocimiento que tenemos disponible en un momento dado y del que surgen los problemas. La comprensión, de esta manera, se convierte en una comprensión de la situación problemática, lo cual, en contra tal vez del mismo Popper, nos lleva a la cuestión del contexto de descubrimiento, rechazada por él mismo, debido a que no se trata de un proceso lógico.

Popper sostiene que su lógica de la situación es consecuente con la comprensión hermenéutica⁵. El aspecto distintivo de la lógica de la situación frente a la comprensión consiste en remitirla al mundo tres; los humanistas como Dilthey y Collingwood proponen una idea de la comprensión que se ubica en el mundo dos popperiano, es decir, en el mundo de los estados subjetivos de las personas. Al llevar el problema de la comprensión al mundo tres, Popper señala que pareciera que se aleja del dogma fundamental de los humanistas, es decir, del «dogma de que los objetos de nuestra comprensión pertenecen fundamentalmente al segundo mundo o, en todo caso, de que han de ser explicados en términos psicológicos»⁶. Distingue así entre el proceso de la comprensión y el resultado del proceso, que es la interpretación. La interpretación como tal es una *teoría* y por tanto pertenece al tercer mundo; la comprensión, en cambio, al ser un proceso, implica actividades subjetivas, sin embargo, sólo puede entenderse en su relación con objetos del tercer mundo, de tal manera que aunque el proceso de comprensión sea subjetivo, se refiere, o está engarzado, con objetos del tercer mundo⁷.

⁴ Cf. POPPER, *Conocimiento objetivo*, 157-158 pp.

⁵ «En las ciencias sociales existe un *método puramente objetivo* que puede bien denominarse el método *objetivamente* comprensivo, o lógica de la situación», en: Karl POPPER, «La lógica de las ciencias sociales», en: Theodor W. ADORNO et. al., *La disputa del positivismo lógico en la sociología alemana*, Barcelona-México: Grijalbo 1973, *Vigésimo quinta tesis*.

⁶ POPPER, *Conocimiento objetivo*, p. 155.

⁷ Cf. POPPER, *Conocimiento objetivo*, p. 155-156 pp.

Al criticar a Dilthey porque no logra distinguir esos grados de la comprensión, Popper anota que «*he de comprender con certeza todo enunciado si es que comprendo el lenguaje*»⁸, independientemente de la verdad del enunciado, pues la comprensión encierra una competencia lingüística del que comprende. En cambio, cuando Dilthey distingue grados de comprensión, reservando para el más elevado de ellos la *interpretación*, deja desprotegidos, por así decir, los de nivel más bajo. Hay que tener en cuenta que la comprensión, para Dilthey, constituye el método propio de las ciencias del espíritu y que el objeto de la comprensión son las manifestaciones de vida ajenas, teniendo como base la vivencia y la comprensión de uno mismo. Por medio de estas ciencias «es posible elevar la comprensión de lo singular a plano de objetividad»⁹.

Popper ejemplifica sus acuerdos y diferencias con los humanistas con la comparación que realiza entre el análisis situacional y el método de la evocación subjetiva de Collingwood: «Collingwood pone el acento en la *situación* de un modo muy semejante a como yo hago hincapié en lo que denomino *situación problemática*»¹⁰, es decir, el punto en el que Popper y Collingwood están de acuerdo es en el de la situación problemática, pues ambos proponen la reconstrucción de la situación en la que se generan los problemas pero con distinta finalidad, pues, como anota Popper, «Collingwood deja bien claro que lo esencial al comprender la historia no es el análisis de la situación misma, sino el proceso que tiene lugar en la mente del historiador y que consiste en la evocación, en la repetición simpatética de la experiencia original»¹¹. Para Popper, como ya hemos expuesto, el análisis de la situación tiene como meta *comprender una situación histórica* específica por medio de un metaproblema, de una metaconjetura y una metasolución, y no la evocación de experiencias pasadas. «Por tanto, qua historiador, lo que tiene que hacer no es evocar experiencias pasadas, sino dispo-

⁸ POPPER, *Conocimiento objetivo*, p. 162 n.

⁹ Wilhelm DILTHEY, «El mundo histórico», en: *Obras Completas*, Vol. VII, México: FCE 1978, p. 321.

¹⁰ DILTHEY, «El mundo histórico», p. 177.

¹¹ DILTHEY, «El mundo histórico», p. 177.

ner argumentos objetivos en pro y en contra de su análisis conjetural de la situación»¹².

Si bien la diferencia de la lógica de la situación de Popper respecto de la comprensión hermenéutica de Collingwood y de Dilthey estriba principalmente en la aceptación o rechazo del mundo de los contenidos de pensamiento objetivo, esta diferencia parece que se anularía respecto de la hermenéutica de Gadamer. En efecto, para Gadamer, la comprensión no trata de revivir o evocar la experiencia del interpelado, sino que busca comprender el contenido verdadero de la expresión de su vivencia¹³. Esto es posible en Gadamer desde la perspectiva del lenguaje, pues la hermenéutica se resuelve en el medio del lenguaje en donde adquiere objetividad la comprensión misma. Por eso, «*el lenguaje es el medio universal en el que se realiza la comprensión misma. La forma de realización de la comprensión es la interpretación*»¹⁴. Lenguaje, tradición y comprensión están así indisolublemente unidas¹⁵.

Podemos concluir este trabajo señalando la relevancia que tiene la comprensión hermenéutica en la filosofía de la ciencia popperiana, la cual le abre una posibilidad de solucionar el problema de la racionalidad de la ciencia. Tradicionalmente se ve en el modelo de contrastación de Popper un modelo bastante simplificado. Sin embargo, al considerarlo en su conjunto representa un esfuerzo enorme por darle un sustento racional a la metodología de la investigación. La lógica situacional, equiparada con el método de comprensión hermenéutica, le permite explicar no solamente la contrastación, sino la generación de nuevas teorías, aun en contra de sus cuestionamientos a los procesos de descubrimiento científico.

¹² DILTHEY, «El mundo histórico», p. 177.

¹³ Cf. Hans-Georg GADAMER, *Verdad y método*, Vol. I, Salamanca: Sígueme 1997, p. 461.

¹⁴ GADAMER, *Verdad y método*, p. 467.

¹⁵ Cf. GADAMER, *Verdad y método*, p. 485.

RESUMEN

En este trabajo se expone el giro hermenéutico en la filosofía de la ciencia popperiana, el cual representa un hito en la búsqueda de la racionalidad científica, pues permite explicar y comprender de manera más adecuada el método de contrastación de las teorías así como el desarrollo de las mismas. De manera particular, la incorporación de parámetros propiamente hermenéuticos, elaborados desde la perspectiva de Popper, como lo es la lógica situacional, sustentada por la teoría del mundo tres y la concepción sobre la tradición científica, abre una puerta a la comprensión de la racionalidad de la ciencia, ampliando el campo de la concepción ingenua de la falsación de teorías, al desarrollo mismo de las teorías, que a su vez va desde el planteamiento de problemas, las propuestas de solución y la eliminación de errores, a la generación de nuevos problemas de investigación. Uno de los resultados nos conduce a replantear nuestra concepción de la filosofía de la ciencia de Popper desde una perspectiva cercana a la hermenéutica filosófica.

Palabras clave: Popper; falsación; contrastación; giro hermenéutico; filosofía de la ciencia.

ABSTRACT

In this paper the author exposes the hermeneutic turn in Popperian philosophy of science. It is a milestone in the search of scientific rationality, because permit us explain and understand both the method of deductive test of theories and the growth of knowledge. Especially, incorporating hermeneutics parameters, build up from Popper's point of view, like situational logic, supported on the third world theory and the scientific tradition theory, open a door to another form of understand the scientific rationality. It expands the ingenuous model of falsation towards the question of increase of knowledge, which consists on pose problems, put forwards tentative theories, evaluate error elimination, and generate new problems. One of the outcomes leads us to replant our conception of Popper's philosophy of science close from a hermeneutic point of view.

Key words: Popper; falsation; test of theories; hermeneutic turn; philosophy of science.

Las trampas del «yo» o sobre una «guerra sin memoria ni memoriales»

Gerardo de la Fuente Lora
Facultad de Filosofía y Letras
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Leticia Flores Farfán
Facultad de Humanidades
Universidad Autónoma del Estado de Morelos

*Nada es trágico para el animal,
que no cae en la trampa del yo.
Bataille, La experiencia interior*

I

Tal parece que la humanidad, a pesar de todas las catástrofes y violencias que ha padecido, se resiste a ser borrada de la faz del planeta. Katrina no desapareció del todo a Nueva Orleans; el terremoto de 1985 no desdibujó por completo la cartografía de la Ciudad de México; la bomba de Hiroshima no aniquiló a todos los potenciales enemigos a quienes estaba dirigida. Y si la destrucción no ha sido absoluta no es porque la fuerza devastadora de estas experiencias no fuera descomunal, sino porque ninguna violencia ha sido, hasta ahora, capaz de erradicar la posibilidad de nuevos mapas, de inéditas cartografías estéticas y políticas para todo aquello que permanece con vida bajo los escombros.

Si continuamos estando aquí, si volvemos una y otra vez a construir/reconstruir es porque, y esta nos parece que es acaso la enseñanza fundamental de Nietzsche, nunca acabamos del todo de olvidar. Y ese no olvido, esa ineludible memoria, como afirman

Sennet y Foucault¹ leyendo a San Agustín, es el castigo al que la humanidad toda fue condenada como deudora solidaria del acto de rebeldía que Adán y Eva realizaron contra Dios. La memoria de esa primera y primaria insubordinación quedó materialmente grabada en los juegos de superficie de nuestros cuerpos, lapidariamente inscrita en cada uno de los movimientos autónomos e incontrolados de un cuerpo humano que desde la evicción del Paraíso comparece rebelde y desafiante como la primera pareja lo fue con Dios. El castigo eterno decretado para los primeros transgresores por su desafío y la deuda impagable a la que la humanidad fue condenada por ese acto de desobediencia cometido por los padres originarios fue la caída en el tiempo, en la finitud, en la enfermedad y, por si esto no fuera ya bastante, se acompañó de una historia de culpa y «concientización», de una abrumadora huella mnémica de la sentencia condenatoria del acto de rebelión inaugural que marca la frontera del sentido y su narración. Lo que se graba en la memoria se graba a fuego nos dice Nietzsche porque «(...) sólo lo que no cesa de doler permanece en la memoria»².

Pero, ¿porqué seguir pensándonos a partir de esa condena? ¿No había muerto ya Dios? Es más, ¿no lo habíamos matado? Tal pareciera que no tenemos seguridad de que el golpe fatal propinado hubiese sido lo suficientemente certero como para afirmar sin dubitación que Dios no está agónico sino irremisiblemente muerto. Muestra de esta incertidumbre compareció cuando la modernidad, el capitalismo, el sujeto, se enfilaron recta y rápidamente a su disolución, cuando arrasaron con todo lo que podía arrasarse, pero hubo algo que de pronto los detuvo y jaló, una supervivencia inesperada de sí mismos que los hizo regresar para borrarla. Pero no pudieron, porque lo que queda al final no es algo, sino una huella, una ausencia, una marca material, una archiescritura derrideana, un signo hendido en el hueso de lo que es. En el vocabulario nietzscheano, se trata del tema no de la Muerte de Dios, sino de la per-

¹ Cf. Richard SENNET y Michel FOUCAULT, «Sexualidad y soledad», en: *El Viejo Topo* 61 (1981), 47-54 pp.

² Friedrich NIETZSCHE, *Genealogía de la moral*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial 1979, II, 3.

vivencia de su sombra. Y así, nos dice el autor de *La Gaya Ciencia: «Nuevas luchas. —Después de que Buda hubiera muerto, su sombra siguió mostrándose aún durante siglos en una caverna —una sombra monstruosa y terrible. Dios ha muerto: pero tal vez, dada la naturaleza de la especie humana, sigan existiendo durante milenios cavernas en las que se muestre su sombra. Y nosotros —¡nosotros también tenemos aún que vencer su sombra!»*³.

Un resabio, una reliquia, la perseverancia de algo tan fantasmal como una resolana, es eso lo que no deja irse del todo al Buda. Tienen razón Gilles Deleuze y Félix Guattari cuando sostienen que el tema de la Muerte de Dios no era demasiado relevante, en sí mismo, para Nietzsche. Según ellos el autor de *Más Allá del Bien y del Mal* explica que ese fallecimiento «no interesa más que al último papa»: «Nietzsche dice —según se afirma en *El Anti Edipo*— que lo importante no es la noticia de que Dios está muerto, sino el tiempo que tarda en dar sus frutos»⁴. El lapso en espera de la resolución, el tiempo de la huella, del espectro, que fue hasta hace poco el nuestro y que quizá lo siga siendo, es el dominio en que tuvo validez la filosofía entera de Jacques Derrida.

La deconstrucción, pensamiento de la diferencia y la diferición, de la re-iterabilidad, comprende bien el mensaje nietzscheano en el sentido de que son los signos casi inmateriales, las marcas que recuerdan una incisión, una circuncisión, las que hacen del devenir un retornar. Todo vuelve no porque Dios exista o no, sino porque en las tablas de Moisés permanece una exacción, un escarbamiento, un bajo relieve, un grabado que no se puede borrar, que nos obliga a leer eternamente, no dable al olvido porque en sentido estricto no es, es una ausencia, una escritura braile, como todas, para el tacto del ciego.

³ Friedrich NIETZSCHE, *La Ciencia Jovial*, trad. Germán Cano, Madrid: Biblioteca Nueva 2001, §108.

⁴ Gilles DELEUZE y Félix GUATTARI, *El Anti Edipo. Capitalismo y Esquizofrenia*, Barcelona: Paidós 1985, p. 112.

II

La escritura, materialidad de una incisión, de una sustracción, es de suyo, paradójicamente, una borradura. Es por ello que no puede fundar en sí y por sí una reiteración, una replicación. En Roma del año 539 a.e., según nos dice Eulalio Ferrer⁵, comenzaron a garabatearse en los muros y en las columnas de las plazas públicas no sólo edictos, avisos personales o mensajes políticos, sino diversos anuncios públicos relativos a fallecimientos y, con ello, se ampliaba la difusión de la noticia de la muerte de alguien encargada con anterioridad exclusivamente a los pregoneros. Sin embargo, los muros se blanqueaban constantemente con una lechada de agua y cal para borrar los avisos anteriores y dar cabida a nuevos muertos; lo escrito queda borrado, condenado al olvido, para dar paso a una inscripción, a una nueva memoria, una nueva escritura permanentemente sitiada, como telón de fondo, por aquello que ha sido borrado. Escritura y muerte, olvido y memoria comparecen de manera paradójica y tensa siempre que emerge un acontecimiento en donde se dan cita inscripción y borradura. Así también nos lo hace ver Nicole Loraux en un importante estudio sobre las políticas del olvido en Atenas Clásica⁶, en donde analiza tanto la censura de la tragedia *La toma de Mileto* (y la multa que le fue impuesta al poeta trágico Frínico por haber montado la representación), como el «decreto de amnistía» que la democracia restaurada hizo promulgar en el 403 para todos los que habían participado en la rebelión oligarca del 405. Loraux afirma que la rebelión oligarca dejó a Atenas enfrascada en una lucha civil, cruenta y desgarradora, de la que sólo podrían salir si los atenienses juraban respetar un decreto de amnistía en el que fueran perdonados todos aquellos que habían participado en el levantamiento en donde fueron asesinados miles de demócratas. Olvidar, borrar el asesinato cometido era condición necesaria para lograr que Atenas viviera en paz y se encaminara a

⁵ Cf. Eulalio FERRER, *El lenguaje de la inmortalidad. Pompas fúnebres*, México: FCE 2003, p. 159.

⁶ Cf. Nicole LORAUX, «De la amnistía y su contrario», en: YERUSHALMI; LORAUX; MOMMSEN; MILNER; VATTIMO, *Usos del olvido. Comunicaciones al Coloquio de Royaumont*, Buenos Aires: Nueva Visión 1998.

recuperar la prosperidad perdida. La borradura y/o amnistía del 403, continúa la historiadora, estructuró una política del perdón en donde se borró lo acontecido y no se permitió que en la memoria colectiva quedaran grabados ni el conflicto, ni el asesinato, ni el resentimiento entre atenienses. «Borrar —afirma Loraux— es destruir por sobrecarga: sobre la tablilla oficial blanqueada a la cal se vuelve a pasar otra capa de cal y, una vez tapadas las líneas condenadas a desaparecer, ahí está listo el espacio para un nuevo texto (...)». El decreto de amnistía ha sido valorado como una escritura orientada a la defensa simbólica y material de la memoria colectiva y la identidad cívica; sin embargo, la conformación de la nueva memoria se instaure sobre un olvido que, como afirma Loraux siguiendo a Freud, no debe ser entendido como una ausencia plena, sino como esa «superficie oscurecida que cobija lo que sólo estaba reprimido». Ciudad sobre ciudad, memoria sobre memoria⁷. Para que el devenir sea un volver, un iterar, además de la marca, hace falta que a la hendidura se agregue una acción, un ritual, una política. La compulsión a la repetición proviene entonces de una nemotecnia, de unas políticas de la memoria, de una gestión de las marcas en los cuerpos y en los textos. Citando a Nietzsche, Deleuze y Guattari presentan así la memoria humana como política de la crueldad. Comentan Deleuze y Guattari:

Nietzsche dice: se trata de dar al hombre una memoria; y el hombre, que se ha constituido por una facultad activa de olvido, por una represión de la memoria biológica, debe hacerse otra memoria, que sea colectiva, una memoria de las palabras y no de las cosas, una memo-

⁷ De aquí el extraordinario carácter de la política del olvido examinada por George Orwell en su 1984. Ahí, Winston, el protagonista, describe la borradura de la historia practicada por el Ingsoc, como una eliminación completa sin residuo alguno, como una «vaporización»: «La gente se esfumaba sencillamente durante la noche. El nombre del sujeto apresado ya no estaría en los registros, borrada en todas partes cualquier alusión a su historia y su paso por la vida, anulado, tachado para siempre tal como si jamás hubiera existido. Había una palabra que mencionaba este hecho. *Vaporizado*», en: George ORWELL, 1984, México: Grupo Editorial Tomo 2002, p. 25. Una devastación sin huellas, incluso sin monumentos para disimular las cuchilladas, las desgarraduras, tal es la utopía desaforada examinada por el autoritarismo desplegado por el Ministerio de la Verdad en la narración orwelliana.

ria de los signos y no de los efectos. Sistema de la crueldad, terrible alfabeto, esta organización que traza signos en el mismo cuerpo: «Tal vez no haya nada más terrible y más inquietante en la prehistoria del hombre que su nemotecnia... Esta nunca ocurriría sin suplicios, sin mártires y sacrificios sangrientos cuando el hombre juzgaba necesario crearse una memoria; los más temibles holocaustos y los compromisos más horribles, las mutilaciones más repugnantes, los rituales más crueles de todos los cultos religiosos...»⁸.

Crear una nemotecnia es llenar el hueco de la escritura. Colmar el bajo relieve, suprimir el surco. Es decir, no dibujar sino pintar; no grabar sino ilustrar. Es elevar monumentos. Hacer de la marca en el cuerpo no una incisión sino un abultamiento. No sólo amputar sino tumorizar; o bien amputar primero haciendo raja en la carne al tiempo que se suple la desgarradura por alguna forma de metástasis. «La humanidad —afirma Foucault⁹— no progresa lentamente, de combate en combate, hasta una reciprocidad universal en la que las reglas sustituirán para siempre a la guerra; instala cada una de estas violencias en un sistema de reglas y va así de dominación en dominación»; la regla, sigue diciendo Foucault en complicidad con Nietzsche, «(...) es el placer calculado del encarnizamiento, es la sangre prometida» porque no hay nada grande en el mundo que no haya nacido regado de sangre¹⁰.

¿Existe una relación directa e ineludible entre escritura y política de la crueldad? Tal vez. Por lo menos hasta ahora parece haber sido así. Es sabido que la invención de la escritura alfabética abrió camino al nacimiento del pensamiento crítico toda vez que la posibilidad de preservar el saber hizo factible tener una relación no sacralizada con él como la que se mantenía en las sociedades tipificadas como de oralidad primaria, según la clasificación de Walter Ong¹¹. Cuestionar el relato de los orígenes no significaría

⁸ DELEUZE y GUATTARI, *El Anti Edipo*, 150-151 pp. Citan en el texto a NIETZSCHE, *Genealogía de...*, II, 2-7.

⁹ Michel FOUCAULT, «Nietzsche, la genealogía y la historia», en: *Microfísica del poder*, Madrid: Ediciones de La Piqueta 1980, p. 17.

¹⁰ Cf. NIETZSCHE, *Genealogía de...*, II, 6.

¹¹ Cf. Walter ONG, «La escritura reestructura la conciencia», en: *Oralidad y escritura*.

ya perder la comunidad, desvanecer la tradición. Pero si es cierto que escribir es en un sentido borrar, la escritura de la crítica tuvo que traer consigo, para perseverar, una nueva crueldad, un nuevo monumento. La iterabilidad del signo no está disociada de la institución del tormento. Enunciar, dijo en algún momento Deleuze, consiste siempre en juzgar. Escribir, en todo caso, significa siempre anatemizar lo que se nombra. O bien, siguiendo a Tzvetan Todorov, podemos decir que memoria no es el antónimo perfecto del olvido porque todo acto de memoria implica una selección en donde se excluyen, se borran, se olvidan al mismo tiempo que se conservan y se resguardan rasgos específicos de los acontecimientos vividos¹². Lo que perturba e indigna de los verdugos hitlerianos o stalinistas, advierte Todorov, no es que conserven el pasado mejor que otros individuos o grupos diferentes a ellos —pues éstos también seleccionan y conservan en un afán de constituir su propia memoria—, sino que se «apropien el derecho de controlar la elección de los elementos que conservan»¹³.

Tecnologías de la palabra, México: FCE 1987, 81-116 pp.

¹² T. TODOROV, «Los abusos de la memoria», en: *Memoria y ciudad*, Medellín: Corporación Región 1997. Versión PDF consultada en www.region.org.co

¹³ Tal y como señala Derrida en su libro *Mal de archivo*, el concepto de archivo abriga en sí la memoria del nombre *arkhé*, es decir, de lo originario, lo primero, el comienzo pero, a un mismo tiempo, del mandato. Se coordinan así dos principios: el físico, histórico u ontológico que se refiere al *allí donde* las cosas comienzan y el principio según la ley, «*allí donde* los hombres y los dioses *mandan*, *allí donde* se ejerce la autoridad, el orden social, *en ese lugar* desde el cual *el orden* es dado —principio nomológico—. «(...) el sentido de “archivo”, su solo sentido, [afirma Derrida] le viene del *arkheion* griego: en primer lugar, una casa, un domicilio, una dirección, la residencia de los magistrados superiores, los *arcontes*, los que mandaban. A los ciudadanos que ostentaban y significaban de este modo el poder político se les reconocía el derecho de hacer o de representar la ley. Habida cuenta de su autoridad públicamente así reconocida, es en su casa entonces, en ese *lugar* que es su casa (casa privada, casa familiar o casa oficial), donde se depositan los documentos oficiales. Los arcontes son ante todo sus guardianes. No sólo aseguran la seguridad física del depósito y del soporte sino que también se les concede el derecho y la competencia hermenéuticos. Tienen el poder de *interpretar* los archivos. Confiados en depósito a tales arcontes, estos documentos dicen en efecto la ley: recuerdan la ley y llaman a cumplir la ley. Para estar así guardada, a la jurisdicción de este *decir la ley* le hacía falta a la vez un guardián y una localización. Ni siquiera en su custodia o en su tradición hermenéutica podían prescindir los archivos de soporte ni residencia», en: Jacques DERRIDA, *Mal de archivo*: www.jacquesderrida.com.ar [*Derrida en castellano*].

III

Pero ¿por qué obcecarse en la crueldad? Para no morir. El monumento que se empeña en borrar el carácter evanescente de la huella, quisiera que la memoria fuese perenne. Como nos lo hace saber Eulalio Ferrer¹⁴, en el *Poema de Gilgamesh*, narración de la civilización asirio-babilonia que mereció ser cincelada en piedra después del Enuma Elish, se realiza una profunda meditación sobre la muerte tras el fallecimiento de Enkidu, amigo entrañable de Gilgamesh. El dolor irrespirable que le provoca a Gilgamesh la pérdida de Enkidu hace que organice una celebración póstuma en la que no sólo se llorará la partida de su entrañable compañero, sino que se le erigirá una suntuosa estatua de oro, plata, cobre y lapislázuli que le asegurará la inmortalidad. La rememoración escultural-escritural otorga a los difuntos la vida eterna en la memoria y en el corazón de los hombres vivos. En Grecia antigua los honores fúnebres alrededor de la sepultura y los epitafios permitían que el cadáver del difunto siguiera encarnando los valores de vida, juventud y belleza de los que gozaba el héroe antes de morir. Dejar insepulto un cadáver, no marcar la localización de su entierro, sería condenarlo a la muerte más terrible, a la del ultraje del cuerpo por las aves de rapiña y los perros salvajes, al olvido eterno. Por ello, la política de la crueldad y la memoria, construye siempre monumentos funerarios. De ahí, como relata Todorov, la importancia que adquirió el trabajo de recuperación creado por Serge Klarsfeld en Francia para conformar un memorial de los deportados judíos. Este Memorial —en donde se restablecen los nombres, las fechas de nacimiento y las de partida hacia los campos de exterminio de los judíos deportados— se erige como un monumento de dignificación humana y un testimonio indiscutible de resistencia contra la aniquilación, la borradura sin rastro que pretendieron los nazis con la aniquilación total, con la llamada «solución final» que Himmler caracterizó «como una página gloriosa de nuestra historia que no ha sido jamás escrita y no lo será jamás». Esta historia no escrita pero grabada en los cien-

¹⁴ Cf. FERRER, *El lenguaje...*, 29-30 pp.

tos de miles de cadáveres, en el dolor de los sobrevivientes, en el espacio vacío de los campos se enfrentará a otra memoria, a aquella que será escrita para resistir el olvido absoluto, la muerte implacable que implica el no recuerdo. Usos del olvido y de la memoria.

Múltiples rituales mortuorios de occidente inician con la inscripción del nombre del difunto en la sepultura. En la introducción a una antología de epigramas funerarios griegos María Luisa del Barrio Vega comenta que: «A través de su nombre en la estela el difunto conserva un vínculo con la vida, con lo que pervive en el recuerdo de los vivos gracias al sepulcro y al nombre grabado en él. A esta finalidad conmemorativa responden los términos griegos para designar el monumento sepulcral: *mnêma* “recuerdo”, *sêma* “señal”, etc. El elemento central de un epitafio es, por tanto, el nombre del difunto»¹⁵.

Es a través del nombre del difunto grabado en las lápidas mortuorias o repetido como un rumor incesante en la palabra de los vivos como se logra vencer la finitud de la existencia y se hace pervivir la identidad del portador más allá de la muerte. El nombre nos permite saber quién es el que yace en esa sepultura y cuál es la fama que lo libera de la mortaja mortuoria. Sin sepultura el cadáver se pierde en el anonimato del olvido, se exilia a un mismo tiempo del universo de los vivos y de los muertos porque no deja rastro ni seña de su paso por esta vida. El cuerpo insepulto está condenado a una inhumanidad radical porque deviene despojo que será devorado y del que no quedará ningún rastro de su humanidad.

El nombre emerge como la marca que determina la identidad del difunto. Nada es que no haya sido nombrado, es decir, fijado por la identidad que su apelativo le otorga. El hombre es finito y ello quiere decir, en principio, que no hace huella. Para que la marca no se borre hace falta la Historia¹⁶, la recapitulación de los nom-

¹⁵ María Luisa DEL BARRIO VEGA, «Introducción», en: *Epigramas funerarios griegos*, trad. María Luisa del Barrio Vega, Madrid: Gredos 1992, p. 17.

¹⁶ Afirma Roberto Pittaluga que: «Una política de archivo es, en todo momento, una política sobre lo que se recuerda y lo que se olvida, una política de memoria, una dimensión de la escritura de la historia. La práctica historiográfica se inicia, como decía Michael de Certeau, con el gesto de poner aparte, y, por ese procedimiento, convertir en “documentos” algunos objetos repartidos de otro modo (...) La primera acción historiadora funda el ma-

bres de todos los muertos. «La palabra del hombre —dice Octavio Paz— es hija de la muerte. Hablamos porque somos mortales: las palabras no son signos, son años». Los combates por la historia son las disputas por los cadáveres o, más bien, por el resguardo de sus cementerios que no son más que archivos de identidad en donde se clasifica, cataloga y ordena a los muertos como estrategia discursiva para fijar el recuerdo. Lo extraordinario —o quizá, lo terrible— es que esta estrategia de memoria funda la comunidad. ¿Acaso no hay manera de escapar a la memoria cruel? Como epígrafe a uno de sus textos más sorprendentes, Jean Baudrillard cita una elucubración extraordinaria de Elías Caneti.

