



Universidad Nacional
Abierta y a Distancia

Sello Editorial

HERMENÉUTICA PARA UN MUNDO DESPUÉS DEL FIN DEL MUNDO: ENSAYOS FILOSÓFICOS

Grupo de Investigación
Cibercultura y Territorio



HERMENÉUTICA PARA UN MUNDO DESPUÉS DEL FIN DEL MUNDO: ENSAYOS FILOSÓFICOS

Autor:

Manuel Darío Palacio Muñoz, Ph. D.

Grupo de investigación: Cibercultura y territorio

UNIVERSIDAD NACIONAL ABIERTA Y A DISTANCIA – UNAD

Jaime Alberto Leal Afanador

Rector

Constanza Abadía García

Vicerrectora académica y de investigación

Leonardo Yunda Perlaza

Vicerrector de medios y mediaciones pedagógicas

Edgar Guillermo Rodríguez Díaz

Vicerrector de servicios a aspirantes, estudiantes y egresados

Julialba Ángel Osorio

Vicerrectora de inclusión social para el desarrollo regional y la proyección comunitaria

Leonardo Evemeleth Sánchez Torres

Vicerrector de relaciones intersistémicas e internacionales

Myriam Leonor Torres

Decana Escuela de Ciencias de la Salud

Clara Esperanza Pedraza Goyeneche

Decana Escuela de Ciencias de la Educación

Alba Luz Serrano Rubiano

Decana Escuela de Ciencias Jurídicas y Políticas

Martha Viviana Vargas Galindo

Decana Escuela de Ciencias Sociales, Artes y Humanidades

Claudio Camilo González Clavijo

Decano Escuela de Ciencias Básicas, Tecnología e Ingeniería

Jordano Salamanca Bastidas

Decano Escuela de Ciencias Agrícolas, Pecuarias y del Medio Ambiente

Sandra Rocío Mondragón

Decana Escuela de Ciencias Administrativas, Contables, Económicas y de Negocios

Hermenéutica para un mundo después del fin del mundo: ensayos filosóficos

Autor:

Manuel Darío Palacio Muñoz, Ph. D.
Docentes - UNAD

Grupo de investigación: Cibercultura y territorio

121.686
P153

Palacio Muñoz, Manuel Darío

Hermenéutica para un mundo después del fin del mundo: Ensayos filosóficos / Manuel Darío Palacio Muñoz -- [1.a. ed.]. Bogotá: Sello Editorial UNAD/2020. (Grupo de investigación: Cibercultura y territorio - Escuela de Ciencias Sociales, Artes y Humanidades -ECSAH-)

ISBN: 978-958-651-772-0

e-ISBN: 978-958-651-773-7

1. Hermenéutica filosófica 2. Fenomenología 3. Epistemología I. Palacio Muñoz, Manuel Darío

ISBN: 978-958-651-772-0

e-ISBN: 978-958-651-773-7

Escuela de Ciencias Sociales, Artes y Humanidades - ECSAH

©Editorial

Sello Editorial UNAD

Universidad Nacional Abierta y a Distancia

Calle 14 sur No. 14-23

Bogotá, D.C.

Corrección de textos: Angie Sánchez Wilchez

Diseño de portada: Olga Lucía Pedraza R. (imagen tomada de google/ Nietzsche sobre el cuerpo)

Diseño y diagramación: Olga Lucía Pedraza Rodríguez

Impresión: Hipertexto - Netizen

Junio de 2021

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons - Atribución – No comercial – Sin Derivar 4.0 internacional.
https://co.creativecommons.org/?page_id=13.



TABLA DE CONTENIDO

RESEÑA DEL AUTOR	7
PRESENTACIÓN.....	8
1. PRAGMATISMO DEL PREJUICIO Y PREJUICIOS SOBRE EL FIN DEL MUNDO. UNA LECTURA SOBRE EL PREJUICIO EN KANT	13
2. GENEALOGÍA E HISTORIA: UNA RESPUESTA AL INTERROGANTE POR LA SOCIABILIDAD EN ROUSSEAU.....	33
3. TEODICEA O FILOSOFÍA DE LA HISTORIA: UNA COMPARATIVA DE DOS LECTURAS DE SCHELLING.....	43
4. ASCETISMO, EGOÍSMO Y ACEDIA: EN TORNO A UNA CONSIDERACIÓN SOBRE SCHOPENHAUER	59
5. ACÓSMISMO Y POLIMITICIDAD. A PROPÓSITO DEL PROBLEMA DEL Gnosticismo EN EL PENSAMIENTO DE ODO MARQUARD	75
6. DIFICULTADES CON LA TEODICEA MODERNA. UNA LECTURA DESDE MARQUARD DE LA DISOLUCIÓN DE LA TEODICEA EN ÉTICA EN KANT Y WEBER	97
7. SENDAS NEOPLATÓNICAS EN LA FILOSOFÍA DE GADAMER.....	111
8. HERMENÉUTICA PARA UN MUNDO DESPUÉS DEL FIN DEL MUNDO	129



RESEÑA DEL AUTOR

Manuel Darío Palacio Muñoz es Ph.D. en Filosofía por la Universidad de los Andes, Alumni del DAAD en la Ruhr Universität en Bochum, Alemania, donde trabajó en el Dilthey-Forschungsstelle bajo la dirección del Dr. Gunter Scholtz. Es magíster en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana y Licenciado en filosofía y letras de la Universidad Santo Tomás.

Actualmente trabaja en la UNAD, en el programa de filosofía, dirigiendo el curso de hermenéutica, asesorando tesis de pregrado y maestría, así como contribuyendo al cumplimiento de las misiones institucionales desde un compromiso por la educación colombiana.

Sus temas de interés versan en la hermenéutica, en el pensamiento de Dilthey y Marquard, en la filosofía de la historia y en la relación entre filosofía y tecnología, en particular en la mediación de los videojuegos.

PRESENTACIÓN



Al iniciar la fundamentación histórica y psicológica de la denominada Teoría de las *concepciones del mundo*, Dilthey presenta un diagnóstico de la esfera intelectual, en la que la comprensión de la historia se ha opuesto al desarrollo de la filosofía. Quizás esta contraposición en nuestros tiempos no sea tan vigente, más tras los desarrollos de las grandes teorías de la historia del siglo XX que han dejado de lado las tradicionales filosofías de la historia. Sin embargo, hoy nos enfrentamos a un oscuro sentimiento que vuelve a contraponer la historia con la filosofía: no se trata ya de la discusión decimonónica entre esencias metafísicas y acontecimientos históricos; hoy hablamos de una tensión que es más elemental y consiste entre un presentimiento del fin de las cosas y una comprensión filosófica del mismo.

Comprender el fin no ha sido una tarea fácil: en parte por su confusión entre acabamiento y culminación (que es la tensión existente entre *escathon* y *telos*) y en parte porque la comprensión del fin resulta ser un ejercicio intelectual de corte totalmente especulativo. Hasta ahora, se ha hablado mucho del fin, sin embargo, el mundo sigue. En los contextos actuales, donde una pandemia recorre el mundo y profetas de un inminente apocalipsis pregonan el fin de la economía, el fin del capital, el fin del arte, el fin del logocentrismo, el fin del hombre, etc., hay un tono apocalíptico (a decir de Derrida) que atraviesa los discursos y las opiniones de quienes, teniendo un mundo a la mano, añoran el fin del mismo. Es por ello que la formulación de Dilthey se nos antoja ilustrativa: la historia puede servir de cura para el pensamiento, máxime cuando la historia nos enseña que los fines del mundo se han sucedido en múltiples locaciones y en diferentes épocas. Pero el mundo permanece todavía.

Los textos que constituyen este libro tienen un origen variado y cuentan la génesis de un único pensamiento, que consiste en aquello que podemos pensar una vez el mundo se haya consumado. Son textos que he escrito y leído, bien sea como conferencias, como ponencias o como *lectio inauguralis* en mi trabajo docente. Ahora he decidido recopilarlos en torno al título de “Hermenéutica para un mundo después del fin del mundo” pues estos textos obedecen a un aprendizaje que proviene de la conciencia histórica: “hay futuro”. Este futuro expresa que “siempre hay un después”, lo que puede resultar tanto aterrador como esperanzador. Esta *isostenía* es un logro en el horizonte de la comprensión histórica, pues nos permite lidiar con el problema del fin más acá de las connotaciones morales con que usualmente lo hemos comprendido.

El libro está compuesto de ocho textos que pretenden desarrollar una línea histórica del pensamiento apocalíptico en la Modernidad. Su fuente ha sido, intencionalmente, el pensamiento de Odo Marquard, por la versatilidad que ofrece su filosofía escéptica y el tono compensatorio de su pensamiento. En ocasiones la deuda con la filosofía de Marquard es directa, en otras es apenas perceptible, pero siempre aparecerá a la base. Marquard es uno de aquellos filósofos que me dan que pensar, de modo que me dejen guiar por tales caminos. El tránsito no es cronológicamente riguroso, pero conceptualmente brinda las herramientas para que tal continuidad sea perceptible.

En este orden de ideas, el primer texto desarrolla las fuentes kantianas del prejuicio, para comprender el “prejuicio apocalíptico” que en nuestro actual momento histórico parece estar a la orden del día. En este trabajo hemos mostrado cómo desde una pragmática del prejuicio podemos reconocer la valía y los límites del así denominado “prejuicio apocalíptico”.

El segundo texto presenta una tensión entre genealogía e historia en el pensamiento de Rousseau para mostrar el modo en que es posible hablar de fines relativos dentro del marco de una “historia universal”. En este sentido, la idea del fin del mundo resulta ser la realización de la historia del mundo, de modo que, una vez perdida la inocencia del estado de naturaleza, no hay vuelta atrás, ni siquiera cuando el mundo termine. Esta dura enseñanza la ofrece Rousseau al mostrarnos que el estado natural se ha perdido por completo, incluso cuando las condiciones del pacto social desaparezcan totalmente.

El tercer texto establece una tensión entre la teodicea y la filosofía de la historia en la obra de Schelling. Para este ejercicio hemos partido de las reflexiones del profesor Carlos Ramírez, de la Universidad de los Andes, quien muestra el modo en que Schelling puede entender que el fin del mundo resulta explicable en términos de una realización histórica. Por mi parte, defiendo la postura de Odo Marquard para señalar que la realización de la historia, en la filosofía de Schelling, coincidiría con la realización del mal en el mundo, de modo que la unidad final del absoluto resultaría en déficit, por no lograr la recuperación de la inocencia primigenia. Quizás aquí el arte, o una salida antropológica (de una antropología apocalíptica) nos brindan un camino.

El cuarto texto aborda el pensamiento de Schopenhauer, el pesimista por excelencia, y muestra los caminos posibles para comprender un futuro en medio de un mundo de dolor. Siguiendo la idea de Schopenhauer de que el fin del mundo se vive en la propia experiencia, hemos trazado conexiones entre la pregunta apocalíptica y la pregunta por el sufrimiento humano. La respuesta no es halagadora, pues encontramos que lo único peor a la idea de que el mundo deje de existir es, justamente, la permanencia misma del mundo.

El quinto texto reconstruye un debate entre Marquard y Taubes a propósito de la tendencia gnóstica de acabar con el mundo y el modo en que un politeísmo podría recuperar una aceptación de la realidad de él. Se hace una reconstrucción de la herencia gnóstica en la filosofía contemporánea y se evidencia el modo en que existe un tácito ánimo apocalíptico que se cierne en torno al deseo de acabar con el mundo en la filosofía. La propuesta de Marquard de un elogio del politeísmo busca neutralizar las potencias de una filosofía de la revelación que, en nombre de una verdad revelada, es capaz de acabar con el mundo.

El sexto texto reconstruye el problema de la teodicea moderna de la luz de Kant y Weber y el modo en que esta tensión afronta el problema del mal en el mundo. Esta tensión entre teodicea y ética se lee en términos de una pregunta directa e indirecta

acerca del mal en el mundo y la hemos respondido a partir de la formulación de la posibilidad de afirmar el mundo, o de negarlo. Al final, tanto la ética como la teodicea ofrecen una afirmación mediada del mundo, de modo que quien las rechaza, en nombre de una ética o teodicea verdadera, rechaza al mundo.

El séptimo texto reconstruye las sendas neoplatónicas en la filosofía de Gadamer, que revelan una dimensión intramundana que prescinde de la doctrina soteriológica del gnosticismo. En consecuencia, la pregunta por el fin del mundo queda neutralizada y se hace inane. La fecundidad del ser, teoría ontológica del neoplatonismo funge como estructura general de la comprensión, de modo que el ejercicio hermenéutico implica una tácita pero directa afirmación del mundo, en contra de las pretensiones de una hermenéutica apocalíptica (una hermenéutica que quiere entender el sentido del ser en su acabamiento).

Finalmente, en el texto de “Hermenéutica para un mundo después del fin del mundo”, que da nombre a esta compilación y nos brinda un modo de entender los contextos que proyectamos después del fin del mundo, pero que terminamos viviendo en nuestro presente, abordamos las propuestas de Derrida y Baudrillard para establecer un diálogo filosófico que nos permite transitar del tono apocalíptico a lo que hemos denominado como una cultura apocalíptica.

La mayoría de los textos han sido editados para iniciar con un párrafo que vincule el desarrollo del mismo al problema apocalíptico, así como un párrafo final que muestre lo que se ha logrado con las ideas allí expresadas. Espero que el lector resulte enriquecido con la lectura de estos trabajos y que en algún momento podamos reunirnos en algún espacio académico para debatirlo, o a la sazón de un café.

Que los cielos, que permanecen, nos miren con su beneplácito.

Manuel Darío Palacio Muñoz

**PRAGMATISMO
DEL PREJUICIO Y
PREJUICIOS SOBRE
EL FIN DEL MUNDO.
UNA LECTURA
SOBRE EL PREJUICIO
EN KANT**



El fin del mundo es, ante todo, una idea de algo que por principio no es realizable. Esta es una tesis de raigambre kantiana, en la que se expresa lo evidente: nadie ha vivido el fin del mundo. Es posible vivir el fin de una determinada situación finita, pero el mundo, en tanto idea reguladora, implica que su fin, también tenga una dimensión reguladora. Ello significa, en primer lugar, que la noción del fin del mundo, en tanto idea, apenas resulta pensable, no cognoscible; y, en segundo lugar, que la idea del fin del mundo, desempeña un rol moral en la razón práctica. Este tránsito entre ambos lo vamos a realizar, siguiendo las lecciones de Kant sobre lógica, a partir de la categoría del prejuicio; y desde allí miraremos los alcances de la teoría del prejuicio kantiana aplicada al problema de “el fin del mundo”.

En consecuencia, el presente trabajo postula una construcción metodológica a partir de la lectura que Kant hace del prejuicio. A falta de un mejor nombre lo he denominado “pragmatismo del prejuicio”, por razones que se expondrán más adelante. Con la factura de esta construcción metodológica, desarrollaré una reflexión, también de vertiente kantiana en torno a la pregunta por el fin de todas las cosas.¹ Bajo la óptica de este pragmatismo del prejuicio revisaré el problema planteado por Kant orientando la reflexión a la “utilidad” del prejuicio sobre el fin de las cosas. Con ello mostraré la presencia de un “prejuicio apocalíptico” que le ha dado el tono a la filosofía del presente.

Para realizar este trabajo seguiré tres pasos: en el primero propongo una revisión acerca de la concepción kantiana del prejuicio. Tras ella esbozo lo que he denominado como pragmatismo del prejuicio para terminar en el ejercicio de aplicación al problema del uso del prejuicio al fin de todas las cosas.



1 Kant escribió un pequeño opúsculo relativo al tema en el año de 1795 con el nombre de *Das Ende aller Dinge*.

EL ABORDAJE KANTIANO DEL PREJUICIO

El prejuicio implica el abandono a una razón perezosa (Teruel, 2014) y a partir de esta consideración puede figurarse el tono y el contenido que adquiere el tratamiento del prejuicio en la obra kantiana. Gadamer consideró que la ilustración caía en el prejuicio de querer eliminar todo prejuicio y ciertamente es algo que puede formularse dentro de la filosofía kantiana, al menos enunciado. Kant afirma que:

the final end of learnedness ought to be to give the human race its true form, to free it of prejudices, to refine its morals, and to elevate the powers of the soul; the it is a good thing for the human race; but if is used merely for operation, then it is to be regarded only as a kind of *luxus* (Kant, 2004, p. 246).

Tal y como se ve, Kant profiere que la meta de la erudición (ilustración) implica la liberación de los prejuicios. Hasta aquí no habría problema en la lectura gadameriana, pero línea seguida, Kant entiende que tal tarea puede terminar siendo una cierta forma de lujo, puesto que adquiere una dimensión inviable. En otros apartados de la lógica, Kant lo expresa claramente.

Question: Would it ever be possible to destroy and root out each and every prejudice in man? Answer: It almost seems to be impossible. Man is accustomed to have motives in his soul which he cannot resist and which rush on ahead of the judgments of the understanding, and in this way form a prejudice (Kant, 2004, p. 147).

La imposibilidad de eliminar de raíz los prejuicios pone de relieve una particular condición de la comprensión humana, pues esta queda determinada por condiciones que no se resuelven en el plano de la razón pura. Por este motivo, Teruel (2014), considera que el hilo conductor del proyecto crítico kantiano es la eliminación del prejuicio, pese a la dificultad inherente al proyecto mismo, también encuentra que Kant no resuelve el problema del prejuicio en la etapa crítica, pero que su trabajo durante este periodo

“propugna la necesidad de cultivar una disposición intelectual abierta a descubrir la racionalidad de lo real” (p.478). Lo explicita a partir de las tres críticas. La crítica de la razón pura despierta la razón crítica sobre una razón perezosa; la crítica del juicio elimina los prejuicios para abrirse a la teleología interna de la naturaleza como estrategia heurística; y finalmente la crítica de la razón práctica considera los móviles meramente subjetivos como si fueran objetivos, por lo que la eliminación del prejuicio vertebraba también el proyecto de la razón práctica (Teruel, 2014).

No obstante, la tematización de la pregunta del prejuicio puede rastrearse en el periodo precrítico de la obra de Kant y a partir de esta lanzarse algunos lineamientos que definirán la dirección de la obra kantiana. En principio, la definición del prejuicio que Kant da, permanece en términos generales, a saber:

all prejudices arise from imitation, custom, or inclination, and without these three sources no prejudices, which are very frequently such obstacles to truth, would ever occur in the world [...]. A prejudice, however, is nothing but a certain universal ground for judging without any reflection (Kant, 2004, p. 132).

Si se revisa la cita con relativo detenimiento, se identifican las fuentes del prejuicio y posteriormente una definición basada en un cierto fundamento universal. Esto se revisará en dos momentos. Entre las fuentes del prejuicio se encuentran la inclinación, la imitación y la costumbre. Estas tres fuentes residen en un fundamento subjetivo que precipita el deseo de juzgar. De tal manera que una primera base subjetiva es la inclinación que refiere “la disposición de la mente a amar algo y tomarlo dentro de ella” (Kant, 2004, p. 128). La imitación constituye un fundamento más profundo en este orden y se entiende como “el cultivo del propio entendimiento, voluntad y elección de acuerdo con el ejemplo de otros” (Kant, 2004, p. 128).

Finalmente, y en un nivel más extenso temporalmente, la última fuente del prejuicio es la costumbre y se precisa de tiempo para poderla transformar, pues a menudo “se opone al entendimiento y es difícil destruirla una vez ha echado raíces; [...] no transita exactamente por el camino de la imitación, incluso puede ir por el camino opuesto” (Kant, 2004, p. 128), ya que consiste en tomar algo como cierto por mera usanza y moda. La imitación y la costumbre fortalecen los prejuicios y los vuelven poderosos. La inclinación causa y fundamenta algunos juicios, y para estar seguros, hace inferencias de que algo es “bueno, aceptable y perfecto porque es excitante, estimulante y conviene con los propios gustos” (Kant, 2004, p. 132).

Kant considera que existe un muy peligroso enemigo en la mixtura de estas tres fuentes, que lleva a confundir un juicio provisional con un juicio decisivo (Kant, 2004, p. 128), pero que más aún, disponen al sujeto a un afán que lleva a la sobreexcitación. “A calm man who is not disturbed, confused, excited, etc. by any strong movement of the mind will not hurry at once, and not as easily as one who has an affect and is unstoppably driven on by it” (Kant, 2004, p. 129). Tal consideración sobre el hombre calmado y el sobreexcitado por los prejuicios permite recordar la consideración de la ilustración inglesa acerca del entusiasmo.² En cierta manera, el prejuicio opera como un entusiasmo en contraposición al uso calmado y reflexivo de la razón.

La consideración que hace Kant respecto al entusiasta³ es sugerente en la medida en que lo acusa de mezclar los juicios provisionales con los juicios decisivos. ¿Qué significa eso? La respuesta de Kant varía con el tiempo. Mientras que en la lógica de Blomberg considera que la diferencia entre un juicio provisional y un prejuicio es una pequeña distinción (2004, p. 129), en la lógica de Vienna⁴ los considera muy diferentes.⁵

-
2. La relación no es del todo gratuita. Ya en su tesis doctoral Yoshikuni (2010) propone que ciertamente puede verse en Kant un heredero de las ideas ilustradas inglesas en torno al entusiasmo; pero que, con un matiz vindicador, a partir de la distinción germánica entre los términos *Enthusiasmus* y *Schwärmerei*, se podría vincular de cierta manera con lo dicho en *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* y en la *Crítica del juicio*, en la que Kant afirma que el entusiasmo es una afección en que la imaginación ha sacudido el yugo; el fanatismo una pasión arraigada y continuamente sostenida, en la que se halla desarreglada. El primero es un accidente pasajero que ataca algunas veces la más sana inteligencia; el segundo es una enfermedad que la trastorna. Ciertamente esta concepción del entusiasmo está más cerca a Hume que a Shaftesbury. Kant mismo lo indica en sus lecciones de lógica (Kant, 2004, p. 297) al caracterizar la postura de Rousseau como la de un entusiasta bien intencionado. Específicamente en este contexto remite a Hume para definir tal concepto. Una discusión específica puede encontrarse en la tesis de Yoshikuni, en la nota 14 de la página 100.
 3. A partir de la consideración hecha en la nota inmediatamente anterior, me es permitido asumir un carácter entusiasta en el prejuicio. Será de capital importancia al hablar del tema del fin de todas las cosas, razón por la cual insisto en mantener tal vinculación.
 4. La diferencia entre ambas lecciones de lógica es de casi 10 años, pero son los años decisivos. Mientras que la lógica de Blomberg pertenece a 1770, la lógica de Vienna data de los inicios de la década de 1780, esto es, en el inicio del periodo crítico.
 5. Si bien Kant diferencia el prejuicio del juicio provisional (Kant, 2004, p. 127) es importante señalar que tienen una gran similitud en tanto que funcionan como juicios que preceden la investigación de una cosa o su cognición (Kant, 2004, p. 129). De hecho, en otro apartado lo dirá expresamente: los prejuicios son juicios provisionales, en tanto que se admiten como principios. Pese a que no anule del todo la distinción, “algunas veces los prejuicios son verdaderos juicios provisionales; únicamente no debemos darles nunca valor como principios o como juicios definitivos. La causa de esta ilusión consiste en que se reputan falsamente como objetivos los principios subjetivos por falta de la reflexión que debe proceder a todo juicio. Porque nosotros bien podemos admitir muchos conocimientos; por ejemplo, de proposiciones inmediatamente ciertas, sin examinarlas, es decir, sin investigar las condiciones de su verdad; pero no podemos y aun no debemos llevar nuestro juicio a nada sin reflexionar” (Kant, 2000, p. 131).

prejudices are quiet distinct from these provisional judgments, and are the exact opposite of them. For [in prejudices] one determines without, or instead of, judging provisionally. We must distinguish investigating from reflecting. Many a proposition can be accepted without investigation, e.g. whether the whole is greater than its parts (Kant, 2004, p. 314).

De tal manera que el prejuicio, en las consideraciones posteriores de Kant, posee un carácter de distinción de un juicio provisional. Eventualmente pueden coincidir en elementos, pero el prejuicio toma los principios como formas subjetivas y no objetivas, de ahí que el juicio provisional posee toda la estructura judicativa y reflexiva de un juicio, pero el prejuicio carece de ella. El prejuicio consiste en un *holding to be true* y resulta ser el peor fundamento para el espíritu filosófico, pues consiste en el cultivo del propio entendimiento y la voluntad de acuerdo al ejemplo de los otros, (Kant, 2004, p. 128). Por tanto, el prejuicio difiere del juicio provisional por su forma judicativa y sus fuentes. “Prejudice is a ‘principium’ for judging, not from objective grounds; but if all the grounds of the judgment are drawn from such sources” (Kant, 2004, p. 315).

Por ser estas las fuentes del prejuicio, Kant caracteriza al prejuicio afirmando que “todo [prejuicio] emerge siempre cuando uno juzga sin reflexión, con lo que las fuentes del prejuicio resultan ser producto del deseo irreflexivo de juzgar” (Kant, 2004, p. 148); pero aún más, el prejuicio mismo adquiere la forma del juzgar. Sin embargo, Kant se apresura a afirmar que no es posible que los prejuicios puedan “emerger y corregirse a sí mismos basados en leyes del entendimiento” (Kant, 2004, p. 133). Incluso la idea de Kant es más radical, evitar todo prejuicio constituye un prejuicio en sí mismo.⁶

Con estas consideraciones, el prejuicio parece estar enraizado de tal manera en el ejercicio cognoscitivo que, pese a su carácter nocivo para el espíritu filosófico, es indispensable para el ejercicio del propio entendimiento. Sin embargo, optar por cultivar ciertos “prejuicios positivos” tampoco resulta viable, pues el cultivo de los prejuicios, por más cómodos que puedan resultar, es equiparable al acto de aquel que enseña un error para alejar a alguien de un vicio. Eventualmente puede tener una utilidad práctica, pero no es el objeto de esta filosofía (Kant, 2004, pp. 134-135). ¿Entonces qué se puede hacer con un prejuicio? Desterrarlos de raíz es imposible, obviarlos constituye

6 Y ciertamente esta sería una precisión que habría que hacer a la lectura gadameriana del prejuicio de la ilustración. Como se ha señalado, la obra de Kant efectivamente puede leerse como una propuesta en contra del prejuicio: “la primera Crítica contiene, en este sentido, una educación contra el prejuicio. Eso sí, su pedagogía no es explícita sino implícita: no analiza en detalle las causas del prejuicio, sino que muestra cuáles son las condiciones que posibilitan el juicio objetivo” (Teruel, 2014, 468).

en sí mismo un prejuicio y cultivarlos resulta demasiado perjudicial para la naturaleza del entendimiento. Kant cierra incluso una salida más. Los prejuicios no yacen en defectos o errores del entendimiento y la razón, por lo que no se pueden concebir de una manera constitutiva (Kant, 2004, p. 132).

Ante esta problemática planteada por Kant, me atrevo a adelantar una respuesta subyacente en la primera definición de prejuicio que citamos en el texto. Si este se define como “nothing but a certain universal ground for judging without any reflection”, la respuesta al tratamiento racional del prejuicio apela a considerar que ese *universal ground* constituye el pilar base para habérmolas con el prejuicio en el ejercicio intelectual, sin comprometer la validez del conocimiento.

Kant mismo hace una concesión a este respecto. Afirma que aquello que se acepta a partir de un prejuicio puede ser correcto materialmente, aunque falso formalmente. La forma irreflexiva no puede validarse de ninguna manera, pero puede haber una cierta validación en el objeto que constituye una determinada cognición. Ahora bien, si puede existir una validación en el orden material es porque adquiere su validez a partir de algún tipo de elemento. Este tipo de elemento ciertamente no es la forma reflexiva del juicio, pues está ausente en el prejuicio, pero puede constituirse sobre la base de tal *universal ground* que define el marco de un juicio sin reflexión.

En un apartado posterior, Kant precisará exactamente este punto, al afirmar: “prejudice is a maxim of judging objectively from subjective grounds. A prejudice is never an individual proposition” (Kant, 2004, p. 473). La forma de validación proviene del prejuicio que se define formalmente como máxima de un juicio. Por tal razón Kant denuncia la forma más que el contenido de las cogniciones aceptadas por prejuicio. Tal universalidad no posee una fundamentación completamente subjetiva (lo que la transformaría en categorías),⁷ sino que proviene de su misma naturaleza judicativa en orden a establecerse sobre una cierta máxima. El prejuicio, en tanto una cierta forma de juicio, o mejor, en tanto máxima, posibilita un elemento universal que no por ello implica objetividad, ya que simplemente se funda en la base de que “todo el mundo dice que es cierto” (Kant, 2004, p. 473). En este sentido, “prejudice is a maxim of holding to be true rules that are grounded on illusion” (Kant, 2004, p. 473).

7 Ciertamente los prejuicios no tienen la forma de categorías del entendimiento. Una adecuada explicación de esta consideración la encontramos en (Wachterhauser, 1988) cuando afirma que “prejudices are not like the Kantian categories which are explicit, knowable as such, fixed, and unchanging and also invariably able to impose their meaningful structures on the manifold of sense” (p. 237).

LA CONSOLIDACIÓN DE UN PRAGMATISMO DEL PREJUICIO

En primera instancia, la vinculación de Kant con una lectura del pragmatismo puede resultar alarmante, sino es que un despropósito. Sin embargo, existen razones metodológicas para esta consideración. Antes de formular en qué consiste tal pragmática del prejuicio, permítasenos aclarar algunos supuestos previos con miras a formular, de manera exacta y sin ambigüedades, la vinculación que se quiere mostrar aquí.

Una forma de entender el pragmatismo es definirlo en términos de la orientación de la experiencia.⁸ Tal orientación se hace a partir de la fijación de las creencias y la aclaración de las ideas, que son las tareas que Peirce le asigna al pragmatismo (Pierce, 1998, p. 239). El proceder del pragmatismo postula que la cognición de un objeto está determinada por la cognición de los efectos concebibles de este objeto. La manera de ir determinando y corrigiendo estos efectos concebibles es a partir del testeado de los mismos. De tal modo que, así como del contenido pragmático de un objeto se pueden dibujar/inferir ciertas creencias,⁹ kantianamente hablando, de un prejuicio se pueden concebir sus efectos a partir del dibujar proposiciones que se siguen.

Kant propone un claro ejemplo de esto. La proposición “una manzana no cae lejos del árbol” no es todavía un prejuicio, pero es ya la consecuencia de uno. Por lo tanto, el prejuicio no es una proposición sino solo una máxima para dibujar proposiciones. “All prejudices are ‘principia’ for judging” (Kant, 2004, p. 473)¹⁰ Un mejor ejemplo lo brinda Kant respecto a la interpretación de los sueños.

8 La formulación puede hallarse por ejemplo en *An introduction to C. S. Peirce de Corrington* (1993, p. 37), aunque es un lugar común en la formulación del pragmatismo.

9 Para el pragmatismo la creencia tiene como meta y resultado la formulación de una máxima de acción: “it involves the establishment in our nature of a rule of action, or say for short, a habit” (Pierce, 1998, p. 239). En ese mismo sentido “the correlation of habit and rule is fundamental to pragmatism. Habits that do not evoke general rules have little value to the organism. Habits that instantiate rules are capable of sustaining beliefs that give the organism or self a stable location within the world” (Corrington, 1993, p. 37).

10 Ambas son afirmaciones de las lecciones de lógica, pero de periodos distintos. La primera corresponde a la lógica de Viena y la segunda a la lógica de Dohna-Wundlacken, que data de inicios de 1790.

Así, por ejemplo, la significación de los sueños no es en sí misma un prejuicio, sino más bien un error que resulta de la regla admitida con demasiada extensión; **que lo que ocurre alguna vez debe ocurrir siempre y debe mirarse como verdadero:** y este principio, que comprende la significación de los sueños, es un prejuicio (2000, p. 131).

El ejemplo resulta claro. La aseveración de que los sueños se cumplen no constituye ningún prejuicio. Eventualmente la regla misma, en tanto máxima, establece el contenido del prejuicio. Esta es la idea de que el prejuicio es una máxima para figurar proposiciones. Pero en sí mismo el juicio no es ninguna proposición. De esta utilidad de poder dibujar proposiciones a partir de un prejuicio, Kant toma una disposición que podríamos denominar como un pragmatismo del prejuicio y que consiste exactamente en testarlos:¹¹ “one must therefore take good care not to reject immediately all prejudices whatever, but instead one must test them first and investigate well whether there may not yet be something good to be found in them” (Kant, 2004, p. 133). A partir del testeo de prejuicios es posible, no solo ganar en utilidad, sino resolver el papel del prejuicio en el procedimiento judicial de una cognición.

En tanto máxima, el prejuicio posee un carácter de universalidad que es propio de su forma judicial, pero su carácter irreflexivo implica que no se pueda juzgar propiamente verdad o falsedad en el prejuicio, pues esto ya implicaría una función reflexiva.

Prejudice is a maxim of judging objectively from subjective grounds. A prejudice is never an individual proposition, e.g. the apple doesn't fall far from the tree. This is not yet a prejudice, but only a consequence from another one. For a prejudice is not a proposition but only a maxim for drawing propositions from one (Kant, 2004, p. 473).

Pero esta universalidad del prejuicio, fundada en la mencionada *universal ground* de la primera definición del prejuicio, significa la posibilidad subjetiva de verse afectado así como de testear un cierto prejuicio. Pero no significa, como ya se ha indicado, que el prejuicio posea una característica constitutiva del entendimiento. Más bien habría que pensar el prejuicio como “the mechanization of reason in principles. A prejudice is a ‘principium’ for judging based on subjective causes that are regarded as objective. Subjective causes all lie in sensibility” (Kant, 2004, pp. 314-315).

11 Corrington (1993, p. 39) afirma claramente que la concepción pragmatista de la definición implica el “testeo” de las mismas con miras a la orientación de la experiencia.

Ahora bien, si el carácter subjetivo del prejuicio subyace en la sensibilidad, es a partir de esta que se encuentran las posibilidades del testeo del prejuicio. Kant mismo reconoce que formas expresamente sensibles de los prejuicios, como los proverbios, son testeados ante la “comunidad”¹² que posee prejuicios similares: “prejudices are severely tested when one tries to ground wisdom in sentences and proverbs, because always looks around to see what others have said” (Kant, 2004, p. 318). Quizás más explícitamente en la lógica de Blomberg, cuando afirma, hablando del prejuicio de excesiva confianza, que “we find that one cannot be certain whether one has judged rightly or not if one has not compared his judgments with the judgments of others and tested them on the understanding of others” (Kant, 2004, p. 148).

Por tanto, del testeo del prejuicio no ha de esperarse una fuente de conocimiento, ni una producción de mejores prejuicios. No habría que pensar este testeo como si se tratara del *ars combinatoria* en sus acepciones leibnizianas o lullianas, sino más bien como una forma de darle un trato racional al prejuicio. “Todo prejuicio, pues, debe mirarse como principio de juicios erróneos. Los prejuicios engendran, no prejuicios, sino juicios erróneos. Es necesario [...] distinguir el falso conocimiento que resulta de un prejuicio de la fuente que lo origina, es decir, del prejuicio mismo” (Kant, 2000, p. 131).¹³

En definitiva, el pragmatismo del prejuicio se constituye en una metodología de trato racional al prejuicio. Es una forma de compensar el hecho de que la realidad no es transparente; de que llegamos tarde a la comprensión del mundo (Eisler, 1984).¹⁴ La configuración metodológica que ha quedado prefigurada puede resultar bastante simple, ya que consiste en un proceso de testeo. Pero para que no parezca demasiado superficial, valga repetir en qué consiste tal testeo.

12 Kant no utiliza el término, pero habla de *others*. Mantengo el término de “comunidad” para conservar la relación que estoy estableciendo con el pragmatismo.

13 En mi concepción, es esta pragmática del prejuicio la que lleva a cabo Kant cuando establece diversas clasificaciones y estratificaciones de los distintos prejuicios. Bien sean lógicos o estéticos, de modernidad o antigüedad, de confiabilidad o desconfianza, de una mala educación o de ejemplos, etc. La función de esta clasificación no consiste en agotar la enumeración de prejuicios ni tampoco de hacer un listado, sino específicamente pensar la manera en que desde la “inclination of the mind to judge in accordance with authority, inclination, custom, fashion” (Kant, 2000, p. 148) se pueda determinar una mediación reflexiva /racional sobre el prejuicio, a manera de testeo por parte de la razón.

14 Esta idea es importante en el *Kant-Lexicon* (Eisler, 1984), cuando se indica que: “Vorurteile sind Urteile, die dem Verstand zuvorkommen und da dieser nachher zu spät kommt”. Esta consideración es completamente relevante dentro del contexto de un pragmatismo del prejuicio en la medida en que entiende que los prejuicios no son sintéticos, sino que, muy al contrario, conforman sentidos sucedáneos ante la no-disponibilidad del mundo de una manera transparente e inmediata.

Por un lado, y según la primera exigencia kantiana, no se desechan los prejuicios hasta que no se les ha testeado en búsqueda de algo bueno.¹⁵ Este testeo consiste en comprender la máxima que implica cada prejuicio y dibujar (o abducir/inferir en lenguaje pragmatista) proposiciones a partir de ellas que se analizan en virtud de su valor pragmático. Este valor pragmático depende del segundo énfasis que solicita Kant y es que sean testeados ante una comunidad (ante otros) y a partir de este testeo se determine su valía.

