

EL NÓMOS COSMOLÓGICO DE OCCIDENTE Y EL DESTINO DE LA METAFÍSICA

Fabián Ludueña Romandini

1.

La palabra antigua está especialmente dirigida hacia nuestro tiempo porque, según intentaremos mostrar, no sólo todavía tiene algo que decirnos a nosotros, los más modernos entre los modernos, sino que también y, fundamentalmente, nuestra civilización todavía habla dentro de los límites del *logos* propuesto por esta palabra original. Por distintas razones que habremos de dilucidar a lo largo del recorrido de este texto, hemos sido todavía incapaces de, verdaderamente, lograr ir *más allá* del ámbito que esta demarcación discursiva primigenia ha trazado para el pensamiento, la ética, la política y la economía. Llevar adelante este proceso significa encontrarnos con algo parecido a lo que un filósofo prominente del siglo pasado denominaba die *Sache des Denkens*, la cosa del pensamiento. Esto presupone que, en el torbellino del des-tiempo que desconoce pasado y futuro porque es la condición misma del devenir, es posible hallar un *mismo problema*, esencialmente ligado a nuestra condición de animales políticos que aún debe ser abordado y resuelto. El paso del llamado tiempo histórico no cambia necesariamente los problemas sino que les provee nuevos contextos y mayores desafíos.

La palabra filosófica con la que habremos de medirnos es la de Anaximandro de quien se supone que ha escrito la sentencia más antigua de toda la filosofía occidental y, por ello también, ha generado un destino, una destinación, difícil de recorrer y superar. Se trata de un fragmento escrito hace, aproximadamente, 2600 años. En efecto, hacia el año 530 dc el neoplatónico Simplicio escribió un voluminoso tratado titulado *In Aristotelis Physicorum libros commentaria*, es decir, uno de los más importantes comentarios antiguos sobre la *Física* de Aristóteles. En un pasaje de dicha obra, Simplicio, rescató probablemente copiándola del manual de Teofrasto, la susodicha cita textual de Anaximandro, escrita, con toda probabilidad, mil años antes.

Es sobre esta antigua palabra que ahora debemos volver. Pero antes no será ocioso preguntarnos: ¿quién fue Anaximandro? Sabemos, gracias a la *Geographiae Informatio* de Agatémero y también a Estrabón, que Anaximandro era oriundo de Mileto y, probablemente, discípulo (*akroatés*) de Tales según nos lo informa Hipólito de Roma. Gracias a algunos testimonios

antiguos, podemos saber que la figura de Anaximandro oscilaba entre la de un chamán iniciado y un astrónomo matemático (lo cual, por supuesto, no es mutuamente excluyente en el mundo antiguo).

La Suda le atribuyó cuatro obras: *De la naturaleza*, *Recorridos o Mapa de la tierra*, *De las estrellas fijas* y *La esfera*. Por lo demás, es muy poco probable que en la época de Anaximandro se le pusiesen títulos a los libros y que, por otra parte, Anaximandro haya escrito estas cuatro (o incluso más obras). La influencia doxográfica de Aristóteles ha sido, en este y tantos otros puntos, determinantes para los bibliotecólogos de la antigüedad tardía que hacían referencia a estos textos. Como sea, lo más probable es que el libro de Anaximandro fuese un *peri physeos*, un libro acerca de la naturaleza y que los demás títulos mencionados fuesen sólo partes de aquél. Tenemos así un antiguo chamán, un sabio como le gustaba llamar Platón a los pre-socráticos, que estaba versado en cosmología, historia natural y política. Ahora bien, a pesar de todas estas informaciones que, no obstante lo incompletas que son, dan cuenta de la inmensidad de la sapiencia de Anaximandro, sólo poseemos un único fragmento de su obra cosmológica.

Llegados a este punto, ¿qué dice el fragmento en cuestión? De hecho, hay una importante traducción, hoy un poco olvidada, que llevó adelante nada más y nada menos que Friedrich Nietzsche y se halla en su libro –publicado póstumamente en 1903– intitulado *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* [*La filosofía en la Época Trágica Griegos*], pero cuyo contenido se corresponde con los cursos de Nietzsche en Basilea hacia 1870 y que llevaban por título: *Los filósofos preplatónicos, con interpretación de fragmentos elegidos*. Entonces, ¿cómo tradujo Nietzsche este antiquísimo fragmento, la primera pieza escrita de la historia de la filosofía occidental? Su versión se lee del siguiente modo:

De dónde encuentran su origen las cosas, hacia allí deben también encontrar su destrucción, según la necesidad, pues deben hacer penitencia y ser juzgadas por sus injusticias conforme al orden del tiempo.¹

Nosotros querríamos proponer otra traducción tomando en cuenta el principio y el final del fragmento ya que, aunque no pertenecen probablemente a la cita textual, su transmisor Simplicio, con toda probabilidad, ha sido fiel al antiguo sabio:

[el principio (*archén*) de los seres (*tôn ónton*) es lo ilimitado (*tò ápeiron*)] desde lo cual (*ex hôn*) hay generación (*génesis*) para las cosas que son (*tois oúsi*) y hacia ello se produce la corrupción (*phthorán*), según la culpa/el

¹ Nietzsche, F., *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen, en Werke in drei Bänden* (Herausgegeben von Karl Schlechta), Hanser, München, 1954, Band 3, p. 365: "Woher die Dinge ihre Entstehung haben, dahin müssen sie auch zugrunde gehen nach der Notwendigkeit; denn sie müssen Buße zahlen und für ihre Ungerechtigkeiten gerichtet werden gemäß der Ordnung der Zeit."

