

Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Departamento de Filosofía
Escuela de Postgrado

De la verdad a la interpretación

Tesis presentada para optar al grado de Doctor en Filosofía con mención en Ética

Alumno:

Francisco Roco Godoy

Profesora Guía: Ana Escribbar Wicks

Santiago de Chile 2006

Resumen .	1
Introducción .	3
Propósitos... .	5
Utilidad . .	6
El Método . .	7
División .	8
¿Por qué Nietzsche? . .	9
I. Historia de un error .	11
A. “Yo, Platón, soy la verdad” .	12
B. La Idea se convierte en mujer . .	15
C. El “Mundo Verdadero” como Imperativo . .	17
D. Filosofía de la Aurora . .	20
E. El <i>bochorno</i> de Platón .	22
F. <i>Incipit Zarathustra</i> . .	24
G. ¿Error o Equivocación? . .	31
II. Palabras, sólo palabras .	35
A. ¿ <i>Mitología</i> filosófica? . .	39
B. Sobre la rectitud de los nombres .	42
C. ¿Filosofía o filología? .	45
D. Más cerca del arte .	48
III. ¿Hacia la zona del nihilismo? .	55
A. El peso de la historia .	56
B. ¿El fin de la historia o el final de la filosofía? .	60
C. La desfundamentación del mundo . .	65
IV. Del decir “verdadero” al decir <i>creador</i> . .	73
A. Comunicaciones horizontales y verticales .	74
B. ¿Constructivismo o idealismo radical? .	79

C. La inocencia perdida de las palabras . .	84
D. De la <i>verdad</i> a la “interpretación” . .	88
V. Alcances éticos .	97
A. Valorar es crear .	99
B. ¿Retorno al “ <i>homo mensura</i> ”? . .	104
C. ¿Una moral provisional? .	110
D. En la encrucijada .	116
Bibliografía .	123

Resumen

Este trabajo se inicia a partir de la constatación de un hecho: la paulatina desaparición del concepto “verdad” del léxico científico y filosófico, y su reemplazo por el de “interpretación”. La sustitución no es meramente conceptual. Si bien su evidencia más notoria se advierte en la *praxis* lingüística, va acompañada de una profunda transformación en *todos* los ámbitos de la vida, especialmente en las creencias y convicciones de los seres humanos de las postrimerías del siglo XX e inicios del siglo XXI.

En ese tránsito hay una figura de capital importancia, la del filósofo germano Federico Nietzsche. Aunque su pensamiento no es la causa remota del fenómeno, que viene andando desde hace mucho en la historia de Occidente, es quien primero lo percibe con absoluta nitidez y lo anuncia por doquier con insistente perseverancia en su abundante y magnífica obra, cuya síntesis extrema la constituye la expresión “Dios ha muerto”.

¿Cómo se ha producido esa transformación? ¿Qué se gana y pierde con ella? ¿Cómo influye en las vidas humanas particulares y concretas? Las respuestas a esas interrogantes es lo que la investigación pretende entregar o, por lo menos, informar de sus antecedentes para que el lector pueda formular la suya.

Introducción

En años de lejana –aunque no añorada- mocedad, leía con gran entusiasmo “Grados en el conocimiento de la verdad”, capítulo culminante de un viejo libro de texto de lectura frecuente entre los estudiantes de la Enseñanza Media de fines de los años sesenta ¹. No dejaba de inquietarme aquello de *la Verdad* a la que el libro aludía. El singular y la mayúscula con que se usaba la expresión eran fuerte estímulo para intentar desentrañar algo que aparecía misterioso. ¿Era ese concepto la cara visible y enigmática a la vez de una información sólo destinada a los iniciados en el ejercicio de la reflexión filosófica? ¿Era su manifestación el límite entre un más allá y un más acá que una vez develado iluminaría el camino de cualquier mortal, erigido por ello mismo a la categoría de ... filósofo? ¿De qué verdad se trataba? Acaso de que el agua hierve a cien grados, que la materia se transforma o que la educación formal es en nuestra cultura el mejor vehículo para desarrollar las potencialidades humanas. El título del texto no debería referirse a estos casos pues éstas son *verdades* (plurales y minúsculas); en cambio, la suya es *una*. ¿Se referiría, entonces, a la *esencia* de la verdad? Al parecer no porque sus ejemplos apuntaban más bien a lo empírico que a lo esencial.

Grande fue mi sorpresa cuando años más tarde pude comprobar que el concepto “verdad” comenzaba a tornarse ausente de los más actuales textos filosóficos y científicos. Así al leer y releer el ya clásico libro de Thomas S. Kuhn **La Estructura de las Revoluciones Científicas** sólo se encontraban algunas referencias marginales en la “Posdata: 1969”, y ni siquiera al concepto verdad, sino sobre lo verdadero. Un libro que

¹ Se trata del texto de Jaime Arellano G. Nueva Psicología e Introducción a la Filosofía. F.E.E.M., Santiago, 1968.