Una ocurrencia dolorosa: la de que a partir de un punto preciso en el tiempo, la historia dejó de ser real. Sin percatarse de ello, la totalidad del género humano de repente se habría salido de la realidad. Todo lo que habría sucedido desde entonces ya no sería en absoluto verdad, pero no podríamos darnos cuenta de ello. Nuestra tarea y nuestro deber consistirían ahora en descubrir este punto, y hasta que diéramos con él, no nos quedaría más remedio que perseverar en la destrucción actual¹⁷.

terial que será objeto de su indagación, distinguiendo de la masa de las prácticas sociales y culturales aquello que la misma acción de distinción configurará como dato. Se trata, entonces, de que la conversión de un objeto en documento tenga lugar, es decir, que se intervenga en el espacio social otorgando un lugar al objeto que se transforma en documento. Localizar un objeto como documento es posible si se cuenta con un lugar —físico y social— que instituye la conversión. Éste es un lugar que permite y que prohíbe, cuya doble función, dice de Certeau, “vuelve posibles algunas investigaciones, gracias a coyunturas y problemáticas comunes”, pero al mismo tiempo “vuelve imposibles” otras. Es la relación entre lo posible y lo no-posible, la combinación entre permiso y prohibición sobre la que se sostiene el discurso histórico, siempre situado», en: Roberto PITTALUGA, «Democratización del archivo y escritura de la historia», en: *Memoria abierta*, 4-5 pp. Documento en formato PDF en: www.memoriaabierta.org.ar/encuentro_archivos/programa.php

¹⁷ Cf. Jean BAUDRILLARD, «Patafísica del año 200», en: *La Ilusión del Fin. La huelga de los Acontecimientos*, trad. Thomas Kauf, Barcelona: Anagrama 1993, p. 9.

IV

Ya alguno de los estudios freudianos habían apostado por mostrar el carácter ficcional de la huella, es decir, de la inscripción de la Ley. La compulsión a la repetición era inevitable porque el momento de la incisión no había acontecido. Como afirma Catherine Millot, «(...) el mito del asesinato del padre original tiene por función, más que colmar un vacío, marcar sencillamente el lugar de un agujero»¹⁸. Nadie puede ubicar históricamente el origen, nadie puede relatar este «acontecimiento puro» en donde nada acontece: «El relato de lo prohibido es un relato prohibido», como sostiene Derrida¹⁹, porque la huella, la Ley, es límite siempre infranqueable, pues comparecemos y nos sujetamos ante y por ella pero sin penetrarla ni afrontarla.

La Ley, sin embargo, no es sólo enunciado normativo, precepto general, sino también reglamento, instructivo, manual de procedimiento, guía de trámites con original, dos copias y la hoja rosa. Dos de los ejemplos más impactantes de la comprensión de la modernidad como dinámica no sólo legal sino recursiva, retardataria, torpe, farragosa, áspera, son Freud y Kafka. Frente al cartesianismo que nos ofreció la certeza de ser cada uno de nosotros un «adentro», un espacio interior indubitable, el autor de la *Interpretación de los Sueños* nos mostró que tal forma de la subjetividad se ejerce al costo de la compulsión a la repetición. Yo pienso y no sólo existo, sino que insisto, vuelvo una y otra vez a una escena originaria inacabable porque perdida, siendo a la vez soberano libre y racional de mí mismo y burócrata de la gestión de mi experiencia. En el mismo tiempo que el psicoanalista, viendo ahora por la ventana hacia la ciudad y el estado, Franz Kafka miró al mundo como un perseverar de los insectos, individuos mediados, cada uno, por la inmensidad de la gerencia del vivir, de los trámites y probanzas que hay que recorrer una y otra vez, en posposición infinita del proceso de nunca acabar. Althusser habló en su momento de la constitución de la subjetividad individual como de una batalla perdida:

¹⁸ Catherine MILLOT, *Freud, anti-pedagogo*, trad. Irene Agoff, Barcelona: Paidós 1982, p. 101.

¹⁹ Jacques DERRIDA, «Ante la Ley», en: *La filosofía como institución*, Barcelona: Juan Granica 1984, p. 114.

(...) la única guerra sin memorias ni memoriales, una guerra que la humanidad finge no haber librado jamás, aquella que cree siempre haber ganado de antemano simplemente porque la ha sobrevivido, vivido y engendrado como cultura en la cultura humana, guerra que cada instante se declara a todos y cada uno de sus vástagos que han proyectado, torneado y rechazado para sí mismos, en la soledad y contra la muerte, la decisión de recorrer la larga marcha forzada que convierte en criaturas humanas, sujetos, a iniciales larvas mamíferas²⁰.

Pero perdemos; siempre queda un residuo, la amiba en nosotros persevera. Al mecanismo de sujetamiento, a su legalidad la corroe una ausencia, una escena original pospuesta siempre y un último trámite a culminar para completar la gestión de nosotros mismos. Es la Ley. Está prohibido morir y está prohibido ser inmortales. Con dos copias, por duplicado. La animalidad y la inmortalidad acechan. La huella en tanto inscripción reclama un acopio, una memoria, una estrategia de sentido para que lo reprimido no irrumpa con una violencia directamente proporcional a la fuerza impuesta para su represión.

V

¿Qué ocurriría si ahora nos planteáramos la posibilidad de salirnos de una subjetividad interior entrampada en el teatro de la crueldad y el jueguecito de la parentela? ¿Qué pasaría, si aceptáramos por fin que no somos cada uno más que una pluralidad de simulacros, encantadores artificios en representaciones sin fin de múltiples papeles? Tal vez podríamos comprender con mayor fuerza esa concepción del «ser como mirar» que se remonta a la antigüedad griega y de la que da cuenta Jean Pierre Vernant cuando afirma:

En primer lugar, ver y saber son la misma cosa; si *ideîn* «ver» y *eidénai* «saber» son dos formas de un mismo verbo, si *eîdos* «apariencia», «aspecto visible» significa también «carácter propio», «forma inteligible»,

²⁰ Louis ALTHUSSER, «Freud y Lacan», en: *Posiciones*, México: Grijalbo 1977, p. 33.

es porque el conocimiento se interpreta y expresa a través del mundo de la visión. Conocer es, pues, una forma de ver. En segundo lugar, ver y vivir son también la misma cosa. Para estar vivo hace falta ver la luz del sol y a la vez ser visible a los ojos de todos. Morir significa perder la vista y la visibilidad al mismo tiempo, abandonar la claridad del día para penetrar en otro mundo, el de la Noche donde, perdido en la Tiniebla, uno queda despojado a la vez de su propia imagen y de su mirada²¹.

Hacernos cómplices de esta idea es abrirnos a una nueva legalidad de la subjetividad con la cual no llenamos el hueco ni accedemos, por fin, a esa escena original siempre ausente en tanto que nunca acontecida, sino que entramos nuestra identidad en un juego de apariciones en donde no somos seres ni exteriores ni interiores, sino más bien espectros, fantasmas por fin alcanzados, sueños realizados.

La pregunta por nuestro ser, la inquietante interrogación de ¿quién soy? no encontrará, quizá, otra respuesta que la dada por Bataille en *Sobre Nietzsche* cuando afirma: «(...) ¡esta mujer que abrazo está moribunda y la pérdida infinita de los seres, que fluyen incesantemente, deslizándose fuera de sí mismos, SOY YO!»²². O tal vez una nueva subjetividad espectral consista en alcanzar el ser de los jardines que nos propone Henry Miller:

Ya no miro a los ojos de la mujer que estrecho en mis brazos, los atravieso a nado, mi cabeza, brazos y piernas también, y observo que detrás de las órbitas de esos ojos se extiende un mundo inexplorado, un mundo de cosas futuras, un mundo carente de lógica (...) El ojo, liberado del yo, ya no revela ni elimina nada, se desplaza a lo largo de la línea del horizonte, viajero ignorante y eterno (...) He quebrado el muro que crea el nacimiento y el trazado de mi viaje es curvo y cerrado, sin ruptura (...) Mi cuerpo entero debe devenir un rayo perpetuo de luz cada vez más intenso (...) Aprieto mis oídos, mis ojos y mis labios. Antes de que vuelva a ser hombre, probablemente existiré como parque²³.

²¹ Jean Pierre VERNANT, «El hombre griego», en: A.A.V.V., *El hombre griego*, Madrid: Alianza Editorial 1995, 22-23 pp.

²² Georges BATAILLE, *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, trad. Fernando Savater, Madrid: Taurus 1979, p. 171.

²³ Henry MILLER, *Trópico de Capricornio*, México: Alfaguara 1978, 150-151 pp. Deleuze

RESUMEN

¿Qué ocurriría si nos planteáramos la posibilidad de salirnos de una subjetividad interior atrapada en el teatro de la crueldad? ¿Qué pasaría si aceptáramos por fin que no somos cada uno más que una pluralidad de simulacros, encantadores artificios en representaciones sin fin de múltiples papeles? Tal vez podríamos comprender con mayor fuerza esa concepción del «ser como mirar» que se remonta a la antigüedad griega. Hacernos cómplices de esta idea es abrirnos a una nueva legalidad de la subjetividad con la cual no llenamos el hueco ni accedemos, por fin, a esa escena original siempre ausente en tanto que nunca acontecida, sino que entramos nuestra identidad en un juego de apariciones en donde no somos seres ni exteriores ni interiores, sino más bien espectros, fantasmas por fin alcanzados, sueños realizados.

Palabras clave: memoria; escritura; política de la crueldad; identidad personal; Nietzsche.

ABSTRACT

What if we raise the possibility of leaving subjectivity as trapped in the interior of a theater of cruelty? What if we finally accept that we are not each rather than a plurality of drills, charming artifices in order to represent multiple roles? Maybe we could understand this concept more strongly of «being like watching» that dates back to ancient Greece. Make us accomplices to this idea is open ourselves to a new legality of subjectivity with which do not fill the gap or access at last to the original scene always absent in while never happened, but we enter our identity in a game of appearances where we are not exterior or interior beings, but spectra, ghosts finally achieved, dreams come true.

Keywords: memory, writing, politics of cruelty; personal identity; Nietzsche.

y Parnet citan y comentan este texto de Miller en: Gilles DELEUZE y Claire PARNET, *Diálogos*, Valencia: Pre-textos 1980, p. 55.

La redención de la culpa en el eterno retorno

Flávio Senra

Pontificia Universidad Católica de Minas Gerais (Brasil)

flaviosenra@pucminas.br

Examinemos cómo ha obrado hasta ahora el pensamiento de que algo se repite (el año v.gr., o las enfermedades periódicas, despertar y dormir, etc.). Si bien la repetición circular es tan sólo una probabilidad o una posibilidad, también el pensamiento de una posibilidad nos puede sacudir y transformar, no sólo sacudir y transformar sensaciones o ciertas expectativas. ¡Cómo ha obrado la posibilidad de la condenación eterna!²⁴

En el año de 1881, encontramos una gran cantidad de referencias de Nietzsche a la idea del eterno retorno, un pensamiento que marcará su obra de manera muy especial hasta el fin de su producción filosófica. Quizá este sea uno de los temas más problemáticos de su pensamiento y uno de los más sujetos a equívocos al intentar comprenderlo. Incluso Nietzsche, si se atiene a la elaboración de su reflexión sobre el tema, va desarrollando poco a poco su comprensión cada vez más trabajada del pensamiento del eterno retorno. Por lo tanto, no hay que fijarse en la particularidad de cada aforismo, publicado o no, sino intentar comprenderlo en el posible conjunto de referencias sobre el tema. Tal ha sido nuestra postura a la

²⁴ 1881, 11[203]. Este aforismo póstumo de por sí revela que el tema en Nietzsche va sufriendo a lo largo de su elaboración el proceso natural de trabajo propio en todo pensador y en todo pensar. El conjunto de ejemplos citados en el aforismo es testigo de ello. Más adelante, vamos a comprobar cómo el filósofo rompe con esta comprensión superficial del problema del retorno. Lo vamos a esclarecer tanto con otros póstumos como con la experiencia de Zaratustra.

hora de acercarnos al pensamiento del eterno retorno, o sea, nuestro objetivo ha sido el de intentar sacar del pensamiento del eterno retorno aquel contenido fundamental que con tal doctrina se quiere expresar. Fundamentalmente, en nuestro modo de comprender el asunto, lo que Nietzsche plantea con el eterno retorno no es tanto una hipótesis que pueda ser verificada en cuanto postulado científico, sino un modo de ser del mundo y, principalmente, de estar en él. El pensamiento más abismal es el de la *afirmación de la vida* como creación y libertad que afirma y crea en el eterno movimiento de recreación de lo mismo de la vida, desde y para la vida.

Sin embargo, a pesar de no colocar el enfoque en hacer una revisión bibliográfica más sobre el tema del eterno retorno, no significa que estemos renunciando a la búsqueda de una interpretación que venga en nuestro auxilio a la hora de presentar en este pensamiento la posibilidad de redención de la culpa. ¿En qué sentido puede ser el eterno retorno la redención de la culpa? Comprender el eterno retorno como afirmación del mundo y de sí mismo, una apuesta por la inmanencia del mundo, pero no estática, sino dinámica (no el ser, sino el devenir) se configura como la posibilidad de revaloración y transformación — transvaloración— del modo que ha configurado el *mundo* como *una nada*, desde la apuesta moral-metafísica e *idealista-transmundana* del modelo sacerdotal vigente en filosofía. Sin embargo, para seguir aclarando nuestra hipótesis hemos de recurrir al texto de Nietzsche. Con ello vamos a investigar los principales elementos que servirán para nuestra aportación al tema. Puede ser que Nietzsche no lo haya pensado así. Tampoco nos vamos a ocupar de ello.

Lo fundamental al plantear el abordaje de este tema, tan complejo de por sí, es la comprensión que tenemos, según la cual el pensamiento del eterno retorno puede ser la respuesta al problema de la culpa. Intentaremos demostrarlo fijándonos en aquellos aspectos en los que se evidencia nuestra hipótesis. Empezamos por la definición del eterno retorno como nuevo imperativo²⁵: el *imperativo de la afirmación de la vida*.

²⁵ Sabemos que no coinciden los comentaristas acerca de esta interpretación del eterno retorno como nuevo imperativo. Vattimo, por citar un ejemplo, no estaría de acuerdo con nuestra afirmación. Cf. G. VATTIMO, *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la libera-*

1. El eterno retorno como imperativo de afirmación de la vida

En *La gaya ciencia*, en el aforismo 341, aparece por primera vez publicada la idea del retorno. El tema es grave, un pensamiento abismático, trata del «peso más pesado». ¿Qué es un peso? ¿Con relación a qué se puede decir que es el más pesado? ¿Acaso existen otros pesos? Por supuesto que sí. A lo largo de la historia de la moral-metafísica, de un lado, hemos elegido un sin fin de criterios de evaluación de nuestras acciones. Nietzsche no quiere ser el que presenta un criterio más. Lo que intenta es definir *el* criterio y *la* medida, que *justifica* todo lo demás: el peso más pesado, la medida mayor que define el valor de cada apreciación y valoración moral, científica o filosófica sobre el mundo y la vida. Por otro lado y en el mismo sentido, hemos elegido criterios y medidas que al final resultaron ser negadores de la propia vida —y en ello reside el verdadero problema. Negar la vida, en lo que en ella es representación de la voluntad de poder es negar su esencia misma. Con el texto que sigue, Nietzsche establece el nuevo criterio, el peso más pesado, la gran medida, la justa medida con que debemos medir nuestra capacidad de afirmar la vida y el peculiar cambio en la interpretación que se hace de la vida cada hombre en cuanto «totalidad de lo orgánico» y no sólo en cuanto individuo¹:

Suponiendo que un día, o una noche, un demonio te siguiera en la más solitaria de tus soledades y te dijera: «Esta vida, tal como la has vivido y estás viviendo, la tendrás que vivir otra vez, otras infinitas veces; y no habrá en ella nada nuevo, sino que cada dolor y cada placer y cada pensamiento y suspiro y todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida te llegará de nuevo, y todo en el mismo orden de sucesión e igualmente esta araña y este claro de luna por entre los árboles, e igualmente este instante, y yo mismo. El eterno reloj de arena de la existencia es dado vuelta una y otra vez —¡y a la par tú, polvito del polvo!». ¿No te arrojarías al suelo rechinando los dientes y maldiciendo al demonio que así te habló? O has experimentado alguna vez

un instante tremendo en que le contestarías: «¡eres un dios y jamás he oído decir nada tan divino!». Si esta noción llegara a dominarte, te transformaría y tal vez te aplastaría tal y como eres. ¡La pregunta ante todas las cosas: «¿quieres esto otra vez y aún infinitas veces?» pesaría como peso más pesado sobre todos tus actos! O ¿cómo necesitarías amarte a ti mismo y a la vida, para no *desear nada más* que esta última y eterna confirmación y ratificación?²

1.1 Desde la experiencia de la soledad

En su primera aparición, el pensamiento del eterno retorno surge como un interrogante iniciado por un condicionante (*wenn/si*), o sea, se trata de una suposición: «si algún día...», etc. ¿Qué quiere decir el afirmar (se) en cuanto suposición? Puede ser que Nietzsche no estuviera seguro de su doctrina, o, a lo mejor, que tuviera como objetivo presentarla con el carácter de un pensamiento que provoca. ¿Qué provoca el pensamiento del eterno retorno? Provoca una respuesta, es decir, dependiendo de lo que ocurra o de lo que se diga ¿cuál va a ser la respuesta? El condicionante, sumado a las figuras utilizadas en el aforismo, revela igualmente el carácter metafórico del mensaje. Entre los dos personajes de esta metáfora, la cuestión va a ser proferida por un demonio (el que provoca ruptura) que habla al hombre y lo hace en su más solitaria soledad, en la más profunda de las soledades. La soledad es la condición de aquél que no está perdido en las tareas de lo cotidiano o aturdido por el ruido del «mercado»³. Zaratustra⁴, el que sabe como nadie lo que es la soledad, enseña:

¡Huye, amigo mío, a tu soledad! Ensoyado te veo por el ruido de

² Friedrich NIETZSCHE, *La Gaya Ciencia*, trad. Charo Grago y Ger Groot, Madrid: Akal 2001, p. 341.

³ Vid. Z, Prólogo, 3. También el discurso «De las moscas del mercado» en que se puede leer: «Donde acaba la soledad, allí comienza el mercado».

⁴ A lo largo del capítulo abundarán las referencias al Zaratustra de Nietzsche. Según Heidegger en la 5a lección de *¿Qué significa pensar?* (trad. H. Kahnemann, Buenos Aires: Nova 1978), «esta obra de Nietzsche piensa el único pensamiento de este pensador: el pensamiento del eterno retorno de lo Mismo. Cada pensador piensa solamente un único pensamiento». La interpretación del Zaratustra está orientada fundamentalmente por la experiencia y ejercicio de lectura de esta obra en el seminario dirigido por el Prof. Navarro Cordón: *Tiempo y libertad en el Zaratustra de Nietzsche* impartido en el curso de invierno-primavera de 2002.

los grandes hombres, y acribillado por los aguijones de los pequeños (...) Donde la soledad acaba, allí comienza el mercado; y donde el mercado comienza, allí comienzan también el ruido de los grandes comediantes y el zumbido de las moscas venenosas (...) Huye, amigo mío, a tu soledad: te veo acribillado por moscas venenosas. ¡Huye allí donde sopla un viento áspero, fuerte! ¡Huye a tu soledad! Has vivido demasiado cerca de los pequeños y mezquinos. ¡Huye de su venganza invisible! Contra ti no son otra cosa que venganza (...) Huye, amigo mío, a tu soledad y allí donde sopla un viento áspero, fuerte. No es tu destino el ser espantamoscas⁵.

Sin embargo, el que vive en la soledad no debe creerse en búsqueda de la «felicidad» o en el encuentro con un presunto «yo» interior. El camino puede más bien conducir al no-encuentro de lo que (o con lo que) se pretende. Probablemente puede conducir a pérdidas. Además, los que caminan en dirección a la soledad no son bien vistos por la moral del rebaño, el modo propio de ser del mercado. «¿Quieres marchar, hermano mío, a la soledad? ¿Quieres buscar el camino que lleva a ti mismo? Detente un poco y escúchame. “El que busca, fácilmente se pierde a sí mismo. Todo irse a la soledad es culpa”: así habla el rebaño. Y tú has formado parte del rebaño durante mucho tiempo»⁶. Por esto, debemos concluir que la soledad no es un camino que sea de fácil recorrido, sino al contrario.

La soledad es el *momento propio* de la *crisis*, el tiempo de la gran *decisión*, el *modo propio* de recorrer el camino que lleva a sí mismo y en él van también nuestros demonios⁷. Por ello, hay que estar preparado para la soledad porque «en la soledad crece lo que uno ha llevado a ella, también al animal interior. Por ello resulta desaconsejable para muchos la soledad»⁸. El aprendizaje del eterno retorno se da en el momento de la más solitaria de las soledades, en todo momento de crisis en que hay que decidir y crear o decidir crearse a sí y por encima de sí mismo, para lo cual se hace necesario el gran amor, pero también el gran desprecio.

En toda decisión está siempre el hombre solo y por lo que hay

⁵ Z, «De las moscas del mercado».

⁶ Z, «Del camino del creador».

⁷ Vid. Z, «Del camino del creador».

⁸ Z, «Del hombre superior».

que decidirse es por la vida: decir-sí o decir-no. Pero, ¿qué vida es ésta por la que se ha de decidir? Además, el decir-sí y el decir-no, más que estructuras dicotómicas, deben ser comprendidos desde una perspectiva integradora. En el importante diálogo entre Zaratustra y la vida, desarrollado en el discurso «La otra canción del baile»⁹, Zaratustra la contempla de frente y se acerca hacia la vida como enamorado. Quizá sea este discurso uno de los más bellos en su declaración de amor a la vida, pero también el más duro. Aunque ésta se presente con frialdad, en la lejanía o en la proximidad y cercanía, allí está entregado el amante. Sin embargo, el amor de Zaratustra no es un estar dominado desde fuera por el amado, porque ningún amor puede ser vivido como *pesadez*. Si así fuera, la vida se asemejaría a la serpiente estranguladora. La vida no es para ser cargada como un peso, sino para ser la compañera de un baile. La vida, quizá como la sabiduría¹⁰, ama al guerrero. La vida, como la sabiduría, no ama, por lo tanto, y no quiere a los aduladores y «camellos». Al final del discurso, en medio de acusaciones de infidelidad, se despiden los amantes después de haber compartido un secreto. El secreto, el mismo que descubrimos en otros discursos de la obra¹¹, sería la declaración de amor eterno, un amor por la eternidad como amor por la vida misma que en su profundidad es dolor y placer. Al reconocimiento de esta profundidad bajo la comprensión del anillo del retorno está llamado el hombre a la decisión: un decir-sí o un decir-no. Además, el decir-sí implica mucho decir-no, y éste, por supuesto, mucho decir-sí. Esta pseudodualidad entre las posibilidades de la respuesta no oculta la dualidad del propio mundo que es sufrimiento y placer. Pero, la afirmación del sí creador abarca incluso la negatividad de la vida, en la medida en que el placer incluye también el dolor y por eso es más profundo que el propio sufrimiento. Unir placer y sufrimiento, la afirmación trágica que ya conocemos desde los primeros textos de Nietzsche¹², es lo

⁹ Z. «La otra canción del baile».

¹⁰ Véase también: Z, «Del leer y el escribir».

¹¹ Vid. Z, «Los siete sellos» y «La canción del noctámbulo».

¹² Sobre el tema nos reportamos al estudio del tema en los trabajos del profesor Manuel Barrios Casares: *La voluntad de poder como amor*, Barcelona: Ediciones del Serbal 1990, y *Vö-*

que quiere eternidad. Resta saber qué vida queremos y cómo la queremos. Desde luego, el querer que no integre la totalidad sufriente y placentera de la vida y del devenir, no puede soportar el anillo del retorno como amor. Retomando el hilo conductor que afirma la soledad como el modo de estancia que torna posible la decisión, hay que comprender que en la decisión que decide por lo más esencial y profundo del mundo, de la vida y de la libertad, por supuesto, no habla el rebaño porque el rebaño es el peculiar modo en que no hay nada que decidir, no hay ninguna soledad, no hay el sí mismo, sino apenas un indiferenciado nosotros. En él sólo se vive la superficialidad y no se deja notar lo profundo del mundo. Quizá allí se revele entre los ruidos de lo *cotidiano* incluso un erróneo placer que nada tiene que ver con la felicidad más profunda de que nos habla Nietzsche en su afirmación del placer. En el mercado, placer y felicidad sólo son comprendidos como antítesis de sufrimiento y amargura. Su sí y su no son fruto del pensamiento que todo lo piensa como división. No puede, por lo tanto, haber decisión sobre la gran medida de la vida cuando se sigue viviendo bajo la «seguridad» del rebaño y el ruido del mercado. El decir-sí debe ser vivido como principio integrador, y esto hace el más solitario de los hombres.

La visión del más solitario de los hombres es relatada en el discurso intitulado «De la visión y el enigma»¹³. En su primera parte, la que hemos traído en esta última citación, nos encontramos con una mejor aclaración de este componente imprescindible para la comprensión del mensaje que propone el tentador al solitario. En él aparece Zaratustra también en su soledad, el que sabe experimentar y vivir de su soledad, una soledad que se aprende en las montañas y en la cercanía respetuosa a sí mismo, a sus animales, a su sombra, e incluso a los hombres, los pequeños y los superiores, aunque a él le parezca «duro que sean *necesarias* gentes pequeñas»¹⁴. De la soledad de Zaratustra se puede comprender el hablar desde la más

luntad de lo trágico, Sevilla: Er 1993.

¹³ Z, «De la visión y el enigma», 1.

¹⁴ Z, «De la virtud empequeñecedora».

profunda experiencia de sí mismo. Este más solitario — el amigo¹⁵ de los audaces viajeros, de los que aman el peligro sin reservarse a sí mismos, amigo de los que gozan del crepúsculo— habla él mismo, «para todos y para nadie»¹⁶. Habla del difícil sendero hacia

¹⁵ En el Prólogo de *Zaratustra*, 4, encontramos a los que son queridos por el maestro del eterno retorno. «Yo amo a quienes no saben vivir de otro modo que hundiéndose en su ocaso, pues ellos son los que pasan al otro lado. Yo amo a los grandes despreciadores, pues ellos son los grandes veneradores, y flechas del anhelo hacia la otra orilla. Yo amo a quienes, para hundirse en su ocaso y sacrificarse, no buscan una razón detrás de las estrellas: sino que se sacrifican a la tierra para que ésta llegue alguna vez a ser del superhombre. Yo amo a quien vive para conocer y quiere conocer para que alguna vez el superhombre viva. Y quiere así su propio ocaso. Yo amo a quien trabaja e inventa para construirle la casa al superhombre y prepara para él la tierra, el animal y la planta: pues quiere así su propio ocaso. Yo amo a quien ama su virtud: pues la virtud es voluntad de ocaso y una flecha del anhelo. Yo amo a quien no reserva para sí ni una gota de espíritu, sino que quiere ser íntegramente el espíritu de su virtud: avanza así en forma de espíritu sobre el puente. Yo amo a quien de su virtud hace su inclinación y su fatalidad: quiere así, por amor a su virtud, seguir viviendo y no seguir viviendo. Yo amo a quien no quiere tener demasiadas virtudes. Una virtud es más virtud que dos, porque es un nudo más fuerte del que se cuelga la fatalidad. Yo amo a aquel cuya alma se prodiga, y no quiere recibir agradecimiento ni devuelve nada: pues él regala siempre y no quiere conservarse a sí mismo. Yo amo a quien se avergüenza cuando el dado, al caer, le da suerte, y entonces se pregunta: ¿acaso soy yo un jugador que hace trampas? —pues quiere perecer. Yo amo a quien delante de sus acciones arroja palabras de oro, y cumple más de lo que promete: pues quiere su ocaso. Yo amo a quien justifica a los hombres del futuro y redime a los del pasado: pues quiere perecer a causa de los hombres del presente. Yo amo a quien castiga a su dios porque ama a su dios: pues tiene que perecer por la cólera de su dios. Yo amo a aquel cuya alma es profunda incluso cuando se le hiere, y que puede perecer a causa de una pequeña vivencia: pasa así de buen grado por el puente. Yo amo a aquel cuya alma está tan llena que se olvida de sí mismo, y todas las cosas están dentro de él: todas las cosas se transforman así en su ocaso. Yo amo a quien es de espíritu libre y de corazón libre: su cabeza no es así más que las entrañas de su corazón, pero su corazón lo empuja al ocaso. Yo amo a todos aquellos que son como gotas pesadas que caen una a una de la oscura nube suspendida sobre el hombre: ellos anuncian que el rayo viene, y perecen como anunciadores».

¹⁶ Véase en el título de la obra: «Así habló Zaratustra —un libro para todos y para nadie». Heidegger comenta esta característica de la obra en el artículo «Quién es el Zaratustra de Nietzsche», publicado en: *Conferencias y artículos*, trad. Eustaquio Barjau, Barcelona: Ediciones del Serbal 1994, 91-112 pp. Comenta Heidegger: «“Para todos”, es decir, no para todo el mundo en el sentido de para cualquiera. Sino, quiere decir: “para todo hombre en tanto que hombre, para cada uno, siempre y en la medida en que en su esencia deviene para sí mismo digno de ser pensado” (...) y “para nadie”, quiere decir: “para nadie de los curiosos que afluyen en masa de todas partes, que lo único que hacen es emborracharse con fragmentos aislados y con sentencias concretas de este libro y que, a ciegas, van dando tumbos en un lenguaje medio cantarín, medio gritón, ahora meditativo, ahora tempestuoso, a menudo de altos vuelos, pero a veces chato y bidimensional, en vez de ponerse en camino hacia el

arriba ya en la hora crepuscular, habla del caminar cargado del espíritu de la pesadez¹⁷ que lo arroja hacia los abismos¹⁸.