destino (*katà tò crheôn*); en efecto, ellas expían/pagan la pena (*didónai autà díken*) y reparan (*tísin*) la injusticia (*adikías*) recíprocamente, [según la ordenación del tiempo (*katà tèn toû chrónou táxin*)].²

Entre los numerosísimos problemas filológicos que plantea este fragmento para todos sus editores y traductores, uno de ellos concierne al antecedente del giro (*ex hón*). El pronombre relativo *hón* es un genitivo plural, por lo tanto, una traducción literal debería ser, como no deja de señalarlo Ramón Cornavaca, “desde los que” o “desde las cuales cosas”. Este antecedente plural serían “los cielos” o “los mundos” y la generación y la corrupción se darían a partir de estos mundos los cuales, a su vez, se habrían generado a partir de lo ilimitado. Ya Conche por ejemplo, sostiene que “lo ilimitado, sin estar ya pluralizado en acto, se pluraliza sin cesar; pues esta unidad, que es el infinito, es una unidad abierta y ella misma, una promesa de multiplicidad”.³ De modo que es posible ver en lo ilimitado una unidad constituida por una multiplicidad esencial.

Otro problema es la expresión *katà tò chreón* (que se suele traducir por necesidad y que Heidegger tradujo por “uso” como el nombre más antiguo del ser).⁴ En el estudio más autorizado hasta la fecha sobre Anaximandro, el libro de Kahn, se sostiene que aquí nos hallamos ante “la más impersonal fórmula griega para Destino”.⁵ Y dado el lenguaje arcaico del fragmento, creemos oportuno y apropiado traducir por “culpa”.

2.

Empecemos por el principio. ¿Qué es el *ápeiron*? Podríamos decir que refleja la región propia de lo divinológico-cosmológico-político. Es un concepto político porque del *ápeiron* se dice que gobierna (*hybernâi*). Ya Gigon entendía que estaba en juego aquí una divinidad. Desde luego, no es un dios personal sino “lo divino” y por ello Aristóteles dice que lo infinito gobierna todas las cosas.⁶ Sin embargo, “gobernar” no supone un poder más alto o exterior que regule la acción de los contrarios. Tal acción, ordenada, es *inmanente* al todo, aún cuando trascienda a las partes. Por lo tanto, *tò apeiron* –lo ilimitado– es el primer

² Tomamos como base el texto griego propuesto por Cornavaca, Ramón en *Presocráticos. Fragmentos I*, Losada, Buenos Aires, 2008, pp. 48-49. Sin embargo, su excelente traducción ha sido modificada en puntos que estimamos importantes para los requerimientos de nuestra exégesis.

³ Conche, M., *Anaximandre. Fragments et Témoignages*, Presses Universitaires de France, Paris, 1991, p. 168.

⁴ Heidegger, M., “Der Spruch des Anaximander” en Holzwege, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977, p. 369.

⁵ Kahn, C., *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, Columbia University Press, New York, 1960, p. 180.

⁶ Gigon, O., “Die Theologie der Vorsokratiker” en *Entretiens sur l'Antiquité Classique*, 1, Vandoeuvres-Genève, Fondation Hardt, 1954, pp. 125-154. Sobre Aristóteles en relación a Anaximandro, cf. Física, I, 3, 203b.

nombre que la soberanía ha adquirido en la filosofía occidental en su doble aspecto legal y económico-gubernativo.

Los opuestos que son aquí gobernados se refieren a los cuatro elementos que enuncia Aristóteles: caliente, frío, seco, húmedo en su interacción contradictoria entre sí (lo frío se calienta, lo caliente se enfría, lo seco se humedece, etc). Así, dentro del *ápeiron*, se produce una ruptura del equilibrio por prevalecer uno de los contrarios, “formándose separadamente para alternar con su anulación por el otro contrario, al que tal vez seguiría, cíclicamente, otro momento de equilibrio”⁷ Es decir que a partir de los elementos contenidos en lo Infinito se generan sus contrarios y hacia ellos se destruyen.

Aunque aquí no podemos detenernos en esta cuestión, resulta importante señalar que, otros testimonios, como el de Pseudo-Plutarco, señalan que “lo infinito es la causa entera de la generación y destrucción de todo, a partir de lo cual se segregan los cielos y en general todos los mundos, que son infinitos”⁸. Se puede ver aquí una doble doctrina posible: o bien, Anaximandro creía ya en la posibilidad de un universo múltiple –de infinitos mundos coexistiendo en la misma unidad espacio-temporal– o bien hay un ciclo de aniquilación de cada universo, *kosmos*, existente y el comienzo, infinito, de uno nuevo. El mismo Pseudo-Plutarco narra la cosmología de Anaximandro en cuanto a la creación de la Tierra:

en la generación de este mundo, lo que de eterno es capaz de generar, lo caliente y frío fue segregado y que a raíz de ello una esfera de llamas surgió en torno al aire que rodea a la tierra, como una corteza al árbol; al romperse la esfera y quedar encerradas sus llamas en algunos círculos, se originaron el sol, la luna y los astros.⁹

Evidentemente, aquí puede apreciarse a qué se refiere más exactamente Anaximandro con el movimiento cósmico de la generación y la corrupción, aún si, como señala Burnet estos dos términos todavía no tienen la connotación técnica que tendrán posteriormente en la filosofía platónica.¹⁰ De hecho el término corrupción no aparece hasta Esquilo pero génesis ya está en Homero, por ejemplo, en *Ilíada* 14, 201: “Océano, génesis de los dioses”. Aún así es claro que se habla del proceso del devenir de la naturaleza y de su destrucción cíclica.