UN CASO DE APLICACIÓN DEL PRAGMATISMO DEL PREJUICIO: EL FIN DE TODAS LAS COSAS

La elección de esta temática obedece simplemente a la búsqueda de un ejemplo claro en el cual aplicar, dentro del contexto de la filosofía kantiana, lo que hemos configurado como la propuesta metodológica del pragmatismo del prejuicio. Nuevamente vale aclarar las consideraciones kantianas entre el prejuicio y el juicio provisional, puesto que como el mismo Kant afirma, de la pregunta por el fin de todas las cosas no resulta algo que sea comprensible desde el plano de la Razón pura, sino que lo es desde la razón práctica. De tal manera que el fin de todas las cosas no es un mero prejuicio, puesto que se halla entretejido misteriosamente con la razón humana (Kant, 2005), pero ciertamente las representaciones que provienen de las figuraciones del fin del mundo, pueden verse como formas derivadas de prejuicios.

15 Literalmente lo dice Kant: *something good*. “La búsqueda de bondad puede orientarse a un proceso educativo/formativo del proyecto ilustrado que se topa con personas cuyo intelecto es el mayor obstáculo para la verdad” (2000, p. 134). Sin embargo, ello no quiere decir que el prejuicio sea conveniente o sea recomendable, simplemente que hay prejuicios que pueden resultar bastante cómodos y útiles ante la incapacidad de ciertas personas para servirse por su propio entendimiento. Valga recalcar que en ningún sentido Kant considera que se trate de una promoción del prejuicio.

..... Pero ¿por qué los hombres esperan, en general, un fin del mundo?, y si es que este se les concede ¿por qué ha de ser precisamente un fin con horrores (para la mayor parte del género humano)? [...]. El motivo de lo primero parece residir en que la razón les dice que la duración del mundo tiene un valor, mientras tanto los seres racionales se conforman al fin último de su existencia, pero que si este no se habría de alcanzar la creación les aparece como sin finalidad —como una farsa sin desenlace y sin intención alguna—. El motivo de lo segundo se basa en la opinión de la corrompida constitución del género humano, de tal grado que lleva a desesperar; y prepararle un fin, y que sea terrible, parece ser la única medida que corresponde a la sabiduría y justicia (para la mayoría de los hombres) supremas. Por esto los presagios del día del juicio (porque, ¿qué imaginación excitada por una gran expectativa es escasa en signos y prodigios?), son todos del género espantoso (Kant, 2005, pp. 140-141).

En la medida en que las representaciones del fin de todas las cosas adquieren un tono apocalíptico, los juicios previos a este respecto se presentan bajo las mismas situaciones. Ahora bien, un juicio previo puede presentarse como el pensamiento (en este caso desde la razón práctica), que se figura una idea de carácter moral. El prejuicio y el juicio provisional coinciden en la representación del fin de todas las cosas en la medida en que es algo ajeno completamente a la esfera de la mediación cognoscitiva (unidad sintética del conocimiento).¹⁶ Pero puede considerarse un prejuicio en la medida en que las figuraciones en torno al fin de todas las cosas no obedezcan a procesos reflexivos sino a la tendencia y deseo de juzgar irreflexivamente sobre el fin.

Kant, insistentemente en las lecciones posteriores a la de Blomberg, afirma que los prejuicios, en tanto hechos, pertenecen más a la psicología que a la lógica. (Kant, 2004, pp. 327-328) y por tanto resultaría conveniente separar ambas esferas en el horizonte de la presente aplicación. Por este motivo, los juicios previos en torno al fin de todas las cosas no se tienen en cuenta, pues en últimas estos prefiguran la investigación en un orden cognoscitivo.

16 Para Kant el fin de todas las cosas hace parte de la razón práctica y no de la razón pura, en últimas porque no hay una forma sensible que aparezca a la sensibilidad. En palabras de Kant: “pero como la idea de un fin de todas las cosas no tiene su origen en una reflexión sobre el curso físico de las mismas en el mundo, sino de su curso moral y solo así se produce, tampoco puede ser referida más que a lo suprasensible (no comprensible más que en lo moral)” (2005, p. 138).

En este sentido, el fin del mundo como idea¹⁷ no es cognoscible desde la razón pura. Es inteligible en el ámbito de la razón práctica a partir de una teleología en el mundo, así como de una expectación de purificación del mal del hombre. Sin embargo, las proposiciones que se puedan enunciar a partir de esta figuración resultan mediadas tanto por la costumbre, como por la inclinación y la imitación. Kant mismo recuerda cómo es que un prejuicio dualista ha configurado las formas básicas de esta escatología; y específicamente en su caso, muestra cómo la representación del fin del mundo puede dibujarse a partir de dos prejuicios:

[...] más si tenemos en cuenta las pruebas de la experiencia que nos ofrecen las ventajas morales de nuestro tiempo sobre todas las anteriores, podemos abrigar la esperanza de que el día final se parecerá más al viaje de Elías que a un viaje infernal al estilo del rojo Korah¹⁸ y de ese modo introducirá sobre la tierra el fin de todas las cosas (Kant, 2005, p. 142).

La época ilustrada y progresista a la que pertenece Kant, lo llevan a pensar que el perfeccionamiento moral del hombre estaría más dispuesto a un final tipo Elías (arrebataado al cielo en un carro de fuego), que al castigo de Korah. Esto quiere decir que existe una inclinación a juzgar el fin del mundo a partir del perfeccionamiento moral que podría configurar dos tipos de prejuicios: el prejuicio teleológico y el prejuicio apocalíptico. Ambas formulaciones del prejuicio sobre el fin del mundo indican sus fuentes en la inclinación e imitación, así como en la costumbre. De tal manera que la formulación del fin del mundo resulta algo diferente a una idea de la razón práctica. Se constituye como un prejuicio y quizás como uno de los prejuicios más lucrativos (en términos de la industria y el entretenimiento) así como más arraigados en la época presente.

Al prejuicio teleológico se le denomina de esa manera porque considera que el fin del mundo coincide con el cumplimiento de la finalidad del mundo. Es la tesis básica que Kant ofrece en el mundo moral y que puede rastrearse en el pensamiento religioso actual (Massuh, 1977). El fin del mundo como *παρουσία* (parusía, o segunda venida de Cristo) va de la mano con el cumplimiento de la finalidad del mundo. En cierto sentido, y es la idea que refiere Massuh, esta concepción del fin del mundo podría considerarse

17 Kant mismo lo refiere como idea.

18 Korah fue un personaje bíblico, traidor de Moisés y Aaron que desató una rebelión en su contra. Por ello, según relato bíblico, Dios castigó la rebelión de Korah con fuego y plagas. Pese a la intercesión de Moisés y Aaron, murieron alrededor de 14,700 israelitas. Números 16: 1-50.

como la entelequia del mundo, de tal manera que el fin del mundo asegura la perfección (eventualmente moral) del mismo. No obstante, constituye un prejuicio porque no existe una reflexión que aisle las distintas proposiciones que pueden figurarse de las fuentes esenciales del prejuicio. Las ideas acerca del fin de las cosas terminan adecuándose a lo que se ha dicho sobre el fin de todas las cosas.

El prejuicio apocalíptico refiere la idea del fin del mundo independientemente de su cumplimiento y por tanto es un fin que se predica para un mundo imperfecto. Como Kant mismo lo refiere es un fin lleno de horrores y destrucción. El final del mundo como *Ἀποκάλυψις* (apocalipsis) ha dejado de entenderse como una revelación para entenderse como el *ἔσχατος / σκατός* (lo último, lo residual). De esta manera, el prejuicio apocalíptico se figura el fin del mundo a partir de la decadencia moral y la contingencia mundana. La determinación como prejuicio proviene de las mismas fuentes de cualquier otro prejuicio y es que el prejuicio apocalíptico dibuja representaciones del fin del mundo basadas más en inclinaciones y opiniones ajenas que en la forma reflexiva de juzgar acerca del fin de todas las cosas.

Ahora bien, en términos de la propuesta que se ha fraguado hasta aquí, lo bueno que puede encontrarse en cada prejuicio, para no rechazarlos de plano, resultaría de un cierto testeo de los mismos. El testeo consiste, como se ha indicado en la inferencia de proposiciones que se sigan de cada prejuicio, así como de su validación con las propuestas de la comunidad.

El prejuicio teleológico configura proposiciones consoladoras que resultan reconfortantes para las desgracias humanas. Proposiciones del tipo “todo lo que pasa, pasa por algo” y demás, que poseen una carga providencialista en su enunciación se consolidan con el sosiego que buscan ante la finalización de las cosas. Se busca, por una inclinación, el aseguramiento del mundo a partir de una formulación del tipo “todo está bien”, en la medida en que todo acontece orientado a un final que resulta confortable y deseable, pues las dolencias del mundo se verán redimidas con el cumplimiento de su función. Ningún sufrimiento resultaría vano si se encuentra orientado a la consecución de un fin mayor y loable.

Este tipo de prejuicio subyace a las formas de esperanza religiosas, así como a las teodiceas más elevadas que presuponen el punto de llegada para elegir el punto de partida y con ello son capaces de establecer un “balance final positivo” en el que “todo está bien”. La eventual “bondad” del prejuicio teleológico consiste en la coincidencia con ciertos postulados de la razón práctica respecto a la configuración moral del mundo que faci-

litarían la representación del contenido moral, pero que como prejuicios no deben ser cultivados bajo riesgo de arribar a una moralidad heterónoma (Teruel, 2014, p. 470).

El prejuicio apocalíptico determina figuraciones que resaltan el carácter falible, contingente y perverso del ser humano. Se dibujan proposiciones de diferente índole pero que coinciden en aquello que Derrida denominó como tono apocalíptico: “el fin comienza, significa el tono apocalíptico” (Derrida, 2003, p. 56). El tono apocalíptico es la enunciación del inicio del fin. Propositiones tales como el “fin del arte, el fin de la historia, fin del hombre, fin de la universidad, fin de la literatura, fin de la filosofía, etc.” (Derrida, 2003, p. 49), constituyen las enunciaciones elementales del prejuicio apocalíptico.

Tales proposiciones montadas sobre este prejuicio han consolidado una cultura que no resultaría exagerado denominar como apocalíptica. El fin está a la orden del día en el grueso de las producciones culturales masivas así como en la vanguardia. Y es que se hace patente que el fin está presente. Estas concepciones distópicas del mundo parten de la premisa de la seguridad del fin: “el fin es seguro, solo la fecha puede estar equivocada” (Kermode, 2000, p. 294). Tal prejuicio se ve consolidado con hipótesis científicas y experiencias colectivas del fin, de tal manera que si algo puede ser esperado en el mundo, es su propio acabamiento.

Tras el testeo de estas proposiciones lo “bueno” del prejuicio apocalíptico parece desvanecerse en su propio tono. Podría considerarse como conveniente, en el horizonte de comprensión del hombre, el realce que adquiere el carácter de finitud y contingencia humana como forma de comprensión del ser humano y alivio ante cargas absolutas como la salvación o la esperanza en una vida eterna. Pero el juicio sobre los resultados de los prejuicios no valida ninguna de las consideraciones prejudiciales.

Sin embargo, hay algo que resulta evidente en ambos prejuicios y consiste en la aparición de lo que denominamos “el entusiasta finimundista”. Ya en páginas anteriores referimos cómo el prejuicio adquiere una cierta nota de entusiasmo y quizás los prejuicios sobre el fin de todas las cosas sean aquellos que encarnan visiblemente tal entusiasmo. Los hay entusiastas de un fin teleológico que pregonan que “todo está bien” y buscan adeptos a sus creencias para reforzarlas. Los hay entusiastas apocalípticos; aquellos que están tan seguros del fin y eventual acabamiento del mundo que llegan a adelantarse al propio fin, bien sea a través del renunciamiento de sus bienes o incluso de su propia vida.

Este entusiasta finimundista se define en virtud del prejuicio del fin de todas las cosas y ha construido un mundo destinado a terminar. Ciertamente tal mundo solo se sostiene en virtud del prejuicio, pero resulta tan abarcador que define el comportamiento de cada entusiasta en torno a sí. Un mundo construido para un terminar constante genera un mundo de velocidad, pues su aceleración acerca los inicios a los fines, bien sea que lleguen a su culmen, bien sea que terminen; la velocidad se constituye como un prejuicio aladaño y concomitante al prejuicio del fin del mundo.¹⁹ El entusiasta de la velocidad augura que el fin viene cada vez más de prisa y busca una forma de estar preparado.²⁰

El entusiasmo finimundista es el resultado del prejuicio del fin de las cosas y define la conveniencia «pragmatista» del prejuicio teleológico y apocalíptico. En términos de una sociedad dominada por la velocidad, resultaría conveniente figurarse el fin como un evento aplazado más que como un evento inminente. Con esto se quiere indicar que estos prejuicios adelantan el fin para hacerlo más cercano y presente. Pero tal figuración del prejuicio no ha resultado en algo bueno, en el ámbito de la razón práctica, en la medida en que ha desgastado las expectativas del hombre. Melioristamente²¹ hablando, puede apelarse a un aplazamiento del fin, puesto que el prejuicio del fin mismo es irrevocable, máxime con una costumbre relativa tan arraigada. Es en ese sentido en el que Kant termina sus lecciones sobre ética:

19 Sobre el tema de la velocidad remito a los trabajos de Koselleck y de Blumenberg al respecto. Queda señalado simplemente como mención y puede justificarse en la medida en que el mismo Derrida considera que el quid del apocalipsis reside en la velocidad (Derrida, 2003).

20 El ejemplo más inmediato que puede citarse en este contexto proviene del marketing actual, reino de la velocidad. Los valores de la publicidad de las empresas así como su visibilidad varían de día a día, incluso de mañana a tarde. El caso más específico es el que se evidencia con la medición de los Trending topics. Expresiones que se reproducen viralmente en redes sociales pero que tienen un periodo de vida ínfimo y una “ventana de observación” escasa. La tarea de quienes laboran en estos ámbitos consiste en el entusiasmo de la velocidad. Cuántos *trending topics* pueden formularse en el menor tiempo posible. Sin embargo, las estrategias para lograrlo son obsoletas rápidamente y es que no hay entusiasmo tan veloz, y por tanto tan finimundista como el que se cierne sobre la publicidad.

21 Del meliorismo, propuesta muy cercana a James y Dewey en sus versiones del pragmatismo que sostiene que los humanos pueden, a través de su intervención con procesos que de otra manera serían naturales, producir un resultado que es una mejora con respecto al natural.

cuando la educación fuese encauzada a desarrollar correctamente los talentos, se configuraría el carácter moral, pues dichos talentos terminarían por ascender hasta los tronos y los príncipes serían educados por personas diestras a tal efecto [...]. Las instituciones educativas de Basedow representan una pequeña y cálida esperanza en este sentido. Cuando la naturaleza humana haya alcanzado su pleno destino y su máxima perfección posible, se instaurará el reino de Dios sobre la tierra, imperarán entonces la justicia y la equidad en virtud de una conciencia interna y no por mor de autoridad pública alguna. Esta es la suprema perfección moral que puede alcanzar el género humano, el fin último al que se halla destinado, si bien solo quepa esperararlo tras el transcurso de muchos siglos (2002, pp. 302-303).

De esta manera, el prejuicio teleológico y el prejuicio apocalíptico quedan testeados y formulados en el horizonte de un “pragmatismo del prejuicio”. El resultado de tal ejercicio concluye la necesidad de ajustar sus proposiciones en el contexto de un mundo moral que permitan al hombre el desarrollo de la autonomía, puesto que un mundo que amenaza con terminar todo el tiempo resulta demasiado patético para ser racional y permitir la vida moral en el mismo.

La conclusión que podemos esgrimir a esta altura del trabajo consiste en que el prejuicio apocalíptico merece ser escuchado, no tanto por las razones vinculadas al conocimiento científico del modo en que terminará el mundo, sino en tanto que se instaura como una categoría moral. Los prejuicios en torno al fin del mundo que afirman una precariedad moral, una vida disoluta y una sociedad decadente explican más de nuestro presente moral que del futuro fin de todas las cosas. En ese sentido, el prejuicio apocalíptico expresa un imperativo hipotético de cómo acabarán las cosas si la recompensa que creemos merecer por nuestro comportamiento en este mundo se viera objetivada, justamente, en la realización de tal fin. Es tranquilizador, pues, que este prejuicio apocalíptico no trascienda el plano de la representación; pero al mismo tiempo, es una demanda moral que queda abierta: la posibilidad de imaginar un futuro mejor.

BIBLIOGRAFÍA

- Corrington, R. (1993). *An introduction to C.S. Peirce*. Rowman & Littlefield Publishers
- Derrida, J. (2003). *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*. Siglo XXI Editores.
- Eisler, R. (1984). *Kant-Lexikon*. Georg Olms Verlag.
- Kant, I. (2000). *Lógica*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcrf5q2>
- Kant, I. (2002). *Lecciones de ética*. Crítica.
- Kant, I. (2004). *Lectures on logic*. Cambridge University Press.
- Kant, I. (2005). *Filosofía de la historia*. FCE.
- Kermode, F. (2000). Aguardando el fin. En B. Malcolm (Comp.), *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo* (pp. 291-307). FCE.
- Massuh, V. (1977). *Sentido y fin de la historia en el pensamiento religioso actual*. Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Teruel, P. J. (2014). La noción de prejuicio en la obra de Immanuel Kant. *Anales Del Seminario de Historia de la Filosofía*, 30(2), 461-479. https://doi.org/10.5209/rev_ASHF.2013.v30.n2.44056
- Wachterhauser, B. R. (1988). Prejudice, Reason and Force. *Philosophy*, 63(244), 231-253. <https://doi.org/10.1017/S0031819100043382>
- Yoshikuni, H. (2010). *Kant with Melville: Freedom, Enthusiasm, and the Novel* [tesis de doctorado]. University of New York.

**GENEALOGÍA E
HISTORIA: UNA
RESPUESTA AL
INTERROGANTE
POR LA
SOCIABILIDAD
EN ROUSSEAU**



El fin del mundo es, ante todo, una idea de algo que niega la realidad del mundo actual. En este sentido, es factible reconocer en la narrativa apocalíptica una especie de restauración del estado de naturaleza, justo a como vivían los seres humanos antes de todo pacto civil y social. De este modo, el apocalipsis no solamente habla de la destrucción y del fin del mundo; sino que suele hablar de aquello que viene después de la destrucción. El apocalipsis habla del postapocalipsis. Usualmente, el postapocalipsis en tanto acabamiento de la historia, revela una estructura prehistórica, pues la sociedad humana ha sucumbido a la destrucción total y apenas si quedan algunos homínidos que, cargados con los últimos lastres de la civilización, tienen como único criterio de vida la mayor audacia natural: la supervivencia.

En el marco de esta situación, se presenta la cuestión de qué tan natural resulta la sociabilidad. Esta cuestión, tal y como aparece representada en múltiples películas, libros y juegos ambientados en el fin del mundo, se presenta como un interrogante constante. Usualmente, el peor enemigo del hombre, en el postapocalipsis, es el mismo ser humano. Como se ve, el fin del mundo parece ser una vuelta al estado de naturaleza para los supervivientes. Por ello, el presente texto tiene como objetivo responder a la cuestión de cómo solucionar la “paradoja” de una sociabilidad natural, en la que la naturaleza no es necesidad.



El referente para esta elaboración es el pensamiento de Rousseau, específicamente en su consideración respecto a la “historia conjetural” que presenta en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Para ello, se partirá del sentido en que para Rousseau no es necesaria la sociabilidad y desde allí se revisará el estatus de la historia, abordando el modo en que es posible hablar de necesidad sin llevarla al extremo de vincularla con la misma naturaleza o historia del hombre. En la filosofía de Rousseau no existe, por lo menos de manera explícita, una doctrina apocalíptica, aunque su propuesta filosófica nos sirve para plantear la cuestión que aquí tratamos.



EL INICIO DE LA HISTORIA

El inicio de la cuestión puede abordarse desde la presentación de la “historia conjetural”¹ que utiliza Rousseau para determinar el origen de la desigualdad. Una historia conjetural no busca validarse como historia efectiva sino mantenerse en el plano de una hipótesis explicativa. Esto significa que la historia no precisa relatar cómo sucedieron las cosas, sino una explicación plausible de las mismas. Ahora bien, la cuestión queda claramente planteada cuando surge el interrogante acerca de “¿cómo es posible que un proyecto de investigación sobre el origen de la desigualdad pueda excluir a priori los hechos que generan o expresan tal problema?” (Bello, 1986, p. 12).

La respuesta no es meramente relativa a una metodología de una historia conjetural. Se trata de un elemento constitutivo mismo de la filosofía de Rousseau. Ya Smith veía en Rousseau una especie de “secuela” de Mandeville. Así, el tratamiento que Mandeville le da a las riquezas no solo establece un punto de inflexión en la “cuestión por el lujo”, sino que conlleva una implicación del modo de comprender el paso del estado de naturaleza al estado civil. Esta implicación se debe, en su fundamento, a que Mandeville no establece ningún principio necesario en virtud del cual el hombre sea sociable. Es por ello que su tesis básica, en la que establece que en la consecución de los vicios privados puede haber un bien público, denota la carencia de un cierto instinto o impulso del ser humano por la sociabilidad. Una tesis similar es sostenida por Rousseau como forma de respuesta al reto lanzado por Mandeville, reto que determina la cuestión por la aceptación de la sociedad comercial. En esta consideración culmina la comparativa con la que Smith presenta a Rosseau: “both [Mandeville and Rousseau] suppose, that there is in man no powerful instinct which necessarily determines him to seek society for its own sake” (1982, p. 250).

1 Si bien el término proviene de Donald Steward para caracterizar ciertos métodos explicativos usados por Hume y Smith, aplica para la tradición francesa también. “To this species of philosophical investigation, which has no appropriated name in our language, I shall take the liberty of giving the title of Theoretical or Conjectural History; an expression which coincides pretty nearly in its meaning with that of Natural History, as employed by Mr Hume, and with what some French writers have called *Histoire Raisonnée*” (Steward, 1980, p. 293).

Ante esta consideración, resulta consecuente hacerse la siguiente pregunta: ¿Qué está en juego, argumentativamente hablando, en el supuesto de un elemento necesario que garantice la sociabilidad humana? Adelantamos una respuesta rápida para proceder a justificarla. Lo que se juega es, en el fondo, la continuidad de la naturaleza; es decir, que la naturaleza no da saltos, sino que constituye una coherencia que amarra lo anterior con lo posterior. Esa coherencia es lo propiamente natural y define la manera en que resulta, en cierto modo, inteligible todo lo que proviene de ella, pues es la forma de poder comprender de modo intramundano todos los fenómenos que se producen y se suceden, evitando cualquier remisión a causas trascendentes al mundo; lo que resulta conveniente, en la medida en que si el advenimiento del mal ha sido un hecho histórico, su resolución pertenece también al hombre en su historia.² De este modo resulta insostenible la identificación entre lo natural con lo necesario y lo social con lo arbitrario.

La comprensión de la naturaleza, no solo desde la reflexión política ilustrada, sino incluso desde la ciencia moderna misma se define como la regulación/regularidad de los fenómenos a partir de leyes.³ Esta regularidad implica una relación concomitante entre lo natural y lo racional, de modo que lo primero fundamenta lo segundo y este explica lo primero. Tal consideración identifica lo natural con lo necesario, estableciendo una posible inferencia de cómo de lo natural y necesario prosigue lo convencional y contingente. Así, la aparición de todas las sociedades obedecería a un único criterio de sociabilidad.

Sin embargo, la dificultad inherente a este postulado es la indistinción que subyace entre el estado de naturaleza y el estado civil, puesto que uno no sería más que el otro en términos diferentes. Esa es la crítica de Mandeville y la de Rousseau a este esquema. Si por naturaleza somos sociables, entonces el estado de naturaleza no difiere del estado civil. Por el contrario, si por naturaleza no somos sociables, no habría forma de establecer la necesidad de la sociedad civil. La consideración que establece Rousseau es completamente clara: “han llevado al estado de naturaleza ideas que habían tomado de la sociedad. Hablaban del hombre salvaje y describían al hombre civil” (Rousseau, 1984, p. 56). Y como ápice del argumento señala la escasa ocurrencia de dudar de un estado de naturaleza tal y como ha sido retratado.

2 Este planteamiento es clásico. Puede encontrarse en Starobinski (1983). Lo significativo de este planteamiento es que toda vinculación a la divinidad termina resolviéndose en causas intramundanas: “estas figuras, que pueden hacer pensar en un *fatum* o en Dios, quedan siempre subsumidas bajo la explicación natural, ya sea en su forma de catástrofes naturales, ya sea en la de la influencia de los climas y el terreno sobre las culturas” (Antón-Amiano, 2011).

3 Es una consideración que podría rastrearse desde Galileo hasta Kant.



De esta manera, Rousseau señala que la postulación de un estado de naturaleza es un ejercicio hipotético más que una verdad histórica, cuya finalidad se orienta a aclarar la naturaleza de las cosas [más] que para enseñar el verdadero origen. De esta manera se da una torcedura en la comprensión que hay respecto a lo que es la naturaleza y específicamente la naturaleza humana, pues ya no entraña una necesidad respecto a lo que el hombre es de *factum* en la sociedad civil.

Si no existe una necesidad entre el estado de naturaleza y el estado civil, parecería, en virtud de la postura de Smith y de la reflexión anterior, que habría una especie de “irracionalismo” en la comprensión de la sociabilidad humana, pues no podría vincularse con una necesidad, o lo que es lo mismo, con una naturaleza. El irracionalismo no ha sido una lectura válida en este contexto, como lo demuestra Bello (1986), pues dejar de lado la razón no aclara el planteamiento, ilustrado y racional, de no pensar la necesidad como instancia fundante de la sociabilidad humana.

Exactamente en esta consideración habría que señalar un matiz importante, tal y como lo propone Kroupa (2013), “the general paradox of the causal relation between nature and society seems to be that the social real is an unnatural effect of a natural cause” (p. 8). Tal planteamiento por parte de Kroupa se asienta en que la relación entre lo natural y necesario y su oposición con lo arbitrario y contingente no es del todo conveniente. Más bien, de lo que se trataría es de diferenciar entre lo que es el estado de naturaleza y las causas naturales.

While the state of nature is a proper subject of the Second Discourse, I think we need to interpret the Essays an exploration primarily of the idea of natural causes, in which the role of human freedom and spontaneity is concealed (Kroupa, 2013, p. 9).

Es completamente relevante este matiz de Kroupa, pues al situar la libertad humana dentro de las causas naturales, la convierte en un elemento no susceptible a ser obviado en una “mecánica de la sociabilidad”, pero tampoco en un elemento que pueda ser tomado por el fundamento de la sociabilidad. La sociabilidad humana se da por la libertad humana y pese a la libertad humana misma, pues es una causa natural, y como tal, resulta contingente en su circunstancia (aparición) y necesaria en sus efectos. En la medida en que la libertad humana no es la definición necesaria de la naturaleza humana, la sociabilidad no depende de una elección. Tampoco es posible obviar la libertad,

ya que la misma hace parte de los múltiples orígenes de la sociabilidad, en la medida en que el hombre es un ser “naturalmente libre”.

Esta lectura abre una posibilidad de trabajo en la medida en que no restringe lo necesario al ámbito de lo meramente natural, pues en la naturaleza operan las contingencias. Así, la oposición entre lo necesario y lo arbitrario no coincide con la distinción entre lo natural y lo social. Más bien, se trata de lo siguiente: de causas naturales se derivan efectos tanto necesarios como contingentes. Esta es la idea del paralelo que Rousseau hace del hombre con la estatua de Glauco al inicio de prefacio del *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Así, y siguiendo este orden de ideas, es posible la vinculación de ambas esferas.

La tensión entre lo natural y lo histórico tiene su justificación metafísica en esta ambivalencia permanencia/dinamismo de la naturaleza humana. En realidad, esta tensión es muy fértil, pues obliga a Rousseau a redefinir constantemente el origen y a revalorizarlo en función de ciertos rasgos que pueden ser sociales [...] lo que le lleva a ampliar el espectro antropológico de su reflexión a la esfera social, cultural y política. La antropología de Rousseau es menos cerrada de lo que cabría suponer según su descripción del estado de naturaleza (Antón-Amiano, 2011, pp. 37-38).

EL FIN DE LA HISTORIA

A partir de esta formulación, se abre la posibilidad de una pluralidad de orígenes de la sociabilidad humana. Ciertamente pueden rastrearse en el lenguaje, en el intercambio, en la satisfacción de necesidades y en un largo etcétera que resulta variado. Pero la cuestión aquí es indicar que no se trata de un único origen que permita establecer una lectura lineal de la causalidad necesaria entre el estado de naturaleza y el estado civil, pues, además de ser un “anacronismo” el hablar del estado de naturaleza desde el estado civil, deja de lado los efectos necesarios y contingentes de las causas naturales. Ahora bien, si existe una pluralidad de orígenes, ¿cómo resultarían tematizables?



Para solucionar esta dificultad proponemos un esquema de lectura genealógica de la historia en Rousseau, como si de un árbol genealógico se tratara. Así, en lugar de una misma línea de causalidad que en virtud de un único elemento (lenguaje, simpatía, etc.) establezca un origen y de este una deducción de la historia del paso del estado de naturaleza al estado civil, se trataría más bien de mostrar que la postura de Rousseau asume múltiples orígenes que vinculan tanto los efectos necesarios como los contingentes en la configuración del último eslabón de tal “árbol genealógico”. De tal manera, habría múltiples ramas, cada una con su propio fin. Con ello se indica que, si bien la historia no es necesaria en un término de causalidad lineal, no por ello resulta por fuera de la comprensión racional, pues la historia puede entenderse como el efecto necesario y contingente de causas naturales que son azarosas.

Así, si la historia no posee un único origen, entonces se concilian dos puntos fundamentales de la teoría roussoniana. Por un lado aquella tesis que considera la dificultad de establecer un fundamento en la naturaleza: en que es imposible comprender la ley de la naturaleza [...] conociendo tan poco la naturaleza y concentrándose tan mal sobre el sentido del vocablo ‘ley’ sería harto difícil convenir en una buena definición de la ley natural” (Rousseau, 1984, p. 52). Esta consideración se vincula, entonces, al otro extremo, que consiste en la tesis de una “historia conjetural” en la medida en que esta se alimenta de la pluralidad de elementos que puedan traerse a colación dentro de la comprensión de un tema (la aparición del lenguaje, de la sociedad civil, etc.).

Esta diversidad de elementos que pueden traerse a colación va en directa relación con la diversidad de caminos que puedan rastrearse hasta orígenes distintos, en una naturaleza que se presenta como fuente de diversidad (incluso desigualdad) y por ende no susceptible de una determinación material de su contenido. Así pues, no se trata de definir en qué consiste la naturaleza de algo, sino en indicar que la naturaleza de una cosa puede rastrearse a múltiples orígenes. Esta es la tesis de Rousseau que se aplica a las lenguas al comparar las del norte con las mediterráneas: “unlike in the south, then, the first words of northern people might have been *aidez-moi* instead of *aimez-moi*” (Kroupa, 2013, p. 14).

La lectura “genealógica” de la historia en Rousseau permite superar la característica lectura de una cierta nostalgia por el estado primitivo, tesis esgrimida por Voltaire⁴ y que incluso se mantiene actualmente en algunas lecturas, como la de Martínez (2005). No se trataría de un cierto bucolismo de la obra de Rousseau sino de señalar el ca-

4 Cuando indica, que tras la lectura del *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres dan ganas de caminar a cuatro patas.*

rácter contingente que ha llevado al surgimiento de una sociedad civil que puede ser calificada como injusta. Mas no por ello se condena como “mala” toda sociabilidad, sino solamente esta sociabilidad basada en la desigualdad.

La propuesta del contrato social remitirá a otros orígenes que hacen susceptible una lectura de la sociabilidad en términos de justicia, pese a que sea un constructo destinado a su propio acabamiento. Así, la lectura genealógica de la historia en Rousseau abre la posibilidad de interconectar las “instantáneas” que se retratan en las distintas obras de Rousseau bajo una articulación que no implique una naturalización de un principio común, sino una actitud metodológica que describe la complejidad misma de la sociabilidad del ser humano. Por otro lado, esta lectura amplía la panorámica para pensar la sociabilidad humana más allá de las determinaciones históricas vigentes, pudiendo siempre encontrar un nuevo origen, que será tarea de la filosofía de turno vincular con los actuales axiomas de la sociabilidad humana. Ciertamente la filosofía de Rousseau no era la de una *philosophia perennis*.

Al contrario, la filosofía de Rousseau es una que es consciente de la finitud, del límite y del acabamiento. Incluso, a ojos de ciertos críticos, la filosofía de Rousseau sería “the chronological development of civilization as the process of the fall of humanity” (Okuhata, 2019, p. 14). La idea no es novedosa y se encuentra patente en el ensayo sobre *El origen de la desigualdad*, así como es posible identificarlo entrelíneas dentro del *Contrato Social*. La vida en el contexto del postapocalipsis, como realización del fin del mundo, no podría devolver al hombre al estado de naturaleza, ni tampoco devolverle la inocencia. De cierta forma, el ser humano ha caído en la historia, e incluso cuando esta termine, tendrá que vivir con los lastres y rezagos de la misma: “in this manner, critically rereading Rousseau in a post-apocalyptic context [...] all groups of human beings [are] ‘living corpses’ (Okuhata, 2019, p. 15).

Esta tesis revela, pues, que el fin del mundo, en términos rousseauianos, es la realización misma de la historia. Jamás se recuperará el estado de naturaleza original y la inocencia que alguna vez tuvieron los seres humanos, presentada bajo el modelo de “el buen salvaje”, se perdió definitivamente. Tras el fin del mundo, como realización del proceso civilizador, lo único que restará es un “mal salvaje” que se hace presente en todo texto postapocalíptico. Al final de cuentas, y quizás en esto Rousseau invertiría a Hobbes, el ser humano es un lobo para el hombre, pero esto no cesaría con el pacto civil, sino que se radicalizaría hasta sus últimas consecuencias.



BIBLIOGRAFÍA

Antón-Amiano, J. (2011). Naturaleza e historia en Rousseau: ecos del origen. *Eikasia*, 29-52. <https://www.revistadefilosofia.org/41-03.pdf>

Bello, E. (1986). J. Rousseau y la filosofía de la historia. *Anales de filosofía*, 4, 5-22. <https://n9.cl/jls4f>

Kroupa, G. (2013). History gone wrong: Rousseau on Corruption. *Filozofija i društvo*, 24(1), 5-20. <https://doi.org/10.2298/FID1301005K>

Martínez, V. H. (2005). Rousseau y la nostalgia: la política como estética y liberación. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 47(195), 15-30. <http://dx.doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.2005.195.42497>

Okuhata, Y. (2019). Rousseau in a Post-Apocalyptic Context: Angela Carter's Heroes and Villains and Science Fiction. *Humanities*, 8(3), 142. <https://doi.org/10.3390/h8030142>

Rousseau, J. (1984). *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Ediciones Orbis.

Smith, A. (1982). Contributions to the Edingburgh Review. En W. P. D. Wightman (Ed.), *Essays on philosophical subjects*. (Vol. III, pp. 229-256). Liberty Fund.

Starobinski, J. (1983). *Jean Jaques Rousseau: la transparencia y el obstáculo*. Taurus.

Steward, D. (1980). *Account of the life and writings of Adam Smith: from the Transactions of the Royal Society of Edinburgh*. Clarendon Press.



**TEODICEA
O FILOSOFÍA
DE LA HISTORIA:
UNA COMPARATIVA
DE DOS LECTURAS
DE SCHELLING**



El fin del mundo es, ante todo, una idea de la realización misma del mundo. Solamente tiene sentido en la medida en que existe un mundo. Por lo tanto, la posibilidad de pensar el mundo requiere la existencia del mundo mismo que, como realidad o idealidad, termina. Esta tesis hace que nos volquemos sobre el idealismo para pensar el modo en que el problema del fin del mundo queda soterradamente tratado, de una manera opacada por otros conceptos, en la filosofía del idealismo alemán. Para realizar este abordaje nos remitiremos a la figura y obra de Schelling, quien, en la tensión existente entre la teodicea y la filosofía de la historia, desarrolla una tesis inquietante: el fin del mundo, incluso como objetivación natural del Espíritu, llega a su fin.

Cómo muy bien advierten Leyte y Rühle (2004) en el estudio introductorio de las “Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados”, la filosofía de Schelling ha tenido un singular destino en la historia de la filosofía. Específicamente tras la publicación de *La fenomenología del espíritu* de Hegel, parecería que los historiadores de la filosofía considerasen que Schelling fue un escalón más en el camino del idealismo que parte de Kant y Fichte y termina en Hegel, reduciendo así a Schelling a un mero “prehegeliano”. Sin embargo, su obra filosófica se extiende pródigamente mucho después de 1807 (año de la publicación del libro de Hegel). Así que, en definitiva, “¿qué pasa con un Schelling que es anterior a Hegel, pero que también es coetáneo y además posterior? En este último caso, ¿se trata simplemente de un superviviente?” (Leyte y Rühle, 2004, p. 10).

La pregunta de los prologuistas hace patente la necesidad de leer a Schelling en la singularidad de su obra y desde allí establecer la relación de esta con el idealismo. Novedosas lecturas de Schelling podrían mencionarse a este respecto, pero nuestro interés es presentar, en su disparidad argumentativa y sus resonancias, dos lecturas. La primera es la de Odo Marquard y la segunda es la del profesor Carlos Ramírez. La razón de esta selección obedece a que ambos autores transitan por los mismos escaños en su lectura de Schelling, pese a que lleguen a puntos dispares, aunque paralelos, cual si fueran dos riberas de un mismo río.