El espíritu de la pesadez es el enemigo de la libertad, él nos impide coger el vuelo obligándonos al paso lento por el camino. Sin embargo, es cierto, «el volar no se coge al vuelo!»¹⁹, y al caminar por abismos y transformaciones, entre ensayos y preguntas, se hace necesario todo tipo de compañías, incluso las más pesadas, las que tornan el camino más difícil. Según este mismo texto al que acabamos de referirnos, el camino no se descubre, sino que cada uno se hace camino, porque no existe *el camino*. El camino hacia arriba, y el camino hacia abajo son partes que integran el mismo camino que cada uno se hace al vivir y tal es el caminar que nos relata Zaratustra. El caminar del caminante es la figura para mentar la vida y el modo en el que estamos en ella. Es la vida este caminar, es el hombre este caminante, un tránsito, no una meta. Sobre el hombre como tránsito, dice Zaratustra que «el hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre, —una cuerda sobre un abismo. Un peligroso pasar al otro lado, un peligroso caminar, un peligroso mirar hacia atrás, un peligroso estremecerse y pararse. La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: lo que en el hombre se puede amar que es un tránsito y un ocaso»²⁰. Cuando este camino es la representación de la vida y el caminar es el modo mismo en que se trata el movimiento de la vida, una vida que por cierto es una pluralidad de caminos y atascos, de alturas y abismos, y que tiene en el caminar su modo de ser en cuanto estar

pensar que está aquí buscando su palabra”».

¹⁷ Vid. Z, «Del leer y el escribir»: El espíritu de la pesadez es lo que «hace caer a todas las cosas».

¹⁸ El camino, el crepúsculo de más de un sol, la dirección dupla ya son señales del contrapunto de Nietzsche con relación a la metafísica de Platón. En la misma dirección se encuentra el discurso intitulado «Del árbol de la montaña» en el que el elevarse hacia la altura tiene el mismo contrapunto con el profundizar las raíces hacia abajo, hacia la tierra. Éste es el nuevo componente de la enseñanza de Zaratustra: El camino hacia lo alto es el camino hacia lo noble, no necesariamente hacia lo bueno. Y además, el camino hacia lo alto no excluye, sino que, al contrario de los platonismos habidos hasta ahora, es el camino hacia lo más profundo. Estos dos caminos van a encontrarse en el portal del instante —idea que tendremos ocasión de comentar más adelante.

¹⁹ Z, «Del espíritu de la pesadez».

²⁰ Z, «Prólogo», 4.

en continuo movimiento, el hablar de camino, entre tantos caminos recorridos por Zaratustra a lo largo de las muchas caminatas que son narradas en la obra, tiene precisamente un significado especial. Como ya hemos señalado, el camino hacia arriba nos recuerda el movimiento de liberación que caracteriza el caminar hacia el conocimiento de la verdad y el Bien según la alegoría de la caverna de Platón en la *República*²¹. Sin embargo, a diferencia de éste, Nietzsche nos recuerda la difícil tarea de tal liberación y el peso que conlleva. Para empezar, pues, por el hecho que el caminar es un ir hacia arriba, pero también un caerse.

Siguiendo el texto que nos sirve como hilo conductor, el subir cargando el espíritu de la pesadez que tira hacia abajo, el enano de Zaratustra, aunque de un compañero se trate (como lo fueron para Nietzsche/Zaratustra, su enano, sus animales, su sombra, los dos reyes, el papa jubilado, los magos, el más feo de los hombres, el mendigo voluntario, sabios y eremitas, nobles y aristócratas, hombres y mujeres, jóvenes y viejos, etc.), no revela el gozar precisamente de un compañero de viaje, sino más bien revela la soledad que puede uno experimentar junto a tal compañía. El texto es testigo de que la soledad de Zaratustra —el que ha aprendido a amar a la vida y al mundo, el que supo crearse el camino hacia el encuentro consigo mismo— es la soledad que es capaz de romper con el yugo opresor de toda carga que impide el paso hacia la libertad y hacia lo ligero. Para esta liberación hace falta el valor propio del guerrero contra toda enfermedad que aprisiona la vida. La cuestión que se presenta, desde la más profunda y sincera afirmación de la soledad es: «¡Tú! ¡O yo!»²². No hay como seguir el camino de la libertad sin tal decisión de romper con todo lo que nos oprime. Para ello se hace necesario el valor. El valor para decidir, el valor para responder, el valor para seguir viviendo.

²¹ PLATÓN, *La República*, 514a-518b. Edición castellana de José Manuel Pablón y Manuel Fernández-Galliano, Madrid: Alianza 1990.

²² El que en esta primera parte del discurso se elija en primer lugar al otro (¡O tú! ¡O yo!) puede revelar una primera concepción en la elección/decisión hacia la libertad —el momento del león en las transformaciones del espíritu. En la segunda parte del texto, Zaratustra invierte el orden poniendo al Yo delante del tú (¡O yo! ¡O tú!), lo que comprendemos como la decisión última y fundamental hacia lo libre.

A lo que Zaratustra llama su *valor* como «el mejor matador», al final de la primera parte del citado discurso, es a la fortaleza de voluntad que rompe con todo lo que aprisiona. El hombre ha tenido el valor de luchar contra sus animales pero tiene todavía que luchar contra la compasión por el hombre mismo, pues la compasión es el abismo más profundo. En otro discurso decía Zaratustra: «La guerra y el valor han hecho más cosas grandes que el amor al prójimo. No vuestra compasión, sino vuestra valentía es la que ha salvado hasta ahora a quienes se hallaban en peligro»²³. El valor que enseña el solitario Zaratustra afirma la vida incluso en lo que tiene de abismático y vertiginoso. El valor, en cuanto valor que ataca, mata a la muerte misma afirmando la vida, incluso el sufrimiento y el dolor en ella. «¿Era *esto* la vida? ¡Bien! ¡*Otra vez!*». El valor guerrero es lo que enseña y hace posible el amor a la tierra y por ello cada día vivido es un día feliz²⁴.

1.2 El más pesado de los pesos como valor imperativo

Retomemos el aforismo 341 de *La gaya ciencia*. Según el citado aforismo, es allí, en la soledad, tal y como la hemos identificado, o sea, como un sentimiento propio de un hombre de valor, que propiamente nos siguen y se expresan los demonios. Si permitimos que hable el texto, preguntamos sobre lo que dice el tentador. ¿Cuál es su proposición? Quizá lo que aquí importe no sea el contenido de lo que se supone una verdad, sino la respuesta que provoca la proposición misma que hace. Lo que ofrece el tentador al hombre solitario es la idea del retorno y con ella la idea de la vida una vez y otra y así eternamente. El contenido de esta demoníaca proposición lo habremos de tratar más adelante. Por ahora, para empezar a cotejar un primer elemento de análisis lancemos una mirada retrospectiva al conjunto de la escena. El hombre está solo con el tentador y desde esta experiencia tiene que reaccionar a una grandiosa afirmación de la vida.

²³ Z, «De la guerra y el pueblo guerrero».

²⁴ Cf. Z, «La canción del noctámbulo».

La vida, tal como es, retorna. ¿Qué quiere decir este «tal como es»? Es la vida como voluntad de poder. ¿Qué importa el que retorne eternamente la vida como voluntad de poder? Importa la respuesta a este desafío, porque en la respuesta reside todo el secreto de este aforismo. En el responder encontramos la valoración de la vida. El tipo de respuesta está condicionado por el grado de fuerza que uno es capaz de soportar, pues en la respuesta habita la posibilidad o negación de la afirmación de la vida que a su vez está basada en la cantidad de poder que uno es capaz de querer. Al final del mencionado aforismo, surge como evaluación de toda acción el nuevo imperativo: «¡La pregunta ante todas las cosas: “¿quieres esto otra vez y aún infinitas veces?” pesaría como peso más pesado sobre todos tus actos! O ¿cómo necesitarías amarte a ti mismo y a la vida, para no *desear nada más* que esta última y eterna confirmación y ratificación?». Es la toma de decisión una respuesta al modo como se comprende la vida. El vivirla como castigo y tormento y anhelo de un más allá conlleva una respuesta negativa y conduce al repudio de la propuesta del eterno retorno. El más allá presupone la creencia en algo fuera de la fuerza misma. El vivir este mundo como un tormento es la negación de la vida misma. De ahí que sea necesario el gran amor a sí mismo y a la vida. Son las condiciones de la afirmación del eterno retorno. «¡Sea vuestro amor a la vida amor a vuestra esperanza más alta: y sea vuestra esperanza más alta el pensamiento más alto de la vida!»²⁵. El amor a sí mismo y a la vida, el vivirla desde la alegre y creativa acogida del mundo en cuanto mundo, ya no desde ideales, sino desde su naturaleza, es lo que conduce a querer más vida y en ella el pensamiento del retorno como garantía de la oportunidad de su afirmación. Decía Nietzsche de su tarea: «Mi tarea: la deshumanización de la naturaleza y después la naturalización del hombre, una vez que éste haya alcanzado el concepto “puro” de naturaleza»²⁶.

Es la acogida de la necesidad (*Notwendigkeit*), la menesterosidad de más vida como voluntad de poder, lo que define la posibilidad de la afirmación de la vida.

²⁵ Z, «De la guerra y el pueblo guerrero».

²⁶ 1881, 11[211].

Cuando no tenéis más que una sola voluntad, y ese viraje de toda necesidad se llama para vosotros necesidad: allí está el origen de vuestra virtud. ¡En verdad ella es un nuevo bien y un nuevo mal! ¡En verdad, es un nuevo y profundo murmullo, y la voz de un nuevo manantial! Poder es esa nueva virtud; un pensamiento dominante es, y, en torno a él, un alma inteligente: un sol de oro y, en torno a él, la serpiente del conocimiento²⁷.

No en vano, Nietzsche advierte sobre la mala comprensión de la necesidad: aquí no se trata de una necesidad personal²⁸, ni de una necesidad como fin o causalidad²⁹, sino como «aparencialidad útil»³⁰. «La “necesidad”, no en la forma de un poder total, abarcador y dominante, o de un primer motor; menos todavía como necesaria con el fin de posibilitar algo valioso»³¹. Tampoco como «necesidad mecánica», sino como necesidad de creador, ya que «la necesidad no es un estado de cosas, sino una interpretación»³². El comprender la necesidad como interpretación afirmativa del mundo y no como categoría metafísica, tal como, «sustancia», «objeto», «ser» o «devenir»³³, es lo que conduce a Nietzsche a reflexionar de la siguiente manera:

«Si todo es necesario, ¿qué puedo disponer de mis acciones?». El pensamiento y la creencia son un gran peso que presiona sobre ti junto con los demás pesos y más que ellos. ¿Tú dices que la alimentación, el lugar, el aire, la sociedad te cambian y determinan? Ahora bien, tus opiniones lo hacen aún mayormente, pues éstas te determinan a esta alimentación, lugar, aire, sociedad. —Si incorporas el pensamiento de los pensamientos, éste te transformará. La pregunta para todo lo que quieras hacer: «¿Es esto de tal manera que quisiera hacerlo incontables veces?», es éste el *mayor* de los grandes pesos³⁴.

²⁷ Z, «De la virtud que hace regalos», 1.

²⁸ Cf. 1881, 11[157].

²⁹ Cf. 1882-1883, 7[21].

³⁰ Cf. 1887, 11[74].

³¹ 1887, 11[72].

³² 1887, 9[91].

³³ Vid. 1886-1887, 6[11].

³⁴ 1881, 11[143].

Así, delante de tal confirmación del nuevo imperativo, — el mayor de los grandes pesos, más pesado que los pensamientos, creencias y prejuicios — nos acercamos a nuestro tema. El eterno retorno como imperativo de afirmación de la vida es el que pregunta antes que nada por el ser capaz de querer eternamente lo querido, en fin, querer la vida. Aún en el más duro sufrimiento y dolor poder decir un «así lo quise», es decir, «trasformar todo “fue” en un “así lo quise” — ¡sólo eso sería para mí redención!»³⁵.

No nos interesa que pueda o no pueda ser *comprobado* el pensamiento del eterno retorno en Nietzsche como hipótesis física, ni que haya sido inspirado en culturas ancestrales — orientales y griegas en especial —, o que haya sido incluso gozado en su tiempo de prestigio científico por la mano de algunos estudiosos contemporáneos al propio Nietzsche³⁶. El eterno retorno es un pensamiento

³⁵ Z, «De la redención».

³⁶ Agradecemos al Prof. Eloy Rodríguez Navarro el habernos indicado la referencia a la obra de Ofelia Schutte que en la nota número 13 del segundo capítulo de su libro sobre Nietzsche intitulado *Más allá del nihilismo. Nietzsche sin máscaras*, traducido por el mismo profesor Rodríguez Navarro y publicado por la Editorial Laberinto en 2000, recorre el camino bibliográfico de Nietzsche al elaborar al pensamiento del eterno retorno. Reproducimos aquí la totalidad de la referida nota explicativa: «Nietzsche parece que conocía la obra de dos investigadores principales sobre el principio de conservación de la energía, Friedrich Mohr y J. Robert Mayer. Según Karl Schlechta, en su obra *Nietzsche Chronik* (Munich 1975, Carl Hanser), uno de los libros que Nietzsche sacó de la biblioteca de Basilea en 1873 fue *Allgemeine Theorie der Bewegung und Kraft als Grundlage der Physik und Chemie*, de Mohr (Braunschweig 1869). Varios años más tarde (y aproximadamente cuatro meses antes de la aclamada visión de Nietzsche del eterno retorno en el lago Silvaplana, Nietzsche leyó la obra de otro defensor de la conservación de la energía, Julius Robert von Mayer. La nueva edición crítica de las cartas de Nietzsche, recopiladas por G. Colli y M. Montinari, demuestra que Peter Gast (Heinrich Köselitz) estimaba mucho a Mayer y le envió a Nietzsche una copia del libro de éste en abril de 1881 (*Nietzsche Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe* [KGW], III2, 148 y 158). El ensayo celebrado por Gast, «Dynamik des Himmels», es uno de los varios contenidos en *Die Mechanik der Wärme in gesammelten Schriften*, de Mayer (Stuttgart 1867, J. G. Cotta). En este libro, Mayer defiende el principio de conservación de la energía y la convertibilidad del calor y la luz en energía. También Mayer relaciona sus opiniones científicas con la visión de una armonía metafísica y cósmica. La respuesta inicial de Nietzsche a la obra de Mayer fue entusiasta y se basaba en la visión de Mayer de la totalidad de la vida y de la energía como una gran armonía cósmica (KGB, III1, 84). Pero un año más tarde, en otra carta a Gast, de marzo de 1882, Nietzsche criticó abiertamente algunas de las tesis defendidas por Mayer (KGB, III1, 183-84). Voy a detenerme brevemente en los desacuerdos de Nietzsche con Mayer. No sabemos hasta qué extremo, si es que se dio, Nietzsche estuvo influido por Mohr, cuya obra despertó su atención en 1873. Pero las ideas de Nietzsche tienen

con relación al cual uno toma la decisión de amar o refutar la vida desde el propio modo como cada cual la vive. La vida es lo que es.

algunas afinidades con las de un colaborador de Mohr, Ludwig Büchner. Büchner, defensor del materialismo científico, era conocido, entre otras cosas, por popularizar la investigación de Mohr sobre la conservación de la energía en un libro de 1875, titulado «Die Unsterblichkeit der Kraft» (véase Frederick Gregory, *Scientific Materialism in Nineteenth Century Germany* [Dordrecht 1977, D. Reidel]). Aunque no existe, que yo sepa, ningún dato de que Nietzsche hubiera leído a Büchner, pienso que es revelador citar la reseña de Gregory sobre el libro de Büchner de 1875, para indicar las similitudes entre la popularización de Büchner de la ley de la conservación de la energía y las ideas de Nietzsche sobre la voluntad de poder y el eterno retorno. “[Según Büchner], la naturaleza no ha conocido nunca una parada...; ha sido más bien un ciclo interminable de movimiento que correspondería a diversos tipos de fuerza. Estas fuerzas no podrían ser creadas o destruidas, sino que serían interconvertibles entre sí, de tal manera que su suma es una constante, y la fuerza misma es inmortal... Una fuerza se podría transformar en otra forma, pero la cantidad total de fuerza en el mundo permanecería igual en cantidad” (Gregory, p. 160). Los lectores familiarizados con la visión dionisiaca de Nietzsche de la voluntad de poder recordarán sus palabras: “Este mundo: un monstruo de energía, sin principio, sin fin; una magnitud estable, férrea, de fuerza que no se hace más grande o más pequeña, que no se desgasta, sino que sólo se transforma...” (WM, & 1067, p. 550 [1885]). Büchner ofreció una explicación de la segunda ley de la termodinámica de una manera que presenta también similitudes con la idea de Nietzsche del eterno retorno. En *Licht und Leben* (Leipzig 1882), Büchner expresó la ley de la entropía creciente cuando dice que sólo partes del universo morirán, pero que otras partes seguirán viviendo. Después de reconsiderar varias hipótesis cosmológicas sobre la muerte y el renacimiento del sistema solar, Büchner concluía que nuestro mundo «debe celebrar... y celebrará su resurrección algún día» (Gregory, p. 163). La popularización de Büchner de la primera y segunda ley de la termodinámica encaja con la explicación incompleta de Nietzsche de lo que significaría el eterno retorno desde un punto de vista lógico. Las ideas sobre la conservación de la energía y la muerte y el renacimiento del universo estaban muy en el ambiente en la época de Nietzsche. El elemento que Nietzsche añadió fue la idea de que todas las posibles configuraciones de los estados de la energía que se dieron una vez se reproducirán eternamente. El componente ético de la idea (la afirmación total de la vida a pesar de todo el sufrimiento) tuvo también precedentes en el siglo XIX. Schopenhauer se acercó a la articulación de la idea más profunda de Zarathustra en *Welt als Wille und Vorstellung* (& 54). Esta obra la descubrió y leyó Nietzsche con entusiasmo en 1865. Después de haber indicado las similitudes entre algunos de los análisis científicos de la conservación de la energía y la teoría de Nietzsche del retorno, yo señalaría también algunas diferencias. Aunque Nietzsche aceptó el concepto de energía, no aceptó el concepto de materia. En marzo de 1882, Nietzsche escribió a Peter Gast diciéndole que Mayer (*Mechanik der Wärme*) no ha caído en la cuenta de que la materia (*Stoffe*) es un gran prejuicio (KGB, III3, pp. 183-84). Estos científicos pueden haber tenido datos interesantes; pero, según Nietzsche, están todavía metafísicamente equivocados. Parece que Nietzsche aceptó la idea de la conservación de la energía, pero no identificó a la energía metafísicamente ni con la materia ni con el espíritu. Probablemente dio por sentado que, si elegía una cualquiera de estas dos categorías, quedaba cogido en alguna forma latente, si no explícita, de dualismo».

El cambio reside en la valoración o interpretación que se le atribuye —el valor. Reconocer el carácter de su necesidad es renunciar a lo que a ella adjuntamos de bueno o malo, la interpretación de la vida que construyamos según nuestra fortaleza o debilidad. El decir-sí o decir-no depende del grado de voluntad de poder a que uno está capacitado a responsabilizarse y comprometerse. Del decir-sí o decir-no depende el que el mundo y la vida sean vividos como afirmación o negación, como creación y gran-responsabilidad o encarcelamiento y culpa-castigo-pecado. Es un peso, es decir, una medida, y el mayor, o sea, el que actúa como imperativo (¿categórico?). Por lo tanto, el pensamiento del eterno retorno de lo mismo es la medida con que se establece el valor de la vida misma, el valor del hombre según el quantum de fuerza que puede soportar. El grado de afirmación de la vida y el valor de cada hombre es lo que piensa el peso más pesado.

La relación entre este pensamiento y la caracterización del hombre como aquel que puede hacer promesas, el animal soberano y aristocrático, nos conduce a la afirmación del criterio que justifica la acción en Nietzsche. Lo bueno (en sentido noble y aristocrático) es lo que puede ser querido incontables veces. Lo malo (en sentido esclavo y resentido) es lo que no puede ser querido porque la vida es vista como castigo³⁷. Y si recordamos el cántico del Zaratustra, el «De la redención», hemos de identificar lo que es más propio de aquel rechinar de dientes: «“Fue”: así se llama el rechinar de dientes y la más solitaria tribulación de la voluntad. Impotente contra lo que está hecho —es la voluntad un malvado espectador para todo lo pasado»³⁸. La respuesta al retorno está íntimamente vinculada al modo como se vive y se relaciona con el pasado. Querer la vida es asumir que incluso todo lo pasado fue querido. Se trata de una afirmación global a todo lo que es, sin la cual, de lo contrario, sólo se puede vivir con rencor y rechinar de dientes —el mundo como «valle de lágrimas». La afirmación de una voluntad noble es la afirmación de una voluntad fuerte, creativa y alegre.

³⁷ Para una visión más amplia sobre los conceptos bueno y malo en sentido aristocrático y plebeyo, consultar la primera sección de *La genealogía de la moral*.

³⁸ Z, «De la redención».

La vida es este campo de batalla en el que juegan estas dos fuerzas, el decir-sí y el decir-no, a la vez opositoras, a la vez confluentes. Cabe al hombre la decisión de vivir la vida como afirmación o no. De esta decisión se desprenderá todo acontecer y evaluación de su existencia. Este es el eterno juego en el que se juega lo que vale la vida. «¡Imprimamos la imagen de la eternidad sobre *nuestra vida!* Este pensamiento contiene más que todas las religiones que desprecian esta vida como fugaz y aún han enseñado acerca de una otra vida indeterminada»³⁹. El eterno retorno es, por tanto, el pensamiento contrario a todo otro pensamiento que desprecia la vida. La afirmación de la vida sólo es compatible con el querer más vida. Así que, aceptar la doctrina implica, fundamentalmente decir sí a la vida, diciendo sí al mundo y a sí mismo. Sin embargo, para el que prefiera negarla, prefiriendo los trasmundos metafísico-religiosos, no pesa ningún castigo o condenación porque «esta doctrina es indulgente para con los que no creen en ella, no tiene ni infiernos ni amenazas. Quien no cree tiene en su conciencia una vida *fugaz*»⁴⁰. O sea, la doctrina, aunque sea un pensamiento de afirmación, no niega nada que le sea contrario. No lo niega, sino que lo mira aristocráticamente⁴¹ como inferior y fugaz.

Los principales negadores del pensamiento del eterno retorno se encuentran entre aquellos metafísicos y sacerdotes de la afirmación del más allá como mundo verdadero. Sin embargo, tal y como se ha vulgarizado la vida en la valoración sacerdotal (metafísico-religiosa) que niega el mundo en función de un más allá, igualmente los ideales modernos afirman la vida como fugaz⁴². Los ideales mo-

³⁹ 1881, 11[159]

⁴⁰ 1881, 11[160].

⁴¹ La mirada aristocrática a lo malo como inferior esta desarrollada en *La genealogía de la moral*.

⁴² 1881, 11[163]. «El delirio político que me hace sonreír como en viejos tiempos el frenesí religioso a sus contemporáneos es, ante todo, mundanización, creencia en el mundo, quitarse-de-en-mente, “más allá” y “trasmundo”. Su meta es el bienestar del individuo fugaz: razón por la cual el socialismo es su fruto, i.e. los individuos fugaces quieren conquistar su dicha mediante socialización: no tienen motivo alguno para esperar como los hombres con almas eternas y devenir eterno y futuro devenir-mejor. Mi doctrina reza: la tarea es vivir de tal manera que tenga que desear vivir de nuevo —en cualquier caso lo harás! A quien el empeño le aporte el sentimiento máximo, ¡qué se empeñe!; a quien el reposo le aporte el sentimiento máximo, ¡que

dernos no quieren más que el bienestar. La afirmación de la vida, tal y como se ha definido en el capítulo anterior, no es esta vida ni una vida cualquiera. «Nosotros amamos la vida no porque este-mos habituados a vivir, sino porque estamos habituados a amar»⁴³. En cuanto voluntad de poder, el concepto de vida y su afirmación contienen una potenciación que lleva el poder a querer el plus de poder. Querer según el pensamiento del retorno, querer la vida, tal y como se está presentando, es potenciar y aumentar la vida misma en todas sus posibilidades. Estamos lejos de confirmar, con el pensamiento del eterno retorno como afirmación de la vida, imperativo vital, la moderna afirmación de las sociedades del bienestar y del progreso o esta modalidad de vivir que conocemos y vivimos⁴⁴.

Además, con el pensamiento del eterno retorno tampoco se trata de aumentar la fuerza, pues, como se ha visto, ésta no aumenta ni disminuye, sino hace crecer lo que de ella depende, la vida misma. En lo que se puede acumular fuerza reside el aumento de poder en la vida. Por ello, es menester no dejar transbordar la fuerza, no desperdiciarla. La imagen que nos ofrece Nietzsche con relación a este especial cuidado de potenciar la fuerza se encuentra en *La gaya ciencia*. El modo de no desperdiciar la fuerza debe ser seguido de tal manera que ya no haya más esperanzas últimas o transmundanas, o sea, en todo aquello que ya hemos señalado como lo representado en Nietzsche y que en su filosofía nombra a Dios.

repose!; a quien la subordinación, el secundar, la obediencia le aporten el sentimiento máximo, ¡que obedezca! ¡Sólo que se vuelva consciente de lo que le aporta el sentimiento máximo y no retroceda ante ningún medio! ¡La eternidad está en juego!». También en 1881, 11[172]: «¿Cómo damos peso a la vida interior sin volverla perversa y fanática contra los que piensan distinto? La fe religiosa decrece y el hombre aprende a comprenderse como fugaz y como inesencial, de esta forma se vuelve finalmente débil: no se ejercita tanto en el empeño y el aguante, quiere el goce presente, se hace las cosas fáciles y ligeras —y emplea quizá mucho ingenio en ello».

⁴³ Z, «Del leer y el escribir».

⁴⁴ Por hacer referencia tan sólo a algunos textos, en especial a los de Zarathustra, podríamos señalar los discursos: «Del árbol de la montaña», «Del nuevo ídolo», «De las moscas del mercado», «El retorno a casa», «De las tablas viejas y nuevas» y «Del hombre superior». Habría que recorrer una inmensa variedad de textos a lo largo de la obra de Nietzsche si el objetivo fuera desarrollar este importante aspecto. No hay duda de que esto merece la pena y esperamos profundizarlo en el futuro.

¡*Excelsior!* — «Nunca más orarás, nunca más adorarás, nunca más descansarás en la confianza infinita — te vedas detenerte ante una sabiduría última, una bondad última, un poder último y desaparecer tus pensamientos— no tienes un guardián y amigo constante para tus siete soledades —vives sin vista a una montaña que tiene nieve en su cumbre y que arde en sus entrañas— ya no hay para ti ningún retribuidor ni perfeccionador último —ya no hay razón en lo que ocurre, ni amor en lo que te ocurrirá para tu corazón, ya no hay abierto ningún lugar de descanso donde tan sólo tenga que encontrar y no buscar, te resistes a cualquier paz última, quieres el eterno retorno de guerra y paz— hombre del renunciamiento, ¿quieres renunciar a todo esto? ¿Quién te dará la fuerza para ello? ¡Jamás hombre alguno ha tenido esta fuerza!» —Hay un lago que un día se vedó desaguar y levantó un dique en el sitio donde hasta entonces había desaguado: desde entonces se eleva cada vez más el nivel de este lago. Tal vez precisamente ese renunciamiento nos dará también la fuerza que nos capacitará para soportar el renunciamiento; tal vez el hombre se elevará cada vez más desde el momento en que ya no *desemboque* en un dios⁴⁵.

La exigencia para estar en condiciones de acumular la mayor cantidad de fuerza es el concentrarse en la vida misma no haciendo de la vida un tránsito hacia un más allá o un mero reflejo de este trasmundo. El eterno retorno se presenta así, por tanto, como la afirmación de la radical inmanencia. «¡No estar a la expectativa de bienaventuranzas y de *bendiciones e indultos* lejanos y desconocidos, sino vivir de tal manera que queramos vivir otra vez y queramos vivir así por la eternidad! —Nuestra tarea se nos plantea en cada instante»⁴⁶. Pero también, además de ser la afirmación de lo que es, el carácter contingente de la vida, la decisión de querer el eterno retorno es algo que tiene que ser constantemente renovado. La exigencia misma de la decisión siempre retorna, siempre se nos plantea. La afirmación o negación no se hace de una vez para siempre. A lo mejor, en cada acción que se plantea el hombre, a cada instante, se renueva la decisión de afirmar la vida. No hay esperanza en un más allá de la acción, tampoco la hay en una creencia en algo que le sea anterior. El actuar es todo y siempre lo que debe ser querido.

⁴⁵ GC, 285.

⁴⁶ 1881, 11[161]. Vid. Z, «De los trasmundanos».

2. Primeras intuiciones sobre el eterno retorno

Para la comprensión del eterno retorno hay que estar abierto a la inclusión de todos los aspectos que disputan el tener poder. Esta doctrina exige un pensamiento capaz de abarcar la pluralidad de las fuerzas que actúan en la totalidad de lo existente. En este pensamiento, todas las polaridades, todas las fuerzas, los errores y los aciertos juegan en el tablero del devenir. Con la imagen del eterno retorno, Nietzsche incorpora todo lo que la tradición filosófica comprendía como irreconciliable. Todo lo que parecía contradictorio a dicha tradición no es más que la expresión de la pluralidad de fuerzas que actúa en todo lo existente, como voluntad de poder.