También es verdad que *tà onta* (las cosas) no tiene el sentido que tendrá en la ontología posterior dado que, para Anaximandro, y esto es sumamente relevante, no se trata exclu-

⁷ Eggers Lan, C., y Juliá, V., *Los filósofos de Mileto. Textos y comentarios*, Cathedra, Buenos Aires, 1974, p. 114.

⁸ Pseudo-Plutarco, *Stromata*, fr. 2 (12A10) citado en Eggers Lan, C. y Juliá, V., *op. cit.*, pp. 124-125.

⁹ *Ibid.* pp. 126-127.

¹⁰ Burnet, J., *Early Greek Philosophy*, Adam and Charles Black, London, 1908, p. 60, n. 1.

sivamente de las cosas que hoy se podrían considerar naturales *stricto sensu*. No hay referencia aquí a los entes como resultado de su división entre naturales y artificiales –como harían posteriormente Platón y Aristóteles– sino que en el Ser se incluyen, de manera necesaria los entes demoníacos y las cosas divinas como partícipes necesarios de la esencia de lo que es. Por lo tanto, si aquí tenemos unos de las primeras formulaciones filosóficas de la soberanía, podemos ver que ésta concierne, necesariamente, al gobierno inmanente de un cosmos en el cual, lo material y lo demoníaco, los entes naturales y los entes demoníacos pertenecen al orden del ser. Por ello, la primera teoría político-económica de Occidente se dice, asimismo, con el lenguaje de una cosmología y, de hecho, no será de otra manera en el decurso del devenir de la historia de la filosofía. Esta proposición de Anaximandro muestra que toda conformación político-económica necesita, presupone y se asienta sobre una cosmología que, en el caso de los antiguos griegos, incluye en su seno a las fuerzas inmateriales que habitan el cosmos.

Esto será particularmente verdadero con el cristianismo y no deja de serlo hoy en día también. Toda nuestra política se asienta siempre en un sistema cosmológico y todo sistema cosmológico es un sistema político-económico. No se trata, de ningún modo, de pensar que en Anaximandro existía algo así como una “mentalidad primitiva” que mezclaba lo que la ciencia preclara y avanzada iba luego a separar en dominios aislados y propios. Al contrario, las palabras de Anaximandro muestran la unión fundamental de todos los saberes con los que Occidente comenzó y fundó su reflexión filosófica.

Sin embargo, la coexistencia de múltiples saberes no determina su yuxtaposición o su indiferenciación. Tampoco significa que el Occidente deba atar su destino político al *logos* que inauguró Anaximandro para la filosofía. Pues, si por un lado, Occidente parece hoy más que nunca alejado del legado de Anaximandro, por otro lado, podemos decir que nunca estuvo más inquietantemente cercano, habiendo radicalizado el pensamiento del filósofo milesio al punto tal de llegar al riesgo de arrojar a una de las tantas catástrofes presagiadas por el este último.

Ya hacia 1933, Jaegger llamaba la atención del mundo de los filólogos con la hipótesis de que la referencia al tiempo en el fragmento de Anaximandro es de orden político-judicial: “el juez es el tiempo. Cuando uno de los contendientes ha tomado demasiado del otro, le es quitado de nuevo el exceso y dado a aquel que ha conservado poco”.¹¹ Ahora bien, para poder seguir esta interpretación de Jaegger, es necesario considerar a la *taxis*, como “sentencia judicial” a la vez que como un regulador económico de los intercambios. ¿Es filológicamente posible esta apreciación? Efectivamente lo es puesto que, al menos

¹¹ Jaegger, W., *Paideia. The Ideals of Greek Culture, vol. I: Archaic Greece. The Mind of Athens*, Oxford University Press, Oxford, 1939, p.159. Cf. asimismo, Eggers Lan, C. y Juliá, V., *op. cit.*, p. 111.

en Solón (fr. 24 Diehl), tenemos el ejemplo del tiempo, o mejor dicho del juez-tiempo en un yambo donde aparecen las palabras en *díke khrónou* (en la corte judicial del tiempo). Hasta aquí llegan un poco las especulaciones de Jaegger pero podemos proseguirlas y llevarlas más adelante.

De hecho, todo el vocabulario sobre el que está construido el fragmento es jurídico o, mejor dicho, busca una específica interacción entre la cosmología, lo jurídico y lo económico. Y nunca será suficientemente subrayado el hecho de que se trata de una particular articulación y de ningún modo algún tipo de mezcla sospechosa debida a una mentalidad primitiva o a un estadio que los historiadores del derecho justan llamar de *pré-droit* (una categoría un tanto engañosa que no explica nada en sí misma sino que necesita ella misma de explicación).¹² La noción de injusticia que está en juego en este fragmento se relaciona con un orden sustancial del mundo junto a una idea –tal vez siniestra– de *adikía* donde intervienen fuerzas cósmicas deificadas de orden indefinido. La relación con el orfismo es muy estrecha aquí pero es imposible adentrarnos por esta vía en el espacio del presente texto.