De tal manera, el presente documento se desarrollará en tres momentos. El primero consiste en la presentación de la lectura maquiavélica de la filosofía de Schelling, específicamente a través de lo que él mismo llama una “teodicea por autonomía”. En un segundo momento, presentaré la postura de la lectura del profesor Carlos Ramírez, que expone una panorámica del pensamiento de Schelling en torno al problema de la historia y en un tercer momento, señalaré cómo el punto de llegada atraviesa por la filosofía de la historia en ambos comentaristas, con una valoración distinta y un peso filosófico diferente. De allí se inferirán algunas conclusiones relativas al problema apocalíptico que nos ocupa.



TEODICEA POR AUTONOMÍA – LECTURA MARQUARDIANA DEL IDEALISMO DE SCHELLING

Odo Marquard parte por un diagnóstico un tanto curioso en primera instancia, y es el reconocimiento de que las grandes críticas al idealismo alemán han provenido de la teología. Y es que, según Marquard, “el idealismo (dicen implícitamente estas afirmaciones) es la filosofía de la libertad radical del ser humano con la siguiente tesis consecuentemente radical: no es Dios, sino el hombre mismo quien hace y dirige el mundo humano” (2007a, p. 60). En este orden de ideas, los defensores del idealismo se han erigido en dos tipos de apologetas.

Los primeros apologetas intentan ver, dentro del idealismo, la crítica del idealismo mismo (Heidegger, Heimsoeth y el neotomismo, en su versión del “realismo metódico”, serían ejemplos de esta apología). Sin embargo, esta primera apología del idealismo fracasa en la medida en que olvida defender exactamente el elemento que es criticado, a saber, la tesis de la autonomía humana.

Es por ello que se hace precisa una “segunda apología del idealismo” que defienda justamente y ante todo la tesis de la autonomía. “Esa defensa contradice la convicción de la crítica del idealismo, a saber: que ninguna teología puede admitir la tesis de la autonomía; y que ninguna filosofía dispuesta a tomarse en serio lo teológico puede aceptarla” (Marquard, 2007a, p. 64).

La necesidad de defender la autonomía como elemento constitutivo de la humanidad es algo que en principio puede resultar evidente, pero Marquard se lo toma con bastante seriedad y ancla sobre ello el punto fundamental de su discusión. Considera que el abandono de la tesis de la autonomía implica:

la tendencia desastrosa a condenar como decadencia aquello que precisamente es una condición de cualquier vida humana razonable; pues el hombre es una criatura demasiado finita como para permitirse no ser más que una criatura finita y su autonomía es una cosa demasiado amenazada como para que pueda seriamente renunciar a defenderla (Marquard, 2007a, pp. 63-64).

La cuestión que se le presenta a Marquard puede glosarse en los siguientes términos: ¿Hay algún motivo teológicamente plausible para radicalizar la autonomía frente a Dios?

La respuesta la encuentra Marquard en la teodicea; pues esta consiste exactamente en la necesidad de atribuir a la libertad humana todo aquello que hay de malo en el mundo, con tal de liberar a Dios de toda imputación del mal. Se trata de un procedimiento judicial, pues Marquard refiere la misma acepción kantiana:

por teodicea se entiende la defensa de la sabiduría suprema del Creador del mundo frente a la acusación que la razón presenta contra ella a partir de lo que en el mundo no se nos muestra como adecuado a ningún fin (Kant, 2011, p. 15).

Marquard subraya el carácter tribunalizador que subyace a expresiones como defensa, acusación, tribunal de la razón, y este énfasis le sirve de delimitación para evitar caminos alternos en la consideración del mal y la libertad, como en el caso del panteísmo de Spinoza. Si bien Schelling es un panteísta, deudor de Spinoza, Marquard lo considera como vinculado a esta tradición “tribunalizadora”.

Por tal motivo llama la atención de Marquard que, si bien la teodicea moderna inicia con Leibniz y termina consagrándose en la filosofía de la historia de Hegel,¹ en el fondo ambas inician contemporáneamente con Leibniz y Voltaire. De hecho, en su punto más neural, ambas persiguen la misma tarea de justificar lo sucedido en el mundo desde un marco teo-teleológico. Ahora bien, Marquard revisa la historia del idealismo y reconoce que la filosofía de Kant no es una teodicea, ni tampoco así la de Fichte ni la de Schelling, en sentido estricto, pese a que sean grandes deudores de ella.

1 Hegel termina precisamente con estas palabras sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*: “reconocer que la historia universal es este curso evolutivo y la realización del espíritu, bajo el cambiante espectáculo de sus acontecimientos, tal es la verdadera teodicea, la justificación de Dios en la historia” (Hegel, 1994, p. 701).



Para Marquard, la filosofía de Fichte y de Schelling se trata de una “pausa en el problema de la teodicea” y esta pausa no significa que la teodicea no sea un problema filosófico, sino que el problema que presentaba la teodicea ha quedado resuelto exactamente a partir de la tesis de la autonomía. Una teodicea por autonomía significa que Dios no es el culpable del mal en el mundo y por ende queda exonerado de cualquier imputación, pues no es Dios sino el hombre, el yo, quien es el responsable del mundo y del mal en el mundo.

Exactamente esa prueba y no otra es el idealismo: es decir, una teodicea basada en la tesis de la autonomía; a saber, en la tesis siguiente: Dios no es culpable, pues no crea ni dirige el mundo, sino el ser humano (Marquard, 2007a, p. 66).

Sin embargo, tal tarea resulta excesiva para un ser finito y precisa de unos auxiliares sucedáneos que le ayuden a completar tal empresa. Por un lado se reivindica, por debajo del ser humano, la naturaleza, y por encima del ser humano, a Dios. Naturaleza y Dios aparecen en escena para hacerse responsables por el “destino del mundo”. La naturaleza le provee una cierta “petrificación”² de la idea. Dios aparece entonces en una ambivalencia, pues no es el creador, pero de alguna manera aparece como fundamento.

Por eso Marquard insiste en que esta formulación de la tesis de la autonomía “invoca a Dios al tiempo que lo hace irreal” (2007a, p. 70), hace de Dios un ser necesario, pero no resulta ser más que un postulado. Estas consideraciones las lee directamente Marquard en Schelling al decir:

ya en las lecciones privadas de Stuttgart de 1810, dice: aunque ciertamente [Dios] se haga a sí mismo, no es un ser acabado y existente ya desde el comienzo. Dios comienza por devenir Dios; y eso es precisamente lo que subraya en 1812 en la polémica contra Jacobi (Marquard, 2007a, p. 71).

2 Expresión de Novalis para referirse a la naturaleza. Se halla en la novela inconclusa *Los discípulos en Saïs*.

La teodicea se realiza, entonces, con la eliminación del Dios de la teodicea. O dicho en términos de Marquard, con la teodicea ocurre lo que ocurrió con aquel médico que, tras la cirugía, informa el resultado: la operación fue un éxito, pero el paciente ha muerto. Algo análogo ocurre con la teodicea, que ha sido un éxito, aunque Dios haya muerto, “theodizee ist gelungen, Gott ist tot” (Marquard, 2007b, p. 100). La consecuencia de esta propuesta es la transformación de la teodicea en una especie de antropodicea, esto es, en una filosofía de la historia. Una teodicea por autonomía implica, quizás de manera muy tácita, un ateísmo metódico ad maiorem gloriam Dei, lo que resulta inadmisibles, pese a que es la única teodicea que promete resultados.

..... Cuando la teodicea ya no tiene el optimismo como apoyo, sino la triste experiencia del mundo de Cándido, entonces la teodicea tradicional se transforma en filosofía de la historia. Esa misma transformación se repite en el idealismo alemán: cuando el mundo es demasiado antinómico como para que Dios pueda ser llamado su creador, el hombre deviene actor y guía del mundo (Marquard, 2007a, p. 69).

CONTRA DIOS, SOLAMENTE UN DIOS

La lectura del profesor Carlos Ramírez puede seguirse por los mismos caminos de Marquard, aunque se orientan en una dirección diferente. Pese a dos grandes diferencias, que resultan más aparentes que efectivas,³ pueden rastrearse elementos análogos: la formulación de la libertad en un sistema panteísta a partir de la problematización de la autonomía, la relación del obrar humano como forma de actuar divino y la relación de la historia del mundo con una lectura del obrar a partir de la libertad del hombre como manifestación del ser de Dios, en tanto revelación.

La primera cuestión acerca de cómo conciliar la libertad con una filosofía panteísta implica la aceptación de una dualidad, o mejor, de una unidad perdida, un deseo de

3 En un primer lugar las consideraciones del profesor Ramírez están ceñidas exclusivamente en el texto de *Las investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad* del año 1809; y en segundo lugar, el texto del profesor Ramírez no trata de explícitamente la problemática de la teodicea. Sin embargo, son diferencias aparentes, como se señalará en la conclusión.



unidad. El camino de resolución de esta antinomia se resuelve en tanto que el ser de Dios, como revelación (Ramírez, 2020), precisa de un elemento que no sea exactamente el ser de Dios. Se trata de la distinción ya clásica de los panteístas entre *Natura Naturans* y *Natura Naturata*; sin embargo, adquiere en Schelling un matiz particular pues Dios no subsiste como fundamento substancial (que se concibe por sí, en términos spinozistas); sino que únicamente adquiere su existencia en su revelación: “cuando una entidad surge o sale de ese estado de indeterminación se puede hablar en consecuencia de su existencia, pues ‘ex- sistere’ es ponerse-fuera, salir de un estado de incubación y retraimiento” (Ramírez, 2020, p. 6).

De esta manera, y tal como ya lo había mencionado Marquard, Dios es ideal y real, pese a que no se trata de dos formas de Dios, pues Dios es uno.⁴ El paso de Dios al mundo se da mediante la creación, que implica la sistematización de predicados en estructuras cada vez más abarcentes y estables, cuyo resultado final es el hombre, de tal modo que como

... el hombre ha sido creado en Dios, el conocimiento de Dios no es algo externo a Dios, [...] Dios no es como Dios, [...] Dios se revela como personalidad en tanto haya en el mundo hombres que actúen según esa posibilidad de su constitución ontológica (Ramírez, 2020, p. 10).

Precisamente este aparecer del hombre como forma del actuar de Dios se da en el pensar, más exactamente: “el sujeto no es algo dado, ni siquiera para la introspección, pues es algo que se constituye en tanto —y solo en tanto— se piense” (Ramírez, 2020, p. 13); lo anterior significa que el error fundamental del conocimiento es el movimiento del egocentrismo, establecer como fundamento el cogito.

Esta crítica, cuyos destinatarios son Descartes y Fichte, implica el modo en que se presenta como no necesaria la constitución ontológica originaria del ser humano. Pues el hombre es libre en tanto que dualidad constitutiva: “el concepto real y vivo es el de que la libertad es una capacidad para el bien y para el mal” (Schelling, 2004, p. 151). Así, el mal surge porque “el hombre puede elegir subordinar lo general en él [...]. El concepto del mal debe ser entendido como forma cifrada del impulso de autonomía” (Ramírez, 2020, pp. 13-15).

4 La argumentación aquí proviene de la idea kantiana de Dios, a la vez como nóumeno, que se ha venido determinando a partir de los atributos del pensamiento, hasta fraguarlo, en un estilo neoplatónico, como unidad primigenia.

La consecuencia de esta lectura resuena con la propuesta de Marquard. Ciertamente la formulación de una teodicea por autonomía implica efectuar el peso del mal en el hombre. Pero la lectura del profesor Carlos Ramírez ofrece otra salida, al afirmar que “como todo es en Dios, el mal es un estado de Dios. En el mal y, por tanto, en la absolutización de la subjetividad, en el egocentrismo, también se hace presente una fuerza divina” (2020, p. 15). Esta consideración lo único que pone nuevamente de manifiesto un cierto “dualismo interno” en Dios, pues parece que en Dios siempre hay algo que no es propiamente él mismo. El mal se presenta aquí como “ideología” y como “razón instrumental”. En el fondo de lo que se trata es que el mal es un medio para que Dios opere sobre sí mismo y alcance un estado superior. Pero sin hombres que elijan el bien, podría decirse, Dios no es plenamente Dios.

De esta manera, sin decirlo, se ha resuelto la teodicea. Dios no es imputable del mal, porque en el fondo no es Dios sino la libertad humana, que en un movimiento egocéntrico, se afirma en una autonomía y subordina lo general a lo particular. Con la afirmación de la libertad humana se niega, en cierta medida, la realidad de Dios. Si bien el hombre es en Dios, no se trata de una demonización de Dios, pues el mal queda reducido a un medio.

Es esta la explicación de Schelling al imperio, que resulta ser la consecución de una unidad por la fuerza y no por la bondad (o el amor). La noción del “imperio”, napoleónico y romano, por ejemplo, le sirve a Schelling como forma explicativa para arribar a la historia que pregona una transformación efectiva de Dios en su revelación. Así, “Roma es la forma de aparición del ‘mal general’ en la historia” (Ramírez, 2020, p. 18), un mal que podría legarse hasta la figura de Napoleón, en el contexto de Schelling, y que pese a ello revela la manera en que la historia humana pertenece a un único mundo, y que “la pluralidad de los pueblos es solo la base para la unificación de la humanidad” (Schelling, 2004, p. 18).

De este modo, la autonomía no es la meta del ser humano, sino que es algo que ha de ser superado. Esta superación implica que la historia nunca ha sido una historia humana, sino que se trata de una hierohistoria.⁵ Ver la historia como humana es un acto de maldad, en la medida en que se afirma la autonomía desde la cual lo particular juzga sobre lo general. Es por ello que el hombre libre que ha elegido el bien comprende que

5 Hierofanía sería algo como una “historia sagrada”. El prefijo “hieros” proviene del griego *ἱερός* que significa “sagrado”.



hace parte de un proyecto mucho mayor y que no hay que negar la muerte⁶, pues, al contrario, esta establece un vínculo intergeneracional.

De tal manera que la historia se subsume en una historia que no compete al ser humano, porque siempre se ha tratado de Dios. Por ello, la lectura del profesor Carlos Ramírez culmina con la consideración del hombre creyente, un hombre que no actúa de forma autónoma, sino de forma “teónoma”, pero que no puede dejar de actuar.

Así, pese a que haya una Providencia, se precisa de la acción humana, porque el ser de Dios es, fundamentalmente, revelación y como tal requiere un medio sobre el cual actuar. El fin de la historia no es un imperio impuesto por la autonomía del emperador, sino el advenimiento del reino con un único monarca. De ahí que el reino sea, verdaderamente, unidad. Sin embargo, esta unidad ha de trascender incluso las formas

representativas que el mismo creyente tiene de Dios.⁷ Así, aunque el único bien político intrahistórico sea la Iglesia Universal,⁸ aparece la finitud del ser del creyente: “el cristiano tampoco sabe verdaderamente del fin último de la historia” (Ramírez, 2020, p. 24). Es por ello que la última disposición del creyente que queda señalada en el texto es la de una docta ignorancia respecto a la naturaleza del absoluto.

6 La aclaración del profesor Carlos Ramírez resulta significativa. “Si el hombre teme a la muerte y no tiene ningún sentido para lo transgeneracional, buscará acelerar los efectos de la acción política bajo la forma, por ejemplo de las revoluciones” (2014, p. 26). Resuena nuevamente la consideración maquartiana respecto a la propia finitud y la necesidad del papel preponderante que ejerce la autonomía en la configuración de lo humano. “Su autonomía es una cosa demasiado amenazada como para que se pueda seriamente renunciar a defenderla” (Marquard, 2007a, p. 64).

7 En este punto la argumentación adquiere un nivel de una alta metafísica, pues Dios, como conjunto de todos los predicados, como dualidad originaria, no sería más que la determinación del verdadero Dios que es la unidad total y que por ende carece de determinaciones y no puede ser causa de nada. El profesor Carlos Ramírez lo explica de la siguiente manera: “Dios es, en principio la causa última de todas las cosas, la causa sin causa que, por eso mismo, es causa de sí. Antes de él habría, ahora, una supradivinidad, tal como aparece en algunas formas de la mística. Dios, sin embargo, no es un efecto de ese Ser, semejante a la nada (tomo 7, p. 406), pues Dios es aún causa de sí mismo. Dios se crea a sí mismo en el espacio vacío del no-fundamento” (Ramírez, 2014, p. 12).

8 Tesis que comparte con muchos románticos, pero el caso de Novalis es, quizás, el más característico.

CONCLUSIONES



**El filósofo de la historia
se ha limitado
a transformar el mundo,
ahora conviene cuidarlo.**

Odo Marquard

Tras repasar ambas lecturas, es patente que el recorrido trazado atraviesa los mismos escaños, a saber: una presentación de la autonomía como elemento propiamente humano, que implica resolver el problema de la relación de Dios con el mal del mundo, en lo que Marquard ha denominado una “teodicea por la autonomía”, para culminar en una lectura filosófica de la historia que resuelve, de modo finito, el problema de la libertad ante un Dios absoluto.

Lo que llama poderosamente la atención es el modo en que ambos comentaristas llegan a puntos de vista completamente dispares, pues en tanto que Marquard termina en un ateísmo para mayor gloria de Dios, el creyente de Schelling, en la versión del profesor Carlos Ramírez, termina en una docta ignorancia respecto al completo no fundamento del que resultaría el absoluto.

Podría decirse que existen resonancias entre la lectura de Schelling que hacen ambos comentaristas. El primer punto de confluencia que me interesa aquí es el modo en que se resuelve el problema de la teodicea para un hombre finito en una filosofía de la historia. Con este diagnóstico, Marquard culmina en una dificultad con la filosofía de la historia, en tanto que el profesor Carlos Ramírez, siguiendo a Schelling, establece la posibilidad de un retorno a Dios en una hierohistoria, en el horizonte de la “representación humana”, que quizás tuviese mejores frutos con una reivindicación del mito (Ramírez, 2020). ¿Qué papel juega la historia? Del mismo modo que solo un ser finito necesita de la ontología, solo un ser finito precisa de historia. Una articulación de la historia con la ontología (como la configuración de aquello que es) usualmente ha terminado en la elaboración de profundas metafísicas, bien sea del espíritu o de la naturaleza.



La inquietud que comparto con Marquard, en este punto, consiste en la pregunta por el modo en que la condición histórica del hombre ha acaecido, de manera tal que termina torciendo la finitud del hombre en un proceso de infinitización teo-teleológica esgrimida para descargar las pesadas cargas que el hombre se ha impuesto en la defensa de su autonomía, y con ella en la defensa de Dios y de la naturaleza misma. Esto conlleva a que, en definitiva, la filosofía de la historia termine eliminando al hombre mismo.

Al principio, —en la teología— Dios juzgaba a los hombres, después —en la teodicea— los hombres han juzgado a Dios, a continuación —en la crítica— los hombres se han juzgado a sí mismos; y finalmente, cuando esa clase de sospecha y acusación permanentes contra sí mismos se volvió demasiado penosa, los hombres —al tiempo que obligaban a la crítica a transformarse en filósofos de la historia absoluta— decidieron transformarse en aquello que los hombres no pueden ser realmente: inimputables absolutos, un absoluto que no juzgamos porque él ya se juzga a sí mismo [...]. Así como la teodicea, si mi visión es correcta, se consume con la eliminación de Dios, igualmente la filosofía de la historia se consume con la eliminación del ser humano (Marquard, 2007a, p. 25).

En las consideraciones básicas del idealismo, la historia establece una cierta hierofanía, en la medida en que establece la mediación entre la vida del hombre finito y el desarrollo del sentido del mundo. Esta mediación es en donde se juega exactamente la configuración de lo humano. Un hombre suprahistórico, en términos de una trascendencia (Schelling) o un hombre infrahistórico, en términos de unas constantes universales, ambas posturas enfatizan algo distinto a la finitud que el mismo hombre es en tanto *vita brevis*: “a una vida breve corresponde una filosofía breve” (Marquard, 2012, p. 13). Es por ello que en la defensa de la autonomía, aquello que el obrar del hombre ha desplazado, a Dios y a la naturaleza, vuelve a aparecer como soporte de una tarea que supera las fuerzas humanas.

Del mismo modo que la resolución por la pregunta tribunalizadora termina con la anulación del tribunal mismo, en el caso de la teodicea con la eliminación de Dios y en el caso de la filosofía de la historia con la eliminación del hombre, es posible que, en definitiva, todo se trate simplemente del fin de la historia, de la eliminación de la historia universal en tanto tribunal supremo. Por tanto, el quid de la cuestión radica en el modo en que se ha concebido la historia. Marquard mismo se hace esta pregunta,

en nota al pie del texto “Idealismo y teodicea” respecto al porqué cambió el modo de concebir la filosofía de la historia.

La filosofía de la historia actual ha perdido por regla general ese contenido: hoy día prevalece un concepto de historia según el cual la historia es aquello que le sucede —en el fondo sin su intervención— al hombre: acontecimiento salvífico, destino del ser, encuentro personal y al final solo lenguaje. Ha llegado el momento de examinar por qué precisamente ese concepto de historia ha reemplazado al concepto de la filosofía de la historia clásica (Marquard, 2007a, p. 193).

La respuesta, sin embargo, no se limita a la destrucción de la historia como problema filosófico, sino al contrario, a su vindicación desde un esquema no tribunalizador. No se trata de juzgar la historia, sino más bien de hacerla diversa. Es por ello que la filosofía de Marquard lleva por el camino que va de una historia universal a una historia multiversal, de tal modo que:

la historia universal solo es humana mediante su superación, esto es, como historia multiversal [...]. Por eso tiene que haber —con liberalidad— no solo una única historia sino muchas historias. Más importante que la historia universal es su réplica fomentadora de la diversidad: la historia multiversal, la forma científica del pluralismo mitológico (Marquard, 1999, p. 100).

¿Hasta qué punto no es esta una salida similar a la salida de Schelling por la mitología, simplemente tratándose de un hombre más acá de la utopía? Al fin de cuentas el creyente de Schelling termina buscando en la tradición religiosa la fuente de sentido para la comprensión de su propio ser (Ramírez, 2020). Veo en ello una última resonancia, puesto que el creyente cuida de su tradición en tanto esta cuida de él. La historia del creyente puede ser una de las historias en sentido multiversal. Así, bajo una interpretación multiversal de la historia universal del creyente de Schelling, podría aceptarse en su finitud dentro de los planteamientos de Marquard. Queda sin resolver, sin embargo, el problema de la filosofía de la historia, así como su transformación.

Quizás la respuesta a este problema resida en la formulación de una antropología, que es el siguiente paso que reconoce Marquard (2007a), en el desarrollo de las ideas



modernas, en donde la Modernidad inicia con la teodicea, sigue con la filosofía de la historia y termina con la antropología. Ahora bien, quizás la respuesta resida en la formulación de lo que, siguiendo a Fernando Cardona, denominamos como antropología apocalíptica. Para el profesor Cardona, “la metafísica schellingiana del mal [es] el esbozo de una antropología apocalíptica, que en cuanto tal permite desarrollar una crítica a los fundamentos ontológicos de la Modernidad y a la idea secular de la autoafirmación humana” (2000, p. 243).

Según esta antropología, el ser humano es un traidor de sus principios supremos de vida (Cardona, 2000), pero dicha traición obedece más que a su naturaleza, a la condición de su libertad y dado que la libertad, para Schelling tiene la tarea de conservar la posición de los principios, el fundamento de tal acto de libertad consiste en un ejercicio destructivo.

Por ello, la consolidación de una antropología apocalíptica se erige como una respuesta adecuada a la tensión por el desarrollo de la historia en la naturaleza, tal y como quedó planteada arriba, en la lectura del profesor Carlos Ramírez. Es posible que el creyente Schelling viera en ello la realización de la revelación misma, de modo que la distinción última entre su filosofía de la revelación y su filosofía de la mitología consistiría en la comprensión efectiva del apocalipsis. Pues es sabido que el apocalipsis solo tiene un horizonte de realización en el contexto de una revelación, y que incluso la palabra apocalipsis se define como revelación. Quizás, en este punto, no sea necesaria la destrucción del mundo, sino la consumación de la revelación. En ese momento, el mundo habrá terminado, no porque deje de existir, sino porque no podría ser de otra manera.

BIBLIOGRAFÍA

Cardona, F. (2000). Esbozo de una antropología apocalíptica. *ÉNDOXA*, (13), 233-248. <https://n9.cl/8vum>

Hegel, G. W. (1994). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (Vol. II). Altaya.

Kant, I. (2011). *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea*. Encuentro.

Leyte, A. y Rühle, V. (2004). Estudio introductorio. En F. W. Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* (pp. 7-100). Anthropos.

Marquard, O. (1999). Historia universal e historia multiversal. *Cuadernos Hispanoamericanos*, (591), 89-104.

Marquard, O. (2007a). *Dificultades con la filosofía de la historia*. Pre-Textos.

Marquard, O. (2007b). *Skepsis in der Moderne*. *Philosophische Studien*. Reclam.

Marquard, O. (2012). *Individuo y división de poderes: estudios filosóficos*. Trotta.

Ramírez, C. A. (2020). La teología política de Schelling en el *Freiheitsschrift*. *Theologica Xaveriana*, 70, 1-27. <https://doi.org/10.11144/javeriana.tx70.tpsf>

Schelling, F. W. (2004). *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Anthropos.

ASCETISMO, EGOÍSMO Y ACEDIA: EN TORNO A UNA CONSIDERACIÓN SOBRE SCHOPENHAUER



[...] la vida de nuestro cuerpo no es más que un morir continuamente evitado, una muerte siempre aplazada: y, finalmente, también la actividad de nuestro espíritu es un aburrimiento constantemente apartado.

Schopenhauer.

El fin del mundo es, ante todo, una idea de acabamiento. Por lo general, tal idea viene asociada al dolor y agonía que implica la visión destructiva de la realidad, pues al final de cuentas, el ánimo destructivo siempre es un ánimo desesperanzado (aunque ello no lo libra de ser, al mismo tiempo, iracundo). En este sentido, la reflexión sobre el fin del mundo resulta análoga, desde un plano histórico, a la reflexión sobre el dolor humano, desde un punto de vista existencial. Pensar la destrucción del mundo, que se acaba en medio de la indecencia y la agonía del espíritu equivale a pensar el espíritu de quien sufre. Ahora bien, la pregunta por el sentido del sufrimiento nos lleva a la cuestión por la posibilidad de evasión de tal sufrimiento, lo que equivaldría a evitar, por la tangente, el fin del mundo. No obstante, ¿resulta esto factible?

Presento este trabajo a partir de la reconstrucción de las tesis de Cardona (2012a; 2012b), quien insiste en que la filosofía de Schopenhauer es la búsqueda de la liberación del sufrimiento, y por tanto, una filosofía que se formula una pregunta apocalíptica. En la reconstrucción que Cardona hace de las tesis de Schopenhauer, se evidencia lo que él denomina un egoísmo metódico, que consiste en el intento de Schopenhauer de encontrar una consideración filosófica de salvación ante el sufrimiento. En este sentido, la toma de postura del profesor Cardona lleva a leer la filosofía de Schopenhauer bajo una estructurada a partir de la dualidad voluntad-representación, en la que toda la pretensión de su filosofía es un intento por conciliar las tesis: “el mundo es mi voluntad” y “el mundo es mi representación”.



Tras las consideraciones hechas, señalamos que la intención del presente texto complementa la reconstrucción hecha por Cardona, de modo que si él insistió en los primeros libros de *El mundo como voluntad y representación*, nosotros nos acercaremos a la corporalidad del asceta a partir de las descripciones hechas en el libro IV, pues el asceta es aquel que acaba el mundo en sí mismo, antes del fin.

Es un profeta del fin de su propio mundo. Para desarrollar esta tesis, nos centraremos en la categoría ascética de la acedia.¹

Estructuralmente, el trabajo se dividirá en tres grandes apartados, en el primero se establecerán las consideraciones filosóficas de Schopenhauer respecto a la formulación del ascetismo como camino a la salvación y el inherente egoísmo que lo define. En un segundo lugar, se leerá la corporalidad del asceta como imposibilidad de superar el egoísmo, para terminar con la formulación de que la meta de salvación propuesta por el asceta, su soteriología, es susceptible del mismo problema subyacente al egoísmo, y que consiste en el aburrimiento, que en este caso tiene por nombre acedia. O dicho en términos simples: nuestra conclusión es que el fin del mundo puede resultar tan aburrido como su permanencia.



1 El término acedia, del griego *ἀκηδία*, significa la tristeza, melancolía y pereza (despropósito) del asceta tras su disciplinamiento.

LA BÚSQUEDA DE SALVACIÓN COMO TAREA FILOSÓFICA

La concepción kantiana que Schopenhauer ve en su filosofía lo lleva a identificar el fenómeno con la representación y el noúmeno con la voluntad. Pero esta distinción no define simplemente un ámbito de consideraciones epistémicas respecto a las formas elementales de la razón pura, sino que posee un alcance metafísico en el que Schopenhauer define la estructura básica de la naturaleza. De esta manera, la voluntad determina y gobierna el ámbito de lo nouménico así como de lo fenoménico, mas este consiste en su forma consciente como representación y se aleja de la formulación de cosa en sí. Esta consideración no se inscribe ni en un dualismo epistémico, ni en un monismo metafísico. Como él mismo lo indica, la pretensión de su filosofía es completamente la de una “filosofía práctica”.

La dimensión práctica de la filosofía de Schopenhauer va completamente ligada a la configuración de su misma metafísica, pero a diferencia de las usuales relaciones de fundamentación metafísica de la ética, la dimensión práctica, en este caso, salva al hombre de la metafísica. Cuando el fundamento último de la realidad es una voluntad,² el destino de una realidad así constituida es la frustración y el sufrimiento por la imposibilidad de satisfacción de “una voluntad hambrienta. De ahí la caza, el miedo y el sufrimiento” (WWV § 28). De tal manera, la voluntad establece un constante deseo de ser y de conservar, pero en tanto deseo está orientada a una infinitización de su querer y por ende a la imposibilidad de su realización.

2 Schopenhauer afianza una consideración de la voluntad que nos parece preciso mantener presente: “esta voluntad que es la única cosa en sí, lo único verdaderamente real, lo único originario y metafísico, en un mundo en que todo lo demás no es más que fenómenos, es decir, mera representación, que esta voluntad, digo, presta a cada cosa, sea la que fuere la fuerza porque puede existir y obrar, que, por consiguiente no solo las acciones arbitrarias de los animales, sino hasta los instintos orgánicos de su cuerpo animado y la forma y constitución misma de ellos, hasta la vegetación de las plantas, y, por último, en el reino inorgánico, la cristalización, y, en general toda fuerza originaria que se manifieste en fenómenos físico-químicos y hasta la gravedad misma que todo esto en sí, y fuera de la representación, es lo mismo que en nosotros hallamos cual voluntad, de la que tenemos el conocimiento más inmediato e íntimo que cabe” (2002).

La filosofía pues, abrirá el camino de salvación para el hombre de un mundo tal, cuya única posibilidad y finalidad es el sufrimiento: “la vida de la mayoría no es más que una perpetua lucha por la existencia misma, con la certeza de que al final la perderán” (WWV § 57). En este sentido es que la filosofía se entiende como una filosofía práctica. Sin embargo, para Schopenhauer, la filosofía práctica mantiene un carácter fundamentalmente teórico,³ porque la esta no se entiende de manera prescriptiva o normativa, aunque tampoco se reduce a una mera descripción especulativa, sino que:

... se trata de una filosofía que, en primer término, se reconoce realizada por el sujeto humano y, en consecuencia, se concibe a sí misma como interpretación; una filosofía que, en segundo lugar, toma como su centro de referencia al sujeto humano [...] a partir de lo que se configura una filosofía eminentemente existencial [...] que apunta a la necesidad de una toma de postura (Rábade, 1995. pp. 73-74).

La filosofía práctica que así se fragua, está anclada en la negación de la voluntad de vivir mediante la comprensión. En este punto, la negación de la voluntad se establece como única vía, en una filosofía fundada sobre la voluntad, pues en tanto exista intención y conocimiento, se conserva una voluntad subyacente. La filosofía práctica que establece Schopenhauer, entonces, solo puede adquirir un camino en la formulación de la negación de tal voluntad. Pero no se trata simplemente de adelantar la muerte o de establecer una coraza contra los dolores del mundo, pues en el fondo estos intentos son solo fortalecimientos de la voluntad.⁴

3 La consideración viene del mismo Schopenhauer, aunque indica que el carácter de esta filosofía práctica es fundamentalmente teórico, ya que es imposible una prescripción filosófica. “La virtud no se enseña, tampoco el genio. La idea que se tiene de la virtud es estéril, solo puede servir como instrumento, como los objetos técnicos en el arte. Esperar que nuestra moral y nuestra filosofía práctica pueden formar personas virtuosas, nobles y santas es tan insensato como imaginar que nuestros tratados de estética pueden producir poetas, escultores, pintores y músicos” (Schopenhauer, 2002, p. 157).

4 Schopenhauer lo señala muy brevemente: “el estoicismo que reta al Destino es una gruesa coraza contra los dolores de la vida... el estoicismo es opuesto a la verdadera salud porque endurece el corazón [...]. Hasta cierto límite, no es muy raro ese estoicismo: a menudo es afectación, un modo de poner buena cara al mal tiempo, pero cuando es real, proviene de la insensibilidad, de la falta de energía, de la vivacidad para sentir un gran dolor. Quien se mata quiere la vida, solo se queja de las condiciones en que esta se le ofrece. No renuncia a la voluntad de vivir, solo a la vida, de la cual destruye en su persona uno de sus fenómenos transitorios” (2002, p. 172).

La vía filosofía práctica consiste en una negación; sin embargo, la dificultad inherente consiste en formular cómo es posible una negación tal.

A partir de este carácter teórico, Schopenhauer define que son tres los móviles fundamentales del obrar humano: el egoísmo que quiere su propio bien y no tiene límites, la perversidad que quiere el mal ajeno y llega hasta la crueldad y la conmiseración que desea el bien del prójimo (Schopenhauer, 2002, p. 157). Siguiendo a Marcos Suances (1989), se puede rastrear una triple posibilidad de negación de la voluntad a través de tres formas de ser: la justicia vs el egoísmo; la conmiseración vs la crueldad; y la ascesis vs la voluntad de vivir. Al parecer, y en cierta medida es la lectura usual, el camino de la negación de vivir terminaría en la ascesis liberadora de la voluntad⁵.

La propuesta de Cardona (2012b) gira exactamente en este punto, y entiende que tal presentación de la negación de la voluntad de vivir implica una aporía entre el egoísmo y el ascetismo como caminos salvadores del dolor. El quid de esta aporía subyace en la estructuración misma de la filosofía de Schopenhauer, que implica en este momento del sistema, la imposibilidad efectiva de diferenciar totalmente las vías que uno y otro emplean para anular la voluntad de vivir.

Existe una gran afinidad entre el ascetismo y el egoísmo. En este sentido, el asceta que cree que la muerte de su cuerpo individual implicaría el hundimiento del mundo entero, se comporta de la misma manera que el egoísta que está persuadido de que el mundo es tan solo un mero accidente, pues sin él no podría existir (Cardona, 2012b).

Como superación de la voluntad de vivir, el egoísta intenta ampliar sin límites la cobertura de su yo a un no-yo que no logra abarcar, en últimas porque se encuentra individualizado en el propio dolor que se cierne en su cuerpo. De manera análoga, el asceta que pretende liberarse mediante la negación de toda voluntad, de sí mismo y del mundo, tropieza exactamente con su propia individualidad presente como el dolor en su ser voluntad más propio, su cuerpo.⁶ Así que aunque los propósitos del egoísta

5 Es incluso lo que parece indicar Schopenhauer cuando afirma que: “cuando la punta del velo de Maya —la ilusión de la vida individual— se ha levantado ante los ojos de un hombre, y ya no encuentra diferencias egoístas entre su persona y los demás, toma tanto interés por los sufrimientos ajenos como por los propios, llegando a ser caritativo, y pronto a sacrificarse por la salud de los demás” (2002, p. 169).

6 La continua aspiración que constituye la esencia de todos los fenómenos de la voluntad recibe en su grado superior de objetivación su fundamentación primera y más general al manifestarse aquí la voluntad como un cuerpo vivo con el férreo mandato de alimentarlo: “y lo que da su fuerza a tal mandato es precisamente que ese cuerpo no es más que la propia voluntad de vivir objetivada” (WWV §57).

y del asceta van por caminos distintos, aspiran a llegar a la misma meta, de modo que sus caminos pasan exactamente por los mismos puntos.

No se identifica el asceta con el egoísta, pero se presenta su proceder como “la otra cara de la misma moneda” (Cardona, 2012b, p. 222). La respuesta a esta aporía solo puede resolverse en el ámbito mismo en el que se presenta y que es, en definitiva, el *quid* mismo de la oposición voluntad – representación; a saber, el propio cuerpo. Debido a que Cardona ha establecido una revisión juiciosa acerca de la dimensión del cuerpo en la forma egoísta de la negación de la voluntad, se procederá a revisarla en el ascetismo y establecer el nexo preciso con la figuración corporal del egoísmo para iluminar la dificultad que aquí subyace.

SOMOS COMO TRAPENSES INVOLUNTARIOS



**No quieres sacrificios ni ofrendas,
sino que me has dado un cuerpo**

Hebreos 10:5

Quizás la forma más clara del ascetismo sea aquella en la que, tras una cierta mediación religiosa, se establece la precariedad del mundo físico respecto a la propia redención. En este sentido no se está hablando tanto de una redención espiritual como de una significación del propio sufrimiento. Schopenhauer suele citar el caso de Ramón Lull,⁷ para señalar que “es preciso que un sufrimiento inmenso destroce nuestra voluntad antes de que llegue el renunciamiento de sí misma [...]. De la purificadora llama del dolor brota la negación de la voluntad de vivir, la libertad de este mundo” (2002, pp. 173-174).