En un póstumo del año de 1881⁴⁷, bajo el título de «El eterno retorno», Nietzsche escribe un proyecto que nos lleva a reconocer algunas intuiciones para comprender el pensamiento más duro. En tanto que imperativo vital, el pensamiento del eterno retorno exige una nueva postura frente al mundo y en ella un nuevo modo de acercamiento a éste. En las tres primeras líneas de dicho póstumo, habla el filósofo de una incorporación: «1. La incorporación de los errores fundamentales. 2. La incorporación de las pasiones. 3. La incorporación del saber y del saber que renuncia (pasión del conocimiento)». De por sí, la expresión «incorporación» ya es reveladora de un nuevo talante. El primero de estos aspectos nos hace recordar al convaleciente (*Der Genesende*) Zaratustra⁴⁸ cuando tiene que reconocer que incluso lo más pequeño tiene que regresar. Con ello lo más pequeño, e incluso los grandes errores. Todo lo que fue considerado equivocado por el filósofo, por ejemplo, en el campo de la moral, acaba por ser reconocido como útil en algún aspecto para la historia de la humanidad. No obstante, el reconocimiento de los errores o su incorporación no invalidan la crítica misma de tales equivocaciones. Mientras, la incorporación apunta al carácter fundamentalmente plural de los elementos que componen la realidad y, como tal, este pensamiento que incorpora los errores, es

⁴⁷ 1881, 11[141].

⁴⁸ Z, «El convaleciente».

fruto de una reflexión de madurez del filósofo, para el que es necesaria la gran enfermedad y la mayor de todas las convalecencias.

Y de alguna manera retomando lo que venimos afirmando, es de esperar que a la hora de concebir su pensamiento más amplio se integren en él elementos tales como las pasiones y la pasión del conocimiento. Otro punto importante en esta consideración es la no-concepción del hombre como fin, sino como tránsito. La vida no es valorada desde la centralidad antropológica que la tradición filosófica, teológica y científica concedieron al hombre. Más que un individuo, el hombre es visto como un ser integrado al mundo, como parte suya, como parte del todo, el hombre sufre el mismo movimiento de todo lo existente: degradación y debilitamiento.

Tales consideraciones conducen al postulado metodológico necesario al pensamiento del eterno retorno que comprende, según Nietzsche: la asimilación de la pluralidad de fuerzas que actúan en lo real, el comprender el mundo como devenir, el incorporar el hombre en la totalidad de la vida —por lo tanto, negarlo en cuanto mero individuo, y por fin, el ver el mundo desde muchos ojos. En todo ello actúa la pasión del conocimiento en el hombre que en su tarea frente a la nueva doctrina debe vivir la vida «en impulsos y ocupaciones», estar totalmente entregado y abandonado a ella para después crearse ojos observadores y mantener «los impulsos como fundamento de todo conocer». Vivir y conocer suponen incorporación de saber y verdad, error y pasión. La fuerza que mueve la vida se alimenta de la lucha de estos elementos. Por eso, incorporadas estas primeras consideraciones, se llega a comprender el eterno retorno como la medida para el saber, el errar y las costumbres. El eterno retorno, en cuanto nuevo imperativo regulador de la acción, se presenta como el conocimiento por excelencia, el conocimiento más esencial, pensamiento abismático y al mismo tiempo mucho más elevado que las cosas humanas. Por tanto, se hace necesario el *pathos* del conocimiento que integra razón y pasión, verdad y error.

El pensamiento del eterno retorno no concibe ninguna compasión por lo pasado, por la muerte o el dolor. Esta doctrina más bien acoge el carácter trágico de la existencia y del mundo. Por ello, la nueva mirada del sabio se hace con indiferencia y contemplación.

Tales son las posibilidades del seguir viviendo. En la afirmación de la vida según el pensamiento del retorno eterno todo tiene que seguir repitiéndose eternamente y nada se puede hacer para contener este movimiento.

En el referido texto, Zaratustra se presenta como el abogado de la vida, del sufrimiento y del círculo —es su autodefinición. En ello encontramos los elementos suficientes para fundar nuestra argumentación que presenta el eterno retorno como el pensamiento que redime al mundo y al hombre de la conciencia de culpa y pecado, la que a su vez estructura el modo por el que se ha erigido la metafísica, la moral y la religión como negación de la vida y búsqueda de sentido para el sufrimiento desde la creencia en los trasmundos.

Vida, si cabe insistir, es una realidad que, en Nietzsche, no está dividida entre real y aparente, sino que es una realidad que engloba la totalidad de lo existente como gozo y sufrimiento, afirmación y negación, bueno y malo. El concepto de vida utilizado por Nietzsche es fundamentalmente un concepto trágico, es decir, no se oculta bajo las máscaras de una idealidad del bien que niega el mal, incierto y doloroso. Tampoco es pesimista y negador, sino, más bien al contrario, es afirmador de la vida. Nietzsche en su vida, en su personaje principal —Zaratustra—, en todos los personajes secundarios (sus sombras) y en sus «tipos», se revela a sí mismo en su enfermedad, su dolor, su convalecencia y su alegría en la vida. Las intuiciones de su pensamiento, antes de ser una teoría, una moral o una metafísica, fueron vivenciadas. Pero, desde tal vivencia nos ofrece uno de los más bellos testimonios de cómo se puede amar profundamente la vida desde el más hondo dolor y de cómo lo que se hizo a lo largo de la historia de la moral, de la metafísica y de la religión fue justamente lo contrario. Nietzsche vivió filosóficamente su existencia y nos habla desde esta experiencia. Con ella abre camino a un nuevo filosofar cuya meta no es un más allá de los ídolos, la verdad, la cosa en sí, sino un filosofar que se ocupa de lo cercano y fundamental que es el mundo, la vida misma. El pensar la vida no como un pasado, sino como proyecto. Por eso insiste en el crear como redención de la voluntad. Por eso se preocupa por el país de los hijos, ya no el país de nuestros padres. «El país de vuestros hijos es el que debéis amar: sea ese amor vuestra nueva

nobleza, — ¡el país no descubierto, situado en el mar más remoto! ¡A vuestras velas ordeno que partan una y otra vez en su búsqueda! En vuestros hijos debéis reparar el ser vosotros hijos de vuestros padres: ¡así debéis redimir todo lo pasado!»⁴⁹.

Zaratustra convaleciente es la redención de la enfermedad del pasado y de toda metafísica y moral dualistas, en realidad, una sola enfermedad, la que niega el mundo y a sí mismo. La enfermedad que ha creado toda valoración pesimista y débil. El convaleciente tiene como primera intuición la comprensión de la necesidad de todas las fuerzas que componen el jardín que es el mundo. En este jardín habita lo grande y lo pequeño —ésta es la verdad del mundo. Además, todo vuelve —eternamente. Volver es el estar en movimiento de todas las fuerzas que componen este mundo: «eternamente rueda la rueda del ser». El mundo no es una realidad estática y fijada, en él «todo muere, todo vuelve a florecer», esta es la nueva comprensión del ser: el devenir. ¿Cómo volver el mundo bello? Con los sonidos y las palabras. Con ellos «el hombre baila sobre todas las cosas». Pero con las palabras puede el hombre crear puentes tanto como maldecir y acusar a la vida. Por ello, ¡jajo!, más que hablar el pensamiento del eterno retorno es un canto, un canto a la vida.

El canto del retorno no quiere una vida nueva o mejor, sino «esta vida misma e idéntica vida, en lo más grande y también en lo más pequeño». Este canto, un nuevo camino y un nuevo modo de hablar⁵⁰, sólo puede ser un camino, un canto y el modo de ser del guerrero y de la lucha —los nombres de lo libre y de la libertad en Nietzsche. El juego de la lucha entre las voluntades de poder es la letra de este cantar: «Todo se rompe, todo se recompone; eternamente se construye a sí misma la misma casa del ser. Todo se despide, todo vuelve a saludarse; eternamente permanece fiel a sí el anillo del ser». Esta lucha nada tiene que ver con idealidades metafísicas, pues, «en cada instante comienza el ser; en torno a todo “Aquí” gira la esfera “Allá”. El centro está en todas partes. Curvo es

⁴⁹ Z, «De tablas viejas y nuevas». Véase también: «Del país de la cultura», «De la bienaventuranza no querida», «Del hombre superior», «El signo».

⁵⁰ Cf. Z, «El niño del espejo».

el sendero de la eternidad». Por ello recordamos ahora la segunda parte de aquel discurso que citamos en la primera parte, en el momento de explicitar la importancia de la soledad, en el momento de comprender el cuándo y el modo en que se revela la cuestión decisiva. El texto es «De la visión y el enigma»⁵¹, que revela «la visión del más solitario». En su segunda parte, la que citamos por separado, hay dos elementos que se complementan. Uno de ellos es propiamente la afirmación de la doctrina, el enigma, y el segundo la imagen del hombre que es estrangulado por la serpiente, la visión. La visión, el enigma. ¿Qué pueden tener en común? Tal es la pregunta que nos guía, en la cual más bien nos movemos. Zaratus-tra se libera del enano, con un «¡Yo! ¡O tú!». Es la decisión última y fundamental. La opción primera es por la afirmación de sí mismo. Enseguida, le revela su pensamiento más abismal. El camino por el que parece haber un hacia arriba y un hacia abajo se revela en la descripción de Zaratus-tra como un camino único en el que en cada momento se encuentran todo el pasado y todo el futuro. El portal más bien no es un puerto de llegada, al que se acerca después de un largo caminar, no es el marco de un bien finalista, sino que es un punto de encuentro en el camino. La imagen del portal no marca ni el principio ni la meta y rompe por lo tanto con la antigua imagen del camino que tiene como fin el soleado bien, el desembocar en Dios⁵².

La visión de Zaratus-tra⁵³, revela y desvela al hombre que pudiera estar dormido⁵⁴, el hombre que prefiere elegir un sinsentido, la nada, antes que carecer de una meta⁵⁵. El dormir del hombre, en cuanto la más alta virtud, es el modo propio de ser y vivir la vida bajo la enseñanza de las cátedras de los sabios pregoneros de la renuncia y del dualismo moral y metafísico. Estos sabios, del tipo sacerdotal en la filosofía y en la religión, ignoran la verdad extra-moral, es decir, la verdad del mundo más allá del bien y del mal.

⁵¹ Z, «De la visión y el enigma», 2.

⁵² Véase de nuevo el aforismo GC, 285 citado más arriba.

⁵³ Véase en Z, «El convaleciente»: «Yo le mordí la cabeza y la escupí lejos de mí».

⁵⁴ Vid. Z, «De las cátedras de la virtud».

⁵⁵ Cf. GM, III, 28.

La sabiduría de los somnolientos hace que los hombres se sientan reconfortados en la presunción del saber lo bueno y lo malvado⁵⁶. Pero este saber estrangula. Su símbolo es la serpiente. ¿Qué es la serpiente? En la visión de Zaratustra, la serpiente es lo que estrangula y puede llegar incluso a matar. Entre todo lo que puede ser estrangulador del hombre nos interesa el «estrangulador llamado "pecado"»⁵⁷. Además, la serpiente es también la imagen que aparece en la configuración matricial de la historia de la culpa y del pecado en nuestra civilización⁵⁸. ¿Estaría Nietzsche pensando en ello? Lo cierto es que tal y como lo leemos no hay elementos que se lo impidan. Y siendo así, ¿qué significa la victoria sobre la serpiente? A lo que responde Zaratustra: «Los buenos y justos me llaman el aniquilador de la moral: mi historia es inmoral»⁵⁹. Su inmoralidad es fundamentalmente ateísmo⁶⁰ contra los ídolos de la verdad enseñada por los «sacerdotes». Romper con la serpiente es romper con el mayor peligro para el futuro de los hombres, romper con los buenos y justos⁶¹ cuando éstos no son más que la negación de la afirmación creadora⁶². O sea, romper con la historia de la moralización del mundo que impregnó la metafísica y la religión del más negativo sentido de culpabilidad.

El romper con la estructura de la culpabilidad, al romperse con la serpiente estranguladora es la mayor liberación. El que estaba tumbado se pone en pie de un salto, un salto a lo libre, «pero no como un angustiado que busca aire, sino más bien como un vidente y cantor»⁶³. El portador de una nueva felicidad, una nueva libertad y una nueva sabiduría. Contra lo estrangulador, lo ligero que salta, contra la pesadez y la culpa, la libertad y lo libre. Dejemos de lado

⁵⁶ Cf. Z, «De tablas viejas y nuevas», 2.

⁵⁷ Z, «Del gran anhelo».

⁵⁸ Cf. *Génesis*, 1 y 2.

⁵⁹ Z, «De la picadura de la víbora».

⁶⁰ Z, «De la virtud empequeñecedora»: «Zaratustra es ateo».

⁶¹ Cf. Z, «De las tablas viejas y nuevas».

⁶² Véase en el discurso de Zaratustra, el intitulado «Del gran anhelo», el variado abanico de posibilidades de significación de la liberación de todo lo estrangulador, además del ya citado pecado.

⁶³ Z, «El niño del espejo».

por un momento el estudio de este rico texto, uno de los que más claro nos parece relacionar la visión de la afirmación de la vida en la doctrina del eterno retorno como redención de la culpa, para detenernos en un otro pasaje igualmente importante. Para combatir el espíritu de la pesadez, el estrangulador, el símbolo de la negación de la vida, enseña Zaratustra:

Y también a mí, que soy bueno con la vida, pareceme que quienes más saben de felicidad son las mariposas y las burbujas de jabón, y todo lo que entre los hombres es de su misma especie. Ver revolotear esas almitas ligeras, locas, encantadoras, volubles —eso hace llorar y cantar a Zaratustra. Yo no creería más que en un dios que supiese bailar. Y cuando vi a mi demonio lo encontré serio, grave, profundo, solemne: era el espíritu de la pesadez, —él hace caer a todas las cosas. No con cólera, sino con la risa se mata. ¡Adelante, matemos al espíritu de la pesadez! He aprendido a andar: desde entonces me dedico a correr. He aprendido a volar: desde entonces no quiero ser empujado para moverme de un sitio. Ahora soy ligero, ahora vuelo, ahora me veo a mí mismo por debajo de mí, ahora un dios baila a través de mí⁶⁴.

3. Fuerza y devenir en el eterno retorno

Hemos destacado algunos de los principales argumentos entre los discursos de Zaratustra y algunos de los póstumos de Nietzsche que deben considerarse cuando se quiere pensar el peso más pesado. En breves líneas traeremos a colación otras referencias al tiempo que vamos creando y dejando paso a la comprensión e importancia de tal reflexión.

⁶⁴ Z, «Del leer y el escribir». Hemos cambiado la traducción siguiendo la orientación del profesor Navarro Córdón en su seminario sobre Zaratustra: «ahora un dios baila por medio de mí» —*jetzt tanzt ein Gott durch mich* = ahora un dios baila a través mío/atradesándome.

3.1 El mundo de la fuerza

Nietzsche considera que el mundo de la fuerza, según otro póstumo del mismo año 1881⁶⁵, no sufre ninguna reducción. Si así fuera, al transcurrir el tiempo se volvería cada vez más débil. Sin embargo, la fuerza sigue siempre la misma, lo que no significa que llegue alguna vez a equilibrarse. No hay ni equilibrio, ni reposo. La fuerza es igualmente grande y móvil. La fuerza es la misma siempre, eternamente. Ni aumenta, ni disminuye. En cuanto cantidad finita (como los granos en el reloj de arena) gira eternamente sin gastarse. Tal consideración nos conduce al pensamiento de que el eterno retorno es la toma de consciencia de esta realidad que es la fuerza en eterno movimiento, o mejor dicho, la vida en eterno devenir. Esta cantidad de fuerzas son eternamente existentes y están eternamente en movimiento. Las circunstancias generadas por estas fuerzas en movimiento son instantes configurados por su modo propio de estar a cada momento. Considerando que el nombre para esta fuerza haya sido concebido por Nietzsche como voluntad de poder, el mismo que nombra la vida, es forzoso comprender que la afirmación de lo que es, es decir, lo inmanente en la vida misma, es esta cantidad limitada de fuerzas en eterno movimiento. Ser capaz de comprender este elemento más interior que es la afirmación de la vida nos libera del malentendido del enano que comprende el retorno como la repetición circular de todo acontecer fáctico. En Nietzsche, por la boca de su Zarathustra, la afirmación del retorno es siempre la afirmación de este algo interior a lo que su filosofía llama la voluntad de poder. La voluntad de poder se consume sin agotarse jamás. Lo que es, o sea, dolor, placer, error, acierto, el mundo, la vida, brilla siempre de nuevo porque es un modo propio de ser de la fuerza en cuanto voluntad de poder.

Negar la vida, el modo propio de estar en el mundo de la conciencia culpable, enfermiza y deudora, es negar, en su esencia, el juego que tiene este tirar a los dados que en cada movimiento del devenir se juega. Pero, ¿es que en cada jugada puede surgir algo

⁶⁵ 1881, 11[148].

que sea nuevo? ¿O acaso existen posibilidades infinitas de combinación de cada grano de este *reloj de arena* que es el mundo? Esta es la claridad más grande, la hora del mediodía: «todo devenir se mueve en la repetición de un determinado número de estados completamente iguales», conforme lo desarrollado en cita anterior.

3.2 No hay un devenir nuevo, el mundo no tiene una meta

Por lo tanto, tal y como estamos siguiendo el pensamiento del eterno retorno, no hay un devenir nuevo, sino el devenir del mismo en un movimiento que es eterno, una vez que hay una cantidad limitada de fuerza y una determinada cantidad de posibilidades de configuración entre ellas que se articulan eternamente. Tal y como nos dice Nietzsche, «el devenir infinitamente nuevo es una contradicción: supondría una fuerza infinitamente creciente»⁶⁶. Junto a ello, en conformidad con lo dicho en el aforismo 109 de *La gaya ciencia*, se debe tener cuidado y no atribuir a este ciclo una valoración humanizadora. Hay que deshumanizar el devenir, o sea, volver a naturalizarlo liberándolo de las atribuciones, interpretaciones y valoraciones humanas, hay que liberarlo de la configuración en la que le ha metido el «y». En contra de la interpretación según la cual se considera el mundo como portador de una ley, una razón, una meta, que considera igualmente el mundo engendrando siempre algo nuevo, este sentido humano, demasiado humano, sin el que no seríamos capaces de orientarnos, afirma Nietzsche:

Cuidémonos de atribuir a este ciclo cualquier *afán*, meta: o de valorarlo de acuerdo a nuestras necesidades como *tedioso*, estúpido, etc. En él se da, en efecto, el máximo grado de sinrazón tanto como lo contrario: pero no se puede medir de acuerdo a esto; razonabilidad o

⁶⁶ 1881, 11[213]. Nietzsche desconoce las leyes motrices internas del ser orgánico Vid. 1884, 26[81]. «Hasta ahora no tenemos la menor idea de las leyes motrices internas del ser orgánico. La “figura” es un fenómeno óptico: haciendo abstracción de los ojos, un sinsentido». De nuestra parte no es que quedaría pendiente una investigación más profundizada sobre el tema de la investigación de tales leyes junto al desarrollo científico contemporáneo, sino que siguiendo a Nietzsche no hay la posibilidad de que tales leyes existan.

irrazonabilidad no son *ningún* predicado para el todo. —Cuidémonos de pensar *la ley de este círculo como devenida* según la falsa analogía del movimiento circular dentro del anillo: *no* hubo primero un caos y después gradualmente un movimiento más armónico y, por último, un movimiento fijo, circular de todas las fuerzas: antes bien, todo es eterno, no devenido: si hubo un caos de las fuerzas entonces el caos era también eterno y retornaba en cada anillo. El *ciclo* no es algo que ha *devenido*, él es la ley primigenia (*Urgesetz*), tal como la magnitud de energía (*Kraftmenge*) es ley primigenia, sin excepción, ni transgresión. Todo devenir ocurre dentro del ciclo y dentro de la magnitud de energía; no utilizar, pues, para la caracterización del ciclo eterno los ciclos que devienen y pasan, v.gr. los de los astros o el flujo y reflujo, día y noche, las estaciones⁶⁷.

La ley no es nada que sea un conductor hacia una finalidad⁶⁸. En el caso de que sea posible hablar de ley, no se trata de una ley para el movimiento, sino de una ley primigenia (*Urgesetz*) que es el movimiento mismo: movimiento dentro del ciclo y dentro de la cantidad de fuerza. Lo que se afirma, por tanto, no es la finalidad, sino el movimiento del devenir que es constante y por ello siempre retorna (porque es constante y porque la cantidad de fuerza es siempre igual). Hay que considerar la importancia de la advertencia de Nietzsche para no tomar lo que deviene y pasa como caracterización del ciclo eterno.

⁶⁷ 1881, 11[157]. Siguiendo la traducción de Chover *Kraftmenge* aparece como «magnitud de energía». Véase en la Antología organizada por J. B. Llinares Chover y G. A. Meléndez Acuña. Utilizamos esta traducción en las citas de este texto.

⁶⁸ 1882-1883, 7[21]: «Se alcanza algo necesariamente: ¡pero un saber de ello es imposible, así pues también un saber previo! Es aspecto más importante: alcanzar la inocencia del devenir excluyendo los fines. Necesidad, causalidad, ¡nada más! ¡Y tildar de mendaz a todo aquello que habla de «fines» y donde siempre hay sólo un resultado necesario! La historia jamás puede demostrar “los fines”: pues lo único que está claro es lo que han querido pueblos e individuos, siempre algo esencialmente distinto a lo que se alcanzó. En pocas palabras, todo lo alcanzado e, con respecto a lo querido, absolutamente incongruente (por ejemplo, masticar como “intención” y “acción”). La historia de las “intenciones” es cosa bien distinta que la historia de los “hechos” en la moral. Es el prejuicio más común, el que de la acción no ve más que lo que ella coincide con el fin intencionado. Es esta fijación por los fines una señal del nivel bajísimo del intelecto —¡Todo lo esencial, la acción misma y el resultado se pasan por alto!».».

Así como reconoce que no hay un devenir nuevo, Nietzsche afirma que el mundo, en cuanto fuerza, tampoco tiene ninguna meta⁶⁹. Si existiese tendría que haberse alcanzado aunque fuera un estado final inintencionado. También están refutados el carácter de perduración, de inmovilidad y de «ser». Si tuviese la capacidad de ser, sigue Nietzsche, se habría llegado al término de todo devenir, de todo pensar, de todo «espíritu»⁷⁰. El mundo, por tanto, es incapaz de ser, no tiene ni meta ni algún estado final. Sin embargo, este pensamiento es tan difícil como librarse de los prejuicios respecto a todo acontecer y de la costumbre de tener a Dios como conductor y creador del mundo. Por eso, puede ser que incluso en la falta de meta se prefiera seguir buscando una intención y una finalidad. En el fondo, lo que se busca es afirmar el carácter novedoso de todo devenir, reconociendo al mundo como infinita reconfiguración de sus formas y situaciones. Pero, el mundo no es ni infinito ni se asemeja al viejo Dios creador. Esta forma de creer el mundo como semejante a Dios es resultado del ateísmo incompleto. Para Nietzsche, se debe negar que el mundo tenga un carácter ilimitado en cuanto es reconocido como fuerza, es decir, como voluntad de poder.

Dos años más tarde, el filósofo repite la misma idea. Tampoco el movimiento del mundo sigue una meta⁷¹. Si la hubiera, estaría alcanzada y realizada. Al contrario, este aforismo, el número 11[72] del año de 1887, destaca la necesidad de explicar el devenir sin recurrir a estas nociones de meta, intención o finalidad. Para Nietzsche, «el devenir debe aparecer justificado en todo momento», es decir, cada instante trae consigo la totalidad del devenir. Tal afirmación de la inmanencia de todo devenir conduce a la negación de Dios como su conciencia integral y primer motor. En esta hipótesis, la idea de Dios es la más alta negación del devenir. La consideración de la existencia del ente conduce a dicha desvalorización del

⁶⁹ Cf. 1885, 36[15].

⁷⁰ Quizá sería oportuno en este momento establecer un diálogo con Hegel. Sin embargo, no es este nuestro objetivo ahora, lo que nos condiciona el tema y el límite de esta investigación. Queda abierta la posibilidad de, en el futuro, retomar este hilo del debate de Nietzsche con Hegel.

⁷¹ Cf. 1887, 11[72].

devenir como superfluo y carente de sentido. La hipótesis de la existencia del ente en cuanto fuente de toda difamación del mundo reposa sobre los juicios de valor que considera como «“el mundo mejor”, el mundo verdadero, el mundo del “más allá”, “la cosa en sí”». En resumen, nos revela el aforismo:

1. el devenir *no tiene un estado que sea su meta*, no desemboca en un «ser».
2. el devenir *no es un estado aparente*; quizá el mundo del ente es una apariencia.
3. el devenir tiene el mismo valor en todo instante: la suma de su valor se mantiene igual: *dicho de otra manera: no tiene ningún valor*, puesto que falta aquello con que se lo podría medir y en relación con lo cual la palabra «valor» tuviese sentido⁷².

Con ello ya estamos en condiciones de llegar a una consideración acerca de la doctrina del eterno retorno. Vamos ahora a dar un paso más recogiendo todos estos puntos que están siendo señalados en el horizonte de la interpretación de la doctrina del eterno retorno como doctrina de la redención de la culpa. Dedicuémonos a una formulación más amplia del pensamiento del eterno retorno, aunque reconozcamos que, en primer lugar, este pensamiento mismo tiene en Nietzsche un carácter de hipótesis y, en segundo lugar, es el pensamiento del eterno retorno una doctrina que tiene que madurar⁷³.

Hasta aquí nos hemos dedicado fundamentalmente a la doctrina del eterno retorno, o sea, a la afirmación de la fuerza como realidad finita que no atiende a ninguna meta y que, sin embargo, retorna eternamente en un tiempo infinito. Nietzsche poseía, en aquel año de 1881, la siguiente configuración de su pensamiento capital:

⁷² 1887, 11[72].

⁷³ 1881, 11[158]: «¡Cuidémonos de enseñar esta doctrina como una religión repentina! Ella debe permear lentamente, generaciones enteras han de trabajar en ella y en ella hacerse fértiles, —para que se convierta en un gran árbol que dé sombra a toda la humanidad del porvenir. ¡Qué son el par de siglos en los que el cristianismo se ha mantenido! ¡Para el pensamiento más poderoso se requieren muchos siglos— por mucho, mucho tiempo ha de ser pequeño e impotente!».

La magnitud de toda fuerza está determinada, no es nada «infinito»: ¡cuidémonos de estas extralimitaciones del concepto! En consecuencia, el número de las situaciones, cambios, combinaciones y desarrollos de esta fuerza es, sin duda, inmensamente grande y a la vez prácticamente «*incommensurable*», pero, en todo caso, determinado y no infinito. Pero el tiempo, en el que el universo ejerce su fuerza ciertamente es infinito, i.e., la fuerza es eternamente igual y eternamente activa: —hasta este instante ha transcurrido ya una eternidad, i.e., todos los desarrollos posibles tienen que *haber existido* ya. *Por lo tanto*, el desarrollo presente tiene que ser una repetición y así también en el que lo engendró y el que surge de él y así sucesivamente hacia adelante y hacia atrás. Todo ha existido innumerables veces en la medida en que la situación total de todas las fuerzas retorna siempre. Si, *descontando esto*, algo igual ha existido alguna vez o no, es algo totalmente indemostrable. Parece que la situación total conforma novedosamente las *propiedades* hasta en lo más mínimo, de suerte que dos situaciones totales diferentes no pueden tener nada igual. ¿Puede o no haber algo igual en una única situación total, v.gr. *dos hojas*? Lo dudo: esto supondría que tendrían un origen absolutamente idéntico y entonces tendríamos que asumir que ha existido algo idéntico *por toda la eternidad anterior*, a pesar de todos los cambios en las situaciones totales y toda creación de nuevas propiedades —¡una asunción imposible!⁷⁴

Concluyendo, tal como venimos señalando en otros aforismos, se confirma la teoría de la fuerza como realidad determinada y finita. Aunque el número de las situaciones y combinaciones de la fuerza sea muy grande, casi inconmensurable, obedecen dichas conformaciones de la fuerza a una cantidad limitada de posibilidades. Pero, con relación al tiempo⁷⁵, en que actúa dicha fuerza, este sí que es infinito. Por consiguiente, concluye Nietzsche, todo instante transcurre eternamente, «la fuerza es eternamente igual y eternamente activa», o sea, «todos los desarrollos posibles tienen que

⁷⁴ 1881, 11[202].

⁷⁵ Sobre el tiempo en la filosofía de Nietzsche nos remitimos a la obra de Juan Luis Verma, *La crítica de la metafísica en Nietzsche*. Reconstruyendo el tema a lo largo de la obra del filósofo, destacaríamos, para lo que se investiga en este estudio, la segunda parte de la obra en especial los tres últimos capítulos.

haber existido ya», leemos en el aforismo. «*Alles ist unzählige Male dagewesen, insofern die Gesamtlage aller Kräfte immer wiederkehrt*». (Todo ha existido innumerables veces en la medida en que la situación total de todas las fuerzas retorna siempre). El eterno retorno es la pura afirmación de la inmanencia del mundo. La situación total habla de lo más interior y diverso (es decir, plural) que actúa en todas las cosas, la fuerza en cuanto voluntad de poder. Por lo tanto, el eterno retorno es la afirmación de la fuerza en cuanto voluntad de poder, finita y determinada, que retorna siempre. No aumenta ni disminuye, pues es siempre y eternamente la misma. La situación total en cuanto voluntad de poder es igual siempre, activa siempre. La fuerza (voluntad de poder) es este mismo y plural que retorna siempre.