La idea de una economía del tiempo jurídico que hace pagar las deudas y las faltas está presente, por ejemplo, en Platón, *Leyes*, IX, 872 E, donde se habla del caso de un parricida expiado por un talión rigurosamente equivalente en *tisi chronois* (en ciertos periodos), es decir, con un plazo definido. En la perspectiva griega era, por lo tanto, tan importante la periodicidad cósmica del castigo como el problema de quien tomaba la iniciativa en un acto de injusticia. Así, por ejemplo, la mítica Ley de Radamantis establece que “quedará impune (*athôs*) quien se defienda primero de aquel que haya cometido una injusticia (*adikía*)”.¹³ Esto nada tiene que ver con el derecho a la legítima defensa sino que señala, por el contrario, la posibilidad de infringir un castigo (independiente de los fueros judiciales propios de la ciudad) a quien había violado una ley en nombre de la idea preeminente de que la infracción se halla siempre en aquel que dio comienzo a la injusticia.¹⁴

En esta perspectiva, entonces, es culpable quien ha tomado la iniciativa del desorden, de la ruptura del equilibrio económico de las fuerzas cósmicas. En este punto, es esencial la concepción jurídica subyacente que se resuelve en la expresión griega *archein tês adikias* (dar comienzo a la injusticia). Por ejemplo, en sus *Helénicas*, Jenofonte hace conocer las palabras de Trasíbulo que al momento de dirigirse al combate manifestó estar tranquilo

¹² Cf. Gernet, L., *Anthropologie de la Grèce Antique*, Maspero, Paris, 1968.

¹³ Apolodoro, *Bibliotheca*, II, 4, 9.

¹⁴ Marinatos, S., “Les Légendes Royales de la Crète Minoenne” en *Revue Archéologique*, I, 1949, pp. 5-18. Sobre Radamantis, sus posibles orígenes egipcios y el problema de la “ley de Radamantis”, cf. el polémico pero, por ello mismo, sugerente libro de Bernal, M., *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization, Volume II: The Archaeological and Documentary Evidence*, Rutgers University Press, Austin, 1991, pp. 178-183.

puesto que “la divinidad los había conminado a no atacar antes de que uno de ellos fuese muerto o herido”.¹⁵ Justamente es el adivino quien cae primero y cuya muerte asegura el éxito de los suyos. Esta es una suerte de *devotio* en sentido propio y, por lo tanto, aquí se puede ver la insuficiencia del análisis, llevado adelante por Giorgio Agamben, respecto de la antigua institución del *homo sacer*.¹⁶

Agamben hace siempre referencia al “derecho romano arcaico” sin mostrar que se trata de instituto jurídico que no sólo establece una indistinción entre la esfera del derecho y la religión sino que, además y fundamentalmente, pone de relieve una concepción cósmica de la injusticia y del tiempo que se asienta sobre un orden económico supranatural en el cual la injusticia produce el desequilibrio entre los hombres del mismo modo que lo hace en las esferas celestes y entre los dioses mismos. Por ello, es imposible dar cuenta de un fenómeno jurídico como el del *homo sacer* sin internarse en el conjunto de la cosmología antigua. Por lo tanto, antes que hacer del *homo sacer* una hipotética categoría originaria de la soberanía lo decisivo sería lograr comprender la escala cósmico-económica que rige el andamiaje sobre el que primariamente se ha fundado el edificio secular del derecho penal occidental.

De aquí entonces que la *adikía* implique una violencia compensadora, no por un sentimiento de legítima venganza sino por el efecto de una ley de fatalidad (por ello, introducir en la traducción del fragmento de Anaximandro los conceptos de culpa o necesidad es, en el fondo, un debate filológico interesante pero estéril en plano exegético). Ambos términos son sinónimos para Anaximandro: el tipo de necesidad que aquí existe es la del tiempo histórico que se abre cuando la culpa preside los destinos del cosmos y la vida humana. *La necesidad económica de la culpa* es lo que, justamente, establece el fragmento en su provocadora y escandalosa proposición. Como señalaba Wilamowitz-Möllendorf, el filólogo gran rival de Nietzsche, en un estudio sobre el derecho penal antiguo: “toda transgresión (*Verfehlung*) es una *adikèma* hasta que no sea expiada”.¹⁷ Esto implica, según el filólogo alemán, que todo delito instaura un desequilibrio en el orden del cosmos.

La *adikía* desata entonces una potencia mística cuya reacción es la de restaurar el orden volviendo el crimen contra su autor. Pero esta reparación económica es cósmica y divina. Por esta razón, Teseo, en la escritura de Eurípides, puede acceder a la plegaria de las Suplicantes: debe pedir el auxilio de las *adikoumenoi*, las “víctimas de una injusticia”

¹⁵ Jenofonte, *Helénicas*, II, 4, 18.

¹⁶ Agamben, G., *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 1995.

¹⁷ Willamowitz-Möllendorf, U., *Zum ältesten Strafrecht der Kulturvölker*, Duncker & Humboldt, Leipzig, 1905, p. 24: “*Das attische ausgebildete Recht geht eben von dem absolut Gerechten aus: die Moral ist auch hier das Massgebende. Die Rechtsordnung, die wir Staat nennen, erscheint dazu geschaffen, der Gerechtigkeit zur allgemeinen Herrschaft zu verhelfen. Jede Verfehlung ist ein adikèma; so lange sie nicht gebüßt ist, dauert das adikein: man redet davon immer im Präsens.*”

para tener el apoyo de la divinidad.¹⁸ Por todo esto, está fuera de toda duda razonable que el fragmento de Anaximandro hace referencia a conceptos eminentemente *jurídicos* y, al mismo tiempo, da cuenta de fenómenos *cosmológico-económicos* concomitantes. Estamos ahora en condiciones de intentar una interpretación global del fragmento teniendo plena conciencia de que estamos, con estas líneas, ante las primeras palabras que Occidente tuvo para decir entorno al destino del universo, del hombre, del tiempo y la historia y la culpa.