La necesidad del sufrimiento está definida en la consideración metafísica del querer de la voluntad. En este anhelo, la voluntad busca una satisfacción infinita que jamás puede saciarse y cuya única forma de redimir consiste en su negación. Es allí en donde el sufrimiento, como forma de la voluntad negada, se establece como camino propio de la negación de la voluntad de vivir. Incluso, el tema ya señalado por Cardona (2012b,

⁷ Se puede encontrar en *La moral* (Schopenhauer, 2002, p. 175).

p. 216) de la muerte mediante el ayuno, como forma ascética de la muerte, establece una forma elemental de la manera en que se niega la voluntad de vivir:

sin embargo, parece que la negación total de la voluntad puede alcanzar el grado en el que se suprime incluso la voluntad necesaria para mantener el estado vegetativo del cuerpo mediante la asimilación de alimento. Esa clase de suicidio no nace en modo alguno de la voluntad de vivir, sino que ese asceta totalmente resignado cesa de vivir porque ha cesado totalmente de querer. Aquí no se puede pensar otra clase de muerte más que por ayuno [...] porque el propósito de acortar el tormento sería ya realmente un grado de afirmación de la voluntad (WWV § 69).

Este elemento está prefigurado en las prácticas fundamentales del ascetismo: la castidad y el desprendimiento. Ambas entrenan al sujeto en la negación de la voluntad de vivir; la primera en tanto que la sexualidad es la forma más básica de la voluntad en el cuerpo⁸ y la segunda en tanto que se sirve de la dependencia del cuerpo a las cosas materiales para la satisfacción de sus deseos. Por tanto, el privarse constantemente constituye una mortificación de la voluntad y este camino conduce a derruir cualquier nueva excitación de la voluntad. Estas dos formas del ascetismo se enmarcan pues, dentro de las prácticas soteriológicas de la negación de la voluntad de vivir.

Quien ha llegado a ese punto sigue todavía sintiendo, en cuanto cuerpo vivo y fenómeno de la voluntad que es, la disposición al querer de cualquier clase: pero la reprime intencionadamente al forzarse a no hacer nada de lo que querría hacer y, en cambio, hacer todo lo que no querría, aun cuando ello no tenga otro fin que precisamente el de servir a la mortificación de la voluntad (WWV § 68).

8 En el primero se lee la forma más expresa: "conforme a todo ello, los genitales son el verdadero foco de la voluntad" (WWV § 60 y 68).

Por tanto, la única forma de establecer un cierto *entrenamiento*⁹ en la negación de la voluntad es en la propia corporalidad. En esto el egoísta y el asceta quedan completamente condenados en sus objetivos. Si bien es cierto que el asceta *pretende* despojarse del velo de Maya y extender su vida individual más allá, hasta el punto de ser susceptible del sufrimiento de otros, hasta llegar al dolor mismo que es negado con su propia subjetividad, si bien este es el caso del asceta, su tarea sigue viéndose comprometida por la finitud e individualización de su propio cuerpo, incluso, de su propio dolor. Ciertamente, la dificultad que el asceta tiene en su empeño, radica en la misma dificultad del egoísmo: un desbordamiento de la voluntad que deviene insaciable.

El paso de la negación subjetiva y local de la voluntad a la negación de la voluntad de vivir por sí misma es una tarea que se torna inacabable: “sin embargo, el aquietamiento de la voluntad no es un bien definitivamente adquirido. Hay que conquistarlo perpetuamente mediante la lucha. Mientras el cuerpo perdura, la voluntad de vivir existe” (Suances, 1989, p. 2010).

El carácter pesimista aparece nuevamente ante la difícil tarea del asceta de negar la voluntad de vivir. Así, el ascetismo adquiere un tono común en las distintas tradiciones religiosas,¹⁰ pero lo que se juega en la religión como esperanza redentora adquiere en un nivel filosófico el nombre de optimismo, que Schopenhauer no calificar de doctrina falsa y corruptora, por el hecho de hacer apetecible la vida y pretende la felicidad como meta del hombre en esta vida. Ante este despropósito ni el egoísta ni el asceta quedan inmunes, puesto que la satisfacción de la voluntad de vivir conlleva rápidamente al aburrimiento¹¹ en la medida en que la insaciabilidad de la voluntad pone de manifiesto rápidamente la vacuidad de la misma en su infinito querer.

9 Tal es, en cierta forma, la concepción que Schopenhauer propone para el Ascetismo: “con la expresión ascetismo que ya con frecuencia he utilizado entiendo, en el sentido estricto, ese quebrantamiento premeditado de la voluntad por medio de la renuncia a lo agradable y la búsqueda de lo desagradable, la vida de penitencia elegida por sí misma con vistas a una incesante mortificación de la voluntad” (WWW § 68).

10 Así lo expresará el mismo Schopenhauer al decir que: no es el judaísmo, sino el brahmanismo y el budismo los que, por su espíritu y tendencia moral, se aproximan al cristianismo. El espíritu, la tendencia moral son la esencia de una religión y no los mitos que la envuelve [...], el cristianismo es la doctrina que afirma que el hombre es profundamente culpable solo por el hecho de nacer, y al mismo tiempo, enseña que el corazón debe aspirar a desligarse del mundo, lo cual solo se puede conseguir a costa de los más penosos sacrificios, por la dejación voluntaria, por el anonadamiento de sí mismo (2002, pp. 178-180).

11 En el estudio introductorio de la versión al español de *El mundo como voluntad y representación*, la traductora señala la radicalización del sufrimiento en el aburrimiento, en la medida en que implica la conciencia y la sensación de vaciedad misma de la voluntad: “mientras queremos, sufrimos por la carencia que ese sufrimiento supone; cuando el querer es satisfecho, surge algo peor que el sufrimiento: el aburrimiento, que nos hace sentir el vacío de la voluntad desocupada” (2002, p. 18).

Es por ello que el pesimismo resulta tanto más adecuado para el ejercicio del ascetismo como para la búsqueda de significación de la negación de la voluntad de vivir. Así se presenta en las religiones cuya ascesis tiene una pretensión liberadora:

... es mucho más justo considerar el trabajo, las privaciones, la miseria y el sufrimiento coronado por la muerte como fines de nuestra vida —así lo hacen el brahmanismo, el budismo y el verdadero cristianismo—, porque esos males conducen a la negación de la voluntad de vivir. En el nuevo testamento se presenta el mundo como un valle de lágrimas, la vida como un medio de purificar el alma, y un instrumento de martirio es el símbolo del cristianismo. Pero en nuestros días, el cristianismo ha olvidado su verdadera significación para degenerar en un chabacano optimismo (Schopenhauer, 2002, pp. 178-180).

Pero no basta una fundamentación pesimista de una ascesis liberadora, tal y como se ha visto, porque la estructura fundamental del mundo como mi voluntad y como mi representación determinan un egoísmo a la base de las mismas prácticas ascéticas. En este sentido, el destino del aburrimiento al que se ve abocado el egoísta en la apropiación del mundo corresponde al aburrimiento del asceta que se ve enfrentado al despropósito y vacuidad de la negación de la voluntad de vivir. El aburrimiento del asceta es la acedia.





LA VICTORIA PÍRRICA DE LA NEGACIÓN DE LA VOLUNTAD

La renuncia (negación de la voluntad de vivir) que lleva a cabo el asceta no puede establecerse bajo la forma de un deseo (como lo deseable), porque constituiría una perpetuación de la voluntad; ni tampoco ha de entenderse como un precepto, pues Schopenhauer señala con claridad que la formulación prescriptiva se contradice en sus propios términos puesto que establece una “contradicción manifiesta, llamar libre a la voluntad y prescribirle leyes según las cuales debe querer: ¡Hierro de madera!” (WWV § 53). Entonces no conviene la lectura prescriptiva del ascetismo como forma soteriológica ante el sufrimiento causado por la voluntad de vivir.

La lectura que resulta viable en este ámbito es meramente descriptiva del hecho de que “hay” ascetas que niegan la voluntad, más su intento, filosóficamente hablando, no logra superar la aporía del egoísmo, es decir, algo de egoísmo existe en todo intento de resolver la aporía del mundo como mi voluntad y como mi representación. Tal carácter meramente descriptivo conviene a la propuesta misma de Schopenhauer¹² y define su alcance en este plano.

La consecuencia más relevante de esta formulación es la permanencia de un movimiento del propio yo, que subyace a las prácticas mismas de búsqueda de salvación, esto es, un cierto egoísmo. Es lo que Cardona indica con su afirmación final de que la libertad condicionada, en esta propuesta, “no huye hacia un más allá trascendente, sino que acoge de un modo paradójico las posibilidades abiertas en nuestra corporalidad finita” (2012b, p. 235). Por tanto, un cierto egoísmo permea, como una constante, las formas elementales de búsqueda de salvación, mas este egoísmo aparece incluso en las consecuencias de estas búsquedas, bien sea como aburrimiento o como acedia.

12 “La filosofía no puede hacer más que interpretar y explicar lo existente, llenar el ser del mundo que se expresa a cada cual de manera comprensible in concreto, es decir, como sentimiento, a un claro conocimiento abstracto de la razón, y eso en todos los sentidos posibles y desde cualquier punto de vista” (WWV § 53).

La acedia es el aburrimiento del asceta.¹³ Si leemos la tradición ascética (cristiana en este caso), encontraremos definiciones que redundan en este sentido. Casiano la entiende como “tedio y ansiedad del corazón que afecta a los anacoretas y a los monjes que vagan en el desierto”: y Guigues I el Cartujo la definió en sus palabras así:

... cuando estás solo en tu celda, a menudo eres atrapado por una suerte de inercia, de flojedad de espíritu, de fastidio del corazón, y entonces sientes en ti un disgusto pesado: llevas la carga de ti mismo; aquellas gracias interiores de las que habitualmente usabas gozosamente, no tienen ya para ti ninguna suavidad; la dulzura que ayer y antes de ayer sentías en ti, se ha cambiado ya en grande amargura (Las Siervas de los Corazones Traspasados de Jesús y María, 2012, pág. 7).

Como resulta evidente en esta consideración, la vocación soteriológica del asceta no se establece como un continuo negar de la voluntad, sino que implica la estructuración del movimiento de un yo (egoísmo) que define las determinaciones del mundo como mi voluntad y como mi representación. Bajo el asceta se revela el individuo corporal que el mismo asceta es y que se define bajo este egoísmo metódico que establece la búsqueda de salvación en el negar la voluntad. Ciertamente la definición de la acedia del Guigues I lo señala con claridad, pues el estado de acedia aparece en el momento en que aparece el propio yo como sujeto de la ascesis.

Ahora bien, si resulta imposible evitar un nivel del egoísmo, en alguna manera, las técnicas de negación de la voluntad de vivir se ven truncadas en su objeto más elemental, que consiste en la liberación del querer de la voluntad y se limitan a prácticas ascéticas orientadas a paliar la instauración de la voluntad de vivir. Tales prácticas ascéticas que propenden la salvación resultarían ser una victoria pírrica, en la que más que resultar vencedor sobre la afirmación de la voluntad, habría una gran pérdida por el esfuerzo y el sufrimiento requerido para quebrantar y negar la propia voluntad. Es por ello que el asceta malogra y fracasa en lo que el egoísta tampoco pudo resolver, las figuras del asceta y del egoísta resultan sinónimas.

Por tal razón, el camino del ascetismo tropieza nuevamente con dificultades inherentes al egoísmo. Tampoco desde acá es plausible una salida ascética al sufrimiento más que como negación propia de la voluntad en el propio cuerpo. Pero allende al cuerpo,

13 Que es parte de la tesis de Svendsen (2005), aunque orientada más allá de las consideraciones que podrían tener en Schopenhauer. También revisar para estas definiciones Peretó-Rivas (2010).

se ha dejado de ser porque se ha dejado de querer. El caso de ascetas y santos parece señalar un cierto reino de la gracia o de una meta final como el Nirvana. Pero el camino del santo no es el del filósofo y el consuelo del primero se desvanece en el conocimiento del segundo. Pues “el ascetismo [...] se trata de un sendero y respecto al sufrimiento, señor del mundo, todos los senderos son iguales” (Philonenko, 1989, p. 310).

Schopenhauer devela así, una victoria pírrica¹⁴ en la que el pesimismo se radicaliza, ya que un mundo como voluntad no implica exactamente el peor de los mundos posibles, sino que en cada representación de esta voluntad se vive de la peor manera el peor de los mundos posibles. La negación de la voluntad a este precio, simplemente deja una nihilidad, que eventualmente y para quien sirva, puede resultar ser un consuelo.

.....
..... Nosotros, antes bien, lo reconocemos abiertamente: lo que queda tras
..... la total supresión de la voluntad es, para todos aquellos que están aún
..... llenos de ella, nada. Pero también, a la inversa, para aquellos en los
..... que la voluntad se ha convertido y negado todo este mundo nuestro
..... tan real, con todos sus soles y galaxias, es nada (WWV § 71).
.....

De este modo, el sufrimiento del mundo no se resuelve a partir de la destrucción del mismo, puesto que nada se gana realmente con ello. El ánimo apocalíptico del egoísta que encierra todo valor del mundo dentro de sí culmina en un aburrimiento ante una voluntad voraz que no se satisface con la satisfacción de las pulsiones de un organismo finito. El ánimo apocalíptico del asceta le lleva a realizar, en su propio cuerpo, el fin del mundo, de modo que, si bien logra entenderse dentro de un marco de justificación, no resuelve nada de manera definitiva y su victoria sobre el dolor del mundo es una victoria pírrica, en la que ha perdido más de lo que ha conseguido.

Schopenhauer afirma que “cada uno mira su propia muerte como el fin del mundo” (WWV § 61), de modo que la cuestión por la finalización de un mundo de sufrimiento pareciera identificarse con la pregunta en torno al fin del propio sufrimiento. No obs-

14 La siguiente definición proviene de Gallego-Real (2008) quien cuenta la génesis así como el sentido de esta expresión: “‘victoria pírrica’ se emplea para referirnos a los éxitos cuya consecución no ha merecido la pena por haber costado grandes esfuerzos y sacrificios. Es una victoria lograda con igual o más daño del vencedor que del vencido. La expresión se refiere a Pirro, rey de Epiro, que luchó toda su vida contra los romanos, a los que derrotó en varias ocasiones. En la batalla de Heraclea (280 antes de Cristo), Pirro obtuvo una gran victoria sobre los romanos en el sur de Italia. Había desembarcado con sus soldados y sus elefantes en Tarento, y los elefantes destrozaron a la caballería romana. Sin embargo, la pérdida de cerca de cuatro mil soldados, entre ellos sus mejores generales, le hizo exclamar a Pirro, al conocer la buena noticia de su victoria: ‘si consigo otra victoria como esta, estoy perdido’”.

tante, y como ha quedado señalado arriba, la aniquilación del individuo, mediante el suicidio ni mediante la ascética, logra brindar una solución satisfactoria, pues en todo caso se opera desde el marco de un egoísmo metódico que conduce a la afirmación del individuo, incluso en su inexistencia, lo que significa el dolor supremo: sufrir por aquellos que ya no existen.

La cuestión apocalíptica queda irresuelta. Schopenhauer, al igual que Kant, reconocen que el fin del mundo resulta inherente a la existencia humana: “Kant da a conocer que el comienzo y el fin del mundo no hay que buscarlos fuera sino en nosotros mismos” (2004b, pág. 485). No hay una forma de pensar, entonces, el fin del mundo sin pensar el fin de nosotros mismos. Anhelar el fin, como una forma de desear el acabamiento del sufrimiento (bien sea por las injusticias políticas, por el desorden social, por la decadencia moral, por la enfermedad, etc.) es una vana ilusión, pues ningún fin del mundo será el fin del mundo, en tanto que la voluntad se siga representando como deseo. El fin del mundo, en tanto deseo apocalíptico, es la perpetuación misma del sufrimiento que no acaba, pues no existe “ningún fin último del ansia, ningún límite ni fin del sufrimiento” (WWV § 56).



BIBLIOGRAFÍA

Cardona, L. F. (2012a). La contemplación estética como desindividualización del sujeto en Schopenhauer. *Universitas Philosophica*, 29(58), 217-249.

Cardona, L. F. (2012b). La ascesis liberadora como libertad en el fenómeno en Schopenhauer. *Universitas Philosophica*, 29(59), 211-237.

Las Siervas de los Corazones Traspasados de Jesús y María. (2012). *Acedia*. https://www.corazones.org/diccionario_2012/acedia.html

Gallego-Real, A. (2008). Victoria pírrica. *Entre dichos*. http://aliso.pntic.mec.es/agalle17/cultura_clasica/entre_dichos/pirrica.html

Peretó-Rivas, R. (2010). El itinerario medieval de la acedia. *Intus-Legere Historia*, 4(1), 33-48. <https://core.ac.uk/download/pdf/229629739.pdf>

Philonenko, A. (1989). *Schopenhauer: una filosofía de la tragedia*. Anthropos.

Rábade, A. (1995). *Conciencia y dolor. Schopenhauer y la crisis de la Modernidad*. Trotta.

Schopenhauer, A. (2002). *Aforismos sobre el arte de vivir. La moral. El arte de tener siempre la razón*. Alamah.

Schopenhauer, A. (2004a). *El mundo como voluntad y representación I*. Trotta.

Schopenhauer, A. (2004b). *Sobre el dolor del mundo, el suicidio y la voluntad de vivir*. Tecnos.

Suances, M. (1989) *Arthur Schopenhauer: religión y metafísica de la voluntad*. Herder.

Svendsen, L. (2005). *A Philosophy of Boredom*. Reaktion Books.



**ACÓSMISMO Y
POLIMITICIDAD.
A PROPÓSITO
DEL PROBLEMA DEL
GNOSTICISMO EN EL
PENSAMIENTO
DE ODO MARQUARD**



El fin del mundo es, ante todo, una idea de algo que no puede evitarse. De alguna manera, la idea de que el mundo debe terminar es un pensamiento que ha acompañado a la cultura occidental: desde la predicción religiosa de un apocalipsis, que sería la realización de un mensaje de salvación, hasta las constantes profecías y fechas que se amontonan para el cambio de siglo y de milenio. En general, puede decirse que el fin del mundo es seguro, únicamente la fecha puede estar equivocada. Esta idea nos remonta a la antigua concepción gnóstica que afirma que el mundo es un error, obra de un Dios mezquino que se apartó del reino de los dioses. En consecuencia, este mundo debe ser destruido.

En este sentido, el gnosticismo es aquella propuesta filosófica que, por primera vez en la historia de la filosofía, aboga por que el mundo debe ser terminado. Siguiendo las caracterizaciones usuales del gnosticismo, podemos caracterizarlo a partir de tres grandes ideas: 1. La consideración de un saber salvador; 2. La positividad del mal en el mundo (el mundo es un error) y finalmente; 3. Un marcado dualismo que se da entre el mundo real (el de los Eónes y dioses) y este mundo, creado por un Demiurgo como un acto egoísta. La consecuencia es, entonces, que el mundo es un error, puesto que “el mundo es la plenitud del mal” (Culdaut, 1996).





LA RECEPCIÓN DEL GNOSTICISMO EN LA FILOSOFÍA DEL SIGLO XX

Ahora bien, esta es una concepción que data de hace unos dos mil años. No obstante, como lo señala Jacob Taubes en su texto sobre Marción, hay dos formas de acercarse al gnosticismo: la una en tanto estudio de la gnosis de la antigüedad tardía (de la que hablamos arriba), la otra, en tanto palimpsestos que brindan un camino para definir el presente. Sin embargo, aunque permanecen bien diferenciados, ambas formas se encuentran cada vez más articuladas, lo que es patente desde la recopilación de Taubes *Gnosis und Politik* hasta la más actual contribución de Barbara Aland (2014)¹. La importancia de esta consideración proviene de los intereses que reúnen a estos pensadores, el grupo de *Poetik und Hermeneutik* y, siguiendo a Taubes en esto, que señaló sistemáticamente la relevancia que adquirió el tema del gnosticismo a la luz de la comprensión del mito en el IV coloquio del grupo en el año de 1968, que llevó por nombre *Terror und Spiel, Probleme einer Mythrezeption*.

Mas no es la primera consideración al respecto. Ya desde mediados del siglo XIX, Ferdinand Christian Baur describía los tipos elementales del gnosticismo presentes en la filosofía del idealismo alemán y una serie de autores, entre los que se incluyen a Barth, Bloch y específicamente a Harnack, que continúan con las reflexiones en la década de 1920. Aunque es el trabajo sobre la gnosis de Hans Jonas el que abre una lectura filosófica del presente, desde la problematización del gnosticismo. Jonas no se dedica meramente a la exégesis del especialista, sino que es capaz de, incluso dos décadas antes del conocimiento de los evangelios gnósticos en Nag Hammadi, establecer el fundamento del mito gnóstico y desde allí realizar un diagnóstico de la época presente².

1 Cuyo capítulo X está destinado específicamente a un rastreo del gnosticismo hasta nuestros días.

2 A este respecto, se recomienda la lectura del texto "Overcoming Gnosticism: Hans Jonas, Hans Blumenberg, and the Legitimacy of the Natural World (Lazier, 2003). Específicamente en él se refiere la anécdota (p. 621) de cómo Blumenberg recuerda que Jonas se adelanta filosóficamente a las consideraciones que los descubrimientos de ciertos mitos gnósticos revelarán históricamente más adelante. Con ello Blumenberg considera que la filosofía no es una disciplina de momentos triunfantes, ni de la recepción del aplauso ante un descubrimiento inesperado. Esta consideración acerca de la filosofía termina siendo fundamental para la vindicación del aborraje del presente desde un movimiento filosófico del siglo II.

Jonas pone de manifiesto los elementos fundamentales del “mito gnóstico” y lo hace mediante un ejercicio hermenéutico elemental: leer una postura filosófica desde su propia filosofía. El gnosticismo le aparecía a Jonas, entonces, como “llave maestra” filosófica.

·
· Era un adepto que se creía en posesión de una llave capaz de abrir
· todas las puertas: me acerqué hasta la puerta concreta, probé la llave,
· y hete aquí que la llave entraba en la cerradura y que la puerta se abría
· de par en par” (Jonas, 2003, p. 337).

Esta experiencia le daba la impresión a Jonas de que el gnosticismo podía ser leído en clave existencialista, Pero luego la llave fracasa y lo lleva a cuestionarse por qué sirvió tan bien en su primera puerta. Es así que Jonas concluye que “el existencialista que lee sobre el gnosticismo, justificado por su éxito hermenéutico, solicita, como complemento natural, una lectura gnóstica del existencialismo” (2003, p. 339).

Al rastrear los elementos fundamentales del existencialismo, Jonas descubre que todo el existencialismo está montado sobre variaciones del mito gnóstico fundamental: la soledad y abandono del hombre, la búsqueda de la autenticidad, la pérdida del sentido de la vida, un universo sin jerarquía intrínseca, un Dios ausente, etc. Todos estos motivos gnósticos, cercanos al existencialismo, resultaron ser característicos del de una filosofía del siglo XX. ¿Qué significaba esto? Tal planteamiento pone de manifiesto que en tanto propuesta culmen de la Modernidad, como se presentaba a sí mismo el existencialismo, el gnosticismo había aparecido como un torrente subterráneo que siempre estuvo presente sin ser visto demasiado.

A partir de esta lectura, el gnosticismo puede caracterizarse a partir de un agregado complejo de aspectos: prima en él el elemento acósmico (la negación del mundo como un orden), su carácter antinómico (la negación de la validez de las normas del mundo), la preponderancia de un cierto conocimiento que trae la salvación y la aceptación de un elemento maligno como principio constitutivo de la realidad, lo que se traduce en la separación entre el Dios creador del mundo y el Dios redentor del mismo. Estas características definen al gnosticismo a través de los tiempos³.

3 A este respecto es que se da la discusión entre Blumenberg y Voegelin, que queda expresada en la obra del primero *La legitimación de la edad moderna*.



Taubes, siguiendo la lectura de Jonas, reformulará este planteamiento bajo la denominación del “mito gnóstico”.

El mito gnóstico describe el camino del alma a través de la multiplicidad y la confusión de los mundos y los eones, los puestos aduaneros de los arcontes que tiene que atravesar el alma para llegar al Dios que está por sobre el mundo, más precisamente, contra el mundo; a esa unidad que es previa a toda división y fragmentación en mundos y eones. En el mito gnóstico no hay una historia del principado y de las naciones como en la profecía israelita y la apocalíptica judía, sino que toda historia exterior no hace más que reflejar el destino de un pneuma transmundano (2007, p. 110).

Tras la reconstrucción hecha por Jonas y por Taubes, se presenta ante nosotros una doble cuestión: determinar si el gnosticismo ostenta los mismos aspectos en la actualidad filosófica y, a continuación, la cuestión por qué hacer con tales elementos gnósticos.

LA NEGACIÓN GNÓSTICA DEL MUNDO

Después una revisión bibliográfica, es posible reconocer que, entre los elementos gnósticos, ha pervivido en el presente el acosmismo, o sea, la negación de una naturaleza y su orden, esto es, una negación del mundo y sus normas (carácter antinómico del gnosticismo). De este modo, el gnosticismo considera que la experiencia cotidiana del mal merece una explicación metafísica del mal; de modo que se invierte la idea de que el mal es algo privativo (la definición platónica de que el mal es ausencia de bien), para definir el mal en su positividad, esto es, como un principio constitutivo de la naturaleza. Nadie, en uso de la sana razón, negaría la existencia del mal; esto sería tan solo un acto de irracionalidad.

En consecuencia, el gnosticismo es la única versión de una tradición mítico-religiosa capaz de aceptar la existencia del mal y lidiar con ello. La diferencia entre el Dios creador del mundo y el Dios salvador le permite salir airoso de esta tensión. Así el ser humano es ajeno al mundo; el mundo no es algo amable para el hombre y tampoco hay razón alguna para conservarlo. El mundo, entonces, se presenta como disponibilidad pura, tanto en su negación como en su deterioro. Así lo pensaron los gnósticos

que encontraban el camino de liberación del mundo en el ascetismo (negando las necesidades básicas vitales); así lo asumieron también los gnósticos libertinos, quienes radicalizando la noción de la decadencia del mundo vivían vidas licenciosas con cierta disciplina, esperando que la materia pudriera la materia y el espíritu pudiera liberarse (Torrens, 1983, p. 392).

De este modo, el mundo es insuficiente para el gnóstico y la respuesta a las preguntas por el sentido de la vida, el sumo bien, etc., habrán de buscarse fuera del horizonte de lo mundano. No hay nada en el mundo que satisfaga, entonces, la necesidad gnóstica de conocimiento, de salvación, de satisfacción. Las únicas respuestas válidas han de encontrarse, entonces, por fuera de este mundo. Esto es lo que hemos denominado el acosmismo antinómico del gnosticismo. En consecuencia, bien sea por gracia divina o por transformación humana, el mundo ha de cambiar para alcanzar el sumo bien, la felicidad, etc. Esta actitud que puede rastrearse desde posturas utópicas hasta apocalípticas es el elemento gnóstico que pervive de esta tradición en el mundo actual.⁴

LA RESPUESTA MODERNA AL ACOSMISMO GNÓSTICO

El problema filosófico de la aceptación y la negación del mundo caracteriza, en cierto sentido, la tradición de la filosofía moderna. Ya desde Descartes el mundo resulta dudoso. Desde las tesis del racionalismo se siguen similares líneas. Para Malebranche, el mundo es “materia invisible”; para Spinoza se trata de una modificación de los atributos divinos y para Leibniz, el mundo material se reduce a las formas de percepción de las mónadas apercipientes.

De una u otra manera, la pregunta por el mundo ha implicado su desvanecimiento. Es lo que le inquieta a Kant, que afirma que es un escándalo de la razón el que todavía no dispongamos de una prueba racional de la existencia del mundo exterior. Esta misma

4 La lectura de Taubes (2007) puede ser la más extenuante en tanto autores vinculados a esta formulación. Desde los ya mencionados autores como Barth, Bloch y Harkack, incluye también en la lista autores que han hecho similar diagnóstico sin recurrir específicamente a la fuente gnóstica a Weber y al mismo Wittgenstein, hasta llegar, finalmente, a Simone Weil y Jonas. En el mismo camino, incluye a Spengler, quien con su *Ocaso de occidente* se haría heredero de esta misma formulación acósmica, pero más aún, en tanto que este filósofo “vinculó las situaciones espirituales del presente con las presentes en el helenismo tardío de la antigüedad” (Jonas, 2003, p. 342).



inquietud atraviesa el idealismo, desde Fichte hasta Hegel, tal y como lo reconoce Jacobi, en su carta a Fichte, en donde se pregunta hasta qué punto el idealismo, como una filosofía de la conciencia, no implica la nihilización del mundo.

El mundo contemporáneo no ha sido ajeno, tampoco, a estos interrogantes. Desde que Nietzsche diagnosticó cómo el mundo verdadero se transformó en fábula, la cuestión por la realidad del mundo sigue planteándose en diferentes direcciones. Se ha pensado el mundo como voluntad y como representación; como vida en movimiento, como una relación lógica entre el lenguaje y la proposición, etc. Fink mismo dirá que el verdadero problema de la fenomenología es el problema del mundo. Posteriormente Blumenberg afirmará que el problema de la Modernidad, en tanto superación de la gnosis es exactamente el de determinar el qué, el cómo del mundo. En consecuencia, el acosmismo gnóstico ha hecho del mundo un tema preponderante en la filosofía.

El gnosticismo estableció una dicotomía inicial entre Dios y mundo: nada de lo que es Dios está en el mundo y nada de lo que es mundano permanece en Dios. El gnosticismo establece, así, como condición una cierta extrañeza del mundo. Dios es extraño al mundo y los hombres, que son herederos del mensaje divino, también lo son. Por ello, y siguiendo a Marquard (1990), el gnosticismo es una cierta dificultad para decirle sí al mundo. Entonces ocurre lo contrario: el gnosticismo establece un “no” radical al mundo.

Como resulta patente, esta tensión entre la aceptación del mundo y su negación constituyó una batalla inicial con la ortodoxia cristiana. El cristianismo considera que efectivamente es preciso decir un “no” al mundo, para decirle un “sí” a Dios; pero ya que el mundo es creado por Dios, precisa de un “sí mediado” al mundo. Si bien el cristiano no puede servir a Dios y al mundo, no por ello ha de rechazar la totalidad del mundo para servir a Dios. El rechazo del cristiano al mundo es mediado por un “pequeño sí” al mundo (Marquard, 2007b). Dios se presenta en el mundo en una revelación, mediante ciertas teofanías y signos que constituyen los milagros palpables, la intromisión del orden sobrenatural en el orden natural. Este elemento mediado se va “mundanizando” cada vez más, en la medida en que se ve, en la naturaleza misma, la obra del creador y su Providencia.⁵

5 Como puede verse en el rastreo del problema de la providencia en la Edad Media, desde Boecio hasta Tomás de Aquino. A este respecto se refiere al lector a los trabajos de Gilson sobre la historia de la filosofía medieval. Sin embargo, es posible verlo en documentos históricos más contundentes, como en la regla de los franciscanos (hermanos menores) o en el mismo cántico a las criaturas de San Francisco de Asís.

No obstante, esta cercanía de Dios al mundo implicó para el cristianismo la tentación del panteísmo, pues Dios y el mundo terminan vinculándose, en la medida en que la distinción entre Dios y el mundo se vuelve nominal, y el mundo es en cierto efecto de Dios.⁶ Así, si Dios ha creado el mundo y el mundo habla de las glorias de Dios, parecería que la vinculación entre Dios y el mundo no es meramente de causa-efecto, sino que podría pensarse una relación más cercana, incluso la idea del panenteísmo: vivimos en Dios, pues en él nos movemos y existimos (Hechos, 17: 28). Así, del panenteísmo al panteísmo, hay un solo paso. De modo que si la aceptación del mundo implicase la aceptación de Dios, siendo lo mismo, se afirma un “sí” al mundo a través de la mediación de Dios. El cristianismo, pese a compartir un cierto punto de partida gnóstico, para salvar la bondad Divina, se erige en el opositor gnóstico fundamental. Y de este modo se hace patente el modo en que el gnosticismo ha establecido su rival filosófico.

Entonces, para el gnosticismo, un Dios que tenga que ver con este mundo no es digno de tal nombre. En consecuencia, un mundo vinculado con el creador no habría de ser valorado: el mundo es un error y el camino gnóstico es el camino del conocimiento del verdadero Dios, lo que supone la destrucción de este mundo. Y esto es válido tanto para el gnosticismo del siglo II como del que se presenta bajo la forma del nominalismo tardío medieval⁷. Si la lectura maquartiana de la tesis de Blumenberg es correcta, entonces la Modernidad tampoco logra resolver del todo el problema del mundo y por ello fracasa en sus intentos (teodicea, filosofía de la historia y antropología) de superación de la gnosis, en tanto que no logra resolver el problema del mundo.

UNA ALTERNATIVA AL ACOSMISMO GNÓSTICO

El gnosticismo niega la bondad del mundo. Y en consecuencia, niega la bondad de las normas que rigen el mundo (sean normas naturales, morales, etc.). El cristianismo, en

6 Esto está presente tanto en Nicolás de Cusa como en una cierta versión del cartesianismo, que ciertamente llegará hasta Spinoza

7 La nota de Marquard en el texto dedicado a Blumenberg es completamente pertinente en este sentido. “Creo que de esto se trata Legitimität der Neuzeit: los seres humanos no soportan a Dios. Por ello inventan la Edad Media, como primera superación de la gnosis, y la Modernidad, como segunda superación de la gnosis [...]. Se protegen de un Dios demasiado omnipotente mediante la invención de una cultura de la autoconservación y la autoafirmación, y de una cultura llena de curiosidad científica que son propias de la Modernidad” (2001, p. 113).



su defensa de la creación contra el embate gnóstico, llegó a extremos incluso pan-teístas para demostrar que el mundo es bueno. No obstante, el cristianismo se encuentra a medio camino de una filosofía intramundana necesaria para rebatir los embates del gnosticismo.

Desde siempre, la filosofía ha tratado de arribar a un saber del mundo, una sabiduría del mundo⁸ que no solamente explique qué es y cómo funciona el mundo, sino una sabiduría que contenga “todos aquellos enunciados sobre el mundo que tienen un fundamento moral” (Kant, 2011, p. 294). La pregunta resulta ser cuándo esta sabiduría puede darse por terminada, o dicho en otros términos, si no se trata más bien de una sabiduría absoluta, que nace del mundo pero que no es propiamente una sabiduría humana.

Un acercamiento más detenido a la postura de Marquard⁹ nos revela una problematización más profunda de este acosmismo gnóstico. Para él, la gnosis consiste en la “positivización de la extrañeza respecto del mundo a través de la negativización del mundo presente” (2000a, p. 61), lo que en el fondo significa el sacrificio del mundo por aquello que hay por fuera de él. Este es el germen gnóstico que aparece también en las discusiones con la teodicea y la filosofía de la historia, pues en la medida en que se busca la felicidad por fuera del mundo, lo que aparece en el mundo se muestra como desprovisto de valor, y por ende despreciable y disponible¹⁰. Así, mientras que la teodicea justifica el sufrimiento a partir de un acto racional de Dios de elegir el mejor mundo compasible; la filosofía de la historia justifica el sufrimiento del mundo en nombre de un futuro mejor.

8 La referencia a esta sabiduría del mundo aparece también explicitada en Marquard, en lo referente al mundo. “Ninguno de estos mundos es el mundo del hombre real, el mundo donde el hombre vive su vida. Allí el hombre tiene que comportarse sabiamente. Esa conducta sabia se llama ‘sabiduría del mundo’, y para lograrla se necesita del conocimiento de los hombres” (2006, p. 168). Es relevante la consonancia con el concepto de sabiduría kantiano —a este respecto, remitimos al lector a (Salvi, 2004)—pero lo que resulta más relevante aún es la forma “cósmica” o intramundana de tal sabiduría. No se trata de una sabiduría de lo que no es el mundo, y en este sentido es una retracción de la dimensión gnóstica presente en la Modernidad.

9 La exposición más contundente de Marquard respecto al gnosticismo, en que retoma las posturas de Blumenberg, es su artículo “Das gnostische Rezidiv als Gegen Neuzzeit: Ultrakurz- Theorem in lockerem Anschluss an Blumenberg”. Sin embargo, lo dicho por el profesor de Giessen en los textos traducidos y algunos de los textos en su idioma original, son suficientes para el propósito de este trabajo. Una investigación más a fondo queda pendiente con la discusión directa de Sloterdijk con Marquard en el texto ya referido en una nota anterior del primero.

10 La disponibilidad del mundo significa aquí la no aceptación de ninguna norma intramundana para el trato con el mundo; puesto que carece de valor, nada en el mundo mismo puede exigirnos, como al hombre neumático, un proceder diferente.

Los dos intentos de superación de la gnosis no logran ser definitivos, en la medida en que rehúsan la gnosis pero no dan respuesta al problema que la ha generado. Es por ello que el problema subsiguiente a toda respuesta de la gnosis es el problema del mundo, desde la patrística hasta la fenomenología. La ciencia moderna es, en este sentido, una respuesta contra el acosmismo gnóstico, mediante la cual se busca un aseguramiento total del mundo, un aseguramiento que constituye el núcleo básico de la certeza del método científico moderno.

LAS DIFICULTADES CON LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

La respuesta de la Modernidad a la extrañeza del mundo es el aseguramiento del mundo mediante la acumulación de certidumbres temporales, objetivadas en proposiciones científicas; así, el problema del mundo no es algo que haya que ser resuelto en el orden sincrónico, sino que es preciso revisarlo históricamente. Pero ello genera un problema: si la naturaleza del conocimiento es el aseguramiento del mundo, a partir de certezas, que nos permitan predecir el comportamiento del mundo en el futuro, resulta que todo saber científico está destinado a la disposición del mundo a futuro.