Para Nietzsche, esta es la condición para imprimir al devenir el carácter del ser. Fuera de esta hipótesis no hay posibilidad para el ser. La posibilidad del ser es el devenir constante y eterno del mismo. No hay algo nuevo, ni meta más allá de la realidad inmanente. Contra toda concepción que comprende un fundamento en el más allá, un Dios, un ser, una cosa en sí, un mundo verdadero, Nietzsche antepone el pensamiento del retorno como hipótesis. El que el pensamiento mismo esté por «demostrarse», si se quiere buscar justificantes según el canon de la ciencia, no es lo que importa. Se trata de comprender el pensamiento del eterno retorno como *imago mundi*, según el cual las fuerzas se encuentran en continua disputa aunque estén plenamente integradas, pero jamás en equilibrio o reposo. El mundo es una unidad provisional de fuerzas diversas, pero determinadas y finitas que están en constante acción y relación, son eternamente activas.

Este pensamiento exigente del eterno retorno, esta *imago mundi* en cuanto nueva metáfora del mundo, nueva con relación a las viejas y conocidas valoraciones morales y metafísicas, pide una total entrega a lo que conforma la vida, o sea, a la voluntad de poder. En esta entrega rompemos con toda finalidad o meta, con toda culpa referente a un origen, causa, mundo verdadero o cosa en sí. Lo que tenemos ahora es la tierra como sentido. No hay más ninguna idealidad, ninguna compasión, sino el *amor fati* del que el eterno retorno es la expresión más acabada. No se trata de una entrega

maquinal o demoleadora, sino presencia poética y creadora. Sólo poéticamente puede el hombre comprender al eterno retorno. De suerte que así puede sentirse parte del todo, integrado al conjunto de las fuerzas en movimiento. De hecho, el hombre habita la tierra como un artista creador. Tal modo de ser artista se asemeja al peculiar modo de ser de los niños: están entregados al juego de las fuerzas que luchan inocentes y libremente al paso que se saben parte de él. No tenemos ningún mérito que nos haga distintos de todo lo vivo, nos enseña este pensamiento. Quizá, lo que nos distinga sea la capacidad que desarrollamos para sabernos en este juego. Lo que nos capacita para él es la razón, ella misma fruto de este movimiento de la vida como un instrumento construido por ella, y de la misma manera, los sentidos. Con esta totalidad perceptiva miramos al instante e inmediatamente y al mismo tiempo en que el instante es percibido, seguimos en el juego. Cada momento o instante percibido por la razón y los sentidos es una perspectiva posible desde el múltiple pero limitado juego de las fuerzas en sus inconmensurables relaciones, situaciones o cambios. Toda perspectiva de la percepción será provisional y limitada, un castillo de arena, ya que el movimiento eterno de las fuerzas es un construir, demoler y reconstruir. No hay nada que sea duradero, a no ser el juego mismo del devenir eterno. En este juego, las cosas están lanzadas al mismo tiempo que se lanzan ellas mismas. Papel singular tiene el hombre en este juego. Es uno más, pero es quien puede decir lo que pasa. Su decir es siempre la perspectiva de una determinada configuración de las fuerzas, habla desde la posibilidad de tal determinación. Tal es su libertad. La libertad como esta batalla de fuerzas finitas, pero en un juego eterno. Jamás libertad infinita, dado que las fuerzas múltiples y distintas, buscando sobreponerse unas a las otras obedecen a su carácter limitado y finito. Y, en el pensamiento de Nietzsche no puede haber nada más allá de la afirmación de la vida en cuanto este conjunto de fuerzas en eterno movimiento. La apertura de la libertad es el eterno repetirse de las posibilidades finitas.

4. Para vivir el eterno retorno

Quien, como yo, se ha esforzado durante largo tiempo, con cierto afán enigmático, por pensar a fondo el pesimismo y por redimirlo de la estrechez y simpleza mitad cristianas mitad alemanas con que ha acabado presentándose a este siglo, a saber, en la figura de la filosofía schopenhaueriana; quien ha escrutado realmente, con ojos asiáticos y superasiáticos, el interior y la hondura del modo de pensar más negador del mundo entre todos los modos posibles de pensar —y ha hecho esto desde más allá del bien y del mal, y ya no, como Buda y Schopenhauer, bajo el hechizo y la ilusión de la moral, —quizá ése, justo por ello, sin que él lo quisiera propiamente, ha abierto sus ojos para ver el ideal opuesto: el ideal del hombre totalmente petulante, totalmente lleno de vida y totalmente afirmador del mundo, hombre que no sólo ha aprendido a resignarse y a soportar todo aquello que ha sido y es, sino que quiere volver a tenerlo *tal como ha sido y como es*, por toda la eternidad, gritando insaciablemente *da capo!* [¡que se repita!] no sólo a sí mismo, sino a la obra y al espectáculo entero, y no sólo a un espectáculo, sino, en el fondo, a aquel que tiene necesidad precisamente de ese espectáculo —y lo hace necesario: porque una y otra vez tiene necesidad de sí mismo —y lo hace necesario —¿Cómo? ¿Y esto no sería — *circulus vitiosus deus* [dios es un círculo vicioso]?⁷⁶

Concluyendo, en atención a estas últimas cuestiones suscitadas por la reflexión sobre el eterno retorno es forzoso indagar acerca de si lo uno tiene que ser capaz para vivir según este nuevo principio que nos ofrece Nietzsche en su doctrina. Si retomamos el aforismo 341 de *La gaya ciencia* ya tenemos lo esencial: «¿cómo necesitarías amarte a ti mismo y a la vida, para no *desear nada más* que esta última y eterna confirmación y ratificación?». La condición *sine qua non* para vivir el eterno retorno es tener la fortaleza del amor a sí mismo y a la vida. El amor como afirmación de la vida, amor noble, se opone al odio de los resentidos, los debilitados en su voluntad de afirmarse a sí mismos y a la vida. El amor noble crea incluso cuando tiene que destruir, al paso que el odio resentido todo envenena porque en todo mira la enemistad, en todo mira su incapacidad de

⁷⁶ MABM, 56.

ser fuerte para amar de verdad y *la verdad del mundo*. Se crea el odio un amor que desprecia y desvaloriza, un amor que ya no crea, sino niega. Su amor es el odio a la vida como amor a la negación que afirma el más allá de los trasmundos. El amor transmundano de estos resentidos es el amor culpable y débil de voluntad en el que ya no se está capacitado para vivir el mundo y la vida como afirmación y gozo, en la alegría y gozo y en dolor y privación.

Hay que recordar que el tipo de felicidad propia del amor noble no es un regalo, sino que es la condición de uno mismo. Uno es lo que es y es llamado a ser lo que es: esta es la verdad antropológica del pensamiento del eterno retorno. Entonces, participamos del movimiento de las fuerzas con lo que somos. El hacerse en la vida es el participar en las muchas posibilidades que las diferentes conformaciones y circunstancias nos presentan. Nuestra libertad reside en el crear en este juego de posibilidades según el grado de afirmación que soportamos y deseamos crearnos. El más alto nivel de afirmación es la aceptación del pensamiento del eterno retorno: el querer siempre, incluso lo más duro, pero siempre querer. Pero, no es un querer psicológico, en cuanto volición —lo que ya está refutado, sino el querer que quiere algo, quiere la vida como afirmación y voluntad de poder. En tal afirmación se encuentra la redención de la culpa en cuanto a deuda y pecado. La redención del querer de otro y del querer la nada, sea porque se venera lo más santo, sea por temor.

El eterno retorno rompe con lo que nos mantenía atados a la cadena del ser, liberándonos para el participar participante del juego del devenir. El pensamiento del eterno retorno es liberador de toda concepción moral y metafísica que aprisiona el mundo y la libertad en un más allá de la tierra y del hombre. El hombre y la tierra celebran su reencuentro en esta doctrina y tal es el mensaje que redime el hombre de la culpa. Liberada una deuda para con los ídolos del idealismo, del «mundo verdadero», de la libertad de la voluntad, del ser, de la cosa en sí, o sea, liberada de la deuda con relación al Dios como representación mayor e imagen (ídolo) de esta configuración que la debilidad creó para sí como más allá, el mundo puede seguir siendo tan sólo lo que es, recupera su inocencia, *su verdad* y el hombre puede seguir devoto tan sólo al amor que se entrega

a la tierra y a sí mismo. Su existencia pierde la noción de castigo que la antigua creencia le infligía y gana con esta nueva valoración el sentido de vida plena. Es esta liberación la que torna posible la gran responsabilidad que no es otra cosa que el gran amor por la vida liberada de los trasmundos y liberada para la contemplación y creación de la vida, pues se quiere como afirmadora de lo que es. No castigo, sino creación. No el ser estático, sino el movimiento del devenir. No el pecado, sino la locura dionisiaca por la afirmación de la vida.

En esta nueva responsabilidad, noble y aristocrática, en el sentido propio del hombre soberano y verdaderamente libre y afirmador, no hay espacio, por supuesto, para el resentimiento, sino y solamente para la afirmación. El combatir el resentimiento en lo que tiene de más esencial, el odio por la vida, hace del eterno retorno el pensamiento más liberador al que podría haber llegado Nietzsche. Es plenamente consecuente con su pensar genealógico, la conclusión más natural con relación a lo que debe significar el paso atrás liberador en la genealogía de la culpa o su redención. Sin embargo, a lo que nos obliga el pensamiento del eterno retorno es a reconocer que todos estos momentos son absolutamente necesarios y que las fuerzas que en él actúan son las que son y no hay más remedio que seguir luchando y conviviendo con ellas. No se trata de un pensamiento consolador, ni realista, sino un pensamiento liberador y creativo desde el reconocimiento de la verdad sobre lo que es la vida: un juego. Y como nos recuerda Zaratustra: «para el juego del crear se precisa un santo decir-sí: el espíritu quiere ahora su voluntad, el retirado del mundo conquista ahora *su mundo*»⁷⁷.

¿Estáis ahora *preparados*? Tenéis que haber vivido y pasado por cada grado de duda y haberos bañado con deleite en corrientes gélidas —de lo contrario no tenéis derecho alguno a este pensamiento; ¡quiero defenderme de los creyentes fáciles y de los exaltados! ¡Quiero defender mi pensamiento de *antemano*! Él ha de ser la religión de las almas más libres, joviales y sublimes —¡una pradera entre hielo dorado y cielo puro!⁷⁸

⁷⁷ Z, «De las tres transformaciones».

⁷⁸ 1881, 11[339].

Las exigencias han sido planteadas, pero podríamos con un aforismo de la época de Zaratustra sintetizar a modo de esquema lo que se hace menester realizar.

Para *soportar* el pensamiento del retorno:
 se requiere libertad con respecto a la moral, nuevos medios contra el hecho del dolor (concebir el dolor como instrumento, como padre del placer —no hay una conciencia *sumativa* del displacer)
 el goce de toda especie de incertidumbre y experimentabilidad como contrapeso de aquel extremo fatalismo
 la abolición del concepto de *necesidad*
 la abolición de la «voluntad»
 la abolición del «conocimiento en sí»
*máxima elevación de la conciencia de la fuerza en el hombre en cuanto aquel que crea al superhombre*⁷⁹.

Y en cuanto a los medios para soportarlo, añadimos lo que viene a continuación de este último aforismo. El camino para el eterno retorno es la transvaloración de todos los valores. Este cambio quiere decir: «el placer ya no en la certeza, sino en la incertidumbre; ya no “causa y efecto”, sino lo constantemente creativo; ya no la voluntad de conservación, sino de poder, etc.; ya no el humilde giro “todo es meramente subjetivo”, sino “¡también es nuestra obra!” ¡Estemos orgullosos de ello!»⁸⁰.

⁷⁹ 1884, 26[283].

⁸⁰ 1884, 26[284]. Hemos modificado la forma original en que el aforismo fue elaborado por Nietzsche incluyendo una nueva puntuación con el objetivo de adaptar el texto a nuestra redacción sin cambiarle el sentido original.

BIBLIOGRAFÍA

I. Obras de Friedrich Nietzsche

1. Edición crítica

Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Hrg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Munchen, Berlin, New York, Deutscher Taschenbuch Verlag und Walter de Gruyter, 1980.

2. Traducciones utilizadas

a) Las de A. Sánchez Pascual publicadas por Alianza Editorial
Consideraciones Intempestivas, 1. David Strauss, el confesor y el escritor, Madrid: Alianza Editorial 2000.

El nacimiento de la tragedia, Madrid: Alianza Editorial 2001.

Así habló Zaratustra, Madrid: Alianza Editorial 2001.

Más allá del bien y del mal, Madrid: Alianza Editorial 2001.

La genealogía de la moral, Madrid: Alianza Editorial 1995.

Crepúsculo de los ídolos, Madrid: Alianza Editorial 2001.

El Anticristo, Madrid: Alianza Editorial 2001.

Ecce Homo, Madrid: Alianza Editorial 2001.

b) Otras ediciones

Consideraciones Intempestivas, II. Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida, trad. Germán Cano, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva 1999.

Consideraciones Intempestivas, III. Schopenhauer como educador, trad. Jacobo Muñoz, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva 2001.

El culto griego a los dioses (Con el apéndice: *Cómo se llega a ser filólogo*), trad. Diego Sánchez Meca, Madrid: Alderabán 1999.

Consideraciones Intempestivas, IV. Richard Wagner en Bayreuth en Escritos sobre Wagner, trad. Joan B. Llinares Chover, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva 2003.

Humano demasiado humano. Un libro para espíritus libres. I y II, trad. Alfredo Brotons Muñoz, Madrid: Akal 1996.

La Gaya Ciencia, trad. Charo Grago y Ger Groot, Madrid: Akal 2001.

Aurora, trad. Germán Cano, Madrid: Biblioteca Nueva 2000.

El caso Wagner. Un problema para músicos, en: *Escritos sobre Wagner*, trad. Joan B. Llinares Chover, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva 2003.

Nietzsche contra Wagner. Documentos de un psicólogo, en: *Escritos sobre Wagner*, trad. Joan B. Llinares Chover, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva 2003.

c) Escritos y fragmentos póstumos

Sobre verdad y mentira en sentido extramoral, trad. Luis Ml. Valdés y Teresa Orduña, Madrid: Tecnos 1994.

Sobre el porvenir de nuestras instituciones educativas, trad. Carlos Manzano, Barcelona: Tusquets 2000.

Cinco prólogos para cinco libros no escritos, trad. Alejandro del Río Herrmann, Madrid: Arena Libros 1999.

Fragmentos Póstumos: 1876 hasta invierno de 1877-1878, en: *Humano demasiado humano. Un libro para espíritus libres. I y II*, trad. Alfredo Brotons Muñoz, Madrid: Akal 1996.

Fragmentos póstumos: primavera de 1878 hasta noviembre de 1879, en: *Humano demasiado humano. Un libro para espíritus libres. I y II*, trad. Alfredo Brotons Muñoz, Madrid: Akal 1996.

Antología, trad. Joan B. Llinares Chover y Germán A. Meléndez Acuña, Barcelona: Ediciones Península 2003.

Sabiduría para pasado mañana. Selección de Fragmentos póstumos (1869-1889), trad. Diego Sánchez Meca, Madrid: Tecnos 2001. [Hemos consultado la traducción de los fragmentos posteriores a 1879].

II. Otras fuentes

PLATÓN, *La República*, trad. José Manuel Pablón y Manuel Fernández-Galliano, Madrid: Alianza 1990.

I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. Manuel García Morente, Madrid: Encuentro 2003.

I. KANT, *Crítica de la razón pura*, trad., Pedro Ribas, Madrid: Alfaguara, 2003.

I. KANT, *Crítica de la razón práctica*, trad. E. Miñana y Villagrasa y Manuel García Morente, Salamanca: Sígueme 1997.

A. SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y representación*, trad. Roberto R. Aramayo, Barcelona: FCE 2003.

A. SCHOPENHAUER, *Los dos fundamentos de la ética*, trad. Pilar López de Santa María, Madrid: Siglo XXI Editores 2002.

M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Pfullingen 1961. Edición castellana: Nietzsche, trad. Juan Luis Vermal, Barcelona: Ediciones Destino 2001.

M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera Cru- chaga, Santiago de Chile: Editorial Universitaria 1997.

M. HEIDEGGER, «La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”», en: *Caminos de bosque*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid: Alianza 1995.

M. HEIDEGGER, *¿Qué significa pensar?*, trad. H. Kahnemann, Buenos Aires: Nova 1978.

M. HEIDEGGER, «¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?», en: *Conferencias y artículos*, trad. Eustaquio Barjau, Barcelona: Ediciones del Serbal 1994.

M. HEIDEGGER, «La época de la imagen del mundo», en: *Caminos de bosque*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid: Alianza 1995.

III. Sobre Nietzsche

R. ÁVILA CRESPO, *Nietzsche y la redención del azar*, Granada: Universidad 1986.

R. ÁVILA CRESPO, *Identidad y tragedia. Nietzsche y la fragmentación del sujeto*, Barcelona: Crítica 1999.

M. BARRIOS CASARES, *La voluntad de poder como amor*, Barcelona: Ediciones del Serbal 1990.

M. BARRIOS CASARES, *Voluntad de lo trágico*, Sevilla: Er 1993.

E. BISER, *Nietzsche y la destrucción de la conciencia cristiana*, Salamanca: Sígueme 1974.

J. L. BORGES, *Historia de la eternidad*, Madrid: Alianza 1978.

M. CACCIARI, *Desde Nietzsche. Tiempo, arte, política*, Buenos Aires: Editorial Biblos 1994.

G. CANO, *Como un ángel frío. Nietzsche y el cuidado de la libertad*, Valencia: Pre-Textos 2000.

G. CANO, *Nietzsche y la crítica de la Modernidad*, Madrid: Biblioteca Nueva 2000.

G. COLLI, *Introducción a Nietzsche*, trad. Isidro Herrera Baquero y Alejandro del Río, Valencia: Pre-Textos 2000.

G. COLLI, *Después de Nietzsche*, trad. C. Artal, Barcelona: Anagrama 1988.

J. CONILL, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid: Tecnos 1997.

M. B. CRAGNOLINI y G. KAMINSKY (eds.), *Nietzsche actual e inactual*, Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires 1996.

G. DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, Paris: Quadrige PUF 2003. Edición castellana: *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona: Anagrama 1971.

G. DELEUZE, *Nietzsche*, trad. Isidro Herrera Baquero y Alejandro del Río Herrmann, Madrid: Arena Libros 2000.

D. FRANCK, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, París: PUF 1998.

J. GRANIER, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris: PUF 1966.

J. GRANIER, *Nietzsche*, Paris: PUF 1982.

P. HÉBER SUFFRIN, *Le Zarathoustra de Nietzsche*, Paris: PUF 1988.

P. KLOSSOWSKI, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Paris: PUF 1969. Edición castellana: *Nietzsche y el círculo vicioso*, Barcelona: Seix Barral 1972.

J. B. LLINARES, *Nietzsche, 100 años después*, Valencia: Pre-textos 2002.

K. LÖWITH, *Von Hegel zu Nietzsche. Der Revolutionäre Bruch im Denken des XIX. Jahrhunderts*, Zurich: Verlag 1941. Edición castellana: *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento del siglo XIX*, Buenos Aires: Sudamericana 1968.

J. M. NAVARRO CORDÓN, «Kant. Sendas de la libertad», en: Javier ECHEVERRÍA (ed.), *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* («Del Renacimiento a la Ilustración II»), Madrid: Trotta-CSIC 2000.

J. M. NAVARRO CORDÓN, «Nietzsche: de la libertad del mundo», en: José Luis VILLACAÑAS BERLAGA (ed.), *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* («La filosofía del siglo XIX»), Madrid: Trotta-CSIC 2001.

J. QUESADA, *Un pensamiento intempestivo. Ontología, estética y política en F. Nietzsche*, Barcelona: Anthropos 1988.

O. REBOUL, *Nietzsche, critique de Kant*, Paris: PUF 1974. Edición castellana: *Nietzsche, crítico de Kant*, Barcelona: Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana 1993.

D. SÁNCHEZ MECA, *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*, Barcelona: Anthropos-Universidad de Murcia 1989.

D. SÁNCHEZ MECA, «Perspectivas actuales de interpretación del Übermensch nietzscheano», *Revista de filosofía* 14 (1992/I).

O. SCHUTE, *Más allá del nihilismo. Nietzsche sin máscaras*, trad. Eloy Rodríguez Navarro, Madrid: Ediciones Laberinto 2000.

P. VALADIER, *Nietzsche et la critique du christianisme*. Edición castellana: *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, trad. Eloy Rodríguez Navarro, Madrid: Ediciones Cristiandad 1982.

P. VALADIER, *La Iglesia en proceso. Catolicismo y sociedad moderna*, Santander: Sal Terrae 1990.

G. VATTIMO, *Introducción a Nietzsche*, trad. J. Binaghi, Barcelona: Península 1987. Edición portuguesa: *Introdução a Nietzsche*, Lisboa: Editorial Presença 1990.

G. VATTIMO, *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Barcelona: Península 2002.

G. VATTIMO, *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*, Barcelona: Península 1998.

G. VATTIMO, *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Barcelona: Paidós 1989.

G. VATTIMO, *Ética de la interpretación*, Buenos Aires: Paidós 1992.

J. L. VERMÁL, *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, Barcelona: Anthropos 1987.

V. VITIELLO, *Utopía del nichilismo. Tra Nietzsche e Heidegger*, Nápoles 1983.

RESUMEN

Este ensayo tiene como finalidad una aproximación al pensamiento del eterno retorno de lo mismo de Nietzsche, no considerándolo como un postulado científico, sino como un modo de pensar el mundo y de estar en él. El pensamiento del eterno retorno se presenta como una redención de la culpa, de lo pasado, y como una afirmación del mundo y de sí mismo, contrario por ende a todo pensamiento que desprecie la vida. Este pensamiento es la medida según la cual se establece el valor de la vida misma, según el grado de fortaleza de cada hombre.

Palabras clave: pensamiento del eterno retorno de lo mismo; culpa; redención; soledad; fuerza.

ABSTRACT

This essay aims an approximation to the thought of eternal return of the same in Nietzsche, not treating it as a scientific postulate, but as a way of think about the world and to be in it. The thought of eternal return is presented as a redemption from the guilt and the past, and as an affirmation of the world and of itself, therefore contrary to any thought that despise life. This thought is the measure that establishes the value of life itself, depending on the degree of strength of each man.

Keywords: thought of the eternal return of the same; guilt; redemption; loneliness; strength.

Genealogía y crítica de la moral en Nietzsche: la tesis de la voluntad de poder como su hilo conductor¹

Jorge Alfonso Chávez Gallo
Departamento de Filosofía
Universidad Autónoma de Aguascalientes
jachag@correo.uaa.mx

En el fondo lo que a mí me interesaba precisamente entonces era algo mucho más importante que unas hipótesis propias o ajenas acerca del origen de la moral (o más exactamente: esto último me interesaba sólo en orden a una finalidad para la cual aquello es un medio entre muchos otros). Lo que a mí me importaba era el valor de la moral.
Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Prólogo.

I. Prefacio

Si la genealogía de Nietzsche es, efectivamente, histórica, ello no significa que refiera hechos históricos tales como luchas de clases sociales o entre Estados. Se trata más bien de una historia que se remite a acontecimientos de los que solemos llamar «internos». Y es que la génesis de las valoraciones («bueno-malo», «bueno-malvado») y de las morales (principios y normas) que derivan de ellas, se ubica precisamente en las relaciones entre instintos, afectos, pasiones que, al configurarse de distintas maneras, constituyen diferentes tipos de hombre (noble-esclavo, activo-reactivo). Nietzsche no busca la procedencia de la moral y del Estado en la violencia de «bestias rubias» o en la esclavización de los judíos por parte de los egipcios, por poner un ejemplo. Su indagación se dirige más bien

¹ Este texto está en parte pensado como respuesta al artículo de Enrique Serrano Gómez, «Nietzsche: génesis y validez de la moral», publicado en el volumen XLIX, núm. 52, de mayo de 2004, de la revista *Diánoia*.

hacia aquello que subyace a fenómenos como esos, hacia la constitución anímica general de los hombres involucrados. En términos generales, la tesis implícita en *La genealogía de la moral* es que el hombre no es sino un conglomerado de instintos, afectos, pasiones, en pugna constante unos con otros, un alma en este sentido, y no en el de unidad metafísica, agente, yo, etc. Esto es en el fondo la tesis de la voluntad de poder. Si la genealogía es una historia, lo es de las relaciones anímicas (o de los combates anímicos o de las sucesivas interpretaciones) de los que han resultado los valores, las morales, las formas de gobierno y las religiones que luego la disciplina *histórica* intenta reconstruir. Según esto, el origen de un fenómeno religioso, por ejemplo, no se encuentra en las condiciones sociales, económicas, políticas, en las que se manifiesta, sino en las relaciones instintuales (siempre polémicas) que condujeron a tales condiciones y que se expresan en el culto y en las deidades mismas. Esta idea general la manifiesta Nietzsche en *Así habló Zaratustra*, poniéndola sin embargo en palabras de algo, dice Zaratustra, «que me habló sin voz»: «“Las palabras más silenciosas son las que traen la tempestad. Pensamientos que se acercan con pies de paloma dirigen el mundo”»². De esta forma, la genealogía de la moral gira en torno a la polémica entre el resentimiento (propio de las fuerzas reactivas predominantes en lo que Nietzsche llama «esclavo») y el pathos de la distancia (propio de las fuerzas activas que configuran el tipo noble). Así, Nietzsche ubica el origen del derecho y la ley justamente en esta guerra a los sentimientos reactivos:

Históricamente considerado, el derecho representa en la tierra (...) la lucha precisamente contra los sentimientos reactivos, (...) realizada por poderes activos y agresivos, los cuales empleaban parte de su fortaleza en imponer freno y medida al desbordamiento del pathos reactivo y en obligar por la violencia a un compromiso³.

² Friedrich NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial 1998, II, «La más silenciosa de todas las horas», p. 233 (traducción modificada). KSA, 4, p. 189.

³ Friedrich NIETZSCHE, *La genealogía de la moral*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial, II, § 11, p. 85. KSA, 5, p. 311.

Agrega que en el fondo no hay mayor signo de espiritualidad para el hombre moderno (una de las conclusiones del Tratado Primero de la Genealogía), que la de ser precisamente escenario de tales enfrentamientos, campo de batalla⁴.

II. Planteamiento

Ciertamente no es lo mismo legitimar un estado de cosas actual o deseable, que indagar en sus orígenes. Las intenciones de Rousseau y de Nietzsche difieren justamente en ello. Pero mientras que para el primero la tarea de legitimación prescinde de la indagación de los orígenes de aquello que pretende justificar (y supone *ad hoc* un origen), para el segundo ambas cosas son, en efecto, distintas, pero no por ello independientes una de otra. En este sentido la dirección que sigue el proceder de cada uno es opuesta a la del que sigue el otro: mientras que Rousseau va de la crítica y la justificación al origen, Nietzsche va de la génesis a la crítica (y a la posible justificación de otro orden de cosas). Antes bien, siguiendo a Nietzsche, sólo en la medida en que se cuente con una genealogía puede esperarse una crítica o una legitimación efectivas (esto es, realista), por más que lo segundo no coincida con lo primero. Es precisamente esto lo que se pretende hacer visible en este trabajo. Para ello, habrá que precisar en qué consiste la crítica de Nietzsche a la moral.

III. La crítica de la moral

Los ataques de Nietzsche a la moral no consisten, y tampoco se centran, en lo que se señala en *Aurora* y en *La ciencia jovial* como «moralidad de la costumbre» (Sittlichkeit der Sitten). El término señala la fuerza que obliga a los individuos a sacrificarse a los usos y costumbres. Se trata, por otra parte, de una fuerza que ejerció su poder predominantemente en la etapa de la humanidad más antigua, «antes de nuestra era». Ahora bien, lo primero que hace observar Nietzsche en el párrafo 9 de *Aurora* es que en nosotros, hombres tardíos, la fuerza de la «moralidad de la costumbre» se encuentra

⁴ Cf. NIETZSCHE, *La genealogía...*, I, § 16, p. 59. KSA, 5, 285-286 pp.

sumamente debilitada, casi evaporada⁵. En realidad para nosotros la moralidad (*Moralität*) no coincide ya hoy con la «moralidad de la costumbre»: comparada con ella la nuestra es, en efecto, «inmoral». Eso pensaban los romanos acerca de los cristianos, y es que la moral que concibe la autosuperación y el dominio de sí como ventaja personal (como en la estela socrática y el cristianismo —salvación del alma—), y no ya en función de la comunidad, constituyeron en su momento una excepción al dominio de la «moralidad de las costumbres», mientras que hoy constituyen la regla. ¿Pero entonces cuál es el blanco de los ataques de Nietzsche a la moral?

Antes que mostrarse sólo como dos niveles distintos, la genealogía puede entenderse como un primer momento del proceso entero de la crítica. Así, la crítica de Nietzsche a la moral, en sentido amplio, puede dividirse en dos momentos, a saber, el de la genealogía y el de la crítica propiamente dicha, es decir, el de la transvaloración o revaloración de todos los valores (*Die Umwerthung aller Werthe*). En efecto, en la medida en que la crítica consista en el enjuiciamiento de una moral dada, o meramente posible, en función de un criterio determinado (que en el caso que nos ocupa es, en efecto, el de la utilidad para la vida, entendida como voluntad de poder), esta adquiere en Nietzsche la forma de la pregunta por el valor de las mismas valoraciones morales, esto es, la transvaloración o revaloración de los valores. Ahora bien, aunque al hablar de moral en términos generales Nietzsche habla de muchas cosas (código de Manú, cristianismo, la higiene budista, la dieta de Cornaro...), el objeto de su crítica es el núcleo de la moral cristiana, y sus derivaciones.