revisa los principales “paradigmas” (y las crisis) que han constituido las bases del despliegue del saber científico debía tener –según me parecía- la verdad como hilo conductor. No es casual por lo demás que ella ha sido el fin que aspiran alcanzar la filosofía y la ciencia desde sus orígenes. El amor al saber que testimonia el *etymon* filosófico debe entenderse como la pretensión de verdad. En uno de los textos fundacionales de la disciplina, el **Poema** de Parménides, se inaugura la “vía de la verdad” que es la “vía del ser”; su contraria, la del no-ser es inviable –al menos al **nous** - porque lo no-ser, no existe. Este principio establece una adecuación lógica y necesaria entre ser y pensar. En el ámbito de la *dóxa* se muestra al ser humano una posición intermedia donde las cosas *parecen* ser y no ser, pero éste no es precisamente dominio de la filosofía ni de la ciencia, sino de las opiniones de los simples mortales; es decir, de aquellos que no han tenido acceso a la revelación de los dioses. Poco más de un siglo después, Platón se esfuerza en demostrar que hay un mundo realmente verdadero y del cual este en que vivimos es pálido y falaz reflejo. Su famosa “Alegoría de la Caverna” no persigue otro fin más que enseñar el camino de la verdad, que sería la forma auténtica del vivir humano.

Por más de dos mil años esta *creencia* permanece invariable en su fundamento. Hasta Nietzsche parece no dudarse de la capacidad racional humana, del sentido de progreso de la historia y de su tránsito hacia el mejor de los mundos posibles. Si hasta ahora no ha sido mejor y el ser humano no ha logrado ser plenamente feliz es por influencia de resabios del pasado y de una mala “higiene mental” que no ha purgado como debería mitos y supersticiones. Con el advenimiento de la razón, la verdad surgirá como el luminoso sol heraclíteo o el del mundo platónico exterior a la caverna.

¿Qué aconteció, entonces, durante el siglo veinte que el ideal de verdad comenzó a resquebrajarse y a desaparecer del lenguaje y de los proyectos científicos y filosóficos? ¿Qué concepción de la verdad es la que entró en crisis? Si es *epistemológica* puede interpretarse su caída como resultado de la evolución metodológica y de la superación de algunas convicciones tradicionales; es decir, a causa de la renovación teórica se demuestra la falsedad de lo que parecía verdadero. Si es *ontológica* entonces la verdad y la falsedad no devienen de una falla en la percepción humana, sino de la constitución misma de lo que hay. El ser verdadero puede ocultarse tras falaces apariencias como el trigo en la paja o bien existir ilegítimamente como el oropel y el oro. Puede, además, entenderse la verdad en un sentido *lógico*, es decir, como consecuencia de un tipo de relaciones entre proposiciones. También podría sostenerse que la verdad y la falsedad no existen realmente y que son abstracciones obtenidas a partir de la *praxis* humana, es decir, que el valor de la verdad deriva de la colaboración u obstáculo que los entes ofrecen a los proyectos humanos. En tal caso estaríamos en presencia de verdades *útiles* o *pragmáticas*. Refiriéndose a la idea de verdad en Ortega, Jorge Millas establece la siguiente síntesis que nos parece conveniente citar:

- a) una propiedad de las ideas o del conocimiento en cuanto manifiesta o develan su objeto ante el hombre;
- b) el ser mismo de las cosas en cuanto develadas;
- c) a las creencias en cuanto instrumentos de seguridad, órganos del “saber a qué atenerse” respecto de las cosas;

- d) a la coincidencia del sujeto consigo mismo, “el saber lo que creo o no creo”;
- e) al estado de carencia, determinado por la pérdida de certidumbre (necesidad de decidir entre dos creencias);
- f) al estado en que el hombre se encuentra cuando cree (situación de verdad).²

Al parecer sería imposible cualquier intento de conclusión respecto del tema, pues las visiones son múltiples y algunas antagónicas dificultando su inclusión en cualquier sistema. Sin embargo, no tiene sentido negar esa variedad ni menos forzarla en busca de unidad que probablemente nunca ha tenido. Quizá de la discordia resulte al final la mejor de las armonías como pensaba Heráclito. Nuestra convicción es que todas ellas han colaborado en la expansión y desarrollo de lo humano en un espacio y tiempo determinados. Las diferentes visiones no son intercambiables, son convicciones de alcance limitado y no tendrían necesariamente validez más allá de su época. Además, mientras se estudian no hay la posibilidad de desligarse de las propias convicciones. Se mira, inevitablemente el mundo desde una posición intercambiable. Motivado por un anhelo de objetividad podría postularse una racionalidad *a priori*, pero al momento de establecer ese postulado ya se está en él y se cree que hay razón y que ella puede operar con absoluta independencia de lo empírico. No es posible que el ser humano se desligue de su condición mundana, pues mientras reflexiona sobre la “verdad” ya está instalado en una comprensión de ella.

Propósitos...