Esta tesis es la que genera el núcleo de todas las dificultades con la filosofía de la historia, y es que “si la época moderna representa la segunda superación de la gnosis, entonces la filosofía de la historia es la venganza que la gnosis superada por segunda vez se toma contra su segunda superación” (Marquard, 2007a, p. 22) Esto quiere decir que si el objeto de la ciencia es un futuro mejor y no un cuidado real y actual del mundo, hemos sucumbido al acosmismo gnóstico, pues negamos el mundo presente en pro del mundo futuro. Para evitar este extremo, es importante que la ciencia actúe en el presente; por ello Marquard (2006) insiste en que es más importante darle cabida a la curiosidad científica que a la formulación de una ciencia total.

La filosofía de la historia, que acepta un presente lamentable en nombre de un futuro mejor, es la venganza de la gnosis en su superación porque el extrañamiento del



mundo sigue siendo constitutivo respecto al “verdadero” mundo que es el que se desarrolla como meta-histórico y que constituye el quid del “verdadero” mundo. Así, no es el mundo presente sino el mundo del porvenir el que se define como “verdadero” e incluso, en las utopías, como efectivamente real, pues todo lo demás no es sino el camino preparatorio para el mundo que viene.

De este modo, los tres momentos del proceso de consolidación de la filosofía de la historia: secularización, tribunalización y revolución (Marquard, 2001) constituyen el quid de la venganza gnóstica ante su segunda superación; y es que el proyecto de la filosofía de la historia termina, con un “tremendo final”¹¹, por radicalizar la expectativa de sentido del mundo del porvenir, de tal modo que el mundo presente solo se ve como el burdo escaño para llegar a un “verdadero y mejor” mundo.

Así, la máxima de estas filosofías de la historia termina siendo *Fiat Utopia et pereat mundus*, lo que no es más que una nueva afirmación del acosmismo gnóstico. La respuesta de la filosofía de la historia, en tanto heredera del problema de la teodicea, vuelve a la postura gnóstica fundamental: la inversión de principios y la negación de lo inmediato.

Así Marquard reconoce en la filosofía de la historia no la superación de la gnosis, sino la solución gnóstica de una enemistad estilizada entre el Dios creador y el Dios salvador, el neomaniqueísmo, neomarcionismo profano es radicalizado en el absoluto conflicto entre hombre y hombre. Por ello, la filosofía de la historia en la Modernidad es la venganza de la segunda gnosis superada en su segunda superación (Haga, 1991, p. 38).¹²

Es en este sentido que la gnosis se venga de la Modernidad en la filosofía de la historia, pues pone de manifiesto el fracaso de los intentos de respuesta a la cuestión acósmica del gnosticismo. Si la teodicea superaba al gnosticismo, el gnosticismo supera la teodicea con la negación del Dios de la teodicea. Si la filosofía de la historia superaba el gnosticismo, el gnosticismo se venga con la negación de la historia en nombre de un

11 La expresión es directa de Marquard (2001, p. 86) y la utiliza para señalar el carácter de espectáculo que adquiere la comprensión del sentido de la historia.

12 Traducción propia. El original en alemán reza: So erkennt Marquard in der Geschichtsphilosophie nicht die Überwindung der Gnosis, sondern die gnostische Lösung einer zur Feindschaft stilisierten Differenz zwischen Schöpfergott und Erlösergott, die neomanichäistisch bzw. neomarcionitisch profan radikalisiert wird zum absoluten Konflikt zwischen Mensch und Mensch. Deswegen ist die Geschichtsphilosophie in der Neuzeit die Rache der zweimal überwundenen Gnosis an ihrer zweiten Überwindung.

mundo futuro. “Así como la teodicea se consume con la eliminación de Dios, igualmente la filosofía de la historia, devenida absoluta en nombre del ser humano, se consume con la eliminación del ser humano (Marquard, 2007a, p. 25).

¿PODEMOS ACEPTAR EL ACOSMISMO GNÓSTICO EN LA ACTUALIDAD?

Ante esta situación algunos hablan de un tercer intento de superación de la gnosis (Lazier, 2003)¹³ y otros hablan de una aceptación de la gnosis, en el mejor de los sentidos. Aparece aquí otra vertiente que se distancia radicalmente de la de Marquard y Blumenberg y que ve en la gnosis, no el elemento negativo sino al contrario, el contenido propio del gnosticismo: la dicha de que el verdadero mundo no es comparable a este. Es una tradición aledaña y relativamente escasa en autores, que eventualmente incluye a Sloterdijk¹⁴ y a quien Taubes dice que acompaña Heidegger, Barbara Aland y él mismo, entre otros. Esta vertiente denuncia la lectura de Marquard como falsa y tendenciosa:

este dato, confirmado casi sin excepción por los textos de la antigüedad tardía, lo ha hecho valer especialmente Barbara Aland, defendiéndolo con una discreta punta polémica contra las interpretaciones falsas y tendenciosas, orientadas al moderno nihilismo existencialista, que de la gnosis hizo la escuela de Jonas, a las que Blumenberg y Marquard dieron luego continuidad (Sloterdijk, 2011, p. 161).

13 Específicamente cuando indica que: “to argue for its third overcoming in the late 1920s and 1930s is therefore to take leave of Blumenberg’s account, if also to extend it. The condition for the possibility of this argument, of course, is that gnosticism had in fact returned. Gnosticism, or at the very least a host of phenomena going by the name and generally understood as such, did indeed return, and with a vengeance - on the occult scene, in philosophy, in the theology of all persuasions, even in natural-scientific discourse” (Lazier, 2003).

14 Sloterdijk escribe un libro sobre el tema del gnosticismo en el que sienta su posición en las dos perspectivas indicadas por Taubes. La que se refiere al movimiento tardío de la antigüedad, como la que se refiere a la comprensión del presente. El texto se titula *Weltrevolution der Seele - Ein Lese- und Arbeitsbuch der Gnosis-Lesebuch von der Spätantike bis zur Gegenwart*, y aunque no estuvo disponible para la elaboración de este trabajo, a partir de la estructura que presenta el mismo autor en su sitio web (<http://petersloterdijk.net/werk/weltrevolution-der-seele/>), se capta que estos trabajos sobre el gnosticismo querían hacer plausible, más bien, una visión psico-histórica específica de la gnosis como una revuelta metafísica plausible y como una pista religiosa de la diferencia ontológica. En este texto, Sloterdijk presenta una discusión directa con la postura de Marquard, específicamente con la contribución de este último en el texto de *Gnosis und Politik*.



Para Sloterdijk, este acosmismo que es denunciado desde Jonas hasta Blumenberg es válido para el gnosticismo, pero no por los argumentos esgrimidos (la maldad del mundo y el error de un Dios malo que hace un mundo defectuoso y pútrido); al contrario, para Sloterdijk la riqueza de este acosmismo es la indicación de que la realidad del mundo no alcanza para las expectativas del hombre: “la vocación del gnóstico brota más bien de experiencias inconmensurables de felicidad, en contraste con las cuales la mayoría de las situaciones profanas parecen irreales, insípidas e inadmisiblemente groseras” (Sloterdijk, 2001, p. 161). No se trata de que, en términos de la diferencia ontológica, ningún ente pueda ser instituido como ser, sino que “lo glorioso” del ser no puede ser asumido por ningún ente intramundano.

Así que es cierto que la gnosis primaria asume la turbia continuidad cósmica, pero no por una extrañeza y náusea hacia el ser, sino porque el bien se capta extramundánamente, de manera tal que nada de lo que hay en el mundo resulta suficiente, tal y como lo expresaba Pablo: “ningún ojo ha visto, ningún oído ha escuchado, ninguna mente humana ha concebido lo que Dios ha preparado para quienes lo aman” (1 Corintios 2:9).

De este modo Sloterdijk vindica al individuo que se aparta y niega todo servicio mundano, en la medida en que ha descubierto la incomunicabilidad de su elevado sentimiento, y cualquier intento intramundano de comunicación (de acción, en general) lo deja en medio de la perplejidad: “nada se puede hacer con esa inmensa felicidad; solo admitirla como un fondo del mundo en contraste con el cual casi todas las figuras de la vida empírica parecen malogradas” (Sloterdijk, 2011, p. 162). Desde esta perspectiva, el problema no es decirle “no” al mundo, el punto es que se le dice “no” al mundo, pero este de una u otra forma, continua y la afirmación del mal consiste en aquella felicidad que tarda y no llega.

Si bien la postura de Sloterdijk es tentadora, pues consiste en una inversión del acosmismo gnóstico, en donde el mundo no se niega por un carácter maligno, sino por su connatural insuficiencia, tal postura sigue resultando difícil, pues niega el mundo real por afirmar un mundo ideal. Para Marquard, entonces, este tercer intento de superación definitiva de la gnosis no es conveniente ya que es preciso resolver el problema del acosmismo en su fuente. Por lo tanto, la aceptación del acosmismo gnóstico, a la manera de Sloterdijk, no es una postura viable puesto que al negar al mundo se niega al hombre que lo habita. La postura marquardiana es completamente escéptica y consiste en “no botar al niño con el agua sucia”:

el énfasis puesto en tales cambios implica el peligro de que lo nuevo que se quiere lograr y que, se supone, es mejor que lo viejo, no se alcance, y que se arruine lo viejo junto con lo bueno que había en él, es decir, “que se tire al niño junto con el agua sucia de la bañera” (Marquard, 2006, p. 68).

Este acercamiento escéptico consiste en una medida respecto al acosmismo gnóstico y a sus intentos de solución. El gnosticismo es aquel que prefiere botar al niño con el agua sucia, en tanto negación del mundo. La solución al gnosticismo busca conservar al niño botando el agua sucia. No obstante, si no fuera posible, entonces resultaría preferible conservar al niño con el agua sucia, en tanto forma precaria de conservación del niño, pues en la medida en que se trata de asegurar el mundo, cada vez es más factible que el niño emergido del agua sucia deje de ser el mismo. Escépticamente no existe el modo adecuado ni la herramienta eficaz de sacar al niño del agua, esto es, de asegurar el mundo; así que los modos finitos con los que cuenta el hombre para tal cometido son los que han de ser tenidos en cuenta en la resolución del acosmismo.

UNA SALIDA ESCÉPTICA AL ACOSMISMO GNÓSTICO

La estrategia marquardiana a seguir es la que él denomina como una “isóstenes diafonía”, que es una forma de contraponer ambas posturas y que favorece el cuidado. Así, ante el acosmismo gnóstico no se trata de asegurar el mundo mediante un proceso tribunalizador de justificaciones, sino que se trata de cuidarlo a través de compensaciones. Si la tesis de Taubes (2007) es correcta, el gnosticismo es la primera crisis del monoteísmo en la historia de las religiones y el quid de la crisis reside en la aceptación de un único creador que en su omnipotencia hizo un mundo a todas vistas maltrecho; entonces el problema del acosmismo gnóstico tiene una dimensión teológica que no puede ser resuelta con una mera muerte de Dios, pues “los viejos dioses, desencantados, vuelven a salir de sus sepulcros” (Taubes, 2007, p. 352).

En tanto que en el escenario del mito, los dioses, hombres y cosas interactúan en el marco de la naturaleza, la religión monoteísta de la revelación vacía este escenario, pues se trata de religiones que abandonan la naturaleza y hacen que el encuentro con el Dios “verdadero” suceda en otro ámbito, bien sea la historia, bien el más allá, o bien el interior pneumático de la conciencia racional humana.



Este es el motivo por el cual *la conciencia* “mítica no sabe de fronteras entre los ámbitos divinos, los mundanos y los humanos” (Taubes, 2007, p. 108), lo que implica que la conciencia mítica no arroja el bebé con el agua sucia, sino que es capaz de bañar al bebé, esto es, de decir un sí al mundo sin la mediación que la teodicea traería consigo.¹⁵

Pero la teodicea no puede surgir de la conciencia mítica sino únicamente en el plano de una revelación, puesto que el tribunal que estructura la teodicea requiere de una única forma de juicio, y este es el que es capaz de abarcar la totalidad de lo real. Este juicio parte del aseguramiento de una verdad, que es obtenida, justamente, mediante la revelación. Es por ello que es en la revelación y no en el mito que se da la teodicea.

Sin embargo, mito y revelación no son compatibles,¹⁶ por lo que el mito es la venganza contra quienes lo derrotaron y ello se ve en la mitología gnóstica, que en tanto posee una fuente en la revelación se encuentra en una contradicción interna consigo misma: “la simbología gnóstica está marcada por la contradicción entre la intención mítica de la gnosis de la antigüedad tardía y el trazado de las fronteras instituido por la teoría de la revelación que elimina el mito” (Taubes, 2007, p. 114). El mito gnóstico del acosmismo fundamental, como revelación, surge en la medida en que el mito habla de lo intramundano, mientras que la revelación habla de lo extramundano. Entonces, el mito gnóstico no pretende ser un mito, sino una revelación dada desde fuera del mundo, de una forma unívoca, presentada como la verdad.

Así, el escepticismo de Marquard opondrá a la lectura gnóstica de Taubes no una doctrina de la revelación, sino un elogio del politeísmo. Parecería entonces, que una posible salida consiste en una comprensión renovada del mito, que como forma de

15 Esta es la consideración fuerte de Jose Luis Villacañas. Los griegos no tenían teodicea porque, siguiendo nosotros a Taubes, la conciencia mítica implica un sí al mundo sin la mediación de un aparato justificador. El sí al mundo se entregaba mediante la sencilla admiración de las cosas, porque el hombre era una más entre las realidades y estas eran plurales [...]. Hasta los rasgos terribles recibían el sí del reconocimiento de los hombres [...]. Porque los griegos disponían de la noción de physis, y de una amplia zona en la que reconocían la naturaleza de las cosas, no necesitaban apenas fiscales [...], el Dios era más bien sentido como el punto culminante de todos los sí, y no obstante tan parcial como ellos. En él se cerraba el orden, pero él no lo creaba (Villacañas, 1999, 35-36).

16 La tesis parece ser traída a colación por Taubes a partir de Schelling, pese a que la explicación que ofrece el pensador judío no es suficiente al respecto. Contrasta, junto con Schelling, la manera en que una filosofía de la mitología se opone a una filosofía de la revelación. Análoga consideración hace Marquard (2000b), a la inversa, para mostrar que la filosofía de la mitología de Schelling no corresponde a lo que habría de ser “la nueva mitología” pregonada en el primer programa del idealismo alemán, sino a una antigua mitología, por lo que la tarea de una nueva mitología queda por hacer, pese a que la filosofía de la historia, en tanto mito de la ilustración, haya asumido ese lugar.

decir “sí” al mundo, “mantenga la pluralidad y resuelva el modo en que la revelación, que proviene de fuera del mundo, deje de pregonar una destrucción del mundo” (Marquard, 1982, p. 160).

De este modo, Marquard y Taubes apuntan a perspectivas dispares. Mientras que Marquard promueve un politeísmo como forma intramundana de enfrentar el acosmismo gnóstico; Taubes defiende una filosofía de la revelación, incluso ilustrada, como forma de legitimar la postura gnóstica para afirmar la posibilidad de un mundo mejor. Tal y como se ha dicho con antelación, en tanto que el mito refiere de modo plural a lo intramundano, la historia nace con el surgimiento de una revelación; es por ello que el carácter progresivo de la historia proviene de una tradición fundada en la revelación, como el profetismo judío, y se consolida bajo el mensaje de salvación en una revelación, en el cristianismo¹⁷.

De este modo, en la medida en que lo sobrenatural se ha presentado en lo natural, el cosmos mismo adquiere otra connotación y se ve bajo la forma de la revelación, de lo que se revela en la naturaleza. Aquello que se revela es el mensaje salvador, el evangelio o la gnosis; esto es, algo que de su yo no está presente en el mundo, pero por un acto “revelador” de Dios, se hace presente en el mundo. De modo tal que la revelación máxima es la presencia de Dios en el mundo. Por ello Taubes considera, junto con Schelling, que después de Cristo “no es posible convocar a los dioses, solo se puede conjurarlos” (2007, p. 357) y le parece que una apología del politeísmo es un retroceso en términos del estudio de la religión. Por ello dice expresamente que:

... la propuesta que le hago a Odo Marquard es, por tanto, avanzar de una
... filosofía de la mitología a una filosofía de la revelación (jobviamente!)
... “ilustrada”. Si bien de esta manera no sería posible superar las
... dificultades de la historia y su filosofía, tal vez se podrían resolver
... algunos de sus problemas (Taubes, 2007, p. 357).

17 La formulación ya es clásica en la filosofía de la historia. Puede encontrarse en Vallina et al. (2005) de la siguiente manera: “el pensamiento cristiano se centra en un hecho histórico: la encarnación hace entrar a Dios en la historia. En consecuencia, el cristianismo tiende a desarrollar el sentido histórico de sus textos sagrados [...]. En el cristianismo el dogma de la encarnación fundamenta una teología de la historia, que deriva más tarde en una filosofía de la historia y en una verdadera secularización de toda idea de trascendencia en la historia. La situación en el judaísmo es similar y en el islamismo mantiene una dimensión claramente metahistórica” (p. 44).



Ciertamente, la respuesta de Marquard a la propuesta de Taubes es escéptica. La cuestión no es un problema de una “nueva historia de la religión” como lo quiere Taubes, ni incluso de una “nueva mitología” como elemento fundamental de un nuevo mundo, como lo quisiera Schelling. Se trata de comprender el mito en un término intermedio de la historia. “De un modo muy elemental, los mitos son justamente eso: historias. Podría decirse que un mito es algo más ficticio que una history y más real que una story” (Marquard, 2000b, p. 102). Con ello se gana justamente una medianía entre dos extremos vistos desde un criterio de verdad. Y es que así como la revelación muestra los mitos como falsos, los mitos carecen del elemento “revelador” para evidenciar su verdad.

Podría decirse lo mismo de los libros sagrados, pero en tanto testimonios de una revelación poseen un correlato objetivo. Por tanto, lo que conviene es descargarse del poder de la verdad en cuanto al mito y la historia. La verdad es un tema del conocimiento, no de la historia. Pues el conocimiento tiene que ver con la verdad y el error, mientras las historias, tienen que ver con la dicha y la desdicha: su logro no es la verdad, sino el *modus vivendi* con la verdad. El conocimiento no es la tumba del mito, sino su punto de partida, “pues sin duda necesitamos del mundo de la crítica científica, pero vivimos en el mundo narrado” (Marquard, 2000b, p. 104).

ACEPTACIÓN DEL MUNDO COMO ACTITUD FILOSÓFICA

El elogio del politeísmo es una forma de encarar el problema de la dietética del sentido en el ámbito de la filosofía de la historia, en tanto resurgir de la gnosis. El acosmismo sostenido por toda postura gnóstica, incluso la defendida por Sloterdijk, cae en lo que podríamos llamar una búsqueda enfática del sentido, a saber, una búsqueda del sentido que no es ningún sentido intramundano pero que espera ser más poderoso y efectivo que cualquier sentido intramundano, de modo que, al obtenerlo, todo sentido intramundano queda relativizado por este. Este sentido enfático que pregona el acosmismo es exactamente el que queda inscrito en la filosofía de la historia y por ello es la venganza de la gnosis tras su segunda superación. El sentido de la historia no estaría en la historia misma, sino que es algo que está por fuera de la historia pero que hace significar toda la historia. De este modo, se pierde la historia presente por la historia futura, del mismo modo que se ha perdido el mundo presente a la espera del sentido del mundo que está por fuera del mundo.

Marquard (2000b) ilustra claramente este problema con el ejemplo hegeliano del individuo que quiere fruta, pero no quiere ni fresa, ni manzana, ni pera; y lo relaciona directamente con la situación del acosmismo gnóstico. La expectativa desmesurada de sentido conlleva a la negación del mundo, incluso del más inmediato, que es la negación de la cotidianidad. De la negación de la cotidianidad por el “sentido absoluto” al totalitarismo no hay diferencia. Es por ello que Marquard (1988) aconseja que sea preciso tener, no solo coraje para lo cotidiano, sino también coraje para el domingo.

El gnosticismo antiguo abogaba por una destrucción del mundo presente como forma de redención y de liberación espiritual. Las vertientes actuales de tal herencia gnóstica, en la obra de Taubes y Sloterdijk, moderan tal ánimo apocalíptico, pero mantienen la tensión entre el mundo presente que debe ser superado por un mundo mejor que está por venir. La salida de Marquard ofrece una defensa del mundo mediante la aceptación del mismo. En este sentido, no es necesario un fin del mundo, porque nada se ganaría con ello, ya que las condiciones para desear otro mundo son las condiciones del mundo en que vivimos.

La filosofía escéptica e intramundana que formula Marquard para resistir ante el acosmismo gnóstico se erigen como una filosofía apta para la vida humana. Quizás no se logre con ella un ideal de felicidad y de bienestar, como si de una salvación se tratara, pero justamente en ello reside su valor. En la búsqueda de vivir una vida humana en medio de un mundo humano. No es necesario anhelar el fin del mundo, entonces; basta con aceptarlo. Quizás no sea lo mejor, pero es lo que humanamente tenemos.





BIBLIOGRAFÍA

Aland, B. (2014). *Die Gnosis*. Reclam.

Culdaut, F. (1996). *El nacimiento del Cristianismo y el gnosticismo: propuestas*. Akal.

Haga, T. (1991). *Theodizee und Geschichtstheologie: Ein Versuch der Überwindung der Problematik des Deutschen Idealismus bei Karl Barth*. Vandenhoeck & Ruprecht.

Jonas, H. (2003). *La religión gnóstica: el mensaje del Dios extraño y los comienzos del cristianismo*. Siruela.

Lazier, B. (2003). Overcoming Gnosticism: Hans Jonas, Hans Blumenberg, and the Legitimacy of the Natural World. *Journal of the History of Ideas*, 64(4), 619-637. <https://doi.org/10.1353/jhi.2004.0006>

Marquard, O. (1982). Theodizee, Geschichtsphilosophie, Gnosis. En N. Bolz y W. Hübenner (Eds.) *Spiegel und Gleichnis. Festschrift für Jacob Taubes*. Königshausen und Neumann.

Marquard, O. (1988). Una pequeña filosofía de la fiesta. En U. Shultz (Ed.), *La fiesta. Una historia cultural desde la antigüedad hasta nuestros días* (pp. 359-366). Alianza.

Marquard, O. (1990). Schwierigkeiten beim Ja-sagen. En W. Oelmüller (Ed.), *Theodizee, Gott vor Gericht?* (pp. 87-102). Wilhelm Fink Verlag.

Marquard, O. (2000a). Dietética de la expectativa de sentido. Observaciones filosóficas. En *Apología de lo contingente: estudios filosóficos* (pp. 49-68). Institució Alfons el Magnànim.

Marquard, O. (2000b). Elogio del Politeísmo. Sobre monomiticidad y polimiticidad. En *Adiós a los principios: estudios filosóficos* (pp. 99-124). Institució Alfons el Magnànim.

Marquard, O. (2001). *Filosofía de la compensación. Escritos sobre antropología filosófica*. Paidós.

Marquard, O. (2006). *Felicidad en la infelicidad: reflexiones filosóficas*. Katz.

Marquard, O. (2007a). *Dificultades con la filosofía de la historia*. Pre-Textos.

Marquard, O. (2007b). *Skepsis in der Moderne. Philosophische Studien*. Reclam.

Marquard, O. (2012). *Individuo y división de poderes*. Trotta.

Salvi, T. (2004). Bondad y sabiduría en Kant. *ÉNDOXA*, (18), 209-226. <http://diposit.ub.edu/dspace/bitstream/2445/34314/1/522058.pdf>

Sloterdijk, P. (2011). *Sin salvación: tras las huellas de Heidegger*. Akal.

Taubes, J. (2007). *Del culto a la cultura: elementos para una crítica de la razón histórica*. Katz.

Torrens, J. (Ed.). (1983). *Los gnósticos* (2 vols). Gredos.

Vallina, J. F., Treballe, J. y Abumalham, M. (2005). Tiempo e historia en la tradición bíblica, judía e islámica. En R. Mate (Ed.), *Filosofía de la historia* (p. 33-47). Trotta.

Villacañas, J. L. (1999). Kant y Weber, o la disolución de la teodicea en ética. En J. A. Marín-Casanova (Ed.), *El fin del mal. Teodicea y Filosofía de la Historia desde el Idealismo alemán* (pp. 35-61). Kronos S.A.

**DIFICULTADES
CON LA TEODICEA
MODERNA. UNA
LECTURA DESDE
MARQUARD DE LA
DISOLUCIÓN DE LA
TEODICEA EN ÉTICA
EN KANT Y WEBER**



El fin del mundo es, ante todo, una idea de negación del mundo. Por lo general, se habla del fin del mundo como algo negativo, porque se supone que la realidad del mundo constituye algo positivo, de tal forma que su desaparición sería una pérdida. No obstante, el mal que se disipa por el mundo parece restarle legitimidad y, en consecuencia, se vuelve difícil decirle “sí” al mundo, en medio de un mundo cada vez peor.

Ante estas circunstancias surgen los ánimos apocalípticos que nos mueven a decirle “no” al mundo y a desear que todo acabe de una vez. Esto ha ocurrido en diversos momentos de la historia de la filosofía, en particular cuando la pregunta por el mal se formula en términos directos o indirectos. Podemos decir que la pregunta por el mal es directa cuando interroga por el sentido y el autor del mal del mundo; la misma pregunta resulta indirecta cuando se interroga por cómo soportar o cómo cambiar tal mal en el mundo. La primera forma de preguntar es propia de la teodicea, la segunda forma de preguntar es la ética.

El presente texto aborda la pregunta por la teodicea, siguiendo a Marquard, a través de la lectura del profesor Villacañas de la disolución de la teodicea en ética. Nuestro objetivo consiste en establecer una nueva dimensión de las dificultades con la teodicea. Para ello, primero se abordará la perspectiva marquardiana de la teodicea, seguida una lectura marquardiana de la disolución de esta en ética, para diagnosticar su insuficiencia por presencia de ciertos motivos teodiceicos. Por ello, se sigue con una renovada visión de cómo lidiar con la teodicea.





LA PREGUNTA DE LA TEODICEA

La teodicea es una pregunta subversiva con una respuesta conservadora. Subversiva, en tanto cuestiona a Dios; conservadora, en tanto que lo exonera. Con todo, la pregunta hecha a Dios es una pregunta no dirigida a lo inmediato, sino que se establece en la mediación, a la distancia. Marquard (1990) enfatiza reiteradamente su consideración de que la respuesta inmediata al dolor no es la teodicea.¹ El dolor exige su respuesta inmediata, mediante la religión,² la ciencia³ y las diferentes ayudas por medio de las cuales el hombre logra solucionarlo. La pregunta que formula la teodicea es una cuestión por la distancia, que implica, para el hombre, dificultades para decir “sí” al mundo⁴. Estas dificultades para decir “sí” al mundo ponen de manifiesto una doble consideración. En primer lugar, especificar por qué la teodicea se topa con las dificultades de decir sí al mundo. En segundo lugar, por qué la teodicea es un asunto fundamentalmente moderno.

La primera consideración presenta una comprensión atípica para la tradición de la filosofía moderna. El profesor Villacañas la recoge convenientemente al indicar que en la antigüedad, específicamente en el pensamiento griego, no había dificultad de decir “sí” al mundo, puesto que hasta los rasgos que más retaban las posibilidades de una vida humana, recibían el reconocimiento del “sí”, por parte de los hombres. Incluso “Dios era más bien presentado como el punto culminante de todos los sí, y no obstante tan parcial como ellos” (Villacañas, 1999, p. 36). De este modo, no hay una pregunta

1 La versión de Marquard, original en alemán, dice: “Die unmittelbare Antwort auf das Leiden ist niemals die Theodizee, sondern, wo Menschen helfen können, das Helfen” (1990, p. 90).

2 Queda dicho en los siguientes términos: “das alles ist jetzt formuliert auf dem Hintergrund der Meinung, daß die philosophisch-theologische Formulierung des Theodizeeproblems nicht das unmittelbare Wort des Leidens ist, und nicht die unmittelbare Antwort auf das Leiden: das ist vielmehr die Religion selber” (Marquard, 1990, p. 93).

3 Marquard considera específicamente que la ciencia encuentra molesta la pregunta por la teodicea; los argumentos por los que lo hace son irrelevantes respecto a la actitud científica de buscar e innovar para encontrar respuestas a los dolores y enfermedades del hombre. Así, una pregunta que cuestiona no por lo inmediato sino por lo mediato, no tiene sino que ser molesta para el ejercicio científico, pero tal actividad permanece en tanto necesidad humana: “Probleme zu haben, mit denen man nicht fertig wird, ist wissenschaftstheoretische Ärgerlich, aber menschlich normal” (1990, p. 100).

4 Marquard lo indica en estos términos: “Von der Theodizeefrage geplagt zu werden bedeutet Schwierigkeiten beim Ja-Sagen” (1990, p. 100).

sobre la justificación de la desigualdad significativa de los bienes humanos, lo que no da posibilidad al surgimiento de una teodicea.

Así, los primeros motivos teodiceicos aparecen como una promesa de dominio (como las profecías en el judaísmo), promesa que puede reclamar cualquier individuo que se halla en desigualdad ante otros, sea por contingencia o por elección. Consecuentemente, desaparece el héroe y se desvanece un concepto elevado del honor mediante el sufrimiento, la ascesis no es condición necesaria para lograr un escaño superior. El mayor motivo teodiceico de la antigüedad es el desplazamiento del héroe trágico por el creyente.⁵

Así, los mitos platónicos y cristianos acerca de la caída revelan una forma primitiva de decirle “no” al mundo, que va a adquirir su expresión más consolidada en el gnosticismo, en tanto “no” radical al mundo, al considerarlo como el mal mismo. Por tanto, el gnosticismo, como extrañamiento del mundo, constituye la forma más expresa de decir “no” al mundo; y opera bajo el simple modo de la división del poder divino: uno es el Dios creador, otros es el Dios salvador. Esta pluralidad en el poder de Dios favorece la coherencia del mito gnóstico, pero dificulta la teología cristiana, hasta tal punto que la tarea de la teodicea consiste en las lides contra el remanente gnóstico presentes en la teología cristiana.

La batalla contra el gnosticismo es la “guerra de Troya” del cristianismo; es una guerra fundacional que marca sus propios destinos. Así, “las dificultades de decir sí, de las que surge la teodicea, tienen como objetivo superar aquel ‘no’ que el gnosticismo acósmico lanzó sobre la totalidad de los órdenes humano” (Villacañas, 1999, p. 42) y es que el cristianismo se ha debatido desde sus comienzos, en la conciliación entre el “sí” a Dios, el “no” al mundo y un “sí” mediado al mundo.⁶

5 Es una consideración que puede seguirse en paralelo con la distinción que el profesor Villacañas hace respecto al caballero de la resignación y el caballero de la fe, en su mención de Kierkegaard. El filósofo danés lleva esta consideración más allá para señalar el modo en que Agamenón no es comparable con Abraham. El héroe trágico cumple su tarea y encuentra el reposo en lo general; el caballero de la fe, en cambio, se ha de mantener en constante tensión. En este sentido, el héroe trágico dice, pese a su dolor, un ‘sí’ al mundo. Abraham obra en virtud del absurdo. La pregunta que se sigue es si el sacrificio de Isaac puede ser leído en términos de un “sí” al mundo. Remitimos al lector a la Problemata 1 de *Temor y Temblor* de Kierkegaard. A este respecto la nota 9 del texto del profesor Villacañas (1999, p. 51).

6 Puede verse en las consideraciones de Santiago 4:4 “¡Oh almas adúlteras! ¡No sabéis que la amistad del mundo es enemistad hacia Dios? Por tanto, el que quiere ser amigo del mundo, se constituye enemigo de Dios” o en 1 Juan 2: 15-1 “No améis al mundo ni las cosas que están en el mundo. Si alguno ama al mundo, el amor del Padre no está en él [...] situación ya denunciada por Pablo a los Tesalonicenses”. Sin embargo, la otra consideración ya expresa en Pablo (2 Tesalonicenses 3: 10) y en otros autores fundacionales en el cristianismo, como San Justino señalan la necesidad de un “sí” mediado al mundo.



TENIENDO DIFICULTADES CON EL MUNDO: LA PRINCESA Y EL GUISANTE

De este modo, la pregunta de la teodicea se remonta a capas más allá de las inmediatas para lidiar con una dificultad. La teodicea no le dice “sí” al mundo de una manera inmediata, sino que establece unas profundas mediaciones y condiciones para conservar este “sí”, que cada vez se presenta de modo más difícil. Estas dificultades guían la lectura a la segunda consideración, que revela lo que Marquard llama “El síndrome de la princesa y el guisante”⁷ y que consiste en la distancia constitutiva de la teodicea. Esta imagen resuena con la definición kantiana:

... por teodicea se entiende la defensa de la sabiduría suprema del
... Creador del mundo frente a la acusación que la razón presenta contra
... ella a partir de lo que en el mundo no se nos muestra como adecuado
... a ningún fin (Kant, 2011, p.15).

La incoherencia que se muestra entre el orden del mundo y la sabiduría suprema del creador, son los guisantes de la teodicea; ciertamente, no son las cuestiones inmediatas ni se resuelven al modo de las cuestiones inmediatas. La pregunta por la teodicea adquiere un nivel diferente a la pregunta teológica-religiosa por el consuelo ante la pena inmediata. De este modo, lo que se espera de la teodicea no es una respuesta consoladora; de hecho, no se sabe exactamente qué tipo de respuesta es la que se espera.

Es por ello que Marquard (1990) considera que la pregunta de la teodicea es susceptible a diversas presentaciones, que resume en tres: la primera consiste en la lectura leibniziana de que el mal puede ser comprendido, principalmente y sin excepción, como resultado de la acción y por tanto, como mal moral⁸.

7 La imagen está tomada, claramente, del conocido cuento de Hans Christian Andersen.

8 Se trata de una glosa en la traducción de la cita de Marquard, que es como sigue: “Die neuzeitliche Theodizeefrage beginnt bei Leibniz dort, wo die Übel gerade nicht mehr durchweg oder auch nur überwiegend als Handlungsresultat und dann als moralisches Übel, als malum morale, begriffen werden könnten” (p. 89).

La segunda, presenta la teodicea como un disgusto general ante la realidad, no solo como queja sino como una demanda judicial y su eventual negociación entre las partes⁹. La tercera consiste en señalar que las respuestas de la teodicea son insuficientes, pero esta funciona como un generador de teorías, cuyos frutos resultan constitutivos para la filosofía moderna¹⁰. Entre estas tres comprensiones de la pregunta de la teodicea, son las dos primeras las que estarán trabajadas en la disolución de la teodicea en ética, tanto en Kant como en Weber.

Es posible tratar a ambos autores en un mismo apartado, puesto que no interesa aquí la comprensión específica de ambos respecto a la teodicea; más bien, lo que interesa es el modo de resolver el problema de la teodicea mediante la ética; lo que equivale, en nuestra lectura, a establecer nuevos intentos de formular un “sí” al mundo. Los matices resultan evidentes: en tanto para Kant esta disolución se resuelve en la configuración del sujeto moral y la eventual “comunidad ética”; para Weber, se trata del afianzamiento de un tipo de vida que fue perdiendo, sucesivamente, la distancia (como motivo teodiceico) hasta configurarse en una forma de racionalización del mundo. Así, es posible afirmar que la lectura de la teodicea, tanto por Kant como por Weber, termina confundiendo los motivos teodiceicos con los motivos religiosos. De tal modo que la pregunta por la distancia, propia de la teodicea, termina siendo la cuestión por el dolor inmediato, lo que conlleva a una apelación, desde la razón práctica, al creador del mundo.

Esta apelación puede ser vista en términos jurídicos, pues insta un tribunal para juzgar a quien se hace responsable del dolor. Sin embargo, un juicio a Dios no resulta del todo significativo, bien porque no es procedente (Kant), o bien porque realmente tiene que ver con los destinos humanos más que con Dios (Weber). De tal manera, la tarea asignada a la teodicea correspondiente a la primera formulación de Marquard, a saber, cómo es posible que coexistan un Dios todopoderoso, bueno y aun así haya mal, queda resuelta en el plano de la ética; que se ve prefigurada desde la postura leibniziana de la composibilidad del mejor de los mundos en términos de la libertad.

9 Se trata de una glosa en la traducción de la cita de Marquard, que es como sigue: “Zweites formuliert die Theodizeefrage ein generelles Unbehagen an der Wirklichkeit, nicht nur Klage, sondern auch Anklage” (p. 89).

10 Se trata de una glosa en la traducción de la cita de Marquard, que es como sigue: “Drittens ist die Theodizeefrage und sind dann aber auch die Antworten, die die Theodizeefrage findet, ein ganz besonders fruchtbarer Theoriengenerator, also Konzepterzeuger der neuzeitlichen Philosophie” (p. 89).



Entonces, si el mejor de los mundos posee libertad, es factible que solo en la práctica de esta misma libertad se resuelva la pregunta de la teodicea.

Se sigue la consideración de lo que Marquard llama un ateísmo para la mayor gloria de Dios, una concepción en la que el hombre es el creador del mundo. El mejoramiento del mundo es ahora una tarea humana y no divina, a tal punto, que el único juez y garante del bienestar del mundo es el hombre mismo. Por esta razón, las lecturas de Kant y Weber sobre la teodicea precisan de un elemento ético fundamental, consistente en la interacción de voluntades libres humanas que se articulan en el desarrollo del reino de Dios en la tierra¹¹, en tanto obra del ser humano (Villacañas, 1999).