¿Cuál es el sentido de tal crítica? Mientras que la moralidad misma, en sentido amplio, se encuentra exenta de toda crítica (del mismo modo en que lo está el mal clima, o la enfermedad en general), determinados valores morales no lo están, en la medida en que otros, más acordes a la noción de vida que se propone, sean posibles. De modo que para Nietzsche de lo que propiamente se trata no es de hacer posible la felicidad del mayor número posible de individuos, ni del aseguramiento de su libertad política (como en Rousseau), sino de hacer viable la realización de valores que

⁵ Cf. Friedrich NIETZSCHE, *Aurora*, trad. Germán Cano, Madrid: Biblioteca Nueva 2000, 67-69 pp. KSA, 3, 21-24 pp.

hasta ahora han sido sólo posibles (una especie de revitalización del politeísmo), en concordancia con la concepción de la vida como voluntad de poder. Ahora bien, esta concepción de la vida (*i.e.*, el criterio en función del cual se ejecuta la crítica de la moral), está lejos, para el propio Nietzsche, de constituir un criterio universalmente válido, al menos en el sentido que esto tiene para Kant, a saber, que sea necesario para todo ser racional. En efecto, la «tesis», como Nietzsche la llama, de la voluntad de poder, no es más que otra interpretación⁶.

IV. La tesis de la voluntad de poder

¿Qué significa pues que el carácter de la vida sea el de la voluntad de poder? A diferencia de Schopenhauer, Nietzsche no puede pensar la vida como voluntad de vivir, pues esto no hace comprensible nada de ella. Es un absurdo pensar, dice por boca de Zaratustra, que lo vivo quiere vivir. Lo vivo, observará Nietzsche, no quiere vivir, ni meramente sobrevivir (conservarse en su ser), sino ser más, sobreponerse constantemente a sí mismo, desbordarse. Cada uno, a cada instante, hace todo lo que puede. Para Nietzsche, la lucha por la existencia darwiniana (que describe un estado de menesterosidad continuo) se da, en efecto, pero sólo excepcionalmente, en situaciones de emergencia, de carencia. Por el contrario, son las situaciones de exceso, de sobreabundancia, de exhuberancia e insesante derroche las que tienen predominio en la naturaleza⁷. Los seres vivos por lo regular no racionan, no preeven, no miden sus fuerzas, no hacen en definitiva justo lo que parecería más adecuado en caso de que la conservación de la propia existencia fuera el objetivo primario. Es claro que racionar es sólo necesario en las situaciones de carencia y necesidad. En la medida en que tales situaciones son infrecuentes, la prioridad de la conservación de la existencia se da también raramente. En definitiva, concluiría Nietzsche,

⁶ Cf. Friedrich NIETZSCHE, *Más allá del bien y del mal*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial 2000, § 22, 47-48 pp. KSA, 5, p. 37.

⁷ Cf. Friedrich NIETZSCHE, *Crepúsculo de los ídolos*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial 2000, «IncurSIONES de un intempestivo», § 14 (titulado *Anti-Darwin*), p. 101. KSA, 6, 120-121 pp.

aquello hacia lo que un ser vivo tiende primariamente es el pleno desahogo, la exteriorización de su fuerza⁸.

Pero a Nietzsche no le es suficiente observar esa proliferalidad de la naturaleza. También procura hacer ver que el principio de que lo vivo tiende fundamentalmente hacia su conservación es al menos superfluo, si no incluso un contrasentido. Por un lado, el principio de autoconservación señala que cada ser vivo se tiene a sí mismo, a su propia existencia, por última meta, lo cual constituye una simplificación demasiado tosca del fenómeno de la vida, y no explica nada. Aunado a ello, el principio introduce en el acontecer natural racionalidad y previsión de una manera ingenuamente antropomórfica. En efecto, cada viviente sería capaz de razonar (de medir por ende), como lo es el hombre, sus propios recursos. Por el otro lado, la mera conservación de la vida no es propiamente una actividad, puesto que no resulta espontánea e independientemente en el ser vivo de que se trate, sino que depende en todo caso de lo que las circunstancias externas exijan. Se trata, por ende, de una mera reactividad. Pero la vida no podría prescindir de lo que Nietzsche denomina fuerzas activas (la actividad propiamente dicha, espontánea, agresora), no podría ni siquiera pensarse⁹: en efecto, un ser vivo que no actuara, sino que fuera meramente reactivo sería un ser vivo en el que no habría iniciativa alguna, que por sí mismo no haría nada, y dependería en todo de fuerzas externas que, evidentemente, habrían de ser propiamente activas. En resumen, para que la vida misma sea concebible es necesario otorgar a las fuerzas activas la preeminencia biológica sobre la mera reactividad, de modo que habrá que decir que la vida misma no sería posible si no fuera actividad, es decir, agresión, imposición, allanamiento, apropiación y, en esa misma medida, creación de nuevas formas, interpretación (asignación de sentidos, de funciones), ordenación y, para decirlo pronto, voluntad de poder.

En *Más allá del bien y del mal* la voluntad de poder es postulada como el criterio hermenéutico con el que Nietzsche propone hacer comprensible (explicar y no meramente describir) no sólo la totalidad de los procesos orgánicos (de lo vivo), sino incluso de los fenómenos llamados «materiales». En el aforismo 36, Nietzsche

⁸ Cf. NIETZSCHE, *Más allá...*, § 13, 36-37. KSA, 5, 27-28 pp.

⁹ Cf. NIETZSCHE, *La genealogía...*, II, § 11, 83-87 pp. KSA, 5, 309-313 pp.

señala que intentar hacer esto es algo que está mandado por método (economía de principios), de manera que antes de hacer uso de múltiples tipos de causalidad habría que apegarse a uno solo. Tal habría de ser la causalidad de la voluntad, puesto que nuestra creencia en la causalidad misma se reduce o tiene por base la creencia de que nuestra voluntad actúa (es causa). La consecuencia de esto sería que donde se encuentre un efecto habrá que reconocer que una voluntad ha actuado. La misma moral del método exige que bajo las distintas formas de voluntad se presuponga una única forma básica: «la voluntad de poder, como dice mi tesis»¹⁰. Según esta tesis no habría otra realidad (*Realität*) que la de los afectos y pasiones («nuestro mundo de apetitos y pasiones» como lo único que nos está «dado»¹¹), de manera que la materia no sería sino una forma previa de esa realidad concreta. Así, concluye este aforismo, el «mundo visto desde dentro, el mundo definido y designado en su “carácter inteligible”, —sería cabalmente “voluntad de poder” y nada más»¹². Ahora bien, ¿a qué se refiere Nietzsche con la denominación genérica «voluntad de poder»? En el aforismo 9 del mismo libro, la voluntad de poder es equiparada a lo que ahí se denomina el instinto (*Trieb*) tiránico, así como con la voluntad de crear mundos encarnada en la filosofía, que a su vez representa la más espiritual voluntad de poder¹³. Más adelante se la opone al instinto de autoconservación, entendido como instinto fundamental de la vida: lo vivo no quiere conservarse sino secundariamente, en cambio lo que busca ante todo es el desahogo, la exteriorización, el «*dar libre curso [auslassen]* a su fuerza»¹⁴. Como criterio de interpretación de la realidad y como tesis acerca de la *esencia* del mundo, la voluntad de poder implica la falta de leyes en la naturaleza, supone el enfrentamiento universalizado de pretensiones de poder que se manifiestan con la mayor claridad en el fenómeno de la vida: «la vida misma es *esencialmente* apropiación, ofensa, avasallamiento de lo que es extraño y más débil, opresión, dureza, imposición de formas

¹⁰ NIETZSCHE, *Más allá...*, § 36, p. 66. KSA, 5, p. 55.

¹¹ NIETZSCHE, *Más allá...*, § 36, p. 65. KSA, 5, p. 54.

¹² NIETZSCHE, *Más allá...*, § 36, p. 65. KSA, 5, p. 54.

¹³ NIETZSCHE, *Más allá...*, § 9, p. 30. KSA, 5, p. 22.

¹⁴ NIETZSCHE, *Más allá...*, § 13, 36-37 pp. KSA, 5, p. 27.

propias, anexión y al menos, en el caso más suave, explotación»¹⁵, de manera que todo lo que esté plenamente vivo (y no moribundo, debilitado, enfermo, en decadencia, agotado), «tendrá que ser la encarnada voluntad de poder, querrá crecer, extenderse, atraer a sí, obtener preponderancia»¹⁶.

Así pues, en palabras de Nietzsche, cada «animal (...) tiende instintivamente a conseguir un *optimum* de las condiciones más favorables bajo las cuales poder desahogar su fuerza entera y alcanzar su *maximum* en el sentimiento de poder»¹⁷. Ahora bien, el desahogo de la fuerza no es sino el hacer o el efectuar o la acción (*Wirken*, *Thun*, respectivamente), y por ende necesariamente un hacer o efectuar contra otras fuerzas que oponen resistencia y a las que hay que someter y dominar. En efecto, en última instancia, «[...] no hay ningún “Ser” detrás del hacer, del actuar, del devenir; “el autor” ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo»¹⁸, la inercia gramatical (sujeto, verbo) nos hace suponer siempre un agente o autor o sustrato detrás de todo acontecer, pero en realidad lo que hacemos es duplicar el acontecimiento y colocarlo una vez como causa y otra vez como efecto, o como agente y acción. Así, ejemplifica Nietzsche, cuando decimos que el relámpago relampaguea¹⁹. En conclusión, no hay fuerza que no se manifieste de alguna manera. Todo hacer, todo acontecer se realiza entonces como enfrentamiento de unas fuerzas con otras, esto es, como lucha por el predominio de unas sobre otras. Por ello puede decir Nietzsche que «la vida actúa *esencialmente* [*essentiell*], esto es, en sus funciones básicas, ofendiendo, violando, despojando, aniquilando»²⁰, y que «todo acontecer en el mundo orgánico es un subyugar, un enseñorearse»²¹; que «en todas partes gira la lucha grande y pequeña en torno a la preponderancia, el crecimiento y la expansión, en torno al poder»²²; o que «la vida misma es para mí instinto de

¹⁵ NIETZSCHE, *Más allá...*, § 259, p. 235. KSA, 5, p. 207.

¹⁶ NIETZSCHE, *Más allá...*, § 259, p. 235. KSA, 5, p. 207.

¹⁷ NIETZSCHE, *La genealogía...*, III, § 7, p. 124. KSA, 5, p. 350.

¹⁸ NIETZSCHE, *La genealogía...*, I, § 13, p. 52. KSA, 5, p. 279.

¹⁹ NIETZSCHE, *La genealogía...*, I, § 13, p. 52. KSA, 5, p. 279.

²⁰ NIETZSCHE, *La genealogía...*, II, § 11, p. 86. KSA, 5, p. 312.

²¹ NIETZSCHE, *La genealogía...*, II, § 12, p. 88. KSA, 5, 313-314 pp.

²² Friedrich NIETZSCHE, *La ciencia jovial*, trad. José Jara, Madrid: Círculo de Lectores 2002, § 349, p. 355. KSA, 3, 585-586 pp.

crecimiento, de duración, de acumulación de fuerzas, de poder»²³. Así, un mismo hecho es interpretado de diversas maneras según la configuración de fuerzas que se apropie de él, esto es, que lo interprete, que le de un sentido determinado. En *La genealogía de la moral* Nietzsche introduce esta idea cuando investiga el origen del procedimiento de la pena: el sentido es lo más fluido. Ahora bien, es justamente en virtud de esto que la genealogía socava toda pretensión de universalidad: si puede haber acuerdo en cuanto a los medios (gracias a la razón justamente), no puede haberlo en lo que se refiere a los fines (esto es, al sentido). Así, suponiendo incluso que se otorgue al término «felicidad» un sentido universal, la felicidad no sería sin embargo un fin universal para el hombre, sino sólo dentro de cierta interpretación de lo humano. Nietzsche distingue, en efecto, dos sentidos generales de «felicidad»: la del tipo de hombre activo (que consistiría en la consecución de una nueva conquista, de una nueva superación) y la del hombre reactivo o decadente (que consistiría en la paz, la tranquilidad y, en última instancia, la nada).

Que la felicidad de los individuos es en Nietzsche una finalidad universal resulta de una interpretación deficiente de la tesis de la voluntad de poder. En realidad, el resultado de esa lucha perpetua derivada de esa tesis es, en cada caso, la conformación de unidades o complejos de poder mayores²⁴, en los que el propio individuo termina por quedar superado, asimilado, como un órgano más (acaso un órgano superior, ordenador, pero un órgano al fin). Los propios individuos han sido desde un inicio ellos mismos conformaciones de poder, compuestas por una multitud de fuerzas organizadas de una determinada manera: ya las pasiones e inclinaciones «tienen voluntad de poder y quisieran desempeñar el papel de señor»²⁵. De esta manera, el poder hacia el que se tiende no es, más que en situaciones especiales, el propio poder, puesto que la incorporación de una enorme pluralidad de fuerzas termina en la creación de algo nuevo, en lo cual el creador se ha superado y suprimido a sí mismo. En este sentido Zaratustra declara amar sólo a aquellos

²³ Friedrich NIETZSCHE, *El anticristo*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial 1997, § 6, p. 35. KSA, 6, p. 172.

²⁴ Cf. NIETZSCHE, *La genealogía...*, II, § 11, 87-90 pp. KSA, 5, 309-313 pp.

²⁵ NIETZSCHE, *Más allá...*, § 198, p. 137. KSA, 5, p. 198.

que se dirigen hacia su propio ocaso²⁶, y en *La genealogía de la moral* se señala que todo lo bueno termina por suprimirse a sí mismo²⁷.

Este aspecto de la voluntad de poder es el que es tomado como definitorio en la exposición que de la tesis se hace en *Así habló Zaratustra*, por primera vez en la obra publicada. En el discurso titulado precisamente «De la superación de sí mismo», Zaratustra declara haber encontrado en todo lo que vive a un obediente (*Gehorchendes*): incluso el que manda tiene antes que obedecerse a sí mismo, mientras que quien no puede hacer esto ha de ser mandado por otro. Esto hace inquirir a Zaratustra por aquello que persuade a la obediencia a todo viviente: «¿Qué es lo que persuade (*überredet*) a lo viviente a obedecer y a mandar, y ejercer obediencia incluso cuando manda?»²⁸. La respuesta es la voluntad de ser señor: «En todos los lugares donde encontré seres vivos encontré voluntad de poder; e incluso en la voluntad del que sirve encontré voluntad de ser señor (*Herr zu sein*)»²⁹. Lo débil es persuadido por su propia voluntad a servir al fuerte, ya que esa voluntad busca ser ama de lo que es aún más débil y encuentra en esto un placer irrenunciable. De ahí que la vida consista en una lucha ininterrumpida por el poder. En efecto, más adelante es la vida misma la que dice a Zaratustra:

(...) yo soy lo que tiene que superarse siempre a sí mismo. (...) y, en verdad, donde hay ocaso y caer de hojas, mira, allí la vida se inmola a sí misma —¡Por el poder! / Pues yo tengo que ser lucha y devenir y finalidad y contradicción de las finalidades (...) / Muchas cosas tiene el viviente en más alto aprecio que la vida misma; pero en el apreciar mismo habla —¡la voluntad de poder!³⁰.

De esta forma se explica la aparente paradoja de que un viviente busque de una u otra forma su propia aniquilación, o simplemente se exponga peligrosamente a ella: lo hará en todo caso porque la vida misma, en tanto voluntad de poder, lo impele a ello. En

²⁶ Friedrich NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial 1998, «Prólogo de Zaratustra», § 4, p. 32. KSA, 4, p. 16.

²⁷ NIETZSCHE, *La genealogía...*, II, § 10, p. 83. KSA, 5, p. 309.

²⁸ NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, II, «De la superación de sí mismo», p. 183. KSA, 4, p. 147.

²⁹ NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, II, «De la superación de sí mismo», p. 183. KSA, 4, p. 147.

³⁰ NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, II, «De la superación de sí mismo», 184-185 pp. KSA, 4, p. 148.

el discurso titulado *De las mil metas y de la «única» meta*, se hace la primera mención de la voluntad de poder, para ser mostrada como el fondo del que brotan las valoraciones de un pueblo (y, más tarde, de un individuo): «Una tabla de bienes pende sobre cada pueblo. Mira, es la tabla de sus superaciones (...)»³¹. Justamente a lo que le resulta difícil, grave, y que implica una autosuperación, a eso cada pueblo lo llama un bien, y a lo difícilísimo lo denomina lo santo. Por ello se puede afirmar que esa tabla de bienes de un pueblo sea, en el fondo, «la voz de su voluntad de poder»³², de lo que lo conduce a ponerse por encima de sí mismo y a buscar, en palabras de Zaratustra, su propio ocaso (*Untergang*).

Según lo expuesto, Nietzsche entiende más bien la dinámica social como una lucha constante entre voluntades de poder. Pero esto no significa por supuesto que la ley que rige es la del más fuerte, en sentido lato, sino que el poderío va más allá de la fuerza. La voluntad de poder más grande ha radicado hasta ahora en el tipo sacerdotal de hombre, que ha terminado imponiendo su visión, no precisamente por medio de las armas. Toda manifestación vital, en la medida en que la vida misma es voluntad de poder, es una lucha, y las treguas y los contratos sociales no son sino momentos de la lucha, distribución de poderes, conformaciones de unidades de poder. En este sentido, la teoría contractualista es parcial para Nietzsche, porque no abarca todos los matices del poder, e ingenua en tanto que sólo tiene a la vista el equilibrio entre la felicidad de los individuos y la justicia, entendida como lo que hace posible la convivencia en una sociedad. Por último, si se sabe esto, que los fines a partir de los cuales se elaboran las críticas y las justificaciones, son transitorios, históricos, sintomáticos de una determinada conformación de poder (como muestra la genealogía), entonces ¿cómo sería posible seguir teniendo pretensiones de validez universal para uno cualquiera de esos fines?

³¹ NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, I, «De las mil metas y de la “única” meta», p. 99 (traducción modificada). KSA, 4, p. 74.

³² NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, I, «De las mil metas y de la “única” meta», p. 99 (traducción modificada). KSA, 4, p. 74.

RESUMEN

El autor argumenta que Nietzsche entiende la dinámica social como una lucha constante entre voluntades de poder. Pero esto nos significa que la ley que rige sea la del más fuerte, en sentido lato, sino que el poderío va más allá de la fuerza. Toda manifestación vital, en la medida en que la vida misma es voluntad de poder, es una lucha, y las treguas y los contratos sociales no son sino momentos de la lucha, distribución de poderes, conformaciones de unidades de poder. En este sentido, la teoría contractualista es parcial para Nietzsche, porque no abarca todos los matices del poder, e ingenua en tanto que sólo tiene a la vista el equilibrio entre la felicidad de los individuos y la justicia, entendida como lo que hace posible la convivencia en una sociedad.

Palabras clave: Nietzsche; voluntad de poder; genealogía; moral; contractualismo.

ABSTRACT

The author argues that Nietzsche understands social dynamics as a struggle between wills to power. But this does not mean that the law that governs is the strongest in a broad sense, but goes beyond the power of force. Every vital manifestation, to the extent that life itself is will to power, is a struggle, and the truces and social contracts are but moments in the struggle, the distribution of powers, made up of units of power. In this sense, the contract theory is partial to Nietzsche, because it covers all the nuances of power, and naive as it is only the balance between the happiness of individuals and justice, understood as making it possible to coexistence in a society.

Keywords: Nietzsche; will to power; genealogy; moral; contractualism.

Los tormentos de un maestro

Entrevista a Hans-Georg Gadamer

Por Antonio Gnoli y Franco Volpi

La entrevista que presentamos a continuación forma parte del libro L'Ultimo Sciamano. Conversazioni su Heidegger (Milano: Tascabili Bompiani 2006, 135 pp.). La Casa Editorial Los Libros de Homero publicó en noviembre de 2008 una primera traducción no comercial de esta compilación de entrevistas realizadas por el filósofo Franco Volpi y el periodista Antonio Gnoli a aquellos que conocieron y convivieron de cerca con Martin Heidegger —Hermann Heidegger, Ernst Jünger, Hans-Georg Gadamer, Ernst Nolte y Armin Mohler— con el título El último chamán. Conversaciones sobre Heidegger. La edición al público será publicada en 2009. La traducción fue realizada por Jesús Salazar Velasco.

En unos apuntes inéditos fechados el 22 de enero de 1939, Heidegger anota que Gadamer es «el único que domina verdaderamente la filosofía antigua, la cual es y permanece como el alfa y el omega de la educación filosófica». Probablemente esta es la razón de la sintonía filosófica entre los dos, la cual se mantuvo inalterada a través de los sobresaltos del siglo: la convicción común sobre la importancia fundamental de los griegos para la civilización occidental. Así pues, Gadamer fue, desde el punto de vista filosófico, el alumno predilecto de Heidegger. Fuimos a visitarlo a Ziegelhausen, el suburbio de Heidelberg donde vive. La cita es a primera hora de la tarde. La lluvia, el silencio y el verde abrazan esta pequeña colina residencial desde la que es posible divisar el río Neckar que ciñe la ciudad, sede de una prestigiosa universidad.

Gadamer nos recibe a la puerta de su casa. La figura imponente se sostiene en dos bastones que las manos del filósofo estrangulan: «Como ven, las piernas no me sostienen más, ya me fatiga viajar. Pero todavía puedo recibir invitados y trabajar muy bien».

Con cierta fatiga Gadamer nos guía en la estancia donde nor-

malmente trabaja. Entre los libros, cartas y apuntes, mezclados en un placentero desorden, acampa una botella de Montepulciano, que el filósofo, ya sentado en su sillón, destapa con alegría. «Adoro los vinos italianos — comenta —, recuerdo que en la boda de Vittorio Mathieu, una ceremonia suntuosa, bebimos un barolo extraordinario». Dentro de unos meses cumplirá cien años¹. Es la ocasión para un brindis anticipado.

Profesor Gadamer, usted nació en 1900, al alba de un siglo del cual asistimos al final y que usted, como otros pocos, ha atravesado por entero. Su camino intelectual se entrelaza con la historia de la cultura alemana y europea del siglo veinte. El amplio recuento de su vida que ha publicado Jean Grondin a tiempo para el centenario² es en efecto una muestra de la filosofía de nuestro siglo.

Un trabajo preciso y bien documentado, pero con todo respeto, lleno de indiscreciones que habría preferido no ver publicadas. ¡Ay de mí!, yo mismo he cometido la imprudencia de contárselas.

Usted ha estado lado a lado con todos los grandes personajes del pensamiento alemán de este siglo: Husserl, Scheler, Natorp, Hartmann, Heidegger y tantos otros. El elenco es impresionante. Luego, con la hermenéutica, ha influenciado profundamente la filosofía mundial de los últimos decenios. ¿Cómo ocurrió su entrada a la filosofía?

Que la filosofía fuera mi camino lo supe relativamente tarde, en Marburgo. Durante mis años de juventud, que transcurrieron por entero en Breslavia, donde mi padre trabajaba como químico en el campo farmacéutico, me gustaba sobretodo la literatura: Shakespeare, los clásicos griegos y alemanes, en particular la lírica, pero no había leído aún ni a Schopenhauer ni a Nietzsche, dos autores casi de culto en la época, aunque rechazados por la filosofía universitaria.

¹ Hans-Georg Gadamer cumplió cien años el 11 de febrero del año 2000.

² Ver Jean GRONDIN, *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*, Barcelona: Barcelona 2000.

También Edith Stein era de Breslavia, ¿la conoció?

No, personalmente no nos encontramos jamás. Pero mi mujer la conocía bien, habían asistido a la misma escuela. Yo llegué a Friburgo, donde ella se hizo asistente de Husserl, en el semestre de verano de 1923 únicamente para escuchar a Heidegger.

¿Qué recuerda en particular de aquellos primeros años del siglo?

El acontecimiento que más me impresionó, en buena medida porque recuerdo todavía las largas conversaciones a la mesa con mi padre, fue el hundimiento del Titanic. Para comprender cabalmente qué había significado aquella catástrofe sería necesario tener mi edad. Recuerdo que era el tema del día, todos hablábamos, incluso en círculos intelectuales se discutía para interpretarlo. Era la primera señal, el primer síntoma de que el progreso no traería solamente rosas sino también espinas y dolores. Era el inicio de un escepticismo que minó la fe incondicionada que todavía se nutría en la discusión sobre la ciencia y la técnica. Una fe que en Alemania se combinaba con el espíritu prusiano y sus virtudes típicas: el orden, el trabajo, la organización, la disciplina. Comenzó a abrirse una grieta no solamente en el optimismo típico de la era del positivismo, sino también en la visión del mundo sobre la cual se había construido mi educación. Comenzó el distanciamiento del ambiente de mi hogar.

¿Qué experiencias culturales maduraron este distanciamiento?

Se presentó frente a mis ojos el libro *Europa y Asia* de Theodor Lessing, un outsider singular, que desarrollaba una crítica de la civilización occidental. Otra visión alternativa del mundo para mí fue también aquella proyectada por Stefan George y su círculo. Fue una experiencia decisiva para mi formación. Y luego las *Consideraciones de un impolítico* de Thomas Mann, un libro grandioso y extraordinario para mí. Comencé a comprender y apreciar entonces la importancia de los valores espirituales de la *Kultur* humanística respecto de aquellos materiales de la moderna *Zivilisation*. En aquellos años mi padre fue transferido a Marburgo, donde tomé decididamente el camino de la filosofía, influenciado al principio por el neokantismo, especialmente los de Paul Natorp y Nicolai

Hartmann, que enseñaban allí. Aprendí mucho también del heleanista Paul Friedländer y de Robert Curtius. Y luego las enseñanzas inolvidables del teólogo Bultmann, de quien me hice amigo. Pero sobre todo fue decisivo para mí el encuentro con Heidegger, por todo lo que aprendí con él. Entre nosotros, sus alumnos más viejos, especialmente Löwith, Gerhard Krüger y yo, se formó una unión inolvidable.

¿Qué impresión le dejó Heidegger?

En el verano de 1923 fui a Friburgo a escuchar sus lecciones. Nuestros compañeros de Marburgo que iban a escucharlo regresaban encantados por la magia de sus clases. Contaban acerca de un modo completamente nuevo de hacer hablar a los textos de la tradición. También yo quedé impresionado. Escucharlo interpretar a los griegos, Platón, Aristóteles, y luego a Pablo, Agustín, el joven Lutero, verlo en el trabajo de sus primeras tentativas de encontrar un vocabulario filosófico nuevo para acoger el sentido de la existencia humana, era verdaderamente una experiencia indescriptible. Casi como asistir a un espectáculo de la naturaleza. En el aire había la sensación de que un nuevo astro estaba naciendo en el firmamento de la filosofía alemana.

¿Cómo se portó con usted?

Al inicio, cuando seguí por primera vez sus cursos en 1923, tuve con él una relación estrictamente académica, de alumno y maestro. La relación se hizo más profunda sobre todo por el tiempo en que estudiamos a Aristóteles. Cuando vino a Marburgo se desarrolló una relación mucho más intensa, puedo decir que confidencial y casi familiar. Fue, entre otras cosas, padrino de bautizo de mi hija.

Revisando la lista de los participantes a los seminarios de Heidegger de aquellos años, se encuentran muchos nombres que han marcado la filosofía alemana contemporánea...

Es cierto, en Friburgo estaban Walter Bröcker, Joachim Ritter, Hans Jonas, Horkheimer. Más tarde llegó de Berlín también Marcuse, que ya era famoso: se hizo colaborador de Heidegger y escribió bajo su guía su tesis de habilitación para la docencia universitaria.

Una vez vino a escucharlo también Leo Strauss, pero sólo de paso. Recuerdo que Heidegger estaba comentando el primer libro de la *Metafísica* de Aristóteles, y también para Strauss, que había estudiado en la mítica Heidelberg de Max Weber, fue una impresión inolvidable, tanto que cuando en 1933 nos reencontramos en París, evocamos con profunda nostalgia aquella experiencia. Strauss decía que en comparación con la profundidad y el rigor exegético de Heidegger, Max Weber le parecía un «pobre huerfanito». Por no hablar del célebre aristotélico Werner Jaeger. Strauss tuvo oportunidad de escucharlo en Berlín mientras interpretaba los mismos pasajes interpretados por Heidegger: era mejor, decía, limitar la comparación diciendo que no había comparación. En suma, Heidegger era simplemente fenomenal en clase: daba rienda suelta a su extraordinaria imaginación filosófica y su inalcanzable capacidad para adentrarse en los textos. No he visto nunca más un talento filosófico parecido al suyo.

Sin embargo, personajes como Weber o un movimiento como el Círculo de Stefan George, ¿tuvieron una cierta influencia sobre Heidegger?

Seguramente, y más profunda de cuanto se pueda suponer. Precisamente la influencia del Círculo de George me acercaba a él. Heidegger estaba interesado en él en sus años de juventud, antes de que nos encontrásemos. Desde el momento en que también yo era un apasionado de la poesía de George, cuando nos conocimos esta experiencia común nos puso en sintonía y nos unió intelectualmente. Lo mismo vale para Max Weber. Heidegger había seguido con atención su presencia, lo valoraba con gran respeto y admiración, aunque veía en él al hombre de mundo, la figura pública, lejana de aquel ambiente cotidiano que él amaba. En cuanto al punto de vista filosófico que estaba entonces elaborando, era claro que aquello acentuaba también las diferencias. Pero lo consideraba interesante y más profundo que Rickert, de quien, por otro lado, Weber había tomado prestadas buena parte de sus categorías filosóficas.

¿Qué otra cosa fue determinante para su maduración filosófica?