En primer lugar, traduzcamos nuevamente el fragmento a partir de lo que sabemos ahora ya que, entonces, otras connotaciones resonarán para nosotros:

[el principio (*archén*) de los seres (*tôn ónton*) es lo indeterminado (*tò ápeiron*)] desde lo cual (*ex hôn*) hay generación (*génesis*) para las cosas que son (*tois oûsi*) y hacia ello se produce la corrupción (*phthorán*), según la culpa (*katà tò crheôn*); en efecto, ellas pagan la pena (*didónai autà díken*) y reparan (*tísin*) la injusticia (*adikías*) recíprocamente, [según la sentencia (judicial) del tiempo (*katà tèn toû chrónou táxin*)].

Aquí el castigo no ha de ser entendido como sufrimiento pasivo sino como algo activo; el infractor del derecho da algo a la víctima y, ciertamente, se da un juicio pues la expiación transforma la injusticia existente en derecho restaurado. El fondo dramático del fragmento transmite claramente que la injusticia consiste, nada más y nada menos, que en llegar a ser y la economía del castigo y la expiación en el *perecer*. El ejecutor, que determina el momento del castigo, es el tiempo. Creo que para una correcta apreciación de lo que está en juego en este fragmento debemos, primero, volver a la que probablemente sea la mejor y más profunda interpretación del texto: la de Friedrich Nietzsche.

De hecho, Anaximandro observó un terrible problema ético-político y metafísico. Nietzsche lo enuncia del siguiente modo:

¡Cómo ha de perecer aquello que tiene un derecho a la existencia! ¿Por qué ese incesante perecer y nacer? ¿por qué ese inacabable grito de muerte en todos los campos de la existencia? Anaximandro [...] se refugia en un castillo metafísico, desde el cual extiende la mirada, para dirigir finalmente, después de un pensativo silencio, la siguiente pregunta a todos los seres: ¿Cuál es el valor de vuestra existencia? Y si vuestra existencia no tiene valor alguno, ¿por qué existís? Y yo os digo: vosotros existís por vuestra culpa. Y esa culpa la expiaréis con la muerte. Mirad cómo se marchita vuestra tierra: los mares retroceden y se secan; las conchas que se encuentran en las montañas os

¹⁸ Eurípides, *Suplicantes*, v. 301 sq.

demuestran que en otro tiempo allí hubo mares, que se han secado; el fuego acecha ya vuestro mundo, que pronto se convertirá en vapor y humo. Pero nuevamente se formará otro mundo de las ruinas de éste. ¿Quién os redimirá de la maldición del devenir?¹⁹

En efecto, el maestro de Nietzsche, Schopenhauer, ya había emitido también un juicio semejante en sus “Anotaciones complementarias sobre la teoría del sufrimiento del mundo” donde enuncia la idea de que el hombre es un ser que no debió existir y que, en consecuencia, expía el error de haber nacido por multiplicados dolores y por la muerte. En las palabras de Schopenhauer: “nosotros [...] hemos venido a este mundo endeudados-culpables (*verschuldet*) y, únicamente por el hecho de que hemos sido siempre merecedores de esta deuda-culpa (*Schuld*), nuestra vida se torna tan miserable y halla su final en la muerte (*den Tod zum Finale hat*)”.²⁰

Sin embargo, la temprana interpretación de Nietzsche –y el eco de Schopenhauer– pasan completamente por alto la tonalidad absolutamente *jurídica* del fragmento. Es decir, no se trata aquí solamente de la enunciación de un principio metafísico trágico sino que, además, dicho principio se encuentra modelizado en el lenguaje jurídico-económico (y no sólo onto-teológico) de la culpa-deuda, el castigo y el juicio.

Desde el punto de vista de los filósofos como Anaximandro la existencia está condenada a la extinción por una intrínseca culpa jurídica que debe ser expiada en un juicio, siempre condenatorio, establecido y llevado adelante por el tiempo como juez. Entonces, la existencia es, desde el punto de vista normativo, una entidad judicialmente culpable de haber salido a la luz y por lo tanto su expiación, en la justicia cósmica, consistirá en el castigo de su extinción. Ciertamente, aquí la justicia cósmica y la justicia humana están, desde luego, en un plano de correspondencia. Tal y como se piensa económico-legalmente la existencia de este hombre, así se concibe también el *kosmos* en el que éste se inserta.

¹⁹ Nietzsche, F., *op. cit.*, p. 367: “Wie kann etwas vergehen, was ein Recht hat, zu sein! Woher jenes rastlose Werden und Gebären, woher jener Ausdruck von schmerzhafter Verzerrung auf dem Angesichte der Natur, woher die nie endende Totenklage in allen Reichen des Daseins? Aus dieser Welt des Unrechtes, des frechen Abfalls von der Ur-Einheit der Dinge flüchtet Anaximander in eine metaphysische Burg, aus der hinausgelehnt er jetzt den Blick weit umherrollen läßt, um endlich, nach nachdenklichem Schweigen, an alle Wesen die Frage zu richten: ‘Was ist euer Dasein wert? Und wenn es nichts wert ist, wozu seid ihr da? Durch eure Schuld, merke ich, weilt ihr in dieser Existenz. Mit dem Tode werdet ihr sie büßen müssen. Seht hin, wie eure Erde welkt; die Meere nehmen ab und trocknen aus, die Seemuschel auf dem Gebirge zeigt euch, wie weit sie schon vertrocknet sind; das Feuer zerstört eure Welt bereits jetzt, endlich wird sie in Dunst und Rauch aufgehn. Aber immer von neuem wieder wird eine solche Welt der Vergänglichkeit sich bauen: wer vermöchte euch vom Fluche des Werdens zu erlösen?’” [seguimos únicamente para este pasaje la traducción castellana de Guillermo Teodoro Schuster en Nietzsche, F., *La Filosofía en la Época Trágica de los Griegos*, Los Libros de Orfeo, Buenos Aires, 1994.