La formulación más explícita de esta consideración, en la filosofía de Kant, aparece cuando define que el concepto de “una comunidad ética es el concepto del pueblo de Dios bajo leyes éticas” (Kant, 1981, p. 99). Y en la lectura de Weber no es muy diferente, pues trata de que la cuestión de la teodicea se resuelve en la necesidad de salvación, que no es más que el:

..... intento de una específica racionalización práctica de las realidades de
..... la vida [...], dicho en otros términos, es el resultado de la pretensión
..... de que el acontecer del mundo, al menos en la medida en que roza los
..... intereses de los hombres, es un proceso “con sentido” (Weber, 1983,
..... p. 461).

En suma, y para decirlo con el profesor Villacañas, las necesidades burguesas fueron prescindiendo de la teodicea hasta que esta quedó disuelta en Kant y ratificó su desaparición en Weber.

Podría decirse, hasta aquí, que la disolución de la teodicea en ética es el destino moderno de la teodicea misma; en principio porque la ética heredó de la teodicea el mayor de sus problemas, a saber, cómo hacer el mundo mejor, y su resultado es más efectivo que el de su precedente. Sin embargo, la lectura de Marquard detecta algunas dificultades que este mejoramiento del mundo implica respecto al mundo mismo y es

11 Esta es la lectura que Weber ve claramente en la práctica del protestantismo y que se corresponde con la consideración kantiana de una comunidad ética.

que encuentra, en este mejoramiento, análogos motivos teodiceicos, la teodicea del mejoramiento del mundo, una nueva forma de teodicea.¹²

Estas dificultades las enumera en tres y pueden ser concatenadas de la siguiente manera: la primera dificultad es la aporía teodiceica de la indigencia de redención¹³, que parte del diagnóstico de que Dios no redime, por lo que la redención debe provenir directamente del mundo; sin embargo, esta consideración parte de que el mundo es malo, lo que equivale a una negativa directa al mundo. La respuesta podría estar en términos de un mejoramiento del mundo no presente, esto es, en el porvenir.¹⁴

Es por ello que la segunda dificultad se hace presente y es la aporía teodiceica del progreso,¹⁵ que revela las dificultades de cómo el mejoramiento del mundo es potencial, y el mejoramiento futuro justifica el mal anterior. Este tipo de aporía lo ejemplifica Marquard con el curioso ejemplo de que nadie querría ser Kant, si él hubiese sufrido de apendicitis¹⁶. La consecuencia de esta segunda aporía es una nueva que consiste en la aporía teodiceica del mejoramiento del mundo mediante el empeoramiento del mundo¹⁷. Esta aporía indica el modo en que se postula la salvación del mundo como una meta tan fija y determinada, que no se redime el mundo para no perder la creencia de que puede salvarse. Se trata de prolongar la cantidad de colchones que median hasta el guisante.

12 Si bien es factible leer una disolución de la teodicea, los motivos teodiceicos permanecen en nuevas formas explicativas. De este modo, se trata de una "nueva teodicea", en la que la justificación del mal no se da en el presente, sino que se establece como futuro. En palabras de Marquard: "entsteht eine neue Form der Theodizee: die Weltverbesserungstheodizee. Ihre These ist, grob gesprochen: die einzig zulängliche Theodizee ist die praktische Weltverbesserung im Diesseits, also eine Art menschlich betriebene Diesseitserlösung der Welt".

13 Die Theodizee der Erlösungsbedürftigkeit.

14 Lo que es una tesis bastante moderna, quizás con su mejor expresión en las lecciones kantianas de ética: "cuando la naturaleza humana haya alcanzado su pleno destino y su máxima perfección posible, se instaurará el reino de Dios sobre la tierra, imperarán entonces la justicia y la equidad en virtud de una conciencia interna, y no por mor de autoridad pública alguna. Esta es la suprema perfección moral que puede alcanzar el género humano, el fin último al que se halla destinado, si bien solo quepa esperararlo tras el transcurso de muchos siglos" (Kant, 2002, p. 302-303).

15 Die Theodizeeaporie des Fortschritts.

16 El ejemplo completo es más explícito en esta consideración: "Wenn Kant Blinddarmentzündung bekommen hätte: ich hätte mit ihm nicht tauschen mögen. Die Anästhesie wurde erst danach zur Kunst entwickelt. So etwas und manch anderes ist damit gemeint" (Marquard, 1990, p. 99).

17 Die Theodizeeaporie der Weltverbesserung durch Weltverschlechterung.



Adicionalmente, esta consideración adquiere un matiz relevante en la medida que el mundo se ve incluso peor de lo que se ha visto. Si la mejoría quiere hacerse patente, mediante la transformación, revolución, etc., es preciso que se reconozca que incluso lo usual y lo habitual no son más que prácticas de dolor y maldad, lo que equivale a un envilecimiento del mundo a partir del reconocer el mal y el dolor en aspectos que hasta ahora habían sido llevaderos y constituían una cierta forma, ya de por sí medida, de un “sí” al mundo.

La consecuencia de esto es sencilla: ni por teodicea, ni por los motivos teodiceicos presentes en el mejoramiento del mundo, es posible lograr una salida válida a la pregunta de la teodicea. Las posturas de Kant y Weber respecto a la teodicea se ven afectadas tras las aporías teodiceicas del mejoramiento del mundo, pues la disolución de la teodicea en ética no es más que la venganza de la teodicea, presente como su propia superación. Sigue tratándose de una pregunta subversiva con una respuesta conservadora.

DIFICULTADES PARA DECIR SÍ AL MUNDO

El dolor queda injustificado, se puede resolver en el plano de lo inmediato mas no en el de la justificación. Con ello volvemos a coincidir con la tesis del profesor Villacañas, para reconocer que:

... el hombre solo puede aspirar a un pacto con un dios finito, pero no tenía opción. De no hacerlo, se le escapa cualquier sentido de la salvación y pasaba a ser como aquellos seres, anteriores al don de Prometeo, planta de un día frío y oscuro (Villacañas, 1999, p. 60).

La conclusión del profesor Villacañas a este respecto llega a las mismas consideraciones que lo que podría entenderse como el pensar de la compensación¹⁸, fundada en una antropología refinada, indicando cómo lo inaceptable de la teodicea es que todos estos intentos “siempre acaban siendo una metodología para la elevación de un poder cuyo ejercicio parece no estar sometido a peligro alguno, un poder justo, bueno, sabio, omnipotente, en suma” (Villacañas, 1999, p. 61). Lo que equivale a una dificultad tan radical de decir “sí”, como absoluto sea el poder que se erige.

18 Die Kompensationsgedanke.

Por tanto, todo intento de justificación de un único poder salvador, se enmaraña en procesos de teologización¹⁹ que no resuelven la cuestión, sino que quedan presos de las antinomias señaladas en los intentos de teodicea. En contraposición a estos procesos de teologización, el pensar de la compensación no deja de lado formas alternas, sino que las subsume bajo la estrategia de *divide et fuge*²⁰, y de este modo la compensación aminora las dificultades para decir “sí”, dificultades que son intensas en la teodicea.²¹

La pregunta gira entonces en torno a cómo lidiar con la teodicea y Marquard insiste, escépticamente, en mantenerla, por lo menos en el tercer sentido de la pregunta de la teodicea, esto es, como generadora de teorías, o lo que es lo mismo, por el valor de sus respuestas²². Defender la teodicea puede parecer un despropósito y un ejercicio a todas vistas anacrónico, pero la postura de Marquard es sugerente en términos de una división de poderes. Declarar inocua la teodicea implica cargar la tarea tribunalizadora a una de las estancias de su disolución, como la ética; sin embargo, la consideración de la conservación de la teodicea, desde sus mismas dificultades, señala un camino escéptico del cuidado que puede resultar favorecedor.

Marquard (2000) lo indica de una manera muy simple: las respuestas dadas en la teodicea, como respuestas, son infructuosas y fracasan; pero como teorías que emigran de su patria, estas respuestas son completamente sugerentes y valiosas. Así, la teoría de la compensación, la tesis de la autonomía, etc., como formas de respuesta a la teodicea son insuficientes, pero por fuera de ella, adquieren una relevancia de la que

19 La distinción entre quien compensa y quien teologiza está explícitamente tratada en Marquard (2006): “me interesa acentuar el cambio de óptica: el que teologiza tiene la certeza del fin y computa —eventualmente y con una ‘facultad de juicio determinante’— la infelicidad como medio. El que compensa conoce la infelicidad y busca —en detalle y con una ‘facultad de juicio reflexionante’— el ajuste posible. Aquel piensa tendiendo hacia el fin; este piensa huyendo de la infelicidad” (p. 25).

20 “El principio es: ‘Divide et fuge’ (divide y escapa). Para el hombre tiene la ventaja de legitimar su libertad en la adhesión a varias convicciones: no a no-convicciones, ni tampoco a una sola convicción, sino a varias. También es ventajoso contar con varias tradiciones y varias historias a la vez: no una tradición o una Historia, sino varias a la vez, como si fueran varias almas” (Marquard, 2000, p. 144). Sin embargo, para esta traducción se tomó la versión de José Manuel Saavedra, disponible en <http://www.mxfractal.org/F2marqu.html>.

21 Marquard (2000) lo indica en la finalización de su texto: “Rationalisierung plus kompensierende Pluralisierung, nicht aber nur eines von beiden; oder Innovationskultur plus kompensierende Bewahrungskultur, aber nicht nur eines von beiden... Der Kompensationsgedanke – ein aus der Theodizee kommender Gedanke – mindert die Schwierigkeiten beim Ja-Sagen”(p. 101).

22 La cita es más significativa. Marquard (2000) dice lo siguiente: “Und Skeptiker sind Leute, die wissenschaftstheoretische Ärgernisse in Kauf nehmen zugunsten menschlicher Normalität. Darum muss gerade den Skeptikern daran liegen, das Theodizeeproblem zu verteidigen gegen den Schein seiner Auflösung, aber auch das Interesse an den Antworten, die versucht wurden” (p. 100).



no disponen dentro de ella²³. Eliminar toda teodicea puede ser un riesgo contra la práctica escéptica de la división de poderes, además de un prejuicio innecesario, que convendría tener en cuenta. Pero conservar la teodicea no es un camino que resulte claramente prometedor, en la medida en que ninguna respuesta de la teodicea ha resultado tener mayor validez ante su propia pregunta.

El punto que se sostiene aquí es que conviene cuidar de la teodicea, en términos de conservarla, pero con dificultades. No se trata de un ensayo de teodicea, a la manera de Leibniz. Tampoco se trata de un fracaso de toda teodicea a la manera de Kant, ni de una disolución de la teodicea al modo de Weber. De lo que se trata aquí es de dificultades con la teodicea, he ahí el programa para lidiar con ella sin someterse a los desenfrenos de sus respuestas: “el escepticismo se enamora de aquella [metafísica/teodicea] que produce muchas respuestas que se neutralizan unas a otras y que precisamente de este modo deja abiertos los problemas” (Marquard, 2000, p. 47).

Vale la pena subrayar que el estatus que adquiere aquí la teodicea no es, específicamente, el de un corpus doctrinal, sino el de un elemento que mantenga la discusión. La teodicea sería el antagonista constante de la historia, que lo precisa, pero que lo repele. Por decirlo en términos que, gracias a Blumenberg, son caros a esta tradición, el abordaje maquartiano de la teodicea consiste en tratarlo como un MacGuffin²⁴. Ciertamente lo importante de la teodicea no consiste en describir su corpus de un modo específico, lo que equivaldría a abrir el maletín y determinar su contenido, sino la consideración que permite seguir hablando en torno a ella. Este carácter “fantasmal” de la teodicea le interesa a Marquard en tanto que desaparece y aparece²⁵ en el discurso filosófico de la Modernidad y se mantiene en torno a ella, sin lograr una solución.

23 Es una glosa de lo dicho directamente por Marquard: “Aus fallierenden Theodizeeantworten werden in der modernen Philosophie nicht selten erfolgreiche Nicht-Theodizeeantworten, aber sie mussten erst jene Theodizeeantworten sein, um dann diese erfolgreichen Nicht-Theodizeeantworten werden zu können” (p. 102).

24 La referencia se encuentra en Blumenberg (1995). Relata el modo en que Hitchcock definió esta estrategia narrativa mediante la suposición de dos viajeros que inician hablando sobre un maletín, tras la descripción equívoca de lo que contiene el maletín, los viajeros continúan con la conversación. Y exactamente esa es la definición del MacGuffin que nos interesa: “el misterio del MacGuffin consiste en el hecho de que tras revelar su nombre aumenta incluso el suspense de tratar de identificarlo en concreto [...]. Lo mejor es que el portador del MacGuffin sucumba con él. La función del MacGuffin, en tanto que magnitud indeterminada, era proporcionar suspense a la acción” (p. 325).

25 En el caso en cuestión le interesa específicamente en el caso de Schelling: “Der Mensch muss diese Welt so ins Gute bringen, dass angesichts der dann ins Gute gebrachten Welt kein Schatten mehr auf Gott fällt; und dann darf er sozusagen wiederkommen: ‘Dann wird Gott sein’, so steht das etwa im, System des transzendentalen Idealismus’ von Schelling” (Marquard, 1990, p. 98). A este respecto también conviene revisar *Dificultades con la filosofía de la historia* específicamente el capítulo de “Idealismo y Teodicea”.

Es por ello que Marquard suele terminar sus conferencias, y nosotros lo seguimos en esta presentación, con el mismo ejemplo, que revela el carácter Macguffiano de la teodicea: en cierta ocasión Konrad Adenauer le preguntó a Eugen Gerstenmaier: “¿de dónde vienen?”, a lo que este respondió: “de África”, “¿y qué estaba haciendo usted allá?”, él respondió: “cazando leones”, “¿cuántos cazó?”, “ninguno”, a lo que repuso Adenauer: “bueno, tratándose de leones está muy bien”. De manera análoga se nos puede preguntar: “¿en qué están trabajando?”, respondemos: “en el problema de la teodicea”, “¿y cuántas respuestas han obtenido?”, a lo que diremos: “ninguna” y luego se sigue, “bueno, para tratarse del problema de la teodicea, está bastante bien”.

La cuestión por el fin del mundo se puede expresar en términos de aceptación y de rechazo del mundo. Quien acepta el mundo es capaz de darle un curso explicativo al dolor que existe en él, bien sea de una manera teodiceica o de una manera ética. En cualquier caso, la aceptación del mundo va de la mano con su conservación. No así con la negación del mundo. Quien niega el mundo no es capaz de resolver el problema del mal que en él habita (así sea solo un guisante debajo de múltiples colchones), y por lo tanto ni la teodicea, ni la ética ofrecen una respuesta satisfactoria.

Ahora bien, ni la aceptación, ni el rechazo del mundo, en términos individuales, conllevan a la conservación o a la destrucción del mundo, de modo que el ejercicio deviene colectivo, por su propia dimensión. Hoy por hoy vemos por doquier profetas del fin que buscan crear un colectivo apocalíptico: una comunidad dispuesta a decirle “no” al mundo con tal de que este acabe. Quizás no se trate del mundo como totalidad, pero es común en contextos particulares, como todo deseo de acabar con un cierto mundo político, económico, social, mercantil, etc.

No obstante, hoy por hoy, existen por doquier paladines de la defensa y del cuidado del mundo, que buscan crear colectivos de aceptación y cuidado del mundo: una comunidad dispuesta a decirle “sí” al mundo, con tal de que este no se acabe. Quizás no logren conservar todo el mundo, pero sí pueden mantener algunas manifestaciones culturales, algunas reservas naturales, algunos legados culinarios, algunos libros en sus bibliotecas. Al parecer, conservar y destruir el mundo son formas filosóficas en las que expresamos nuestra aceptación y rechazo último al problema del dolor.



BIBLIOGRAFÍA

Blumenberg, H. (1995). El ser, un MacGuffin. Cómo mantener el deseo de pensar. *Thémata*, (13), 325-327.

Kant, I. (1981). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza.

Kant, I. (2002). Lecciones de ética. Crítica.

Kant, I. (2011). *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea*. Encuentro.

Marquard, O. (1990). Schwierigkeiten beim Ja-sagen. En W. Oelmüller (Ed.), *Theodizee, Gott vor Gericht?* (pp. 87-102). Wilhelm Fink Verlag.

Marquard, O. (2000). *Apología de lo contingente*. Institució Alfons el Magnànim.

Marquard, O. (2006). *Felicidad en la infelicidad: reflexiones filosóficas*. Katz.

Marquard, O. (2007). *Dificultades con la filosofía de la historia*. Pre-Textos.

Villacañas, J. L. (1999). Kant y Weber, o la disolución de la teodicea en ética. En J. A. Marín-Casanova (Ed.), *El fin del mal. Teodicea y Filosofía de la Historia desde el Idealismo alemán* (pp. 35-61). Kronos S.A.

Weber, M. (1983). *Ensayos sobre sociología de la religión*. Taurus.



SENDAS NEOPLATÓNICAS EN LA FILOSOFÍA DE GADAMER



El fin del mundo es, ante todo, una idea de desaparición: algo que es deja de ser. Esta cuestión generó múltiples preguntas ontológicas en el contexto de la filosofía clásica, de modo que los antiguos filósofos, que carecían de un concepto de creación ex nihilo, carecían también de un concepto de apocalipsis. Ellos solían hablar más bien de apocatástasis, que mostraba el modo en que el mundo conflagraba en sí mismo y volvía a surgir, cual fénix de sus propias cenizas. Esta idea resolvía un problema ontológico de la continuidad del mundo y de su duración: podría haber cambio, aunque en el fondo, se trataba de lo mismo. Una tesis que, poniendo a Heráclito y a Parménides en orillas diferentes, habrían aceptado.

Esta forma de entender el fin del mundo ha desaparecido, en términos generales, debido a una tendencia gnóstica de negación del mundo, por un lado; y por otro lado, debido a la consolidación de una apocalíptica cristiana. No obstante, perviven caminos intermedios que nos posibilitan pensar, de otro modo, los mismos problemas. Es el caso del neoplatonismo. Esta reconstrucción de la filosofía platónica en el siglo III d.C entiende que el mundo, como expresión de la fecundidad del ser, no solo no termina, sino que sus relativos finales no son más que el florecimiento de la fecundidad del ser mismo.

Para explicar esta situación, nos centraremos en la influencia que el neoplatonismo ha tenido en cierta filosofía del siglo XX, en particular en el horizonte hermenéutico. Por ello, el presente texto aborda la relación de Gadamer con el neoplatonismo. Para lograr este cometido partimos de dos fuentes, la primera es el conjunto de referencias textuales de Verdad y método en las que se indica explícitamente una fuente neoplatónica evocada por Gadamer para avanzar en el desarrollo de las problemáticas filosóficas que atraviesan la obra. La segunda fuente es una conferencia ofrecida por Gadamer y recogida en el tomo VII de las obras completas, titulada Denken als Erlösung. Plotin zwischen Plato und Augustin. A partir de estas dos fuentes primarias se presenta el modo en que Gadamer lee el neoplatonismo y la manera en que este queda articulado dentro de su obra.



UN TONO NEOPLATÓNICO EN LA FILOSOFÍA DE GADAMER

La filosofía de Gadamer tiene un pilar sostenido sobre el suelo de la tradición. Con vista en ello, es comprensible que las diferentes vertientes filosóficas establezcan un diálogo con la filosofía gadameriana. Tal diálogo adquiere un especial tono con la tradición platónica, tanto en su vertiente exclusivamente académica, como en las construcciones tardías del platonismo antiguo en las escuelas neoplatónicas. Más allá de la circunstancia de que Gadamer fuera un especialista en Platón, afirmamos que aquel tono peculiar obedece a que para Gadamer, el platonismo es una fuente conceptual que le permite pensar los problemas más propios de su filosofar, como el de la finitud: “en esta tradición del platonismo es donde se desarrolla el vocabulario conceptual que necesita el pensamiento de la finitud de la existencia humana” (Gadamer, 1977, p. 581).

Una lectura que vea en el platonismo este vocabulario conceptual no es una lectura imparcial de la filosofía platónica. Se trata de un filosofar que encuentra, en cierta comprensión del platonismo, unas herramientas valiosas para pensar aquello que motiva el propio filosofar de Gadamer. De esta manera, la lectura que Gadamer hace de la tradición platónica no obedece tanto a la de un scholar del neoplatonismo, como a la de un filósofo que encuentra herramientas convenientes para discurrir en las sendas su propio pensamiento. ¿Cuáles son aquellas sendas de la filosofía de Gadamer que encuentran en las vertientes platónicas un vocabulario conceptual conveniente para pensar?

Es posible rastrear cinco sendas, en este sentido. La primera es la estructuración de la comprensión, fundada en la emanación neoplatónica (plotiniana, específicamente). La segunda es la posibilidad de pensar el lenguaje a partir de la tríada neoplatónica, específicamente en la versión cristiana de la Trinidad. La tercera es la cuestión sobre la belleza como aquello que brilla con luz propia, en la medida en que el ser de la belleza consiste en su presentarse. Los otros dos elementos que presentamos de nuestra reflexión son, en cuarto lugar, una lectura neoplatónica de la historia, en la medida en que “es la plenitud y multiplicidad de lo humano, que a través del cambio inacabable de los destinos humanos se conduce a sí misma a una realidad cada vez mayor” (Gadamer, 1977, p. 258). Finalmente, y como quinta senda del pensar gadameriano fundado en un elemento platónico-neoplatónico es la pregunta misma por la finitud, pues, del

mismo modo que para el neoplatonismo plotiniano la multiplicidad no constituye una pérdida ontológica respecto a lo Uno, lo finito no es una pérdida o caída respecto a lo infinito, eterno, etc.

A continuación, procederemos a la presentación de las consideraciones específicas de estos cinco senderos del pensar gadameriano, con evidencias textuales que avalen y justifiquen nuestra lectura. Tras esta presentación se concluirá el texto con algunas consideraciones finales.

EL PROBLEMA POR LA ESTRUCTURA DE LA COMPRENSIÓN

La comprensión es aquello que es cada vez de manera distinta. No nos detenemos en los resquicios de la filosofía de Gadamer, nos interesa el motivo neoplatónico de tal aseveración. Específicamente, la comprensión posee un carácter de emanación, en un claro sentido neoplatónico.

Está en la esencia de la emanación el que lo emanado sea un exceso. Aquello de lo que excede no se vuelve menos por ello. El desarrollo de esta idea en la filosofía neoplatónica, que salta así el marco de la ontología griega de la sustancia, fundamenta el rango óptico positivo de la imagen. Pues si lo originariamente uno no se vuelve menos porque de ello exceda lo mucho, esto significa que el ser se acrecienta (Gadamer, 1977, p. 189).

¿Qué importancia tiene, en términos de la estructura de la comprensión, la apelación al emanatismo neoplatónico? La respuesta está lejos de ser simple, pues el concepto de emanación neoplatónico (*proodos*) no está pensado simplemente en la determinación de formas comprensivas, sino en un donarse del ser de la realidad. La emanación significa que lo que es, es en virtud de un exceso, porque todo lo que es, es fecundo. (*Enéadas* V, I, 6) Cualquier acepción peyorativa de este exceso es una perversión, en la medida en que para el neoplatonismo el ser no perdía en su expresión sino que ganaba. Es lo que afirma Gadamer cuando indica que: “Der bekannte Ausdruck des neuen Seinsverständnisses, das die Neuplatoniker in Plato hineinprojizieren, ist der Begriff der „Emanation“. Aufluß, Überfluß einer unerschöpflichen Quelle, das ist es, was die groß Weltenarchitektur zusammenhält” (Gadamer, 1991, p. 415).

En este orden de ideas, el proceso de emanación no constituye ninguna pérdida respecto a lo que es el ser de la cosa. Del mismo modo, y en clave de la lectura gadameriana, la comprensión no pierde cuando se le denuncia que no es la misma, pues, al contrario, la comprensión gana en su fluir. Este fluir de la comprensión se conecta con los elementos propios de la hermenéutica gadameriana, como la situación, el lenguaje, la fusión de horizontes, etc. Pues de la misma manera que no habría una distinción entre la fuente y lo que fluye de ella, tampoco la hay entre lo que es el objeto de la comprensión y la comprensión misma. De ahí que se afirme que la comprensión es fundamentalmente un acontecimiento. Este carácter de la emanación es ratificado por Gadamer en apartados cercanos a los citados en *Verdad y método*.

El concepto de la emanación contiene en el neoplatonismo bastante más que lo que sería el fenómeno físico del fluir como proceso de movimiento. Lo que se introduce es sobre todo la imagen del manantial. En el proceso de la emanación, aquello, de lo que algo emana, lo uno, no es ni despojado ni aminorado por el hecho de la emanación (Gadamer, 1977, p. 508).

En esta clave neoplatónica podría leerse también la consideración de lo que, siguiendo la denominación de Gadamer, se ha llamado “la valencia óptica de la imagen”. De esta manera, una imagen no es simplemente una copia o un derivado de un original, sino que se trata específicamente del modo en que se presenta el ser de una cosa. Mas tal presentarse es tan verdaderamente su ser, como el ser pensado e intelectual de la cosa misma. Los ejemplos tradicionales del baile y del juego, así como de la fiesta son utilizados por Gadamer para ilustrar profundamente este punto. Pero aparece un matiz importante en la conferencia que vale la pena rescatar: “Wir können sie auch überschießende Kraft nennen, wie wir sie im Überschuß der Lebensfreude, der Spiellust und des Tanzes sich auswirken sehen. Nun muß man das in seiner ganzen ontologische Bedeutung ermessen” (Gadamer, 1991, pp. 414-415).

Este “total sentido ontológico” del que habla Gadamer indica la manera en que el esquema emanatista no simplemente constituye una salida al problema de pensar la diversidad de lo mismo, sino que implica un compromiso con el aparecer mismo de la cosa en una significación ontológica, lo que quiere decir, en términos simples, que la hermenéutica no puede tomar unos elementos como si fueran meras apariencias de otras cosas que son el verdadero fundamento. El esquema de la comprensión, por

parte de la hermenéutica gadameriana, se compromete con una visión emanatista de la realidad. Esto lo ha visto Beierwaltes de una manera adecuada cuando afirma que:

only out of such an awareness of one's own "pre-conceptions" can that "fusion of horizons" (as philosophical hermeneutics calls it) result, in which the understanding mind assimilates to itself the earlier thought, that which is "other" or "alien", in a transformation which yet avoids a deformation of its proper nature. From this process of understanding arises something "new" which is more in conformity with the object of enquiry than is the sham-objectivity of positivism (Beierwaltes, 1981, p. 237).

La afirmación de Beierwaltes señala contundentemente que "lo propio" y "lo extraño" se asimilan en lo nuevo, que resulta ser más conforme al objeto que una tendencia positivista de objetualizar el contenido de una comprensión. De esta manera, la comprensión, en tanto experiencia, adquiere un carácter de novedad, pero que no por ello ha dejado de ser lo que es, sino que en su riqueza de ser, es capaz de mostrarse de nuevos modos.



EL CAMINO HERMENÉUTICO- NEOPLATÓNICO PARA PENSAR EL LENGUAJE

Los avatares de la filosofía platónica para pensar el lenguaje resultan limitados en la medida en que no supera el plano meramente instrumental, sígnico, del lenguaje. Esta dificultad en la que se queda atrancado el platonismo clásico se puede superar mediante la vertiente cristiana del neoplatonismo. Las dificultades que hereda la filosofía clásica provenientes del Crátilo adquieren un matiz diferente en la lectura cristiana del verbo divino:

Adiferencia de esto hemos encontrado que en la especulación trinitaria el proceso de las personas divinas encierra en sí el planteamiento neoplatónico del despliegue, esto es, del surgir a partir de lo uno, con lo que se hace justicia por primera vez al carácter procesual de la palabra. Sin embargo, el problema del lenguaje solo podría irrumpir con toda su fuerza cuando la mediación escolástica de pensamiento cristiano y filosofía aristotélica se completase (Gadamer, 1977, p. 520).

En la tematización cristiana de este problema, específicamente en Agustín y Tomás de Aquino, Gadamer encuentra que el misterio de la encarnación y de la trinidad ofrecen una nueva forma para abordar filosóficamente la cuestión del ser del lenguaje, a partir de un matiz tomado de la filosofía neoplatónica. Este matiz considera la emanación neoplatónica como forma de vincular una dimensión temporal y dinámica en la concepción del “eidos”. De tal manera, el ser no consiste en inmutabilidad y eternidad en sí mismo, sino en un fluir. Esta consideración abre una nueva posibilidad para una consideración del lenguaje que supere las deficiencias del carácter sígnico del mismo, estipulado en el *Crátilo*.

Así, la reconstrucción que hace Gadamer a través de Agustín, Tomás de Aquino y Nicolás de Cusa indica que en Dios y en el ser humano hay una palabra interior y una palabra exterior. En el caso del hombre, la palabra exterior puede considerarse como la palabra que es pronunciada, mientras que la palabra interior es el pensamiento.

San Agustín lo asevera enfáticamente al indicar que la palabra interior es aquella que “decimos en nuestro corazón, verbo que no es griego, ni latino, ni pertenece a idioma alguno, pero siendo preciso hacerlo llegar a conocimiento de aquellos con quienes hablamos, se emplea un signo que lo exprese” (De Trinitate, 15, X). De tal manera, la palabra interior antecede al uso del signo en el lenguaje y este responde sencillamente a una aplicación con fines comunicativos, pero no se reduce por ello el lenguaje a su forma de signo.

Esta consideración toma aún más fuerza en San Agustín cuando, en el Capítulo X - XI del libro XV de De trinitate, hace una analogía de la trinidad con el lenguaje.

Así, nuestro verbo se hace en cierto modo voz del cuerpo al convertirse en palabra para poder manifestarse a los sentidos del hombre, como el Verbo de Dios se hizo carne tomando nuestra vestidura para poder manifestarse a los sentidos de los mortales. Y así como nuestro verbo se hace voz sin mudarse en palabra, así el Verbo de Dios se hizo carne sin convertirse en carne. Al asumir lo sensible sin ser por él absorbido, nuestro verbo se hace voz y el Verbo se hizo carne.

En Dios, la palabra interior, que es el verbo mismo, se hace exterior en la encarnación y la figura de Cristo es la forma de exteriorización de la palabra eterna. Así, San Agustín retoma la concepción neoplatónica de la emanación como una procesión y la aplica a la consideración del lenguaje. Ante estas cuestiones, Gadamer ofrece una réplica que matiza todavía más esta consideración: ¿cómo puede entonces ser la «palabra» una analogía del proceso de las personas divinas de que habla la doctrina de la trinidad? ¿No se opone a ello precisamente la oposición entre intuición y discursividad? ¿Dónde está lo común entre uno y otro «proceso»? (1977, p. 507). Gadamer se responde con la analogía agustiniana: así como a las relaciones entre las tres personas divinas no les corresponde una determinada temporalidad, a la relación entre el pensar consigo mismo, la discursividad, le corresponde más una comprensión emanantista que secuencial.

.....
..... Cuando el pensamiento humano pasa de una cosa a otra, piensa
..... primero esto y luego lo otro, no se ve arrastrado al mismo tiempo de
..... lo uno a lo otro. No piensa primero lo uno y luego lo otro en el mero
..... orden de secuencialidad; esto significaría que se está trasformando
..... constantemente. El que piense lo uno y lo otro quiere decir más bien
..... que sabe lo que hace con ello, y esto significa que sabe vincular lo
..... uno con lo otro. En consecuencia; lo que tenemos ante nosotros no
..... es una relación temporal sino un proceso espiritual, una emanatio
..... intellectualis (1977, pp. 507-508).
.....

EL ACERCAMIENTO NEOPLATÓNICO A LA CUESTIÓN POR LA BELLEZA

El modo en que presenta Gadamer la cuestión por la belleza, a partir de la filosofía platónica, entronca totalmente con las premisas que sostendrán el armazón del neoplatonismo. Al fin de cuentas, el neoplatonismo primigenio aceptó la consideración de que lo uno era alcanzable a través de una búsqueda de la belleza, pues el camino de acceder a la belleza es ser uno, hacerse a uno mismo bello: “pues tampoco puede un alma ver la Belleza sin haberse hecho bella” (Enéadas I, I, 6, 30). Al fin de cuentas la Belleza es principio como el bien, aunque Plotino diferencia entre la belleza y la belleza inteligible en tanto bien, esto es, como unidad y principio.

La lectura de Gadamer no está directamente orientada en estas líneas, pero las aborda desde una perspectiva que resulta complementaria, pues se trata de indicar que lo bello es un claro ejemplo en el que lo que es no es diferente de lo que se muestra:

.....
..... la belleza tiene el modo de ser de la luz. Esto no solo quiere decir que
..... sin luz no puede aparecer belleza alguna, que sin ella nada puede ser
..... bello. Quiere decir también que en lo bello la belleza aparece como
..... luz, como brillo (1977, p. 576).
.....

No muy lejos de lo que repetirá en la conferencia sobre Plotino acerca del ser: “Sein ist nicht mehr die strahlende Gegenwart” (Gadamer, 1991, p. 415).

Este matiz que establece Gadamer es relevante en el sentido que se había señalado anteriormente de un “significado ontológico”, puesto que esta lectura implica una superación de la discusión escolástica de los géneros y los trascendentales¹, entendiendo que el ser de la belleza no es algo diferente a lo que se muestra como bello, precisamente por ser bello. La pregunta es si simplemente se reduce a la belleza, que brilla con luz propia, pues en la conferencia de Plotino parece tener un alcance mayor esta formulación, en la medida en que abarca la denominación de “los seres”: “Seiende in seinem Lichte zeigend, alles Seiende mit seinem Lichte nährend und alles umfassend, was ist” (Gadamer, 1991, p. 415).

Bajo esta consideración, el ser se definiría completamente como una trasmisión (Überlieferung) de lo que excede y desborda en su propia fecundidad. Tal como la belleza, que brilla con luz propia, el ser no sería más que ese brillar que es pensable en términos de idea, de esencia, de substancia, etc., pero que en definitiva “dormita” tras la multiplicidad de formas en que ilumina en su mostrarse². De este modo, no solo la belleza sino que el ser mismo, que alumbró con luz propia su mostrarse, se enriquece en su presentarse, sin resultar relevante, para su ser, la especificidad de su mostrarse.

INSUMOS NEOPLATÓNICOS PARA PENSAR LA HISTORIA

La siguiente apuesta la hacemos a partir de evidencia textual en el texto de Gadamer, en que se indica el modo en que incluso habría un referente neoplatónico que permitiría pensar la historia. La cita de Gadamer es la siguiente:

-
- 1 Simplemente y a manera de referencia, sugerimos la revisión del texto de Aersten (2003), *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino*. Se presenta el modo en que la cuestión por los trascendentales implicaba una precomprensión respecto al grado de ser de cada uno y su relación de originalidad respecto al primero de los trascendentales.
 - 2 Es una glosa libre que da cuenta de la siguiente cita de Gadamer: “Sein ist nicht mehr die strahlende Gegenwart, die sich dem denkenden Blick in ihrer Verlässlichkeit darstellt, als Idee, als Wesen, als Substanz – Seins ist nun die geheime Kraft, die hinter allem schlummert, ein Sein, das sich nie gewahren, ermessen oder ausschöpfen läßt, sondern nur in seinen Äußerungen überhaupt zu Erscheinung kommt” (1991, p. 415).

Sin embargo, la realidad histórica no es por otra parte un simple médium difuso, una materia contraria al espíritu, rígida necesidad ante la que sucumbiría el espíritu y en cuyos lazos se ahogaría. Esta evaluación gnóstico-neoplatónica del acontecer como un emerger al mundo de los fenómenos exteriores no hace justicia al valor óntico metafísico de la historia, y por lo tanto tampoco al rango cognitivo de la ciencia histórica. Precisamente el desarrollo de la esencia humana en el tiempo posee una productividad propia. Es la plenitud y multiplicidad de lo humano, que a través del cambio inacabable de los destinos humanos se conduce a sí misma a una realidad cada vez mayor. Esta podría ser una manera de formular el supuesto fundamental de la escuela histórica (1977, p. 258).

Ese desarrollo de la esencia humana en el tiempo en tanto plenitud y multiplicidad de lo humano posibilita que la historia sea considerada no solo como aquello que le pasa al hombre³, sino como aquello que el ser humano es en su diversidad de mostraciones. Esta consideración aparece como pertinente en la medida en que el abordaje de la historia se tensa entre la historia de algo que no específicamente el hombre (historia del progreso, de la salvación, de la ciencia, etc.); y una historia de hombres específicos (la Francia de Luis XIV, la Alemania de Federico II, etc.). Si se toma esta evaluación gnóstico-neoplatónica del acontecer como un emerger al mundo de los fenómenos, entonces la pretensión de una única historia universal se vería como un intento sesgado de pensar la historia. La historia no es diferente de la fuente de la que emergen sus fenómenos. El acontecer de la historia entonces implicaría la apertura a la multiplicidad de la historia a partir de sus formas de darse, que no es más que el modo en que lo humano, en su plenitud y multiplicidad, se da (Gutiérrez, 2016).

De este modo, incluso Gadamer, de manera benévola, reinterpreta el supuesto fundamental de la escuela histórica, bajo la figura del cambio inacabable de los destinos humanos. La consecuencia de ello es que resulta plausible la conciliación de una historia que busca registrar el puro acontecer del hecho histórico con aquella historia que entiende que la historicidad es el acontecer mismo de la temporalidad humana, en tanto que heredero de una tradición, lo que en términos de la traducción de Gadamer se denomina historia efectual. Una reflexión similar se encuentra en la conferencia de Gadamer, en la que indica lo siguiente: “Etwas wäre erhalten geblieben wie ein Überrest oder eine

3 La referencia es de Marquard. Específicamente lo indica de la siguiente manera: “la filosofía de la historia actual ha perdido por regla general ese contenido: hoy día prevalece un concepto de historia según el cual la historia es aquello que le sucede —en el fondo sin su intervención— al hombre: acontecimiento salvífico, destino del ser, encuentro personal y al final solo lenguaje” (2007, pág. 193).