Tuvo gran importancia también su distanciamiento del catolicismo, en el cual había crecido, y la confrontación en todos los campos

con la experiencia religiosa después de «la muerte de Dios». Puedo decir que los años de Marburgo, entre 1923 y 1928, en los cuales lo frecuenté más intensamente, estuvieron marcados por este proceso de alejamiento. Fue importantísima su relación con Bultmann, con quien trabó una amistad muy profunda, la cual duró toda la vida, y que ni siquiera la catástrofe del nacionalsocialismo hizo vacilar.

Uno de los motivos centrales del pensamiento de Heidegger es la crítica a la técnica moderna. ¿Cómo es esto? ¿Puede ser que Heidegger se haya impresionado en la juventud por el naufragio del Titanic, y que en aquella impresión se encontraran las raíces lejanas de su crítica al mundo técnico?

No, creo que el evento del Titanic interesó solo marginalmente el mundo campesino en el cual Heidegger se había formado y en cual permaneció arraigado. En Meskirch, cuando Heidegger vivió su primera juventud, probablemente la técnica moderna no había llegado aún. Solamente más tarde comenzó a interesarse por el problema, como atestiguan sus escritos. Todavía en *Ser y tiempo* casi no se habla de aquello.

*Se dice que aquello que le abrió los ojos sobre la transformación técnica del mundo fue la lectura de *El trabajador* de Ernst Jünger. Quizá también Max Scheler, que era un hombre enteramente penetrado en la vida moderna de la ciudad.*

Creo que, más que Jünger o Scheler, fue simplemente un proceso de evolución personal. Viniendo de un ambiente campirano, Heidegger no había tenido mucho contacto con la vida urbana moderna. Solo más tarde, en Friburgo y Marburgo, y con la fama mundial que le procuró *Ser y tiempo* y los viajes que hizo por toda Alemania dando conferencias, tuvo contacto con la complejidad del siglo.

Fue durante uno de estos viajes que conoció a Scheler.

Como naturaleza filosófica Scheler le era muy familiar, y tuvo mucha influencia sobre él. Heidegger mismo, después de haberlo conocido en persona, lo admitía abiertamente. Pero en aquella época, cuando hablaba con nosotros, era casi siempre muy severo al discutir la antropología filosófica scheleriana.

En aquellos años, o poco después, Heidegger descubrió a Nietzsche.

A través del expresionismo y de las vanguardias artísticas y literarias Nietzsche estaba presente en la cultura alemana desde el inicio del siglo. También el joven Heidegger respiró aquella atmósfera. Pero comenzó a enfrentar seriamente los textos nietzscheanos más tarde, hacia la mitad de los años treinta. Se había publicado ya el libro de Jaspers sobre Nietzsche, y Heidegger estaba unido a él por una profunda amistad. Aun antes se había publicado el libro de Alfred Baeumler, de quien también Heidegger era amigo. La importancia del fenómeno Nietzsche para el alma alemana era clara para todos, y también Heidegger quiso interpretarla. En verdad, no sé si lo haya logrado. Su hijo Hermann me ha contado que Nietzsche marcó en la vida de su padre una crisis profunda y que en casa solía repetir: «¡Nietzsche me ha destruido!». Cierto es que la interpretación que elaboró es una pieza de valor incomparable.

No sabíamos que Heidegger era amigo de Baeumler.

Sí, hasta cierto punto. Por lo demás Baeumler no era para nada tonto, escribió un libro nada malo sobre la *Crítica del juicio* de Kant. Heidegger, sin embargo, había criticado severamente sus interpretaciones de Nietzsche. Baeumler, que con Ernst Krieck y Alfred Rosenberg se había convertido en aquellos tiempos en uno de los inspiradores de la política cultural del partido nacionalsocialista, lo obstaculizó de todas las formas posibles. Por lo mismo se hizo también un acérrimo enemigo mío e intentó por todos los medios bloquear mi carrera.

Hablábamos de Nietzsche...

En aquellos años en el mundo alemán era casi obligatorio enfrentarse con él. No había un filósofo, literato o artista que no tuviese en su biografía una frase nietzscheana. Yo me encuentro entre los pocos que no se enamoraron nunca de Nietzsche.

Usted prefería sin embargo el Nietzsche de los literatos que el de los filósofos.

Admiraba sobre todo algunos poemas de Nietzsche. Naturalmente me doy cuenta que mi fallida relación con Nietzsche es de cualquier modo también un límite.

Entre los grandes lectores de Nietzsche se encuentra Ernst Jünger, ¿lo conoció?

Conocí a Ernst y a su hermano Friedrich Georg. Eran dos personalidades completamente diferentes. Ernst era más genial, se sabe, pero tenía también un carácter más difícil. Por otro lado Friedrich Georg era un poeta, un romántico, muy abierto. Durante cierto tiempo nos frecuentamos. Algunas veces fui a visitarlo al lago Constanza, donde vivía con su mujer. Aprecio en particular lo que ha escrito sobre la técnica. Su libro *La perfección de la técnica*, para el cual se inspira en la concepción heideggeriana, es en cierto sentido el correspondiente a *El trabajador* de su hermano. De este último recuerdo en particular un encuentro, con ocasión de una conferencia de Heidegger en Suiza, en la que también él se encontraba presente. Sin embargo me dejó la impresión de un hombre con la típica formación militar: porte rígido, voz casi metálica, átona.

Heidegger, Baeumler, Jünger... nombres que evocan los tiempos del nacionalsocialismo. Según usted, ¿por qué razones en 1933 Heidegger entró en el partido nacionalsocialista y se hizo elegir rector de la Universidad de Friburgo?

Cuando nos llegó la noticia a Marburgo de que había tomado postura a favor del nazismo, ninguno de nosotros podía creerlo. ¿Heidegger nazi? «¡Imposible!». fue nuestra primera reacción. Ciertamente, porque lo conocíamos muy bien. El hecho de que en 1933 había aceptado el puesto de rector es simplemente un absurdo, un contrasentido. Su esperanza de promover un renacimiento de la universidad cabalgando en el movimiento nacionalsocialista fue una ingenuidad increíble, tanto más para alguien como él, carente de cualquier noción acerca de qué cosa es y cómo funciona un aparato burocrático. Recuerdo que cuando tomó el cargo, pocas semanas después toda la administración universitaria estaba paralizada porque, escrupuloso como era, pretendía ver y controlar personalmente todo documento que firmaba. Y si primero no había leído todo, no firmaba. ¡Típico de Heidegger!

Löwith escribe cosas terribles sobre su comportamiento después de 1933...

En realidad tiempo atrás se había comprendido que la situación estaba empeorando y estaba en camino de una caída fatal. Era claro que para Löwith, de origen judío, no había ninguna posibilidad de permanecer en la universidad alemana. Heidegger hizo todo lo que pudo por ayudarlo. Pero no tenía un corazón de león ni habría podido obtener nada de los nazis. El destino de Löwith estaba marcado desde el principio.

¿Qué fue lo que provocó la ruptura entre los dos?

Löwith estaba en Roma gracias a una beca. Heidegger fue enviado en 1936 a una conferencia. El día siguiente fue a visitar a su ex alumno a casa. Se presentó rígido, casi exhibiendo el distintivo del partido que portaba en el ojal. No pensó cuando menos en quitárselo o esconderlo. Löwith consideró que esa absoluta carencia de sensibilidad era ni más ni menos que una provocación. Y fue el inicio de la ruptura.

Usted, que era amigo de los dos, ¿cómo juzgó el episodio y cómo se comportó?

Mi caso era obviamente distinto. También yo fui culpado por la salida de Heidegger, pero reaccioné en modo opuesto a Löwith: lo consideré una incapacidad del hombre Heidegger para enfrentar con valentía la situación.

¿Mantuvo contacto con Löwith?

Después de la Primera Guerra Mundial y después de la crisis de 1929 para nosotros se hizo casi imposible viajar. Por eso el único contacto que mantuve fue epistolar. A decir verdad, era sobre todo mi mujer quien le escribía, intercambiando largas cartas en las cuales nos contaba de su vida en Italia. Cuando lo volví a ver, obviamente hablamos de Heidegger, y él mismo me contó el encuentro en Roma. Fue el comienzo de su distanciamiento del maestro y amigo de algún tiempo. Una herida que no cicatrizó del todo jamás.

Entre ellos había una intensa relación personal.

Es verdad, tanto que la relación no era la que habitualmente existe entre un maestro y un alumno. Era más que eso. Entre ellos había una familiaridad, casi diría intimidad. En Friburgo, en los años inmediatos a la Primera Guerra Mundial, Heidegger, Löwith y Osta Becker (que era asistente de Husserl al mismo tiempo que Heidegger) formaban una especie de trío. Pienso que la amistad de Heidegger con Löwith podría ser comparada por su intensidad con la de Jaspers. Aquello que los unía era la oposición al academicismo de la filosofía de la época. Especialmente Heidegger, que era de origen humilde y venía del mundo del campo, aborrecía el formalismo en el comportamiento de los académicos y todo aquello que implicaba compromisos. Las inevitables precauciones diplomáticas, necesarias en la convivencia universitaria, estaban, para él, empapadas de falta de autenticidad, falsedad. Respecto a esta intransigencia moral, que mantuvo con rigor de inicio a fin, el hecho de que en 1933 haya aceptado el cargo de rector —vuelvo a decirlo— es simplemente una incongruencia incomprensible para mí.

Se ha dicho que Heidegger era antisemita.

Ciertamente Heidegger tenía un carácter medroso, pero decir que era antisemita es una tontería. Paul Friedländer, un helenista de origen judío que enseñaba filosofía clásica en Marburgo y había colaborado con Heidegger y organizado con él algunos seminarios, cuando por casualidad tocaba este punto decía que para Heidegger el único criterio de selección era la inteligencia, no el ser judío o ario. Del resto, el hecho de que tenía numerosos alumnos judíos es la mejor refutación de esas habladurías: además de Löwith, Jonas, Günther Anders, Hannah Arendt, Marcuse. Además, es cierto que al inicio de los años treinta su asistente era judío, un cierto Werner Brock, a quien ayudó a emigrar al Reino Unido.

Pero la poesía que Celan escribió después de su visita a la cabaña de Todtnauberg alude al hecho de que sobre este punto Heidegger se mantenía evasivo.

No creo que la poesía de Celan quiera decir eso. Por lo demás, encuentro reductiva la interpretación de su relación en estos tér-

minos, como si no hubiese habido otro tema de conversación que el nacionalsocialismo y el holocausto. Su diálogo seguramente fue mucho más allá. Estaban interesados el uno por el otro. Heidegger era un apasionado de la poesía de Celan, y la admiraba como un gran arte, como una forma del pensamiento poético que él deseaba. A su vez, Celan estaba interesado en los motivos filosóficos que Heidegger trataba. La atracción que tenían el uno por el otro hundía sus raíces en un común sentir acerca de la importancia de la poesía en un tiempo de crisis como el nuestro.

Parecería una ulterior confirmación de la infundada acusación de antisemitismo.

La prueba más elocuente de ello es su extraordinaria historia de amor con Hannah Arendt.

Entonces, ¿había algo manifiesto sobre la relación entre ambos?

Nada, absolutamente nada. También para nosotros fue una sorpresa, que arroja una luz positiva sobre su personalidad, que nos revela su humanidad. Y también la mujer de Heidegger resulta revalorada. Solamente se conoce de ella la imagen de una nazi fanática. Pero las cosas no son simplemente así. El hecho de que Heidegger decidiera permanecer con ella no se debió solamente a la inercia de las cosas, a la debilidad de carácter y al miedo, sino que significa en algún modo lo que Elfride hacía por él. Significa que el trabajo doméstico que ella organizaba les permitía ser lo que eran. Heidegger poseía una imaginación ilimitada e impredecible, pero al mismo tiempo una disciplina laboral de hierro, y aunque se expuso al riesgo de perderse y pronto tenía muchas tentaciones, especialmente con el otro sexo, alcanzó verdaderamente a realizar una obra filosófica de rara grandiosidad.

¿Qué trata de decir cuando alude a las relaciones de Heidegger con el otro sexo?

Que Hannah Arendt fue solo el inicio. Evidentemente ella le había hecho descubrir los placeres de la carne, lo había hecho feliz, y su historia permaneció para Heidegger como única e irrepetible. Por cuanto pueda parecer increíble, él, con su personalidad caris-

mática, ejercía sobre las mujeres una fascinación y atracción especiales. Después de la historia con Arendt probablemente no haya opuesto resistencia a su inclinación y se dejó llevar a otras aventuras. Circulan muchas anécdotas, en parte también verdaderas, pero en estas cosas la discreción es una obligación para mí.

En cuanto a su esposa, ¿se puede decir que influyó sobre su inicial adhesión al nazismo?

También ésta es una historia contada muy a menudo, pero muy poco dimensionada. Su mujer era hija de un oficial prusiano, y ciertamente simpatizó con el nuevo movimiento que alentaba el sentimiento de frustración muy difundido entre los alemanes y que alimentaba el nacionalsocialismo y el revanchismo. Pero fueron otras las motivaciones y ambiciones las que incitaron a Heidegger a hacerse elegir rector.

De cualquier modo, se dice que Elfride era particularmente rígida. Se cuenta que detuvo a su marido para no ir a los funerales de Husserl.

También este episodio revela la debilidad de Heidegger. Fue una falta de valor imperdonable. Estábamos ya en 1938, y probablemente temía que su participación lo hubiese comprometido a los ojos de los nazis. Ciertamente él no tenía ninguna posibilidad de incidir activamente en las decisiones concernientes a la política cultural nacionalista, como quizá había esperado cuando aceptó ser rector.

¿Cómo vivió Heidegger los años posteriores a la guerra?

Había perdido todo. Desde cualquier punto de vista, material y espiritual, atravesó una crisis profunda. El drama era que ya antes de la guerra había tomado distancia del entusiasmo inicial por el nazismo, que criticaba en sus lecciones, como otros. Pero, temeroso como era de carácter, no tenía el valor para manifestar abiertamente su desacuerdo, y al final de la guerra se le quiso hacer pasar por el nazi que no era.

¿Usted fue uno de los que contribuyeron a su rehabilitación?

Sí, yo tomé la iniciativa. Lo sentía como un acto obligado para

con un hombre que tanto había dado, a nosotros y a la filosofía, y que se encontraba en una condición de postración indigna. Me irritaban los ataques estúpidos que padecía, muy frecuentemente hipócritas y mezquinos. Era un absurdo impedir al más grande filósofo vivo que enseñara y trabajara. Busqué romper el ostracismo que algunos quisieron imponer sobre su obra. Puesto que había sido nazi, pensaban, tendremos que prohibir leerlo. Me parecía una estupidez que necesitaba desbaratar. Organicé, con mil dificultades, un volumen en su honor en el que contribuyeron nombres ilustres de la *intelligencijs* alemana: Ernst Jünger con el ensayo *Sobre la línea*, su hermano Friedrich Georg, Romano Guardini, Walter F. Otto, Karl Löwith, Gerhard Krüger y otros más. Más tarde logré hacerlo elegir en la Academia de Heidelberg. Pero fue toda una empresa, y llegó a buen fin sólo con el apoyo determinante de Löwith. Heidegger nos lo reconoció.

A propósito de Löwith, ¿por qué cuando fue obligado a emigrar se decidió por Japón y no, por ejemplo, por Estados Unidos?

Fue una salida casi obligada, que no dependía de sus preferencias culturales. Luego de haber sido despedido, y no sin reservas, pidió ayuda a Heidegger, que tenía contactos con el mundo japonés y le escribió algunas cartas de recomendación. Así fue como Löwith terminó de esta manera, en cierto sentido casual, en el extremo Oriente. Por otro lado, no fue el único que recibió apoyo. Heidegger ayudó a otros de sus alumnos judíos. Werner Brock, como he dicho, después Helene Weiss, una tía de Ernst Tugendhat, que recomendó al aristotélico W. Ross en Oxford. Al inicio del régimen, el hecho de que un profesor ordinario ayudase a sus propios alumnos en apuros era algo todavía común, y en el conjunto bastante practicada.

Usted muestra en el análisis de Heidegger una gran humanidad, pero en la filosofía ha tomado gran distancia de él.

En aquel entonces percibí la peligrosidad de su decisión. Mi reacción fue evitar cualquier contacto con él, y por cinco años no lo volví a ver. No por razones morales, o porque quisiera manifestarle mi desacuerdo. Simplemente no quería ser comprometido. No que-

ría estar cerca, y pensaba que una recomendación suya proveniente del partido o de la autoridad nacionalsocialista me habría sido más bien de daño que de ayuda.

Quizá el único verdadero acto de valentía de Heidegger fue su dimisión como rector. Fue una auténtica provocación el desacuerdo con las jerarquías nacionalsocialistas. Pero el público no entendió el significado de este gesto. Y para él entonces comenzaron las dificultades. Para quien tenía oídos, su toma de distancia del nacionalsocialismo fue completa y clara.

¿Es verdad que cayó en una crisis profunda, también psíquica?

En aquel momento yo estaba en Marburgo, donde enseñaba con Gerhard Krüger. Nos llegaban noticias de cuanto acontecía en Friburgo, y naturalmente también de Heidegger, pero sólo de manera indirecta e intermitente. De cualquier manera, circulaba la voz de que Heidegger se encontraba en una crisis grave. Había estado gravemente enfermo de ictericia y había caído en una profunda depresión. Le tomó un año recuperarse.

¿También conoció a Carl Schmitt?

Así es, pero no tuve una relación fácil con él. Para mí, protestante, el mundo de sus pensamientos me parecía lejano, extraño. Leí ávido, tan pronto salió, su libro sobre el romanticismo político, en particular la parte dedicada a Schlegel me impresionó. Quizá es verdad que no sólo fue un jurista, sino también un teólogo político. Sin la radicalidad de su visión católica de la historia no se comprenden sus conceptos.

¿Y en el plano personal?

A veces asumía una actitud de superioridad que me resultaba fastidiosa. Recuerdo que cuando estaba en Leipzig, durante la guerra, venía frecuentemente a nuestra ciudad donde residían muchos de sus alumnos. Formalmente, su comportamiento era muy gentil, pero el desdén con que nos trataba, como si fuésemos todos ingenuos, era irritante, casi ofensivo.

A su parecer, ¿se puede decir que fue un grande?

Ciertamente, era una gran pensador, un enorme jurista, infinitamente superior a todos los juristas de su época. Y por ello le divertía discutir de modo sofisticado, jugar con sus interlocutores como el gato con el ratón. Le gustaba recitar, escenificar una disputa.

¿En qué sentido?

Recuerdo por ejemplo una ocasión, durante una visita a Leipzig, en la que discutió un caso ficticio: si un hombre político que ha cometido un crimen común debe ser sometido a la justicia ordinaria. Carl Schmitt se divertía defendiendo con sobrada habilidad la posición del acusado, sosteniendo que aquel crimen debía ser considerado como una debilidad irrelevante comparada con la importancia del político, el cual debería ser tratado aparte al orden de los comunes mortales: hace las leyes y está por encima de ellas; debe permanecer libre. Carl Schmitt defendía esta tesis, absurda e inaceptable para todos nosotros, con una habilidad mefistofélica. Lo que me ponía furibundo era que en realidad no podíamos refutarlo, aunque fuera evidente que había pasado el límite. Después supe que entonces, como en otras ocasiones, para él se trataba de un juego de habilidad erística, en el que se empeñaba solo por el gusto de la paradoja.

¿Se puede decir que fue uno de los últimos herederos del gran pensamiento político renacentista, el último de los maquiavélicos?

Quizá, aunque para mí como protestante, repito, su interpretación del orden político resulta difícil de comprender e imposible de compartir.

¿Quizá porque su hermenéutica se encuentra en las antípodas del decisionismo schmittiano?

También por eso. Pero creo que su decisionismo, sobre el cual tanto se ha discutido, era solamente una máscara detrás de la cual se escondía. Un juego irónico con el cual se burlaba de los politólogos contemporáneos. Consideraba a todos los intelectuales, filósofos incluidos, juguetones ingenuos que cambiaban sus diatribas por la dialéctica real del mundo, por la historia universal,

cuyo sentido le preocupaba profundamente. Quizá era demasiado inteligente para nosotros.

¿Pero verdaderamente era un juego irónico el de Schmitt?

Estoy convencido que si no se toma esto en cuenta es imposible entrar en el corazón de su pensamiento, que era un concentrado de religiosidad y de agudeza intelectual, al fondo del cual estaba la inaudita convicción de ser el auténtico intérprete del orden católico de la historia universal.

Era amigo de Kojève, quien acuñó el concepto de «hermenéutica de la reticencia»...

Conocí también a Kojève, en 1933 en París. También Kojève tenía el mismo gusto por la paradoja de Carl Schmitt, y también él se divertía recitando su parte, jugando su juego.

¿Y Leo Strauss?

No, su caso es del todo distinto. Era un moralista. Lo conocí muy bien y puedo decir que su disgusto era en verdad la fractura entre la filosofía y la política que atraviesa el pensamiento contemporáneo, y que él veía personalizada en Heidegger y su nihilismo. De ahí su relación ambigua con él: estaba profundamente impresionado por su genio filosófico, pero detestaba su falta de sentido político.

Y su idea de que un texto debe ser leído poniendo más atención en aquello que no dice que en aquello que dice, esta forma de mimetismo con el autor, en el fondo es próxima a la hermenéutica.

En la hermenéutica de la reticencia es así, pero no se pueden poner al revés los términos de la comprensión. Nadia hablaría y diría tanto si aquello que dijese fuese falso. Por otra parte, la palabra proferida siempre está expuesta al malentendido. Es necesario hacer precisiones y matices de manera continua para evitar el malentendido o corregirlo.

Otro personaje que despierta la curiosidad y que fue muy cercano a Carl Schmitt fue Walter Benjamin...

Ah, ¡Walter Benjamin! Se podría especular sobre lo que hubiera sido de él, y aquello en lo que se habría convertido si no se hubiese suicidado.

¿Qué quiere decir?

Que era una personalidad rica, explosiva, genial, que se habría podido convertir en todo lo contrario que fue. Tenía una genialidad verdaderamente fuera de lo común, impredecible. Era del calibre de Carl Schmitt, o de Heidegger. Pero Carl Schmitt tenía algo de diabólico que ni Heidegger ni Benjamin tenían.

Usted ha desarrollado un gran papel en el pensamiento alemán de la postguerra. Ha mediado entre la escuela heideggeriana y la Escuela de Francfort. Luego, con la hermenéutica filosófica, ha construido un puente entre la discusión filosófica europea y la americana.

La mediación más difícil y delicada fue con la Escuela de Francfort, especialmente con Adorno. Yo había mantenido, en el plano filosófico, una cierta distancia e independencia de Heidegger. Me había cuidado de hacer una repetición idéntica de sus tesis, de la asimilación pasiva de su vocabulario, había evitado seguirlo en sus malabarismos especulativos. En su lugar he recuperado algunos problemas que originalmente él había identificado y desentrañado con una fuerza de penetración inigualable. Fueron mis raíces humanistas las que me permitieron balancear la radicalidad heideggeriana y me enseñaron a tener una relación menos radical con el mundo.

Usted ha «urbanizado la provincia heideggeriana», como ha dicho Habermas.

Con esa expresión Habermas intentaba hacerme un cumplido y hacer una crítica a Heidegger. En realidad, también ha señalado la debilidad de mi pensamiento respecto de la fuerza del pensamiento heideggeriano.

¿Y Habermas?

Con él he construido a través del tiempo una relación amistosa, aun cuando nuestras concepciones filosóficas y políticas hayan sido muy diferentes. Al comienzo lo apoyamos en su carrera, que los viejos francfortenses, Adorno y Horkheimer, no favorecieron mucho. Hizo falta que venciera también la resistencia de Löwith, que le era contrario. Yo decía que necesitábamos uno como él, que pensaba diferente de nosotros, pero que estaba dispuesto al diálogo, cosa que con Adorno algunas veces era bastante difícil.

¿También conoció a Marcuse?

Ciertamente, y puedo decir que su franqueza rozaba la ingenuidad. Y quizá fuera lo que yo apreciaba aun más de entre los francfortenses. Era llevadero, abierto, comprensivo. Con él era posible discutir y dialogar con mucho provecho. No tenía la facciosidad e intransigencia típicas de Adorno.

Usted era considerado una eminencia oculta del conservadurismo, ¿cómo veía aquellos años de protesta estudiantil?

A diferencia de muchos otros académicos, que tenían infinitos problemas y que entraron en crisis junto al modelo de universidad que representaban, yo no tuve ninguna dificultad con los estudiantes y salí indemne de aquella etapa. Por lo demás, se trataba de mediar y comprender las exigencias de renovación inmersas en las protestas juveniles, no de oponer un comportamiento reaccionario.

Usted ha atravesado por entero este siglo, que ha sido un siglo de contradicciones, anomalías y paradojas. ¿Cuál es su balance personal?

Diría que los totalitarismos, diferentes y sin embargo iguales, han sido uno de los fenómenos funestos que marcaron el siglo veinte. He vivido la situación como un trágico dilema sin salvación en el que nos hemos encontrado bajo el régimen nacionalsocialista. Consideré siempre mi deber moral hacer saber a mis alumnos que estaba en contra de Hitler. Pero cuando Hitler declaró la guerra a Stalin, era difícil hacer entender que estaba al mismo tiempo también contra Stalin. Un dilema existencial ante el cual no se sabía

qué hacer. Algunos de mis alumnos, Walter Schulz por ejemplo, vivieron aquello como una verdadera y completa crisis.

¿Qué piensa del análisis de los totalitarismos elaborado por dos estudiosos diferentes como Hannah Arendt y Ernst Nolte, ambos, aunque en periodos diversos, alumnos de Heidegger?

Ambos tienen razón parcialmente. Pero si debiera confrontar sus doctrinas políticas con aquellas de Carl Schmitt, puedo decir que son dos buenos jóvenes, en el sentido en que creen todo aquello que dicen.

¿Cuál es su relación con la política?

He escrito un ensayo sobre la ineptitud política de los filósofos. No se cuál será nuestro destino. Como decía, la mayor dificultad es encontrar un orden político a la altura del mundo organizado según los imperativos de la técnica, es decir, el mundo globalizado. En una pregunta: ¿qué sistema político podrá contener el sistema de la técnica? ¿Quizá la democracia? Soy muy escéptico al respecto. No quiero hacer previsiones catastróficas, no me gusta el tono apocalíptico. Pero no es difícil imaginar lo contrario, la técnica que se impone a la política: un orden mundial parecido a un Estado-hormiguero en el que los ojos vigilantes de los aparatos controlarán aquello que cada individuo singular hace o no hace. Es un escenario no improbable en un futuro no demasiado lejano. Aún podemos soñar que al final alguna potencia nos salvará. Quizá esa potencia sea Dios.

Una última curiosidad: con la cultura italiana usted ha tenido una relación especial, ¿podría contarnos cómo nació?

Fue gracias a Löwith, amigo mío y compañero en la escuela de Heidegger. Fue él quien, con su insistencia, me convenció de ir a los cursos del lector de italiano en Marburgo, un cierto doctor Turazza, a quien tuve ocasión de volver a ver, años más tarde, al visitar una muestra de Morandi en Bologna. Aquellas lecciones de lengua y literatura italiana fueron mi primer acercamiento y me dieron una gran motivación. Después, gracias al estrecho contacto con Löwith, era imposible no ser contagiado de su pasión por

Italia. Había combatido en la Primera Guerra Mundial en el frente italiano, y había caído prisionero, más o menos por los años en los que Wittgenstein sufrió el mismo destino. Löwith se enamoró de Italia durante el cautiverio. Él, que en sus estudios y en el trabajo era un tipo teutónico muy riguroso y meticulado, en la vida era todo lo opuesto y adoraba todo lo mediterráneo. Recuerdo que su escritorio estaba siempre en orden, y cada vez que tomaba un libro del librero para buscar una cita lo regresaba de inmediato a su lugar. Tenía una necesidad casi obsesiva de escribir y anotar todo con precisión. Exactamente contrario a mí: yo era caótico, desordenado, indisciplinado en el trabajo y en el estudio. Pero fue él quien me transmitió el sentido de humanidad típico de los italianos.

Manuel GURRÍA DI BELLA, *Lecciones de ética ambiental*, México: Universidad de las Américas 2007, 159 pp.

La urgencia de una reflexión medioambiental

Los problemas medioambientales han obligado a todas las disciplinas humanas a elaborar una seria reflexión que ayude a entender desde su propio ámbito cómo es que se produjo este fenómeno y cuáles son los posibles caminos que pueden conducir a una solución. El trabajo universitario interdisciplinar no ha sido ajeno a este hecho y vemos cómo poco a poco la bibliografía relacionada con ese tema va en aumento. Muestra de ello es el libro *Lecciones de ética ambiental* escrito por Manuel Gurría Di Bella, profesor emérito de la Universidad de las Américas —misma que se ha encargado de su publicación—, en el que haciendo uso de sus conocimientos en administración turística y pedagogía, y relacionando éstos con una reflexión ética, nos conduce de manera muy didáctica a tomar conciencia de los elementos sustanciales que componen a nuestro planeta y a nuestra especie, la relación entre sociedad y medio ambiente, el binomio ciencia-tecnología y su aplicación en el ámbito agroindustrial, el poder de autoconservación de la naturaleza a pesar de sus amenazantes fuerzas destructoras, el compromiso político actual de educar a sus ciudadanos en temas ambientales y, por último, las condiciones y los riesgos para el medio ambiente del turismo sostenible.