²⁰ Schopenhauer, A., *Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften*, vol II, Brodhhaus, Leipzig, 1874, p. 323.

De esta interpretación, modesta, del fragmento de Anaximandro, podemos extraer el siguiente conjunto de proposiciones:

1) En el texto filosófico de Anaximandro, Occidente ha tejido una solidaridad metafísica entre la ética, la economía y el dominio de lo jurídico. La precariedad metafísica del ser será completamente identificada con la deuda y la culpa jurídicamente establecidas. Pero esta juridicidad es inherente al proceso económico mismo de la naturaleza.

2) El principio soberano (aquí llamado *ápeiron*) gobierna no sólo el devenir, la generación y la corrupción sino también, por ser un principio político, hace que, originariamente, toda la naturaleza sea política y económica de modo *eminente*.

3) El destino de la política occidental, signado por el carácter destinal adquirido por las palabras oraculares de Anaximandro, estará signado por la lucha entre la superposición o el distanciamiento entre las esferas del derecho y de la ética, de la economía y del pensamiento jurídico.

4) La historia de la filosofía en Occidente puede concebirse como una letanía incesante y una incansable gigantomaquia en torno al sentido de la política, la ética y el derecho según los términos del desafío lanzado por Anaximandro quien, hasta ahora, parece seguir ganando sucesivamente muchos combates.

5) Anaximandro ha mostrado cómo toda política y toda economía presuponen una cosmología y viceversa. Pero también que una metafísica que no sea, a su vez, cosmológica, es imposible. No existen autonomías absolutas sino intensidades de interacción. Pero allí se juega, en esos márgenes y en esos intersticios que puedan ser mínimos o abismales, el destino mismo de la especie *Homo sapiens*.

6) Anaximandro ha sido el primer filósofo en plantear con seriedad el problema de la extinción de la vida como categoría metafísica. Sin embargo, la radicalidad de su propósito quedó enmarcada dentro de su concepción de la multiplicidad de los mundos y del recomienzo perpetuo. En Anaximandro, no existe el problema de la *extinción absoluta* dado que su concepción jurídico-económica presupone un acontecer perpetuo del castigo. La vida sólo se extingüía para poder volver a ser castigada en un nuevo renacer. La muerte anulaba la pena. Se requería un nuevo nacimiento para la reanudación del ritual de la culpa y el castigo. Con todo, el pensamiento de Anaximandro sobre la extinción de la vida no ha sido retomado en sus consecuencias metafísicas y, sin embargo, representa hoy todavía otro de sus legados abiertos.²¹

7) La cosmología no debe entenderse simplemente, en Anaximandro, como saber sobre lo natural sensible sino también como comprensión de lo que, tal vez impropriadamente, se ha

²¹ Hemos intentado explorar este legado en Ludueña Romandini, F., *Más allá del principio antrópico. Hacia una filosofía del Outside*, Prometeo, Buenos Aires, 2012.

dado en llamar el mundo suprasensible. Anaximandro todavía no poseía una concepción restringida de lo natural que asociaba lo óntico a lo artificial o bien a la materialidad viva o inerte como ocurrirá en la tradición filosófica posterior.

Muchos años más tarde, cuando los cursos de Basilea eran ya un lejano recuerdo para Nietzsche, el filósofo alemán definirá también al hombre como un ser históricamente constituido por la culpa: “tal vez no haya en la entera prehistoria del hombre, nada más terrible y siniestro que su mnemotécnica”.²² La fabricación de una conciencia, presupone la culpa jurídica y la deuda económica (*Schuld*). La genealogía de la moral emprendida por Nietzsche puede ser leída como un ajuste de cuentas, en el plano histórico-filológico, con el fragmento de Anaximandro cuya exégesis tanto le había gustado desplegar, en su juventud, ante sus alumnos de Basilea. El super-hombre y el eterno retorno pueden ser también vistos como el último y más audaz intento de *respuesta* metafísica a los dilemas de Anaximandro.

Coda I: la filosofía política frente a la cosmología.

Es ciertamente posible sostener la hipótesis de que sólo recientemente la filosofía ha declinado su interés por ocuparse de las relaciones constitutivas que la política mantiene con la cosmología. Si bien es legítimo suponer que ambas disciplinas constituyen discursividades destinadas a problematizar diferentes aspectos de lo existente, sería erróneo asumir que la política pertenece únicamente a la esfera del *nómos* mientras que la cosmología es la forma moderna de una ciencia de la *physis*. Esta forma de sofística política implica una claudicación de ambiciones teóricas pero, fundamentalmente, representa una opción epistemológica que se halla por debajo del umbral que había establecido el propio Anaximandro: si el *nómos* no puede establecerse sino como *respuesta* a la *physis*, entonces, toda comunidad humana deberá desarrollar, oportunamente, una cosmología política. Por cierto, la perspectiva que aquí proponemos se halla completamente alejada de la ficción de un “derecho natural” puesto que la *physis* no es capaz de dictar el *nómos* de la política humana. Pero, al mismo tiempo, ningún *nómos* puede establecerse sin tomar en cuenta el desafío epistemológico que el cosmos representa como hábitat necesario del hombre. Todo *nómos*, en este punto, es una *respuesta* a una determinada concepción de la *physis*.