Ruine. Aber Überlieferung ist etwas anderes. In ihr sind Wille und Tat und nicht nur Zufall” (1991, p. 408). De esta manera, la tradición, como modo patente de la efectividad de la historia, no se consolida como puro azar, sino que implica la voluntad y el acto mismo de conservar aquello que del acontecer de la historia resulta conveniente.

Un claro ejemplo de esto, y que llama poderosamente la atención de Gadamer, es el modo en que de Plotino, un filósofo poco reconocido dentro de la gran tradición de los filósofos, se conservan todas sus obras, con comentarios e incluso una biografía, mientras que de Demócrito, sabio griego, apenas si se conservan unos cuantos fragmentos. La tradición no es puro azar sedimentado, sino que se ha conformado mediante una acción humana y una voluntad humana en donde adquiere evidencia la plenitud y multiplicidad de los destinos humanos.

CONTRIBUCIONES NEOPLATÓNICAS PARA PENSAR LA FINITUD

De modo similar al apartado anterior, el siguiente rastreo es una pequeña apuesta para encontrar aquellas sendas gadamerianas que tienen su motivo en planteamientos neoplatónicos. Así, el tema de la finitud queda indicado de modo explícito como posibilidad dentro del aparato platónico-neoplatónico.

El que una y otra vez podamos remitirnos a Platón a pesar, de que la filosofía griega del logos solo permite apreciar de manera muy fragmentarla el suelo de la experiencia hermenéutica, el centro del lenguaje, se lo debemos evidentemente a esta otra cara de la doctrina platónica de la belleza, la que acompaña a la historia de la metafísica aristotélico-escolástica como una especie de corriente subterránea, y que emerge de vez en cuando, como ocurre en la mística neoplatónica y cristiana y en el espiritualismo filosófico y teológico. En esta tradición del platonismo es donde se desarrolla el vocabulario conceptual que necesita el pensamiento de la finitud de la existencia humana. También la afinidad que hemos reconocido entre la teoría platónica de la belleza y la idea de una hermenéutica universal atestigua la continuidad de esta tradición platónica (Gadamer, 1977, p. 581).

Un fragmento de la presente cita había sido referido con antelación. Sin embargo, se ha querido consignarla en su totalidad para un análisis más detenido. El elemento que nos interesa es aquel que ve en esta tradición del platonismo, es decir el neoplatonismo, el insumo conceptual para pensar la finitud de la existencia humana. En primera instancia puede resultar desconcertante, puesto que la filosofía platónica, en su versión más tradicional, consiste exactamente en lo contrario, en el arribo a un mundo inteligible, de ideas perfectas y completas, eternas y de ningún modo finitas, por lo menos en el modo en que entendemos la finitud hoy en día. El neoplatonismo, pese a ser ortodoxia platónica, encamina esta consideración por otros linderos que permitirán hacer este viraje.

Este giro en el neoplatonismo sigue de la mano la imagen de la emanación, incluyendo las consideraciones arriba mencionadas. Mas esta emanación no solo refiere el enriquecimiento del ser en su mostrarse, ni en su modo de mostrarse, como luz, sino que incluso las formas particulares que adquiere este ser son consideradas como formas mismas del torrente de la realidad. Plotino, en la lectura de Gadamer, es un vindicador de la finitud y la posibilidad: “Möglichkeit auf Wirklichkeit bezogen”, de tal modo que el ser finito no está en una escisión irreconciliable con la infinitud, sino al contrario, se encuentra dentro de la unidad misma de la totalidad de lo que es: “Auch wo Seiendes kein denkendes Seiendes ist, manifestiert sich die Einheit des Einen in allem, was ist und Eines ist” (Gadamer, 1991, p. 414).

De este modo queda señalada la importancia que el ser particular, el ser finito, ocupa dentro del neoplatonismo. Gadamer lo ilustra con la figura de Plotino: “Plotins immer wiederkehrendes Grundproblem ist diese Notwendigkeit, das Eine zu denken und nicht denken zu können” (Gadamer, 1991, p. 414). Por ello la filosofía de Plotino, como la de Gadamer, puede leerse bajo la figura del camino que es transitado por nosotros mismos. De esta necesidad de pensar lo que no puede pensarse nace la metáfora, y es que solamente un ser finito precisa de metáforas y Gadamer no duda en afirmarlo contundentemente casi al finalizar *Verdad y método*:

esta es la vieja tradición neoplatónica. La metáfora tiene de certero que la forma acuñada está presente no solo en parte sino por completo y en todos sus relieves. Sobre esto reposa también la aplicación del concepto en el “pensamiento emanatista” que, según Rothacker, subyace por todas partes a nuestra imagen histórica del mundo (1977, p. 597).

EPÍLOGO

Indicar una conclusión de lo que apenas ha sido un barrido en la lectura gadameriana del neoplatonismo puede resultar pretencioso, pues faltarían más elementos, así como inútil, en la medida en que se ha señalado apenas un bosquejo. Sin embargo, adelantaremos algunas consideraciones que nos parecen patentes a estas alturas.

En primer lugar, bástenos señalar que el diálogo que establece Gadamer con el neoplatonismo no es de cualquier modo circunstancial ni superficial. Como se ha evidenciado, en cada uno de los momentos importantes de Verdad y método aparece la interlocución neoplatónica para conciliar y articular caminos que aparecían como irreconciliables. Así con la estructura de la comprensión, la belleza, el lenguaje, la historia y el mismo problema de la finitud, si nuestras consideraciones son correctas. Es por ello que más que elementos neoplatónicos en la filosofía de Gadamer, hablamos de sendas, pues son caminos por los que transita el pensamiento de Gadamer para resolver cuestiones difíciles y específicas con las que se topa en el camino de su pensar. Si bien estas sendas podrían ser demarcables, la emanación, la identidad del ser con su mostrarse, la no degradación del ser en su presentarse, etc., no se busca un listado de elementos neoplatónicos, pues no es ese el objetivo de Gadamer en su dialogar con los herederos tardíos de Platón.

En un segundo lugar, estas sendas neoplatónicas de la filosofía de Gadamer marcan un camino para la tradición que de ellas se sigue. Este camino abre unas posibilidades de resolver las grandes dualidades que el pensamiento occidental ha legado en su largo trasegar con los conceptos. No se trata de una herramienta para resolver dualismos, sino de un cierto temple capaz de vislumbrar caminos de unidad en donde no parecen haberlo. La unidad por sí misma no responde a ningún problema en tanto se esté lejos de una metafísica de corte neoplatónica (como la de Plotino, Schelling o Hegel); sin embargo, la unidad resulta adecuada en el sentido de la imagen de la fuente que brinda Plotino, como el emanar de lo diverso de la misma fuente en sus más diversas direcciones:

imagínate, en efecto, una fuente que no tenga un principio distinto de ella pero que se haya entregado a todos los ríos sin haberse agotado en ellos, sino permaneciendo ella misma en quietud; imagínate que los ríos salidos de ella estén todavía juntos antes de fluir uno en una dirección y otro en otra pero como presintiendo ya cada uno adónde ha de enviar su respectiva corriente (Enéadas III, 8, 10).

Esta imagen de los ríos contenidos en la fuente, con un cierto presentimiento de su dirección y cauce, permite resolver metafóricamente lo que la dialéctica intenta hacer conceptualmente, un superar-conservando. La ventaja que posee la metáfora sobre la dialéctica es la potencia de sus efectos. Ciertamente la metáfora dispone, no solo anímicamente, sino en su significar de mayores efectos. Piénsese la encarnación, tema caro a Gadamer para analizar el tema del lenguaje. La encarnación, en tanto desplazamiento del verbo divino, es la metáfora misma, pues moviliza al mismo verbo divino en un ser humano.

Similares consideraciones podrían hacerse con cada uno de los referentes neoplatónicos que aparecen en la filosofía de Gadamer, pero con lo dicho hasta aquí, consideramos haber cumplido con nuestro cometido, pues como lo hemos mostrado, una comprensión neoplatónica de la hermenéutica nos sirve, desde una valía óptica de la realidad del mundo, apelar aquella tendencia apocalíptica que anhela el fin.

El neoplatonismo, como ánimo que atraviesa la filosofía hermenéutica de Gadamer, es una defensa por la fecundidad y pluralidad de lo que es, en la unidad del ser mismo. De esta manera, la comprensión del fin, en tanto destino natural, resulta ser apenas una comprensión obvia del curso del mundo; pero la comprensión del fin, como acabamiento del ser, resulta un ejercicio contradictorio respecto al esfuerzo hermenéutico de comprender lo que es, justamente, en la inmanente unidad de su ser. Por ello, ni desde Gadamer ni desde el neoplatonismo tiene cabida el anhelo apocalíptico que, en ciertos momentos históricos, parece expresarse como la comprensión del espíritu de la época. Toda comprensión apocalíptica resulta, ante todo, miope frente a la diversidad del mundo.

BIBLIOGRAFÍA

Aersten, J. (2003). *La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino*. Ediciones Universidad de Navarra.

Beierwaltes, W. (1981). Image and counterimage? Reflections on neoplatonic thought with respect to its place today. En H. J. Blumenthal y R. A. Markus (Eds.), *Neoplatonism and early christian thought: Essays in Honour of A.H. Armstrong* (pp. 236-249). Variorum.

Gadamer, H. G. (1977). *Verdad y método*. Sígueme.

Gadamer, H. G. (1991). Denken als Erlösung. Plotin zwischen Plato und Augustin. En *Gesammelte Werke 7. Griechische Philosophie III: Plato Im Dialog* (pp. 407-417). Mohr Siebeck.

Gutiérrez, C. B. (2016). El ánimo neoplatónico de la hermenéutica de Gadamer. *Ideas y Valores*, 65(162), 337-352. <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v65n162.50716>

Marquard, O. (2007). *Dificultades con la filosofía de la historia*. Pre-Textos.

HERMENÉUTICA PARA UN MUNDO DESPUÉS DEL FIN DEL MUNDO



El fin del mundo puede ocurrir. Pero el evento será puramente destructivo, aniquilante. No será hermenéutico, ni será una cuestión de signos. Simplemente sucederá y de repente todo habrá cambiado, definitivamente. Así, en la medida en que nos lo representemos, no nos lo estaremos representando.

James Berger

“El apocalipsis es omnipresente” escribió Klaus Vondung (1988) en su libro *El apocalipsis en Alemania*. Esta afirmación posee una mayor relevancia ahora que hace veinte años, momento en que el autor publicó su libro, y que en cualquier otro momento del mundo moderno. El porqué de su validez trasciende cualquier idea finimundista contemporánea y la encuentra en la manera en que el hombre del mundo actual está haciendo el futuro. Manuel Cruz, Susan Sontag, Max Page y Frank Kermode, entre otros, indican que para el hombre contemporáneo, el mundo resulta insoportable y ello va en directo detrimento de la esperanza de un mejor futuro (debido a problemas ecológicos, políticos, económicos, etc.).

Esto resulta evidente en la medida en que existen más representaciones distópicas del futuro que imaginaciones de un paraíso terrestre. El hombre contemporáneo está imbuido en lo que podríamos denominar una cultura apocalíptica. Pero, ¿cómo ha surgido?, ¿cómo hemos llegado a forjarnos la idea de nuestro propio fin?, ¿por qué habitamos un mundo en función de la ilusión de nuestra propia desaparición? El presente texto busca responder estos cuestionamientos siguiendo un desarrollo teórico en cuatro apartados.

El primero consiste en la configuración hermenéutica de la idea de fin. El segundo apartado hace referencia a la primera formulación, el apocalipsis como tono del discurso; en un tercer momento se aborda el tránsito del tono apocalíptico a la cultura apocalíptica y finalmente se expresarán los elementos de una hermenéutica para un mundo después del fin del mundo, anclándonos en las reinterpretaciones que posee la estructura hermenéutica sujeto-mundo-sentido, con lo que esbozaremos las respuestas a las preguntas aquí formuladas.



EL PROBLEMA DE LA COMPRESIÓN DEL FIN¹

Hace cien años, Dilthey publica su último texto en vida, aquel que editorialmente fue publicado bajo el título de Teoría de la concepción del mundo. El aporte más significativo de este texto, más allá de la tipología de las concepciones del mundo, algo que resulta secundario respecto a la “teoría”, consiste en la concepción de la historicidad de la historia misma; esto es, de su radical finitud y carácter limitado. Si la propuesta diltheyana parte de la consubstancialidad entre vida e historia y de esta manera se establece que siendo la una finita, la otra es limitada; surge la pregunta por los límites mismos de la historia (tarea ya expresada en la famosa crítica de la razón histórica) y lo que es lo mismo, los límites mismos de la comprensión histórica.

Si llevamos estas reflexiones más allá de la perspectiva del proyecto decimonónico neokantiano, que busca hacer de la pregunta por los límites de la historia una pregunta científica, y la redimensionamos en el ámbito de las disquisiciones filosóficas actuales (la crisis de la subjetividad), la pregunta por los límites de la historia deviene una cuestión eminentemente hermenéutica. Ya Dilthey estableció la imposibilidad de ir más allá de la historia en el ámbito de la comprensión. ¿Cómo comprender aquello que “eventualmente” va más allá de la historia?

El esquema hermenéutico propuesto por la obra de Dilthey versa sobre la triada de vivencia – expresión – comprensión. De esta manera, una vivencia es expresada, y en tanto tal, es comprendida, puesto que hay una vivencia “común”, o al decir exacto de Dilthey, una “revivencia” (Nacherleben). El esquema es suficientemente válido para la interpretación de realidades psíquicas determinadas (la memoria, el recuerdo, la imaginación, la voluntad, etc.). Sin embargo, se enfrenta a una disimetría en la tríada cuando lo interpretado resulta de una experiencia límite (que al decir de Dilthey, es el enigma de la vida), “más allá de este saber universalmente válido están las cuestiones de que se trata para la persona, que al fin existe para sí sola frente a la vida y la muerte” (Dilthey, 1994. p. 148). Esta disimetría implica que la comprensión no surge de la inte-

1 El texto que se presenta a continuación es una reelaboración de algunos textos que se han presentado en diversos eventos y que corresponden a las investigaciones del autor en torno al tema de las relaciones entre filosofía y apocalipsis. Es de precisar que las citas tomadas de los textos en otras lenguas están traducidas por mí, por mor de una uniformidad lingüística en el texto. Se pide indulgencia al respecto.

lección de la comprensión de la vivencia expresada, quizás, porque no hay forma de expresar dicha vivencia.

Empero, si partimos del supuesto diltheyano de la cosubstancialidad de la vida y la historia, en dónde ambas se entienden a partir de la vivencia, resulta que toda comprensión parte de la vida y no puede ir más allá de ella misma: “en esto consiste la vida anímica. Podemos vivirla, experimentarla, pero no ir más allá de ella mediante conceptos” (Dilthey, 1978, p. 21).

Sin embargo, la expresión del fin se nos presenta de difícil comprensión, en la medida en que se trata de una vivencia no donada en el horizonte de experiencias posibles. Si bien es cierto, que el concepto de fin se configura a partir de las vivencias de fines determinados y concretos, son fines que no terminan realmente en la medida en que el observador externo permanece más allá del fin de la determinación en cuestión. Podemos forjarnos la idea de fin porque hemos presenciado el fin de una clase, de un partido o de una conferencia. En ese sentido, hablamos del fin de cualquier elemento.

La pregunta en cuestión sería ¿es posible comprender de esta manera el fin de la historia / vida? ¿Cómo comprender el fin? La pregunta por lo que se encuentra en las antípodas de la historia es la pregunta apocalíptica. Apocalipsis es revelación y la revelación es algo escatológico. Ello implica que el fin (lo último) (**ἔσχατος**) no sea lo mismo que el residuo, que la escoria (**σκατός**) del mundo. Esta dualidad en la raíz de la palabra escatología² ha gestado dos conceptos acerca de lo apocalíptico: el sentido que podríamos denominar como teleológico (correspondiente al “fin natural”, ordenado por la providencia como destino natural de las potencias de un determinado ser) y el sentido que podemos denominar escatológico, que lejos de la acepción etimológica, indicaría el fin catastrófico de la historia, o del mundo, etc.³

-
- 2 En español, la palabra escatología tiene dos significados distintos, que en cierta forma pueden estar relacionados. La diferencia es por su etimología.
Escatología: (Del gr. **ἔσχατος**, último, y -logía).
1. f. Conjunto de creencias y doctrinas referentes a la vida de ultratumba.
Escatología: (Del gr. **σκῶρ, σκατός**, excremento, y -logía).
1. f. Tratado de cosas excrementicias.
2. f. Cualidad de escatológico.
- 3 Esta distinción es la adoptada por Malcolm Bull en la compilación preparada por él a propósito de “la teoría del apocalipsis y los fines del mundo”. Sin embargo, no es la única. Ya Derrida y James Berger asumen otras acepciones distintas, bien sea nominalmente o estructuralmente para cada versión. Sin embargo, podemos decir que resultan semejantes todas las versiones.



La pregunta por la comprensión del fin no habla del fin en particular, sino del fin, si se quiere, en general. Con esta idea surge la pregunta: ¿qué tipo de comprensión es aquella que dice comprender la idea del fin de todas las cosas? La pregunta por el fin de todas las cosas es una cuestión de larga data en la filosofía. Ya los griegos forjaron el concepto de apocatástasis, el restablecimiento del mundo en la vuelta de la multiplicidad al primitivo punto de partida. La reflexión atraviesa las obras de Platón y Aristóteles, tanto como la de los estoicos y los neoplatónicos, así como la de gnósticos y cristianos.

Aunque la formulación crítica de la pregunta por la comprensión del fin de todas las cosas se encuentra en Kant, en su pequeño opúsculo *Das ende aller Dinge* que data de 1794 y en el que Kant desarrolla la tesis de que la idea del fin del mundo no es una idea inteligible en el ámbito de la razón pura, sino que lo es en el ámbito de la razón práctica. Esto es, el fin del mundo, como fin de todas las cosas obedece no al eje establecido por la pregunta ¿qué puedo conocer? sino por ¿qué me cabe esperar?

la duración del mundo tiene un valor mientras tanto los seres racionales se conforman al fin último de su existencia, pero que si este no se habría de alcanzar la creación les aparece como sin finalidad, como una farsa sin desenlace y sin intención alguna (Kant, 1985, p. 129).

No nos es dado conocer el fin de las cosas, empero, es parte de nuestra configuración moral que la creación alcance su finalidad, y nosotros, en tanto parte de la creación, también. Intentar asumir un conocimiento sobre el fin de las cosas recae en las mismas aporías y antinomias de la metafísica, pues al fin y al cabo, la pregunta cosmológica del fin está anclada en supuestos metafísicos. Y no habiendo conocimiento en la metafísica, tampoco lo habrá en el ámbito de la comprensión de la idea de fin como idea científica. Así también lo piensa Hegel cuando dice:

una historia sin finalidad alguna y sin juicios de esta clase sería solamente un desahogo tonto de la representación, y no alcanzaría siquiera la categoría de cuento infantil, pues incluso los niños piden que los cuentos tengan un interés, es decir, un fin establecido que se pueda al menos sospechar, y que los acontecimientos y acciones guarden relación con este fin (1997, p. 568).

Sin embargo, esta concepción resulta altamente problemática en la medida en que contrapone el postulado del libre arbitrio con el designio preestablecido por la Providencia (Massuh, 1977), (Marquard, 1999) y hace del hombre un ser dependiente de un sentido extrahumano, suprahistórico, que trasciende el horizonte mismo de comprensión histórica. La reivindicación del hombre, como ser concreto, como individuo de deseo, dolor y representaciones es lo que enmarca el surgimiento de la reflexión antropológica sobre el fin del mundo ante las respuestas dadas por la filosofía de la historia. Y no importa qué tipo de filosofía de la historia pretenda vincular el desarrollo del hombre concreto y finito con el destino que lo supera; en la filosofía de la historia no se han soltado los lazos con que la providencia gobierna el mundo.

El origen [de la filosofía de la historia] se halla en la idea cristiana de la conexión interna de una educación progresiva en la historia de la humanidad. San Clemente y San Agustín la preparan, Vico, Lessing, Herder, y Hegel la desarrollan. Todavía se halla bajo el impulso poderoso que ha recibido con la idea cristiana de una educación común de todas las naciones por la Providencia, de un reino de Dios que se verifica de este modo (Dilthey, 1978. p. 93).

Estas afirmaciones de Dilthey entran en directa relación con la formulación final de las lecciones sobre la filosofía de la historia universal, en las que Hegel indica que el desarrollo de la historia es teodicea; por tanto, la historia está ligada al concepto de la providencia, no al hombre. En esta concepción, la historia no resulta algo propiamente humano. La historia trasciende al ser humano y lo vincula en la mediación de la consecución del fin (telos) de la historia.

De esta oposición al concepto teleológico y providencial del fin (y)⁴ de la historia surge el imaginario secular del apocalipsis como el fin, más que el culmen, de todo lo existente. Nuestra imaginación contemporánea se ha encargado de recrear en

4 No es el espacio para explicar las distintas concepciones que desde distintas escuelas del cristianismo se hacen respecto al fin, pues se habla del fin del tiempo, fin de la historia y fin de las naciones como algo diferente al imaginario del fin del mundo.



nuevas narrativas distintos tipos de apocalipsis, entendidos como fin de todas las cosas⁵. Todo ello, a lo largo de la historia del último siglo, ha configurado un gran imaginario apocalíptico, consistente en un desastre de carácter global, que excita la curiosa morbosidad humana y se delita en detalles como fechas, hechos y demás detalles de una posible y segura destrucción venidera. La razón de este apocalipsis catastrófico no es simplemente la herencia de la purificación divina de vertiente cristiana⁶, que implica un consuelo y una esperanza para el creyente, sino el sentido de destrucción, que por un lado nos merecemos, pero que por otro lado es la que nos espera. Es por ello que Kant la explica en estos términos:

[el por qué ha de ser un fin con horrores] se basa en la opinión de la corrompida constitución del género humano, de tal grado que lleve a desesperar. Prepararle un fin que sea terrible, parece ser la única medida que corresponde a la sabiduría y justicia supremas. Por eso los presagios del día del juicio son todos del género espantoso (Kant, 1985, pp. 129-130).

El tránsito del fin como categoría del horizonte especulativo al horizonte moral posee una mediación estética (el horror, la destrucción, la devastación y específicamente, la desaparición⁷), con la consecuencia de privilegiar la representación del fin sobre la

5 Las recientes colecciones de literatura de la anticipación son una pequeña muestra de ello, así como la premiación con el Pulitzer a novelas postapocalípticas como *The Road* (llevada al cine). Recientemente emitieron la noticia de la reconstrucción de *The Zero Zone* en New York. Nuevos rascacielos con arquitectura diseñada para los desastres menos imaginados (<http://bit.ly/Qcm1FT>). Un buen ejemplo de cómo la ciencia, particularmente en su difusión, se hace acreedor de este tono apocalíptico es la edición del 28 de noviembre de *Discover Magazine* en la que se dedica un artículo a explicar las 10 formas en que el mundo podría terminar (<http://discovermagazine.com/2008/nov/28-ten-ways-the-world-will-end>). Las películas sobre el fin del mundo, la explosión de series sobre Zombis, vampiros, hombreslobo, así como videojuegos ambientados en mundos postnucleares y contextos postapocalípticos, son completamente vigentes. Sirva como ejemplo que la mejor presentación del antepasado E3 fue *The last of us*, juego de supervivencia ambientado en una ciudad postapocalíptica (<http://iblnews.com/story/70247>).

6 Este es el núcleo de la discusión que se gestó durante el siglo XX en torno al tema del secularismo, y en el que están presentes prácticamente todos los autores que reflexionaron sobre el horizonte de la filosofía de la historia en la Alemania de la segunda mitad del siglo XX. El debate enfrentó a autores como Kosselleck, Löwith, Taubes con Blumenberg y Marquard en torno a la consideración de los elementos modernos (progreso, aceleración, prognosis, etc.) respecto a su fuente cristiana. Hay diversas fuentes para consultar el debate, pero se encuentra adecuadamente resumida en la introducción al texto *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo* (Malcolm, 1995).

7 Las referencias en sus respectivos órdenes las podremos encontrar en los textos trabajados de Kant, Page, Berger y finalmente Baudrillard.

conceptualización del fin⁸. Por tal motivo, las preguntas orientadas al fin se especifican en una serie de cuestionamientos definidos: ¿cómo es la literatura tras el fin del arte? ¿Cómo hacer historia tras el fin de la historia? ¿Cómo filosofar tras la muerte de la filosofía? ¿Cómo ser un yo, un ego, tras la muerte del sujeto?, etc. Todas estas cuestiones abren la posibilidad de una expresión de aquello que trasciende el límite, así que el fin no es en sí mismo el fin, trasladando la cuestión a la búsqueda de una respuesta que propende por la razón práctica como forma intelectualiva del fin.

.....
[Por] ello, en el hipermundo de la tecnología acabada [...] van surgiendo por doquier destellos de una *escatología de los residuos*, también ella —como lo sublime en *Abre cita Kant*— puesta al servicio de la ética. Solo que en este caso se trata de una ética de las profundidades, una ética que reniega de toda regla y de toda norma que no manen de la herida del dolor solidario, del dolor del otro (Duque, 2008, p. 38).

Mas resulta palpable que el ejercicio comprensivo abandona la comodidad especulativa de la comprensión teleológica del fin y por ende la búsqueda práctica de sentido se juega en nuevos horizontes. De tal modo que la comprensión del fin deviene estética postapocalíptica, al concebir en el ámbito de la representación la manera en que las cosas son y se dan tras el fin de sí mismas. El ser humano posee una estructura teleológica, nos dice la antropología filosófica clásica; nosotros podemos precisar, el ser humano posee una estructura [de deseo] escatológica: “he visto cómo se acababa el mundo, cuarenta, cincuenta veces por lo menos. Siempre fue emocionante, la mayoría de las veces estruendoso, algunas de ellas hermoso, multicolor e impresionante. Después me fumé un cigarrillo” (Claudius, 2009, p. 43).

8 Entiendo la diferencia entre concepto y representación a la manera en que la filosofía hegeliana lo asume, esto es, indicando que la representación es una forma determinada del concepto y por tanto abstracta respecto a la concreción misma del concepto.



¿CÓMO HABLAR DEL FIN? EL TONO APOCALÍPTICO

Ante el surgimiento de la conciencia del fin como una formulación hermenéuticamente disímil, el fin deviene predicado. De esta manera, el fin es la formulación límite de cierto un discurso que se topa con sus mismos lindes. Es así que la reflexión que intenta apresar el fin habla del fin de discursos particulares. No se trata del fin de un objeto o del fin de un ente determinado, el fin se predica de los discursos, y su formulación es una contradicción en los términos ya que señala el inicio del fin de una cierta forma de disponer, representar, y relacionarse con el mundo. De este modo es que Derrida lo indica al decir que “el fin comienza, significa el tono apocalíptico” (2003, p. 56).

Este inicio del fin es algo que caracteriza a la filosofía contemporánea después de la Segunda Guerra Mundial, y que se establece como la manera predilecta de hablar en términos filosóficos. El fin aparece en el horizonte, mas no como cumplimiento sino como acabamiento⁹ que no implica la no-existencia consiguiente de un discurso, sino la imposibilidad de transgredir las posibilidades límites (si se quiere, condiciones de posibilidad). De análoga manera Fukuyama hablará del fin de la historia como la imposibilidad de la historia misma, mas no como fin del tiempo, incluso el mismo Baudrillard asevera:

fin del trabajo. Fin de la producción. Fin de la economía política. Fin de la dialéctica signifiante/significado, que permitía una acumulación de conocimiento y sentido: el sintagma lineal del discurso acumulativo (en suma: fin de la Historia, P.D.). Fin, a la vez, de la dialéctica valor de cambio / valor de uso, la única que posibilitaba anteriormente la acumulación del capital y de la producción social. Fin del discurso lineal. Fin del tráfico lineal de mercancías. Fin de la era clásica del signo. Fin de la era de la producción (1980, p. 14).

Y en este mismo sentido Derrida, al indicar que el tono apocalíptico es la enunciación del inicio del fin; pero, ¿fin de qué?:

9 “El final, como acabamiento, es la reunión en las posibilidades límite” (Heidegger, 2012, p.3).

os lo digo en verdad, no es solamente el fin de esto sino también y en primer lugar de aquello, el fin de la historia, el fin de la lucha de clases, el fin de la filosofía, la muerte de Dios, el fin de las religiones, el fin del cristianismo y de la moral (ésa fue la ingenuidad más grave), el fin del sujeto, el fin del hombre, el fin de Occidente, el fin de Edipo, el fin de la tierra, *Apocalypse now*, yo os lo digo, el fin en el cataclismo, el fuego, la sangre, el terremoto fundamental, el napalm que desciende del cielo desde los helicópteros, como las prostitutas, y también el fin de la literatura, el fin de la pintura, del arte como cosa del pasado, el fin del psicoanálisis, el fin de la universidad, el fin del falocentrismo y del falogocentrismo, ¿y de cuántas cosas más? Y cualquier otro vendrá a refinar aún más, a anunciar lo mejor de lo mejor, o sea el fin del fin, el fin del final, porque el fin siempre ha comenzado ya, porque hay que distinguir aún entre la clausura y el fin, ya que aquélla habría de participar, quiéralo o no, en el concierto, puesto que se trata además del fin del metalenguaje a propósito del lenguaje escatológico. Aunque también cabe preguntarse si la escatología es un tono, y no la voz misma (2003, p. 49).

Y es que el fin aparece, esa es su consistencia. No se determina en virtud de un límite claro y distinto en el horizonte de un plano cartesiano, puesto que el eje x y el eje y no tienen fin, pero en su configuración encuentran su acabamiento; en la extensión no habrá nunca nada más que extensión y en la metafísica no habrá nunca nada más que metafísica. El fin aparece como una revelación, el fin es completamente apocalíptico. Consiste en la revelación de lo mismo en su limitación propia. El apocalipsis es simplemente el acabamiento de lo mismo en sí mismo y este acabamiento cobija la totalidad de los discursos contemporáneos. Es precisamente en este sentido que Derrida afirma que “el fin está cerca, pero el apocalipsis es de larga duración”.

Es así que la idea del fin en tono, específicamente apocalíptico, y si el tono de la filosofía (así como de los demás discursos y narraciones contemporáneos—cine, arte, historia, ciencia, etc.—) deviene apocalíptico es porque en el fondo anhelamos el fin como evento extraordinario. Nuestra gran necesidad de hacer del mundo y de la vida algo interesante exige que el tic-tac del reloj sea significativo, que uno no sea igual al otro, que el tic sea un microgénesis y el tac un microapocalipsis.¹⁰ O para decirlo

10 Ver Kermode, 2000.



más filosóficamente, queremos de hacer de nuestra vida interesante¹¹ y justificamos de múltiples maneras la precariedad del mundo actual y la necesidad del fin durante nuestra vida. El fin se muestra aún como exigencia del sentido, aunque de una manera estética, inmediata, en cierta forma, debilitada. Por lo tanto, el fin es más inmanente que inminente. Y es que cada quién imagina su propio apocalipsis, puesto que el anhelo del fin es el deseo inmanente de sentido: “hablar de un fin es hablar impelidos por el deseo oculto de dar sentido a la vida, a sus pautas y a su conclusión” (Kermode, 2000, p. 296).

El apocalipsis ha dejado de ser la revelación de las cosas que han de suceder y ha devenido en tono de discurso. Derrida es sumamente meticuloso a la hora de analizar este tono apocalíptico y encuentra su expresión más sintética en la inflexión “ven”. Dice Derrida, “ven” es el tono apocalíptico por excelencia, y quien usa el “ven” se aparta de la multitud para llamar a un elegido, para comunicarle un cierto mensaje, usualmente iniciático, para instruirlo en algo que no todos deben oír, o que quizás no todos soportarían escuchar. El tono apocalíptico devela algo que está oculto, y en este sentido, destapa, revela. Sin embargo, resulta válida la pregunta por quién es aquel que es capaz de tal tono apocalíptico. Inicialmente se responderá que el profeta, quien se ciñe a su mensaje y lo considera de una fuente que no es una fuente común, sino el horizonte de una experiencia interior. Y si bien este tono es común tanto a la profecía como al pronóstico¹², lo cual implica que el tono puede hallarse tanto en el profeta como en el especulador de una bolsa de valores, este tono apocalíptico puede no pertenecer propiamente a un sujeto en particular, puede ser un tono que dice “Ven” pero que no viene de ninguna voz, sino ser simplemente el acontecimiento (Ereignis) apocalíptico (revelador) mismo.¹³

11 Recordemos aquí las valiosas reflexiones que en sus estudios estéticos hace Kierkegaard respecto a la inmediatez de lo interesante y el peligro de pronto desinterés que conlleva algo que se presenta meramente como interesante.

12 Ver *Aceleración, prognosis y secularización* (Koselleck, 2003).

13 Aunque Derrida mismo dice que este término, aplicado en este sentido, debe dejar de ser traducido como acontecimiento, sin que brinde una propuesta o indique mayores indicaciones al respecto.

“Ven” puede no venir de una voz o al menos con un tono que signifique “yo”, un uno o una en mi “determinación”, en mi Bestimmung: vocación destinada a mí. “Ven” no se dirige a una entidad determinable por adelantado. Es una deriva inderivable a partir de la identidad de una determinación. “Ven” es solamente derivable, absolutamente derivable, solamente del otro, de nada que sea un origen o una identidad verificable, decidible, presentable, apropiable, de nada que no sea ya derivable y arribable sin ribera. Tal vez estaréis tentados de llamar a eso el desastre, la catástrofe, el apocalipsis. Pero justamente se anuncia aquí, promesa o amenaza, un apocalipsis sin apocalipsis, un apocalipsis sin visión, sin verdad, sin revelación, envíos (pues el “ven” es plural en sí), direcciones sin mensaje y sin destino, sin destinatario o destinatario decidible, sin juicio final, sin otra escatología que el tono mismo del “Ven”, su diferencia misma, un apocalipsis más allá del bien y del mal. “Ven” no anuncia este o aquel apocalipsis: resuena ya con cierto tono, es en sí mismo el apocalipsis del apocalipsis, Ven es apocalíptico (Derrida, 2003, p. 74-75).

El tono apocalíptico resulta tal incluso con el mismo apocalipsis. El tono apocalíptico llega a ser la eliminación apocalíptica del pensamiento apocalíptico en la medida en que niega el fin como verdad, revelación y entelequia, y lo mantiene como catástrofe, como derrumbe, como destrucción (Kermode, 2000). De esta manera, el tono apocalíptico se establece como predicación de desvanecimiento y de desaparición. Es así que Baudrillard lo considera bajo las tres hipótesis que subyacen a la desaparición: la hipótesis de la descentralización del centro de gravedad por exceso de velocidad, la segunda hipótesis afirma el desvanecimiento por disminución de velocidad (el anquilosamiento de los simulacros, la entificación de la simulación) y la tercera hipótesis del desvanecimiento es la estereofonización de la realidad (consistente en el desvanecimiento de la escala de valor que atribuye significado).¹⁴

Tras el desvanecimiento, la desaparición. “Cuando todo desaparece por exceso de realidad, cuando gracias al despliegue de una tecnología sin límites, tan mental como material, el hombre está en condiciones de ir hasta el límite de sus posibilidades y por ello mismo desaparece” (Baudrillard, 2009). Baudrillard se esfuerza en señalar que la desaparición es algo propiamente humano y en este sentido y a partir de ello inicia su

14 Realmente Baudrillard utiliza por cada hipótesis una metáfora. La primera es traída de la física clásica, la segunda es traída de la teoría de la relatividad y la tercera la consigue en la técnica de reproducción musical que se encuentra sedienta de Alta Calidad. Estas consideraciones están específicamente desarrolladas en el primer capítulo de su libro *La ilusión del fin* (1993).



texto diciendo: “hablemos entonces del mundo donde ha desaparecido el hombre”. Pero el mundo que ha sido mundo por el hombre no se desvanece con la desaparición del hombre, pero tampoco es mundo:

de todas maneras nada se borra pura y simplemente, y de todo lo que desaparece quedan rastros. El problema es qué queda cuando todo ha desaparecido [...] sí podemos pensar que todo lo que desaparece [...] sigue llevando una vida clandestina y ejerciendo una influencia oculta (Baudrillard, 2009).

La consecuencia de la desaparición es la fantasmagorización.¹⁵ Es por ello que resultan tan inquietantes las presencias que aún perviven tras las desapariciones. El fin no es simplemente una ilusión. El fin es en virtud de la ilusión (Baudrillard, 1993).

Una forma alterna de esta desaparición es la formulación heideggeriana de la desertización: “el desierto crece”, recuerda con Nietzsche. Heidegger identifica la desertización con la devastación. Más que la destrucción, que deja ruinas sobre las cuales se alzarán posteriores construcciones. La devastación impide toda creación posterior, una vez algo es cubierto por el desierto, no puede haber nada sino desierto. El mundo termina con la desertización y esta, aclara Heidegger, suele ir de la mano en el momento en que el hombre alcanza su más alta comodidad. (Heidegger, 2005), y es que el espacio generado por la velocidad constituye el espacio que mora el hombre que ha emplazado la tierra por la pantalla. (Baudrillard, 1990).