El maestro Gurría resalta la urgente necesidad de que se establezcan patrones de comportamiento morales hacia la naturaleza, los cuales en décadas pasadas no eran explícitos y, por ende, practicados, ya que los seres humanos en su afán de progreso rompieron con el orden natural o, en otras palabras, no respetaron las normas que rigen a la naturaleza ocasionando un desajuste. El resultado de esa falta de respeto moral hacia la naturaleza ha puesto a la humanidad frente a diversos problemas ambientales que van desde la escasez de agua potable, la extinción de miles de especies, la

deforestación y desertificación de los suelos, contaminación atmosférica, acumulación de desechos sólidos, etcétera, hasta el resultado más grave y amenazante: el calentamiento gradual del planeta. Esta situación, dice el maestro Gurría, «conduce a enlazar los actos del hombre, qué son el objeto de la ética, con la conservación de su hábitat, que es un objeto de la ecología» (p. 12).

Sin lugar a dudas debe reconocerse que uno de los principales potencializadores del calentamiento global son los energéticos que utilizamos: de ahí que Gurría señale las desventajas de las fuentes tradicionales y las ventajas del uso de nuevas energías limpias. El uso que se haga de éstas debe estar marcado ya por un significado moral, debido a que su administración racional implica un sentido de justicia ambiental y social. Esto último obliga entonces a elaborar una reflexión ética y axiológica que nos lleve a un uso más racional, mediado por la voluntad y libertad, de tal manera que seamos más concientes y responsables en nuestras prácticas cotidianas.

Aunque se le ha querido dar un sentido geológico al gradual calentamiento de nuestro planeta, sabemos que éste ha sido provocado por nuestra especie a consecuencia de que hemos olvidado qué somos. Antes que burgueses tecnócratas, somos seres físicos, seres psíquicos, seres morales y seres sociales, por ello mismo Gurría se encarga de recordarnos nuestra naturaleza olvidada.

Otro aspecto importante que se considera en esta obra es el relacionado con la sobrepoblación humana. Mientras que el hombre se reproduce desaforadamente, las poblaciones animales no crecen tan rápidamente, ya que la misma naturaleza pone resistencia a su crecimiento desmedido mediante un fenómeno llamado «resistencia ambiental». Por su parte, el ser humano tiene un poder tan desarrollado de adaptación que éste, aunado a la tecnología le ha permitido sobrevivir en casi cualquier ecosistema, hace que el crecimiento de las poblaciones humanas jamás haya sido controlado de manera conciente y en la actualidad se convierta en una amenaza para la sustentabilidad.

Manuel Gurría sostiene que la tecnología y la ciencia nos han facilitado la vida, pero estos poderes pueden utilizarse de modo positivo o negativo. Positivamente, nos han hecho más fácil la transformación de la naturaleza, pero se ha abusado en grado ex-

tremo de estos poderes y esto ha dado como resultado la contaminación agrícola por la invención y uso indiscriminado de pesticidas y fertilizantes, la contaminación atmosférica y urbana por el uso de transportes, etcétera. Y en la práctica cotidiana, la ciencia y la tecnología nos han hechos seres esclavizados al confort, a los celulares, al Internet, nos han desfasado de la naturaleza, hemos creado un *Hinterwelt*, un mundo detrás del mundo real, del mundo natural, un mundo esclavo de los aparatos electrónicos que tanto daño hacen al medio ambiente.

Los cambios climáticos han estado presentes desde su origen en nuestro planeta, sin embargo, Gurría Di Bella nos obliga a tomar conciencia de que muchos de los cambios actuales son producto de las acciones humanas, por lo tanto es indispensable que los gobiernos se responsabilicen a crear legislaciones y políticas ambientales acordes con las necesidades propias de su comunidad y de su ecosistema.

En la parte final del libro el autor, en absoluta congruencia con su formación académica, explica los peligros y las oportunidades que ofrecen, respectivamente, la actividad turística tradicional —basada en la explotación irrestricta, depredadora y contaminadora de los ecosistemas con fines meramente lucrativos— frente al ecoturismo cuyo objetivo es reponer, proteger y conservar la naturaleza.

Victor Hugo Salazar Ortiz
Departamento de Filosofía
Universidad Autónoma de Aguascalientes

José DE LIRA BAUTISTA, *Karl Popper: Controversias en filosofía de la ciencia*, Aguascalientes: UAA-UNAM 2008, 273 pp.

Ciencia y racionalidad

Frecuentemente se alude a la ciencia como modelo de racionalidad. No obstante, señalar, sin ambages, en qué consista el hecho de que la ciencia sea racional no ha sido una tarea sencilla. José de Lira Bautista, reconocido catedrático e investigador de la Universidad Autónoma de Aguascalientes, expone y analiza en este libro una de las respuestas más polémicas y memorables que fueron planteadas a esta cuestión hacia mediados del siglo XX: el racionalismo crítico de Karl Popper. Este filósofo vienés estaba convencido de que era la suya una defensa a ultranza de la racionalidad de la ciencia.

Karl Popper: Controversias en filosofía de la ciencia es un título particularmente afortunado para esta obra, pues —salvo el primero— sus apartados gravitan en torno a las discusiones que Popper sostuvo con otros grandes pensadores respecto a su concepción del método científico, con lo que va refinándose su propuesta. Sin embargo, el título enmascara otros elementos dignos de atención, ya que el libro no se limita a hacer una exposición rigurosa, bien documentada y, sin embargo, amigable de la propuesta de Popper. Constituye, además, un estado del arte de los problemas filosóficos en torno a la ciencia que habían venido gestándose desde centurias pasadas. Recoge también algunos de los momentos más relevantes en el desarrollo de la filosofía de la ciencia clásica de principios del siglo XX y los confronta con orientaciones rivales posteriores, en especial los planteamientos de Thomas Samuel Kuhn. Asimismo, intenta trazar un puente de discusión con concepciones alternativas de la reflexión filosófica (la Escuela Crítica de Frankfurt y la hermenéutica, principalmente) en torno al problema del método científico. De igual manera, y esto es algo que no debemos perder

de vista, el libro se propone «indagar en torno al problema de la racionalidad de la ciencia, especialmente la racionalidad del método científico, teniendo como base las distintas controversias que Popper sostuvo con otras corrientes y autores sobre la teoría del método» (p. 11).

El libro se compone de cinco grandes apartados. En el primero de ellos, «La filosofía de la ciencia en el siglo XIX y principios del XX», José de Lira se propone rastrear los orígenes de una serie de problemas y propuestas en torno a la fundamentación del método científico, mismos que tendrían continuidad y fijarían la agenda de la filosofía de la ciencia a lo largo del siglo XX. Se presenta una introducción panorámica —sin que esto demerite el rigor de la exposición— a las cuestiones más acuciantes: los primeros esbozos del método inductivo, el problema de la subdeterminación empírica de las teorías, etcétera. De particular interés resulta en este sentido la amplia discusión de algunas de las posturas características del siglo XIX en filosofía de la ciencia: las de John Herschel, William Whewell, Henri Poincaré y Pierre Duhem, corrientes éstas cuyo legado heredaría Popper y a las cuales, más adelante, habría de enfrentarse.

El segundo capítulo, «Polémica de Popper con el Círculo de Viena», el más extenso del volumen, expone los planteamientos en torno a la metodología científica de una de las propuestas más influyentes en la materia durante la primera mitad del siglo XX: el empirismo lógico o neopositivismo; da cuenta, a la par, de la reorientación popperiana al problema de la demarcación entre la ciencia y otras disciplinas, que había sido uno de los problemas típicos planteados por este grupo de pensadores. En efecto, los miembros del Círculo de Viena —al menos algunos de ellos— habían tratado este problema apelando a un criterio de significado cognoscitivo e invocando al método inductivo; cifraban, pues, la racionalidad científica en la restricción a ciertos enunciados significativos (por oposición a los sinsentidos) y en la aplicación de un supuesto método lógico, la inducción. Popper, por su parte, señaló que el criterio elegido por estos autores era, además de insuficiente, pernicioso, pues tiraba por la borda gran parte de lo que gustosamente llamaríamos ‘ciencia’.

Una de las aportaciones más innovadoras de Popper en este ámbito fue el no cifrar la racionalidad de la investigación científica en una metodología inductivista —sin por ello relegarla a criterios psicológicos propios del contexto de descubrimiento científico— apelando al *modus tollens*, la falsación, un método lógico legítimo a diferencia de la inducción. Sin embargo, como irá haciéndose manifiesto en el transcurso de las discusiones presentadas por José de Lira, parece que una concepción tan restrictiva de la racionalidad científica como la esbozada por Popper en *La lógica de la investigación científica* —su obra capital durante este periodo— tampoco hará el trabajo.

La discusión no se limita a considerar los planteamientos del Círculo de Viena en bloque —pues los desacuerdos intestinos entre sus miembros no eran escasos—, sino que se adentra también en algunos detalles de los particulares puntos de vista de Rudolf Carnap y Otto Neurath. Hechas estas consideraciones, queda en pie la cuestión de si, como afirma, Popper asesinó al positivismo lógico. Sobre esto habría que matizar que, si lo hizo, fue indudablemente un caso de sobredeterminación causal: en ello tomaron parte Hitler y el auge del nacionalsocialismo, un estudiante desquiciado, Willard Van Orman Quine, Thomas S. Kuhn, entre otros.

En el apartado siguiente, «Popper y Adorno: una polémica no concluida», el autor expone críticamente las discusiones sostenidas entre Karl Popper y la Escuela de Frankfurt en el Congreso de la Sociedad Alemana de Sociología, que tuvo lugar en la Universidad de Tubinga en 1961. Los debates giraron en torno a la metodología de las ciencias sociales. En ellos, como nos explica el doctor de Lira, Popper defendió el racionalismo crítico frente a la teoría crítica de la sociedad, de Theodor W. Adorno. Este debate constituye uno de los esfuerzos más ilustrativo de diálogo entre concepciones alternativas de la filosofía; ejemplifica también, empero, el infructuoso intento de entablar discusiones serias entre filósofos de diferentes orientaciones, situación predominante en el ámbito filosófico a mediados del siglo XX.

Sobre este encuentro, José de Lira nos indica que «el mayor resultado de la disputa consiste tal vez en el reconocimiento de las diferencias de ambas concepciones» (p. 125); sin embargo, recono-

ce que «(...) esta disputa es valiosa no por los acuerdos a los que se llegan, o por el grado de mutua comprensión que tienen los participantes, sino por el impulso que se genera en sus propias corrientes de pensamiento» (p. 164).

El capítulo cuarto, «Popper y la filosofía de la ciencia kuhniana», está dedicado a analizar la confrontación entre la versión popperiana del método científico, en muchos aspectos ceñida al enfoque tradicional, y uno de los ejemplos más representativos de lo que ha venido a denominarse 'la nueva filosofía de la ciencia': el modelo de Thomas S. Kuhn. Aquí cabe preguntarse, como sugiere el autor, si lo que ha hecho Kuhn ha sido realmente un 'cambio de *Gestalt*' o si se trata más bien de un cambio de tema. En este sentido, uno de los aspectos más enriquecedores de la presentación de José de Lira son sus anotaciones críticas en torno a los modelos metateóricos de lo que constituye una discusión y el influjo de éstos en el desacuerdo entre ambos pensadores: en el trasfondo de lo que aparenta ser una llana confrontación operan modelos desiguales de lo que constituye el intercambio polémico. De modo que, si pretendemos hacer una evaluación adecuada de los resultados de esta discusión, hemos de estar atentos a la forma de intercambio polémico bajo la cual haya de ser considerada.

Los resultados de las discusiones entabladas por Popper, aunque no concluyentes, propiciaron el desarrollo del racionalismo crítico, que iría incorporando elementos pragmáticos cada vez más notorios (la teoría racional de la tradición, la tecnología social fragmentaria, el análisis situacional, etc.) los cuales, sugiere el autor, lo aproximarían al enfoque hermenéutico. Así, en «Filosofía de la ciencia y hermenéutica en Karl R. Popper», el último de los apartados de la obra, se proponen líneas de aproximación del pensamiento del filósofo vienés con la hermenéutica, una propuesta contemporánea que ha ido adquiriendo, en las últimas décadas, innegable pujanza. Si bien no puede hablarse aquí de una clara confrontación entre ambas corrientes, ni de una adecuada reconstrucción de una a la luz de la otra, la exploración efectuada por el doctor de Lira constituye sin duda un esfuerzo importante por sentar las bases para establecer un diálogo en esta línea, lo que abre las puertas a un intercambio fructífero entre concepciones de la filosofía que a menudo se consideran antagónicas.

La importancia de la obra de Karl R. Popper en la discusión filosófica contemporánea en torno a la ciencia ha sido objeto de severos cuestionamientos —al menos al interior de ciertos círculos—. Muestra de ello se encuentra en la brevísima semblanza que William Herbert Newton-Smith hace de este pensador, donde señala que «los filósofos de la ciencia están divididos sobre varias cuestiones. Pero son casi unánimes en el rechazo de la concepción popperiana de la ciencia (...) La historia probablemente recordará a Popper más como una figura cultural que como un filósofo, en el estrecho sentido anglosajón del término»¹.

Por otra parte, hay que tomar en consideración que la obra de Karl Popper no puede marginarse a un plano meramente anecdótico. Si, como Kuhn sugirió en alguna ocasión, el racionalismo crítico ha quedado falsado, habría que aludir en su defensa —irónicamente, pues fue en su momento una de sus más serias objeciones— la Tesis Duhem-Quine: no puede decidirse, sin más, que toda la propuesta haya de ser desechada, quizá sólo algunos de sus supuestos deban ser sujetos a revisión...

Mención aparte merece el hecho de que la propuesta popperiana sea discutida, en el libro de José de Lira Bautista, sin pretensiones apologéticas descomunales, pero sin caer tampoco en el derrotismo o la injuria, extremos éstos a los que con frecuencia son propensos algunos de sus comentaristas. En este sentido, es ésta una obra que la filosofía de Popper, «el maestro de la crítica», merecía.

Marc Jiménez Rolland
Departamento de Filosofía
Universidad Autónoma de Aguascalientes

¹ W. H. NEWTON-SMITH, «Karl Popper (1902-1994)», en: A. P. MARTINICH y David SOSA (eds.), *A Companion to Analytic Philosophy*, Blackwell Publishers 2001, p. 113.

Salvador GALLARDO CABRERA, *Sobre la tierra no hay medida*, México: Libros del Umbral 2008, 167 pp.

Lo ficticio no se encuentra jamás en las cosas ni en los hombres, sino en la imposible verosimilitud de aquello que está entre ambos: encuentros, proximidad de lo más lejano, ocultación absoluta del lugar donde nos encontramos.

Michel Foucault

El espacio de la filosofía

Varias veces me he preguntado por la naturaleza de la filosofía. Esa pregunta, que muchos nos hacemos y que pocos han contestado dignamente, volvió a preocuparme recientemente con el motivo de una lectura, de ésas de carácter filosófico, que más que ofrecernos múltiples respuestas, nos dejan con un puñado considerable de preguntas, buenas preguntas. El libro al que hago alusión lleva por título *Sobre la tierra no hay medida* y su autor, oriundo de Aguascalientes, es Salvador Gallardo Cabrera.

Este libro, breve en extensión pero extenso en contenido, aborda varios tópicos desde una temática principal. Me parece que la aportación principal que el autor nos ofrece es, cosa seria, un nuevo *espacio* para la filosofía: una filosofía del espacio; un recorrido, si no una navegación, por los lugares de la representación espacial.

El entramado que da lugar al texto sigue tres parajes principales: zarpa del *régimen de las islas*, avanza por una *tira de migraciones por los desiertos de mar y hielo*, y se aventura finalmente —para perderse de vista, puesto que no busca un puerto seguro dónde echar sus anclas— en las *máximas políticas del mar*.

El espacio que recorre el texto es el inaugurado por dos figuras predominantes de la filosofía contemporánea: Gilles Deleuze y Michel Foucault. Sin embargo sus senderos son diversos y por ellos

transitan filósofos, poetas, artistas, matemáticos y geómetras, metafísicos, historiadores, teólogos, platonistas, nómadas y uno que otro personaje de ficción —narrativa o literaria— que permiten abarcar ampliamente el espectro de las formaciones que confluyen en el *locus* «isla Tierra».

En primer lugar surge la pregunta por la lógica de la representación espacial, por los mecanismos que tradicionalmente nos habían permitido hacernos una idea clara del espacio, que, según el autor, dejó de ser motivo del discurso filosófico desde el siglo XVII. Triste pérdida que da lugar a partir de entonces a amplias disertaciones sobre el no menos interesante, pero subordinado, tema del tiempo. Para devolver su lugar al espacio en el discurso filosófico —o quizá para dar espacio al discurso filosófico— Salvador Gallardo Cabrera nos guía a través de las *islas*, esos lugares que se sustraen del cálculo y la lógica del espacio y de las que, hoy día, la Tierra forma parte. Como habitantes de una isla, «robinsones» en palabras del autor, es menester que estudiemos la manera en la que concebimos el lugar que nos alberga, sin dejarnos llevar por los espejismos que la representación lógica del espacio ha impuesto sobre nuestra mente y que amputa nuestra percepción, puesto que «son las necesidades de los robinsones las que interpretan el mundo» (p. 31). Nuestras necesidades han cambiado, y nosotros, robinsones contemporáneos, habitamos un mundo inconmensurable. Si bien hubo un día en que el discurso *geométrico* de la modernidad dejó de lado a la filosofía en lo que a cuestiones de espacio se refería, es ahora esta lógica moderna de los espacios la que caduca, pues sus cálculos y medidas no pueden dar cuenta ya de las potencialidades del espacio. Parece entonces pertinente recurrir de nuevo a un discurso diferente al de la ciencia, que podría ser el de la filosofía si esta es capaz de tomar el ejemplo de otras ramas del saber que, a diferencia de ella, nunca abandonaron su preocupación por el espacio y siguieron abordando el tema desde las perspectivas más insólitas y variadas. La necesidad se impone: «Es el fin de la representación como lógica de los cuerpos. Los espacios se abren» (p. 69).

Nos encontramos después con una cuestión fundamental, a saber, ¿qué es lo que hace del espacio un tema tan importante para la filosofía y que por lo tanto justifica la necesidad de abordarlo desde

esta perspectiva? Bueno, el espacio es mucho más que lo *mensurable*, el espacio no es medida, es más que un plano donde se desplazan los cuerpos, o donde es posible verificar la «realidad» de éstos. Mucho más allá de eso, el espacio es el lugar —en el sentido más *amplio*—, es la posibilidad de aparición no sólo de los cuerpos, si no de la *construcción de los modos de existencia*. Los *modos de existencia* se configuran en relación con los espacios. Dos de ellos son estudiados por Gallardo Cabrera, y cada uno de ellos da como resultado una forma de subjetividad en particular: los *desiertos de arena* y los *desiertos de hielo*.

Los primeros, desiertos de arena, han sido el espacio de construcción por excelencia de las subjetividades; los griegos, estoicos, cristianos, los prehispánicos, son algunos de los *modos de existencia* que toman forma en las arenas del desierto. En los fríos del desierto de hielo surgen —esporádicamente, como los copos de nieve— formas de vida como los *inuit* y otras figuras que vagan por la arena helada, haciendo del no-lugar su lugar sin límite. Los desiertos son para el autor un *espacio* donde se vuelve posible el surgimiento de subjetividades, modos de ser, formas de vida y existencia. El desierto es el sitio al que uno recurre cuando quiere dar forma a su ser; sin embargo, no hay que perder de vista que, como bien se señala en el texto, la finalidad de recurrir al desierto no es la de quedarse encerrado en él: «La posibilidad de nuevos procesos de subjetivación, de un nuevo arte de vivir, se juega en la exterioridad de las formas y en el afuera surcado por las fuerzas, no en el despertar de una bella interioridad. No es, en primera instancia, una cuestión ética sino de formación de espacios» (p. 72). Construirse a sí mismo es abrir nuevos espacios de posibilidad, a partir de un espacio vasto y abierto, no estéril.

Por último, al adentrarse en las aguas del mar, el libro nos invita a cuestionarnos por las formas de representación que han dado forma a los símbolos que conforman estructuras tan importantes como el Estado. En esta última parte de la exploración de los espacios, se estudia una analogía muy recurrida que equipara al Estado —y a uno mismo— con una embarcación que debe navegar a través de aguas siempre cambiantes y enfrentarse con monstruos que amenazan su estabilidad y permanencia en la superficie de las

aguas. ¿Qué es lo que representa para nosotros el mar?, ¿qué representan las costas, los mapas, la embarcaciones? Estas inquietudes dieron forma alguna vez al pensamiento de la política, «antes del que el asfalto se convirtiera en el territorio político por excelencia» (p. 127). Por este mar navegan distintas embarcaciones: naves de cartógrafos, que intentan poner al espacio un orden; la *Stultifera Navis* que no tiene destino ni puerto; o los barcos de los exploradores, que hacen de esta *res incognita* su morada y punto de referencia. Gallardo Cabrera saca a la superficie símbolos olvidados, que han ido moldeando nuestras formas de representación, *representación rota*, que en la actualidad no guarda relación alguna con su referente.

Este es pues un libro sobre el espacio atravesado por mares, vientos, formas de vida, desiertos, costas y por el mismo tiempo. Es él mismo un espacio en el que confluyen cuestionamientos fundamentales a nuestra noción de realidad, libertad, verdad, razón y orden. El texto invita —si no es que obliga— a abandonar la estructura mental con la que nos enfrentamos al mundo para dejar que de éste surja otro *logos*, uno que atienda al espacio, con sus muy extensas posibilidades.

Cerrar el libro es como salir de una isla, desplegada en un lugar ignoto de un mar sin medidas.

María Isabel Cabrera Manuel
Departamento de Filosofía
Universidad Autónoma de Aguascalientes

Sobre las colaboraciones

Euphyia es una revista especializada de filosofía, de periodicidad semestral, dirigida a profesionales en la materia de la comunidad científica nacional e internacional. En consecuencia, no tienen cabida en *Euphyia* artículos de difusión, panorámicos o generales, teológico-apologéticos, de crítica de arte o literaria, o trabajos interdisciplinarios que no estén elaborados con una metodología y contenido preponderantemente filosófico.

Euphyia no está circunscrita a un área o campo determinado de la filosofía, siempre y cuando exista rigor y seriedad metodológica en la exposición.

Las colaboraciones deben ser originales inéditos, que no se encuentren en proceso de dictamen para otra revista. Los escritos publicables en *Euphyia* pueden ser de cuatro tipos:

- a) Artículos, cuya extensión no será mayor de 35 cuartillas ni menor de siete (en tamaño de letra 12 a espacio y medio).
- b) Discusiones, que consisten en réplicas u objeciones a artículos, notas o discusiones publicadas con anterioridad en algún texto científico, de preferencia publicadas anteriormente en *Euphyia*.
- c) Reseñas críticas, cuya extensión no será mayor de ocho cuartillas, ni menor de dos.
- d) Traducciones, que consisten en breves textos (no más de 40 cuartillas ni menos de siete) que estén liberados de derechos de autor y, preferentemente, no se encuentren traducidos aún al castellano.

Euphyia reserva los derechos de todos los textos que sean publicados.

Euphyia sólo recibe colaboraciones de alumnos de posgrado, profesores e investigadores en el área de Filosofía. No recibe colaboraciones de estudiantes de licenciatura ni de pasantes. Quienes envían artículos para su publicación deben indicar, en hoja aparte, la institución en la que estudian o prestan sus servicios y su dirección electrónica. Los artículos deben ser presentados sin ningún dato del autor, ni alusión que pueda identificarlo.

Toda colaboración recibida será dictaminada por dos académicos. Tanto el nombre del autor como el de los dictaminadores o árbitros permanecerá en el anonimato. El tiempo promedio para dar respuesta sobre la publicación o no de los artículos es de dos a cuatro meses.

Sin importar los resultados del dictamen, el autor recibirá por escrito las opiniones de los árbitros. En caso de ser publicable con sugerencias, el autor tendrá libertad de tomar o no en cuenta dichas opiniones. De ser publicable con correcciones necesarias, la aceptación del artículo estará sujeta a los cambios especificados. Si el dictamen es negativo, el autor, una vez incorporadas las indicaciones de los árbitros, podrá proponer su texto una vez más para su publicación, sin que por ello *Euphyia* se comprometa a publicarlo.

Euphyia recibe colaboraciones en inglés, francés, portugués, italiano y castellano. Las colaboraciones deben presentarse a espacio y medio, con un resumen (*abstract*) de no más de cinco líneas (100 palabras) en inglés y en español, palabras clave, también en ambos idiomas, y notas al pie de página. Deben indicarse claramente el título del artículo, autor, adscripción académica y datos de la localización en hoja aparte. Es necesario el envío de soporte informático vía CD por correo ordinario, o vía correo electrónico, en algún formato compatible con PC.

En el caso de trabajos sobre autores clásicos se requiere que las fuentes se citen según es costumbre entre los especialistas. Después de citar por primera vez una obra, se pueden utilizar abreviaturas convencionalmente aceptadas.

En el caso de otro tipo de fuentes y de literatura crítica se deberá citar de la siguiente manera:

a) La primera ocasión que se cite un libro:

Nombre-autor Apellido-autor, *Título del libro*, traductor, lugar-de-edición: editorial año-de-publicación, [volumen] página (edición original).

Luis VILLORO, *Creer, saber, conocer*, México: Siglo Veintiuno Editores 1982, p. 17.

Stanley CAVELL, *Reivindicaciones de la razón. Wittgenstein, escepticismo, moralidad y tragedia*, trad. Diego Ribes, Madrid: Síntesis 2003, p. 435 (inglés: *The Claim of Reason. Wittgenstein,*

Skepticism, Morality, and Tragedy, New York: Oxford University Press 1979).

Siempre deberá citarse según la primera edición o sucesivas reimpressiones de la misma, salvo el caso en que intencionalmente se quiera citar una edición posterior.

b) La primera ocasión que se cite una revista:

Nombre-autor Apellido-autor, «Título-artículo», *Nombre-revista*, volumen {romano}-número {arábigo} (año), página.

Alan M. TURING, «Computing Machinery and Intelligence», *Mind* LIX-236 (1950), pp. 433-460.

c) En sucesivas ocasiones basta con poner el apellido del autor y las dos primeras palabras del título (o más si hiciese falta para su identificación):

VILLORO, *Creer; saber...*, p. 17.

CAVELL, *Reivindicaciones de...*, p. 435.

TURING, «Computing Machinery...», p. 444.

Opcionalmente se acepta el sistema de la *APA* (*American Psychological Association*).

Para la introducción de textos de otros alfabetos se considera correcta la transliteración (de acuerdo a estándares reconocidos) de palabras o frases aisladas; no así de pasajes largos o cuya discusión resulta parte fundamental de la exposición. Si el autor provee una copia informática del artículo debe procurar también proveer una copia de la fuente original en la que el texto fue escrito e impreso.

crítica

REVISTA HISPANOAMERICANA DE FILOSOFÍA

Artículos

WILLIAM F. RANSOME

"Above the Sceptred Sway":

Retrieving the Quality of Mercy

ADRIANO NAVES DE BRITO

The Role of Reasons and Sentiments

in Tugendhat's Moral Philosophy

LUIS VEGA REÑÓN

Sobre paralogismos: ideas para tener en cuenta

Notas bibliográficas

HANS RADDER, *The World Observed/The World Conceived*

[Xiang Huang]

NORA RABOTNIKOF, *En busca de un lugar común.*

El espacio público en la teoría política contemporánea

[Guillermo Lariguet]

INGMAR PERSSON, *The Retreat of Reason:*

A Dilemma in the Philosophy of Life

[Oscar Horta]

Vol. 40 / No. 119 / agosto 2008 / ISSN 0011-1503

Crítica, Revista Hispanoamericana de Filosofía aparece tres veces al año en los meses de abril, agosto y diciembre. Es una publicación del Instituto de Investigaciones Filosóficas (UNAM). Todo tipo de correspondencia deberá ser dirigida al Apartado Postal 70-447, Coyocacán, 04510, México, D.F. Correo electrónico: critica@filosoficas.unam.mx
Versión electrónica: <http://critica.filosoficas.unam.mx>

DIÁNOIA

VOLUMEN LIII NÚMERO 61 NOVIEMBRE 2008

ARTÍCULOS U.W. Stryker
¿La esencia de Alejandro de Afrodita?

Juan Fernando Solís
*El método conceptual y la distinción entre los universales
lógicos y reales según Tomás de Aquino*

Alejandro G. Vigo
*Conceptos trascendentales, reflexión y juicio.
Sobre el § 12 de la Kritik der reinen Vernunft*

Paloma Martínez Muñoz
*Hablar en silencio, decir lo insalvable. Una aproximación
a la cuestión de los límites del lenguaje en la obra
temporaria de Martin Heidegger*

Isabel Cárdena
La religiosidad de Wittgenstein

Ericka Lauer
Autocoscimiento: una idea nueva

**DISCUSIONES
Y NOTAS** Pablo Luis Briones
*Comentario a la revista de La Fégl. frontera de los palabras.
Ensayo sobre los (débiles) orígenes entre filosofía y literatura,
hecho por Carlos Mendocino Mejía*



DIÁNOIA aparece dos veces al año, en los meses de mayo y noviembre.
Es una publicación del Instituto de Investigaciones Filosóficas (IIF) y
el Fondo de Cultura Económica. Toda forma de correspondencia deberá
ser dirigida al Apartado Postal 70-467, Coyoacán, 06100, México, D. F.
diario@iif.unam.mx / ventas@iif.unam.mx / www.iif.unam.mx
Suscripción en línea: www.fce.com.mx/revistas/dianoia/

euphyía

REVISTA DE FILOSOFÍA

se imprimió en la
Ciudad de México
bajo el cuidado editorial de
Los libros de Homero.