²² Nietzsche F., *Zur Genealogie der Moral*, 3 en *Werke in drei Bänden*. Herausgegeben von Karl Schlechta, Hanser, München, 1954 Band 2, p. 802: “vielleicht ist sogar nichts fürchterlicher und unheimlicher an der ganzen Vorgeschichte des Menschen, als seine Mnemotechnik”. Y sobre la relación entre deuda moral y deuda económica, cf. pp. 804-805: “Haben sich diese bisherigen Genealogen der Moral auch nur von ferne etwas davon träumen lassen, daß zum Beispiel jener moralische Hauptbegriff “Schuld” seine Herkunft aus dem sehr materiellen Begriff “Schulden” genommen hat? [...] Ich habe es bereits verraten: in dem Vertragsverhältnis zwischen Gläubiger und Schuldner, das so alt ist, als es überhaupt »Rechtssubjekte« gibt, und seinerseits wieder auf die Grundformen von Kauf, Verkauf, Tausch, Handel und Wandel zurückweist”.

Por cierto, no deja de resultar paradójico el hecho de que, precisamente en el tiempo presente, la filosofía política parezca romper, más que nunca antes, sus lazos con la cosmología puesto que, en nuestra época, la ciencia promete nuevos enlaces con la naturaleza y el derecho ha puesto la proa en regular, de manera preferencial, las relaciones del hombre con la naturaleza. En los tiempos en los que, por primera vez en la historia, se hace técnicamente posible que el *nómos* pueda verdaderamente hendir la *physis* con aspiraciones de orientar su devenir, la política elige el camino de la indiferencia frente al cosmos. Por ello mismo, nunca antes una cosmología política fue tan necesaria. Sobre el suelo de nuestro presente, se hacen dramáticos los propósitos de Anaximandro: el hombre se encuentra en plena tarea de constituir no ya un “derecho natural” cuanto, por el contrario, una cosmología jurídica. En otras palabras, la oposición entre *physis* y *nómos* (que ya era impropcedente para Anaximandro) se torna hoy nuevamente una tarea para el pensamiento en el momento en que la *physis* está siendo completamente objeto de un proceso nomotético. Y si tanto la *physis* como el *nómos* son los modos de una forma ontológica que pretende hablar un lenguaje indivisible, tal vez, la acción discriminante y disruptiva sea hoy más necesaria que nunca para dar lugar a aquello que ningún *nómos* puede nombrar y que ninguna *physis* puede producir: el espacio que, desde antaño, problematizando la relación, se dio a sí mismo el nombre de política.

Ciertamente, la filosofía antigua se había interrogado acerca del problema del infinito cósmico y su significado para la política. La afirmación del infinito podemos encontrarla, por ejemplo, en la tradición epicúrea: “hay que dar como establecido asimismo que existen cosmos infinitos (*kósmoi ápeiroi eisín*), unos iguales a éste y otros distintos”.²³ Por el contrario, Aristóteles había negado la posibilidad de un universo infinito: “el cuerpo del Universo no es infinito [...] y tampoco es posible que existan varios cielos”.²⁴

La filosofía moderna –bajo el influjo de la ciencia newtoniana– retomará los desafíos de la cosmología y, por ejemplo, Immanuel Kant, hará del problema de la vida extraterrestre una preocupación filosófica primordial. Así podrá escribir: “la posibilidad de que haya habitantes en la luna debe ser admitida aunque nadie los haya percibido jamás. Admitirlo significa solamente que con el progreso posible de la experiencia podríamos encontrarlos”.²⁵ De igual modo, conviene recordar que Hannah Arendt estimaba como fundamental

²³ Epicuro, *Ad Herodotum epistula prima de rerum natura*, 45.

²⁴ Aristóteles, *De caelo*, I, 15.

²⁵ Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft in Werke in zwölf Bänden. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Suhrkamp*, Frankfurt am Main, 1977, Band 3, p. 460: “Daß es Einwohner im Monde geben könne, ob sie gleich kein Mensch jemals wahrgenommen hat, muß allerdings eingeräumt werden, aber es bedeutet nur so viel: daß wir in dem möglichen Fortschritt der Erfahrung auf sie treffen könnten”. Sobre el punto, es útil referirse al libro de Dick, S., *Plurality of Worlds. The Extraterrestrial Life Debate from Democritus to Kant*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984, pp. 165-175.

para la teoría política el hecho de reconocer que, a partir de la revolución cosmológica de la ciencia moderna, “nos hemos establecido como seres universales, como criaturas que son terrestres no por naturaleza y esencia sino únicamente por la condición de estar vivas y que por consiguiente en virtud del razonamiento pueden superar esta condición no por medio de la mera especulación sino por hechos concretos”.²⁶ En otras palabras, la posibilidad de que el hombre pueda salir del hábitat terrestre marca un punto de inflexión del cual la teoría aún no se ha hecho cargo a la hora de señalar los nuevos desafíos de la especie humana en su condición política.

A estas reflexiones podemos añadir los propósitos de Carl Schmitt en su *Teoría del partisano* donde podemos leer:

Desde que hace posible el viaje por los espacios cósmicos, el progreso técnico propone a las conquistas políticas nuevos e ilimitados desafíos puesto que los nuevos espacios pueden y deben ser tomados en posesión por los hombres. Por ello, estos dominios ilimitados son también espacios potenciales de una lucha (*potentielle Kampfräume*) cuyo desafío será la dominación de la Tierra. Los astronautas o cosmonautas célebres a los cuales no se les ha propuesto hasta ahora otro empleo que no fuera del *stars* de la propaganda de los *mass media* tendrán la posibilidad de transformarse en cosmopiratas (*Kosmopiraten*) y quizá también en cosmopartisanos (*Kosmopartisanen*).²⁷

En efecto, estas preocupaciones (independientemente de las posiciones que se adopten frente a ellas) parecen haber quedado hoy muy lejos de las prioridades de la filosofía política justo en el momento en el que el desarrollo de la técnica las torna más relevantes que nunca. Con todo, los teóricos modernos como Arendt o Schmitt, no se han preguntado por uno de los dilemas filosóficos más acuciantes, esto es, por la posibilidad de la extinción total de lo existente. En otras palabras, ¿sería posible una filosofía que pudiera constituirse a partir de la hipótesis de una extinción absoluta no ya de lo viviente sino del universo en su conjunto? ¿Qué posibilidades podrían haber para la política con la teorización radical de esta formulación?