La formulación del tono apocalíptico deja abierta la cuestión acerca del cómo (hablar hacer, pensar) ante la predicación del fin. Tras el desvanecimiento, la desaparición y la devastación, surge como respuesta una inclinación por lo originario. Este (neo)primitivismo no es una respuesta contundente ante el tono apocalíptico sino la forma compensatoria de habitar un mundo en el que aparece el fin, de un mundo que desaparece, puede hablarse pues, de un cierto arcaísmo posmoderno (Debray, 1996).

15 La expresión es de Baudrillard, aunque la figura del fantasma, en el sentido de lo que queda tras la ausencia de la presencia, ha sido un elemento importante en la filosofía francesa contemporánea. Podemos encontrarlo en Foucault y Deleuze (1995), en este sentido, cuando dice: “hoy es preciso pensar toda esta abundancia de lo impalpable: enunciar una filosofía del fantasma que no esté, mediante la percepción o la imagen, en el orden de unos datos originarios, pero que le permita tener valor entre las superficies con las que se relaciona, en el retorno que hace pasar todo lo interior afuera y todo lo exterior adentro, en la oscilación temporal que siempre le hace precederse y seguirse, en suma, en lo que Deleuze puede que no permitiría llamar su ‘materialidad incorporal’. En cualquier caso, es inútil ir a buscar detrás del fantasma una verdad más cierta que él mismo”. Aunque también, y como tono apocalíptico, podemos verlo en las reflexiones surgidas tras la sombra radioactiva de Nagasaki o, en el orden de la ciencia ficción, en los textos literarios de *Vendrán Lluvias Suaves* o *Metro 2033*

DEL TONO APOCALÍPTICO A LA CULTURA APOCALÍPTICA

La palabra cultura tiene su etimología en la palabra latina colere, que hace referencia al cultivo. En este sentido es que se menciona la expresión de una cultura apocalíptica. Se cultiva el fin y por ende se transmite el fin como bien cultural (como algo que se siembra y se cosecha). De tal modo que el fin es simulación del fin, apariencia del fin, ilusión del fin. El fin del mundo es un simulacro, y nada más que una parte del gran simulacro de la historia (Baudrillard, 1993) El fin del mundo jamás pasa del nivel de la simulación y las representaciones acerca del fin del mundo se saben en el orden de esta simulación.

De tal manera que, a diferencia del tono apocalíptico, la cultura apocalíptica no predica el fin, habita el fin. El fin se presenta como un acontecimiento que eventualmente ha tenido lugar en el orden de la simulación. Ya no hay nada para hacer porque ya todo pasó. La historicidad de este acontecimiento que ha “pasado” no consiste en la verificación efectiva de cierto suceso, sino en tomar lo regulativo como constitutivo (Duque, 1999). Por consiguiente, el horizonte del fin no se asienta en el fin específico, sino que lo trasciende y habla de aquello que está más allá del fin. Surge entonces la paradoja apocalíptica: el postapocalipsis.

El apocalipsis, entonces, es el fin, o representa el fin, o explica el fin. Pero casi todo texto apocalíptico presenta la misma paradoja. El fin nunca es el fin. El texto apocalíptico anuncia y describe el fin del mundo, pero luego el texto no termina, ni lo hace el mundo representado en el texto, ni tampoco el mundo en sí mismo. En casi toda presentación apocalíptica, algo queda después del fin [...] La lógica narrativa del escrito apocalíptico insiste en que el postapocalipsis precede al apocalipsis (Berger, 1999, pp. 5-6).

El mundo contemporáneo se sabe abocado ante el fin, más el fin como su propio acabamiento no es una forma disponible de representación. De tal modo, las representaciones culturales en este orden surgen a partir de una imaginación apocalíptica como práctica compensatoria de apropiación del mundo. Esta apropiación del mundo no



es un mecanismo significador, sino la consolidación antropológica del hombre como sobreviviente, quien aún no desaparece, en un mundo en desaparición. El apocalipsis deviene postapocalíptico.

Ciertamente son escasas las narraciones en que el fin narrativo coincide con el fin del mundo. “La lógica narrativa del escrito apocalíptico insiste en que el postapocalipsis precede al apocalipsis” (Berger, 1999, p. 6). Lo cual también aplica al tono de la profecía, y por tanto, tan pronto es enunciada una profecía, todo lo demás es postapocalipsis, puesto que en tanto profecía, todo ha acontecido ya¹⁶. Y aunque la profecía es enunciada, y cumplida, el mundo continúa, de modo imposible. Y aunque el apocalipsis acontezca, el mundo continúa, de modo imposible. Este es el quid de la paradoja apocalíptica. Parece que el límite se rebasa a sí mismo no llegando allende de sí.

“El estudio del postapocalipsis es un estudio de qué desaparece y qué permanece y de cómo el recuerdo ha sido transformado” (Berger, 1999, p. 7). Y ciertamente, lo que desaparece y lo que permanece se determina dialécticamente en un proceso que no se concilia sino en lo que se fragua como recuerdo. De esta manera, el escritor apocalíptico es alguien “futuro” que recuerda con nostalgia nuestro presente y esta nostalgia se evidencia fundamentalmente en la evocación del futuro perdido: “acaso sea tiempo de recordar el futuro en lugar de preocuparnos únicamente por el futuro de la memoria” (Cruz, 2007, p. 82).

Esta formulación conlleva a que el destino del apocalipsis es su propio fin. En este orden, que el tono apocalíptico del que habla Derrida resulta ser el apocalipsis del apocalipsis: “la catástrofe, aquí, sería tal vez la del apocalipsis mismo, su repliegue y su fin, una clausura sin fin, un fin sin fin [...]. El fin se acerca, ahora ya no hay tiempo de decir la verdad sobre el apocalipsis” (Derrida, 2003, pp. 76-77).

Es en este sentido que el fin, como simulación, expresa este fin del fin mismo: “si el postapocalipsis del *doppelgänger*¹⁷ es característico de la Modernidad, el postapoca-

16 Estas son las consecuencias específicas de la prognosis en sus formas de previsión y profecía. Se evidencia de esta manera que el resultado de la aceleración es la búsqueda de sentido en la retórica que habla más allá del fin (Berger, 1999).

17 Cito la definición de Wikipedia: es el vocablo alemán para definir el doble fantasmagórico de una persona viva. La palabra proviene de *doppel*, que significa “doble”, y *gänger*, traducida como “andante”. Su forma más antigua, acuñada por el novelista Jean Paul en 1796, es *Doppeltgänger*, ‘el que camina al lado’. El término se utiliza para designar a cualquier doble de una persona, comúnmente en referencia al “gemelo malvado” o al fenómeno de la bilocación (“*Doppelgänger*”, 2021). Se asume que la mención del autor del *doppelgänger* de la Modernidad hace referencia al dualismo propio de la filosofía moderna (empirismo-racionalismo, res cogitans-res extensa, noumeno – fenómeno, etc.).

lipsis de la posmodernidad es la simulación baudrillardiana. “En Baudrillard, la catástrofe es el fin de toda hermenéutica apocalíptica misma” (Berger, 1999, p. 8).

Aunque el fin como catástrofe no nos es dado de una manera efectiva en el horizonte de la experiencia inmediata, así que se establecen narraciones distópicas que las reproducen con adecuada simulación. Las simulaciones que configuran el fin determinan a su vez el mundo actual. El cine distópico es quizás el ejemplo más preciso ya que:

... la imagen virtual está demasiado cercana y demasiado lejana al mismo tiempo: demasiado cercana para ser verdadera (por tener la proximidad verdadera de la escena), demasiado lejana para ser falsa (por tener la fascinación del artificio). De ello resulta que no es ni verdadera ni falsa y que crea una dimensión que no es ya exactamente humana (Baudrillard, 1990, p. 32).

Y es que no se trata de saber si el fin del mundo va a ser como lo muestra cierta narración o cierta otra (no se trata de saber si el mundo acaba como indica *Terminator*, o como lo muestra la más reciente 2012). Ambas versiones son válidas y no solo porque sean espejos que reflejan la realidad del hombre contemporáneo (Musset, 2009), sino porque sirven como descargas¹⁸ de diferentes pesos del hombre contemporáneo.

La idea del fin del mundo surge como el resultado del supuesto de inteligibilidad del mundo. Pero la inteligibilidad del mundo sucumbió ante la idea misma del fin del mundo y se presenta como una carga para su misma inteligibilidad. ¿Qué sentido tiene el mundo si un apocalipsis (nuclear, por una pandemia, por zombis o por lo que sea), acaba con la humanidad?

El cine distópico es simplemente un ejemplo, que podemos rastrear en otros elementos de la industria del entretenimiento como los videojuegos¹⁹, la música²⁰, e incluso

18 El concepto de descarga es fundamental como elemento antropológico en el horizonte de la antropología filosófica contemporánea. Gehlen, Plessner y Marquard lo han utilizado. Nuestra consideración está más cercana a la de este último en *Filosofía de la compensación*.

19 La lista tiende a ser innumerable, pero una buena muestra se recoge en <http://www.vadejuegos.com/noticias/videojuegos-para-el-fin-del-mundo-20121220.html> y también en <http://www.gamedots.mx/diez-videojuegos-postapocalipticos-para-el-fin-del-mundo?vid=2>

20 Gran parte de la música actual podemos orientarla en este sentido, como las actuales bandas del post-rock <http://iwrite.es/musica/sigur-ros-el-apocalipsis/> o incluso algún repaso de canciones que desde hace unos 30 o 40 años atrás vienen brindando similares simulaciones: <http://www.chilango.com/musica/nota/2012/12/19/21-canciones-para-el-fin-del-mundo>



en elementos más constitutivos de nuestra sociedad como en la ciencia²¹, el arte²², la arquitectura²³, la literatura²⁴, etc.

Los discursos postapocalípticos intentan decir lo que no puede ser dicho (en un estricto sentido epistemológico) y lo que no debe ser dicho (lo que es prohibido por la ética, religión u otras sanciones sociales). La guerra nuclear, por ejemplo, ha sido considerada “impensable” en ambos sentidos. Kant escribió del mandato bíblico contra la representación de Dios (que no debe ser retratado) como un caso ejemplar de lo sublime (que está más allá de la representación). La representación postapocalíptica, como el sublime de Kant, a menudo toma lugar en el sitio de la conjunción entre este “no puede” y el “no debe”, un lugar donde el lenguaje se detiene, tanto por razones de su lógica interna como por una prohibición social. Así, el sexo, la muerte, los residuos (waste) se transforman en representaciones emblemáticas del postapocalipsis (Berger, 1999. p. 14).

La consecuencia de este panorama es la subsiguiente desaparición del futuro. La ilusión del acabamiento del tiempo en la propia vida (sobrevivencia) conlleva la necesaria ilusión de que el mundo no puede, no debe seguir existiendo. El hombre contemporáneo fluye a gran velocidad y con ella la novedad se desvanece en un circuito que transforma lo novedoso en anticuado en su misma presentación²⁵. Ante esta formulación, la negación del futuro y la ilusión del fin como única ilusión (esperanza) es la última forma de supervivencia (Cruz, 2000).

21 Aunque estos ejercicios de averiguar el fin del mundo han ocupado a científicos de la talla de Newton y Kepler, actualmente está en menos estima el tema en particular, aunque no por ello se han dejado de lado tales reflexiones: <http://actualidad.rt.com/ciencias/view/99476-cientificos-fin-mundo-apocalipsis-fecha>

22 Es diversa la oferta al respecto, pero rescato el ejemplo del artista Ron Miller, quien ha trabajado como ilustrador en películas tales como *Dune* o *Total Recall*, así como en revistas de difusión tales como *National Geographic* o *Discovery Magazine*: <http://pijamasurf.com/2013/07/fin-del-mundo-artista-ilustra-diferentes-escenarios-apocalipticos-imagenes/>

23 El tema ha cobrado cada vez más fuerza, como puede verse en <http://blog.arquitecturayciudad.com/?tag=post-apocalipsis> o también en <http://pijamasurf.com/2010/09/arquitectura-fatalista-top-5-refugios-para-sobrevivir-al-apocalipsis/>

24 Las recientes colecciones de literatura de la anticipación son una pequeña muestra de ello, así como la premiación con el Pulitzer a novelas postapocalípticas como *The Road* (llevada al cine).

25 Ver *Reivindicación del centauro: actualidad de la filosofía de la historia* de Antonio Gómez Sánchez (2003, p. 42).

Justamente eso es lo que espantaba al Angelus Novus de Klee y Benjamin: para quien camina al revés, el futuro está siempre detrás. Así vamos nosotros, ángeles maltrechos, fascinados como estamos por el montón creciente de desperdicios del pasado. Para la estrategia de los “conservadores”, o sea de los integrantes de la posmodernidad, todo acontecimiento queda ad limitem grabado y archivado y, por ende, negado en su carácter de novum [. . .]. Exigen en suma que todo lo nuevo se juzgue en función de lo ya pasado. De manera que también este es un “progreso” que continuamente regresa. Una negación de la historia a fuerza de saturación de la historia (Duque, 1999, p. 91).

Esta falta de tiempo configura el móvil fundamental de las cargas y descargas del ser humano. La forma que el hombre contemporáneo ha asumido para recuperar el tiempo perdido ha sido la velocidad. Por ello Derrida podrá iniciar su texto con estas palabras: “déjame decir una primera palabra acerca de la velocidad [. . .], en el comienzo habrá sido la velocidad²⁶ (Derrida, 1984).

Pero la solución resultó ser exactamente igual que la carga: el mundo contemporáneo falla en su proyecto de descargar al hombre moderno del carácter “velocífero”²⁷ del tiempo. Las tecnologías modernas y las herramientas de telecomunicación prometieron más tiempo, Internet prometió más tiempo (la posibilidad de trabajar desde el hogar, evitar hacer viajes de negocios y el hecho de trasladarse para educarse en un cierto instituto). La promesa de más tiempo a cambio de velocidad fue manifiesta²⁸. Pero el tiempo es corto y se precisa de más velocidad. La velocidad de conexión a internet es más alta, la velocidad de nuestros autos es potencialmente mayor, los viajes son directos y el tiempo cada vez es menos. La velocidad prometía brindar más tiempo, único antídoto contra la desaparición, pero se volvió su mayor catalizador.

Derrida (1984), Baudrillard (1993) y Koselleck (2003) han mencionado de diversas maneras el modo en que la velocidad, y más específicamente la aceleración, es la manera en que el hombre ha trastocado la historicidad del horizonte de su experiencia en un fluir que termina con su propia saturación. Así lo indica este último al decir que:

26 “Let me say a word first about speed... At the beginning there will have been speed”.

27 Concepto utilizado por Faustino Oncina Coves en la traducción que hace del texto de Koselleck *Aceleración, prognosis y secularización*.

28 Ver *Aceleración, prognosis y secularización* (Koselleck, 2003).



..... mientras el acortamiento apocalíptico del tiempo representaba aún una suerte de esclusa, de tránsito a la salvación eterna, en el ámbito de la aceleración del tiempo histórico se perfila, sin embargo, la posibilidad de que el hombre mismo aniquile las condiciones tradicionales de su existencia, saturadas cultural e industrialmente (Koselleck, 2003, p. 68).
.....

ELEMENTOS DE UNA HERMENÉUTICA PARA UN MUNDO DESPUÉS DEL FIN DEL MUNDO

Llegados a este punto resulta conveniente rearmar el discurso en el horizonte de la formulación de los elementos hermenéuticos que hemos rodeado en torno a la pregunta por la comprensión del fin. Así pues, nos preguntaremos en qué va la cuestión por una hermenéutica para un mundo después del fin del mundo. En primer lugar, respecto a los límites del carácter histórico de la comprensión, en tanto se asume la historia como límite, el fundamento antropológico se asienta en la finitud que se manifiesta tanto en la memoria como en el carácter narrativo de la configuración del límite ante una situación que no nos es dada a la experiencia, y en la disposición de un recuerdo nostálgico de lo que no se ha vivido. El fin como elemento significador y reivindicador de la propia vida, pero en un tono desesperanzado.

En segundo lugar, relativo al procedimiento interpretativo del fin, este se configura distópicamente, de esta manera, la comprensión del fin es la comprensión del fin del fin. Por ello, la reflexión apocalíptica, como reflexión sobre los límites de la experiencia histórica, es una reflexión postapocalíptica. En una visión más aguda del evento apocalíptico, este devela su verdadera naturaleza. Se instaura así el apocalipsis como revelación, y suele ser distópica y catastrófica en lugar de expresar la esperanza cristiana, porque el apocalipsis se ha quedado sin un Dios que revelar (Berger, 1999, p. 6).

El carácter de supervivencia y no el de la salvación, el del desastre y la ruina, no el de la purificación, el de la nostalgia y no el de la presencia divina, son los caracteres que componen la revelación del apocalipsis que, como escatología, ya no representa la afable y deseada coincidencia entre teleología y escatología (aquella premisa devota que considera que el fin de algo surge cuando este se ha culminado), sino que expresa el fin.

Estas consideraciones nos indican ya los elementos que vienen a establecerse como fundamentales de una hermenéutica para un mundo después del fin del mundo, para una hermenéutica postapocalíptica. Para dilucidarlos de una manera más específica en el horizonte de las relaciones hermenéuticas, proponemos establecer las relaciones del sentido que se gesta en las determinaciones entre el sujeto y el mundo. De este modo en la configuración hermenéutica sujeto – sentido – mundo podemos encontrar como elementos las interpretaciones de el superviviente – la nostalgia – la ruina. Expliquémoslo más detalladamente.

EL HOMBRE COMO SOBREVIVIENTE

“En la revelación del nuevo testamento, el nuevo cielo y la nueva tierra así como la nueva Jerusalén descienden. En la moderna ciencia ficción, un mundo, como una distopía urbana o un desierto baldío, es lo que sobrevive” (Berger, 1999, p. 6) Las consecuencias de las interpretaciones distópicas de la realidad son las consideraciones de un hombre que sobrevive al mundo. Las categorías existenciales de ser-en-el-mundo, de habitar e incluso el mismo existir, dan paso a la supervivencia como forma hermenéutica del sujeto en su estar en el mundo.

El sobreviviente es el hombre para el que queda poco tiempo. Este neotradicional arquetipo humano se evidencia de mejor manera en ciertas representaciones transmediales del mundo contemporáneo, como el individuo que lucha por su vida, a partir de ciertos móviles afectivos, pero cuya lucha simplemente es la de seguir viviendo para dichos móviles. El sobreviviente es un hombre en el que la esperanza se ha desvanecido, ha desaparecido y se ha devastado (como el mundo). El hombre contemporáneo se identifica con el prototipo del sobreviviente en su falta de tiempo.



El ente comunicativo, el ente interactivo ya no toma vacaciones. Es absolutamente contradictorio con su actividad, porque ya no puede abstraerse, ni siquiera mentalmente, de la red operacional en la cual actúa. Como máximo puede hacer una estancia en el Club Mediterráneo o un Crucero por las Antillas; no demasiado larga, a riesgo de ser despiadadamente desconectado, equivaliendo esta breve interrupción más a un síncope, a un infarto que a las vacaciones [...]. En el loisir el tiempo está como puesto en un marco y colgado a la pared; la gente pasa su tiempo contemplando su tiempo vacío. Y sabemos que la fatalidad del loisir, por detrás de cualquier actividad lúdica, es la imposibilidad de perder su propio tiempo (Baudrillard, 1990, p. 35).

“El diablo sabe que le queda poco tiempo” (Apocalipsis, 12: 12) y ese conocimiento transforma al hombre en un ser fantasmagórico, errante y vagabundo en un mundo que se desvanece. La conciencia del tiempo velociferino ha implicado la pérdida misma del tiempo en un mundo acelerado. Es en este sentido que Blumenberg considera que la apocalíptica del mundo actual obedece a la pérdida del paraíso, pérdida que es sencillamente la caída en la escasez de tiempo. El paraíso es la no-escasez del tiempo que se perdió con la separación entre el tiempo de la vida y el tiempo del mundo. “Por expresarlo en términos menos plásticos: el tiempo de la vida y el tiempo del mundo, no importa en qué recinto protegido, fueron una vez idénticos” (Blumenberg, 2007, p. 64). Mas esta escasez, esta indigencia temporal no cesa en la vía moderna de la velocidad y por ende la única salida que se figura es el fin mismo del mundo que desaparece.

Todas las formas y variedades de Apocalipsis no son únicamente comunicaciones de que sus oyentes o lectores serán testigos del fin de las cosas existentes, así como los favorecidos en un mundo que surgirá a continuación, sino, al mismo tiempo, también promesas de que no los sobrevivirá un mundo indiferente (Blumenberg, 2007, p. 69).

EL SENTIDO DEL MUNDO COMO NOSTALGIA



**Parece como si en la filosofía
de este siglo reinara un oscuro
sentimiento.
Wilhelm Dilthey**

“La filosofía contemporánea sufre, padece de una nostalgia” (Blanco, 2008). Esta nostalgia corresponde a la pérdida de la creencia en la afable coincidencia moral entre el fin de algo y su propia finalidad. La posibilidad de poder iniciar el apocalipsis en cualquier momento ha transformado la idea de “fin de todas las cosas” desde un horizonte moral a una dimensión fundamentalmente pragmática. El inicio del fin está a la mano, a la distancia de un botón rojo, de un arma química o de cualquier elemento que se interprete como signo y motivo del fin del mundo.

Es de esta manera que la idea del “fin de todas las cosas” no nos es dada mediante la necesidad moral de la coincidencia entre escatología y teleología, sino que deviene un constructo heredado como el último de los rezagos de la tradición que heredamos, se nos muestra como el tono propio de nuestra herencia, incluso como nuestra herencia misma. “Tal vez por eso rigen hoy las olas nostálgicas: desde el neomarxismo, pasando por la teoría de la evolución, hasta el entusiasmo por lo oriental y el neorousseauianismo ecologista” (Marquard, 1999, p. 98).

La nostalgia es el dolor del hogar perdido,²⁹ por la tierra perdida. Es por ello que las estructuras comprensivas del hombre contemporáneo intentan conservar y reivindicar los elementos del pasado como formas válidas comprensivas del mundo. Es lo que podríamos denominar como el ‘arcaísmo posmoderno’. Este arcaísmo posmoderno, al decir de Régis Debray, arroja una profunda nostalgia que configura al hombre que comprende el fin. Y es que la nostalgia se erige como uno de los pilares de cualquier discurso que hable de más allá de los límites de un cierto fin (o límite).

29 Es lo que indica la etimología de la palabra, *νόστος*, regreso, hogar; y *-algia*, dolor. “Hace alusión precisamente a esto: solo siente dolor quien entiende que el retorno le está negado, que el regreso es solo un anhelo imposible de satisfacerse” (Acosta, 2006, p. 20).



Así Derrida³⁰ o también el mismo Steiner. “El teórico británico George Steiner, en su faceta más apocalíptica, afirma que la desintegración del sistema de valores en la civilización occidental nos ha dejado en una profunda e inquietante nostalgia por el absoluto. Es decir, como absolutistas frustrados” (Trava, 2010, p. 24). El carácter nostálgico del hombre contemporáneo consciente del fin en un mundo que desaparece hace de lo histórico algo espectral, como una especie de Histéresis, que al igual que el gato de Cheshire, mantiene su sonrisa aun cuando ya ha desaparecido (Baudrillard, 2009).

Es así que lo que se hace en el mundo se realiza por nostalgia y desde la nostalgia. Jean Nouvel, reconocido arquitecto, en sus diálogos con Baudrillard le recuerda lo que alguna vez había mencionado, a saber, “que la arquitectura es una mezcla de nostalgia y anticipación extrema” (Baudrillard y Nouvel, 2000). Los más recientes grupos ecologistas retoman un cierto naturalismo y “vuelta al origen” que evidencia la naturaleza misma de esta nostalgia por aquello que se pierde sin remedio. Quizás uno de los casos más ilustrativos al respecto es la campaña en pro de salvar la oscuridad en un mundo cundido cada vez de más luz.³¹

La nostalgia, tal como se plasma, por ejemplo, en cualesquiera de las modas retro que periódicamente se nos proponen en diferentes ámbitos, no es una opción de conocimiento. No persigue colocar a los individuos ante su verdad, ni ayudarles a que accedan a la propia identidad. Antes bien al contrario, se diría subrepticamente orientada —un poco a la manera de esos productos cinematográficos catastrofistas o terroríficos— a una cierta reconciliación con lo existente. Lo evocado en la nostalgia es por definición, algo en lo que no se puede permanecer, un objeto imaginario que solo admite la contemplación estética (Cruz, 2000, p. 7).

30 “Derrida intenta llegar al ‘otro lado’ de esta nostalgia heideggeriana [...]. Esta idea del ‘otro lado de la nostalgia’ marca el final del ensayo ‘Differance’. Habiendo penetrado en la noción de una ‘única palabra, un nombre maestro’ que proporcionaría un origen o fundación para el infinito juego del lenguaje, Derrida intenta hablar desde más allá de cualquier anhelo de un ‘significado trascendental’. Y allí, de algún modo paradójico él reconoce que su pensamiento vuelve a unirse al de Heidegger, aunque con un énfasis diferente. El ‘Ser’ aún habla, como Heidegger escribió ‘siempre y en todo lugar a través del lenguaje’, pero Derrida ha problematizado suficientemente la idea de cómo trabaja el lenguaje. De este modo, imagina un movimiento ‘más allá de la nostalgia’. Derrida también cambia el lugar del apocalipsis desde un ‘desocultar’ para llegar a un proceso lingüístico siempre listo para tomar su lugar” (Berger 1999, p. 119; 234-235).

31 El tema ha sido tratado varias veces, pero recientemente (julio de 2013) Paul Bogard publicó un llamativo y reconocido libro al respecto, titulado *The End of Night: Searching for Natural Darkness in an Age of Artificial Light*. En español se puede leer una nota significativa al respecto en <http://pijamasurf.com/2013/08/la-oscuridad-un-recorrido-natural-que-debemos-preservar/>

Por eso no son pocos quienes consideran que la posmodernidad es neonostálgica. La neonostalgia no es progresista. La posmodernidad es neoconservadurista y en ese sentido, la nostalgia configura la manera en que los sentidos surgen como experiencias de supervivencia en un mundo devenido en ruinas. La nostalgia, como dolor por el hogar perdido³², por la tierra perdida, señala que el mundo que “habita” el hombre del postapocalipsis es una tierra baldía³³.

EL MUNDO COMO RUINA



Volvemos los ojos sobre un inmenso campo de ruinas de tradiciones religiosas, afirmaciones metafísicas, sistemas demostrados.

Wilhelm Dilthey

En el momento en que el hombre deviene sobreviviente, el mundo que habita adquiere un tono nostálgico que evidencia el carácter de tierra baldía. Todas las representaciones y las simulaciones (relatos, films, etc.) postapocalípticas evidencian el mismo aspecto: la devastación —desaparición del mundo como mundo (situación existencial, lugar antropológico, espacio de habitar)—³⁴ y el surgimiento de un espacio extraño, doloroso y desacelerado³⁵.

El mundo transformado en ruina habla de un mundo que no es el de la experiencia de tal mundo, siempre la ruina habla de un mundo ajeno que es pasado y olvidado. El mundo como ruina disloca la vinculación existencial entre tiempo e historia³⁶, dejando una brecha insalvable en horizonte de la experiencia:

32 Este es el tema de la nota de la revista Arcadia en torno a la película *Melancolía*, de Lars von Trier, película en la que se evidencia la melancolía (incluso como forma de nostalgia) como forma del fin del mundo <http://www.revistaarcadia.com/opinion/critica/articulo/el-fin-del-mundo/27741>

33 Diversos autores coinciden en afirmar que la lectura de “Tierra Baldía” de T. S. Eliot es obligatoria para la comprensión del espacio distópico apocalíptico. Entre ellos contamos a Berger, Ramón Sarró, etc.

34 En clara referencia a las consideraciones de la fenomenología y el existencialismo, de Augé y de Heidegger, respectivamente, así como los que derivarían de allí.

35 En contraposición de las consideraciones específicas del espacio del mundo como lo conocido inmediato, un espacio de esparcimiento y realización, así como de gran velocidad. Para esto se recomiendan los textos de Page (2008) así como Augé (1993).

36 Ya hemos hecho referencia a las consideraciones de Blumenberg en torno a la separación entre el tiempo de la vida y el tiempo del mundo. Análogas reflexiones, en este sentido específico, pueden encontrarse en Heidegger, *Tiempo e historia* y Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización*.



contemplar unas ruinas no es hacer un viaje en la historia sino vivir la experiencia del tiempo, del tiempo puro... Las ruinas añaden a la naturaleza algo que no es ya historia pero que sigue siendo temporal. No hay paisaje sin mirada, sin conciencia del paisaje. El paisaje en ruinas, que no reproduce íntegramente ningún pasado y que, desde el punto de vista intelectual, hace alusión a múltiples pasados y es, en cierto modo, doblemente metonímico, propone a la mirada y a la conciencia la doble evidencia de una función perdida y de una actualidad total aunque gratuita (Augé, 2003, p. 43).

De tal manera, la ruina se define como lo que queda (Augé, 2003) de un mundo que se ha experimentado de una forma específica. Las ruinas se establecen como lo otro, que siendo del mundo, no pertenecen específicamente al mundo, ya que su significación está mediada por la pérdida de su misma significación. Templos a dioses ya olvidados, fuentes abandonadas a su suerte y muchas otras ruinas evidencian el tiempo que fluye sin historia; y nuestra mirada nostálgica significa en la ruina el dolor por la habitabilidad perdida de los distintos espacios.

Las ruinas existen por efecto de la mirada que les dirigimos. Sin embargo, entre sus pasados múltiples y su funcionalidad perdida, lo que se deja de percibir de ellas es una especie de tiempo exterior a la historia al que es sensible el individuo que las contempla, como si ese tiempo le ayudase a comprender la duración que transcurre en sí mismo (Augé, 2003, p. 50).

Y es que si consideramos que el habitar es un construir mundo, construir que consiste en un cuidar como en un edificar, entenderemos el mundo que se abre en la simulación apocalíptica revela un mundo en el que ya no se puede construir. En el texto de Heidegger, *Construir, habitar, pensar*, se ofrece una reflexión etimológica que vincula, su origen, el verbo sein con bauen, lo que indicaría una correlación entre ser y habitar, en tanto construir. Esta relación se rompe en el contexto postapocalíptico³⁷, y con esta ruptura pierde el hombre no solo la posibilidad de reconstruir el mundo sino de construir un nuevo mundo, puesto que él no es más que un sobreviviente de un tiempo ya pasado.

37 Objeto de otro estudio sería revisar la aplicación de estas categorías hermenéuticas a diferentes relatos, narraciones, filmes, juegos, etc.

Es por ello que las ruinas generan un profundo sentimiento de culto que vincule la experiencia nostálgica de la pérdida del mundo con lo que queda del mundo:

... y existe todo un culto a las ruinas, a las del Imperio Romano, de los edificios, de las viejas iglesias, y tiene ese enorme poder las ruinas. Es algo que ha decidido no luchar más, se ha rendido, no hay que volverlo a pintar, no hay que reconstruirlo (Desnoes, s.f.)

Por ello no resultaría exagerado considerar, con María Zambrano (1951), que las ruinas son una metáfora que ha alcanzado la categoría de tragedia sin autor. Análogas consideraciones son mantenidas por Musset en los diferentes textos que le dedica al análisis literario e histórico de algunos documentos que mencionan específicamente el tema el fin del mundo³⁸, en tanto ruina de un mundo que ha dejado de ser significativo bajo la nostalgia de humanos que le sobreviven. De esta manera el ejercicio hermenéutico nos desvela la configuración nostálgica del sentido del mundo que, en tanto ruina y tiempo sin historia, es el espacio inhabitable de quien sobrevive.



38 Altamente significativo es el texto de Musset titulado *Las ruinas futuras de París*, en el que se indica, a partir de un cuento de ciencia ficción francés de hace un par de siglos, la manera en que las representaciones y simulaciones generan las ruinas de la ciudad como extrañamiento.



BIBLIOGRAFÍA

Acosta, M. (2006). *Silencio y arte en el romanticismo alemán*. Universidad Nacional de Colombia.

Augé, M. (1993). *Los "no lugares". Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Gedisa.

Augé, M. (2003). *El tiempo en ruinas*. Gedisa.

Baudrillard, J. (1980). *El intercambio simbólico y la muerte*. Monte Ávila editores.

Baudrillard, J. (1983). *Simulations*. Semiotext(e).

Baudrillard, J. (1989). The anorexic ruins. En D. Kamper y C. Wulf (Eds.), *Looking Back on the End of the World* (29-45). Semiotext(e)

Baudrillard, J. (1990). Videosfera y sujeto fractal. *Videoculturas de fin de siglo* (pp. 27-36). Cátedra.

Baudrillard, J. (1993). *La ilusión del fin. La huelga de los acontecimientos*. Anagrama.

Baudrillard, J. (2005) *Cultura y Simulacro*. Kairós

Baudrillard, J. (2009). *¿Por qué todo no ha desaparecido aún?* Libros del Zorzal.

Baudrillard, J y Nouvel, J. (2000). *Los objetos singulares. Arquitectura y filosofía*. FCE.

Berger, J. (1999). *After the end: Representations of post-apocalypse*. University of Minnesota Press.

Blanco, J. (2008). La apocalíptica filosófica actual. *A Parte Rei*, (57), 1-13. <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/jblanco57.pdf>

Blumenberg, H. (2003). *Paradigmas para una metaforología*. Trotta.

Blumenberg, H. (2003). *Trabajo sobre el mito*. Paidós.

Blumenberg, H. (2007). *Tiempo de la vida, tiempo del mundo*. Pre-Textos

Claudius, S. (2009). Apocalipsis ahora. *Revista Humboldt*, (152), 42-43.

Chamorro, A y Palacio, M. (2012, agosto) *Cibercultura, ciudadanía digital y filosofía* [ponencia]. VI Coloquio internacional de Filosofía de Educación, Universidad del Estado de Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil.

Cruz, M. (2000). *Imposible futuro*. Crítica.

Cruz, M. (2007). *Cómo hacer cosas con recuerdos: sobre la utilidad de la memoria y la conveniencia de rendir cuentas*. Katz.

Debray, R. (1996). *El arcaísmo posmoderno: lo religioso en la aldea global*. Manantial.

Derrida, J. (1984) No Apocalypse, Not Now (Full Speed Ahead, Seven Missiles, Seven Missives). *Diacritics*, 14(2), 20-31.

Derrida, J. (2003). *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*. Siglo XXI Editores.

Desnoes, E. (s.f. *Revista de cine cubano n. 12*. <http://lazarosarmiento.blogspot.com/2010/02/hotel-trotcha-la-filosofia-de-las.html>

Dilthey, W. (1978). *Teoría de la concepción del mundo*. FCE.

Dilthey, W. (1994). *Teoría de las concepciones del mundo*. Altaya.

Doppelgänger. (2021, 18 de febrero). En *Wikipedia*. <https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Doppelg%C3%A4nger&oldid=133315689>

Duque, F. (1999). *Posmodernidad y Apocalipsis: Entre la promiscuidad y la transgresión*. UNSAM.

Duque, F. (2000). *Filosofía para el fin de los tiempos. Tecnología y apocalipsis*. Akal.



Duque, F. (2008). Escatología filosófica: el arte contra la estética. En *Pensamiento herido. Filosofía, ficciones e insistemas de sonido España-Colombia* (pp. 23-39). Pontificia Universidad Javeriana.

Foucault, M. y Deleuze, G. (1995). *Repetición y diferencia*. Anagrama.

Gómez-Sánchez, A. (2003). *Reivindicación del centauro: actualidad de la filosofía de la historia*. Akal.

Heidegger, M. (2005). *Qué significa pensar*. Caronte.

Heidegger, M. (2009). *Tiempo e historia*. Trotta.

Heidegger, M. (2012). *El final de la filosofía y la tarea del pensar*. https://filosofiaenci-beles.files.wordpress.com/2012/03/heidegger-el_final_de_la_filosofia.pdf

Kant, I. (1985). *Filosofía de la historia*. FCE.

Kermode, F. (2000). *Aguardando el fin*. En B. Malcolm (Comp.), *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo* (pp. 291-307). FCE.

Koselleck, R. (2003) *Aceleración, prognosis y secularización*. Pre-Textos

Malcolm, B. (1995). *La teoría del apocalipsis y los fines del mundo*. FCE.

Marquard, O. (1999). *Historia universal e historia multiversal*. *Cuadernos Hispanoamericanos*, (591), 89-104.

Massuh, V. (1977). *Sentido y fin de la historia en el pensamiento religioso actual*. Editorial Universitaria de Buenos Aires

Musset, A. (2009). *¿Geohistoria o geoficción? Ciudades vulnerables y justicia espacial*. Editorial Universidad de Antioquia.

Page, M. (2008). *The city's end. Two centuries of fantasies, fears, and premonitions of New York's destruction*. Yale University.

Peirce, C. (1998). *The essential Peirce: Selected philosophical writings (1883-1913)* (Vol. 2). Indiana University Press.

Trava, E. (2010, 11 de noviembre). La nostalgia posmoderna. El pasado, un recurso renovable. *Replicante*. <https://revistareplicante.com/la-nostalgia-posmoderna/>

Vondung, K. (1988). *The apocalypse in Germany*. University of Missouri Press.

Zambrano, M. (1951). Una metáfora de la esperanza: Las Ruinas. *Lyceum*, 7(26), 9-10.





UNIVERSIDAD NACIONAL ABIERTA Y A DISTANCIA (UNAD)

Sede Nacional José Celestino Mutis
Calle 14 Sur 14-23
PBX: 344 37 00 - 344 41 20
Bogotá, D.C., Colombia

www.unad.edu.co



978-958-651-773-7