Coda II: sobre la voluntad arqueológica de la filosofía contemporánea.

La posibilidad de la exploración de semejante dilema sólo puede tornarse posible con la rehabilitación –en pleno derecho– de la metafísica como una de las formas esenciales del filosofar. De hecho, una tenaz perspectiva ha retirado a la metafísica de la escena filosófica salvo muy importantes pero aisladas excepciones. En este sentido, un giro historicista se ha impuesto de manera segura. Por cierto su caracterización es muy diversa pero incluye

²⁶ Arendt, H., *The Human Condition*, Chicago University Press, Chicago, 1958, p. 263.

²⁷ Schmitt, C., *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, Berlin, 1963, p. 83.

variadas formas de la genealogía, la arqueología, la deconstrucción y otras vertientes de la más exquisita filosofía contemporánea.

En casi todos los casos, la apuesta historicista de la filosofía querrá encontrar – implícita o explícitamente– las formas de lo que Heidegger denominaba la “vanidad” o el “extravío”²⁸ en el que la historia de la metafísica se habría transformado en un dispositivo de opresión que demandaba un nuevo comienzo que nunca tuvo lugar. La necesidad o la importancia del cultivo de la vertiente historicista no es puesta aquí en cuestión y, por el contrario, debe ser continuada pues constituye, en toda su multiplicidad de perspectivas, un acervo de métodos y un tesoro conceptual propio de la filosofía. Sin embargo, junto con ella, resulta pertinente intentar llevar adelante la rehabilitación de una suerte de metafísica post-historicista, esto es, consciente de los desafíos impuestos por la crítica arqueológica.

De hecho, podría conjeturarse que nuestra propuesta de pensar la situación de la extinción como condición de posibilidad de la metafísica futura carece de precedentes en los autores más canónicos de la filosofía política. Contrariamente a esta suposición, el intento que deseamos llevar adelante a partir del libro *Más allá del principio antrópico* encuentra su punto de inspiración en la filosofía moderna y, más específicamente, en la obra de Thomas Hobbes de cuya pertenencia a la flor y nata de la ciencia política nadie tendrá la más mínima duda. En un momento de su obra, Hobbes se propone, justamente, fundar la actividad del filosofar sobre la hipótesis de la “desaparición figurada del universo”.²⁹ Sin embargo, el experimento filosófico queda, en este punto, a medio camino pues el hombre es exceptuado de este aniquilamiento ficticio para lograr poner en funcionamiento el dispositivo mnemotécnico de una fantasmática de lo existente en cuanto existente.

De esta forma, el *Gedankenexperiment* que hemos avanzado se presenta como una radicalización de la apuesta hobbesiana: no se trata entonces de exceptuar al hombre de la aniquilación universal sino de incluirlo en ella para llevar el experimento filosófico hasta sus últimas consecuencias: es lo que hemos denominado entonces la *extinción absoluta*. La posibilidad de una metafísica futura constituida sobre este presupuesto debería, al mismo tiempo, sentar las bases para un pensamiento de lo político sobre nuevas bases.

En este sentido, no hay que concebir a la metafísica como el síntoma para el cual la filosofía ha buscado, en el mundo contemporáneo, su remedio más eficaz. Al contrario, preferimos considerar a la filosofía misma como uno de los síntomas más enigmáticos del *Homo*

²⁸ Heidegger, M., *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, Gesamtausgabe 65, Klostermann, Frankfurt am Main, 1989, p. 175.

²⁹ Hobbes, T., *Elementorum Philosophiae Sectio Prima De Corpore*, II, 7 en *Opera Philosophica quae latine scripsit*, Scientia Verlag, Aalen 1966, vol. I, p. 81: “*Doctrinae naturalis exordium, optime (ut supra ostensum est) a privatione, id est, a ficta universi sublatione, capiemus. Supposita autem tali rerum annihilatione, quaeret fortasse aliquis, quid reliquum esset, de quo homo aliquis (quem ab hoc universo rerum interitu unicum excipimus) philosophari, vel omnino ratiocinari, vel cui rei nomen aliquod ratiocinandi causa imponere posset.*”

sapiens para el cual ni el más sutil de los historicismos puede constituir su *pharmakon* puesto que el filosofar no sólo se asienta sobre el lenguaje sino también sobre las condiciones trascendentales de la iteración para-lingüística y, en última instancia, cosmológica (no es otra cosa lo que Nietzsche ha tratado de explicar con su concepto de Eterno Retorno).³⁰ Ahora bien, si el último metafísico crítico de Occidente –Nietzsche– ha enunciado implícitamente el postulado de que el Eterno Retorno debía ser la ética del *Übermensch*, ¿es posible pensar en una metafísica y en una política para los post-humanos? Creemos que la pregunta no es ociosa sino que, al contrario, representa una de las tareas más urgentes de la filosofía como síntoma propio de los últimos hombres para el que no existe ningún *pharmakon* que nos ahorre su persistencia.

³⁰De allí nuestra diferencia, en este punto especial, con la perspectiva, por lo demás esencial, de Derrida, Jacques, “La pharmacie de Platon” en *La dissémination*, Éditions du Seuil, Paris, 1972, pp. 68-198.