En las páginas siguientes se contrastan algunas concepciones de la verdad con la idea de *interpretación* propuesta, entre otros, por Nietzsche, en la segunda mitad del siglo XIX, idea que contó en un primer momento con moderada aceptación, pero que poco a poco fue ganando adeptos hasta extenderse, en las últimas décadas del siglo XX, más allá de los márgenes estrictamente filosóficos. Ella puede considerarse un factor más en la suma histórica de la verdad, surge de un modo de instalación distinta del ser humano en el mundo. Aparece en un mundo posmetafísico, en el que ser y esencias se han diluido como “último humo de una realidad evaporada”. El nuevo clima moral ha sido catalogado como posmodernidad y habría tenido entre sus principales causas la caída de los grandes relatos motores de Occidente: entre ellos, la concepción universal y absoluta de la verdad. Es el antiguo *logos* griego el que parece llegar a su fin. Esta vieja palabra parece simbolizar el ideal que desde Sócrates –o desde Parménides- hasta Husserl ha querido hacer de la filosofía una ciencia rigurosa capaz de acceder a las esferas inmutables del ser.

En este trabajo se examina la hipótesis de que no es posible acceder a un mundo desvinculado de lo humano y que toda investigación remite inevitablemente al investigador. Por lo tanto, los resultados que se obtengan siempre tendrán un alcance

² Idea de la Filosofía. Tomo II. Editorial Universitaria, Santiago, 1970. p. 389

limitado. Sin embargo, no se postula la existencia de un subjetivismo y relativismo absolutos. La circunstancia, la historia, el mundo del investigador, por una parte, limitan el ámbito de las teorías y los receptores, por otra, validan o rechazan sus postulados. Hay, además, cierta *verdad* en la explicación misma. El discurso filosófico –que es el que fundamentalmente nos interesa, aunque no de modo exclusivo- intenta explicar algo que acontece con independencia de lo humano, pero él *crea* inevitablemente una verdad que no le es extrínseca y que se instaura con la enunciación. Así, por ejemplo, si se describe la condición de la mujer contemporánea y se dice que es “un sujeto autónomo, libre y responsable, en posesión de derechos y deberes inalienables, y con dominio absoluto sobre su cuerpo...” etc.; este juicio al mismo tiempo que describe la situación de muchas mujeres de hoy, induce y estimula a alcanzar lo propuesto o bien a reforzarlo si ya se posee. Todo discurso genera alguna consecuencia, en algún momento. En este sentido **La República** no describiría simplemente lo que pasa en la polis griega o en algún otro Estado del mundo antiguo, sino que señala lo que *debería* acontecer. El ideal de verdad, justicia, belleza, orden, jerarquías son *pro-yectos*; es decir, proposiciones que se lanzan para su realización futura y que sin el genio *constructor* de Platón probablemente nunca habrían la luz, aunque sea como grandes ilusiones de Occidente.

En síntesis, la idea que anima al texto es argumentar a favor de la tesis que verdad y verdadero son más que descripciones o descubrimientos de lo existente. Sus enunciados son causa de que ocurra efectivamente lo declarado, adquiriendo el rango de “verdad” cuando se materializa históricamente, esto es, cuando se hace *praxis* colectiva y creencia social.

Utilidad

¿Qué se gana y qué se pierde con una interpretación como la propuesta?

En primer lugar, debe tenerse en cuenta que cualquier intento de explicación tiene su origen en el deseo de organizar la multiplicidad y variedad de acontecimientos. Las explicaciones son bastante más arbitrarias de lo que pudiera imaginarse, son *un* posible orden y si pretendieran instaurarse como únicas en el mismo acto se invalidan. Los eventos parecen transgredir de manera permanente el afán de rigor y estabilidad del intelecto humano.

En segundo lugar, las explicaciones (llámense verdades o teorías) son respuestas que se formulan a partir de acontecimientos que aparecen en el vivir de algún investigador en particular, encontrando su primera aceptación y credibilidad en la comunidad científica o de sus pares que “regulan” las interrogantes y sus soluciones, sólo en un segundo momento el ser humano común las valida con su adhesión. Por lo tanto, nunca se acepta cualquier arbitrariedad postulada como explicación de los hechos; es decir, hay una limitación cultural e histórica. Pero, además, hay una restricción biológica y que corresponde a la percepción del mundo según las posibilidades de la “naturaleza” humana.

Una tercera tiene que ver con los estímulos que inducen a conocer. En la mayoría de los casos no provienen de la naturaleza pura, sino de ciertas convicciones previas en las que ya se está como en una especie de suelo. Por lo tanto, no remiten a ninguna objetividad externa e independiente de lo humano, sino a otras subjetividades que han expresado discursivamente sus ideas.

Ahora bien, en un mundo altamente tecnificado como el actual donde los sistemas comunicativos establecen apretadas redes entre culturas diversas y los medios de transporte alteran los conceptos de espacio y tiempo, se hace imprescindible teorizar sobre estas ideas para analizarlas desde las perspectivas del presente y en este nuevo contexto. Es necesario “tomar el pulso” a la época a fin de abrir nuevos derroteros para la vida. Mientras se apoya el mundo en el supuesto de la verdad universal y absoluta se dificulta el tránsito hacia la convivencia con lo distinto, y no sólo en el ámbito histórico-social, también en el plano personal humano. Sin flexibilidad y sin una actitud de apertura hacia lo nuevo y distinto, prontamente se queda obsoleto. No se trata, por cierto, de la aceptación pasiva de todo cuanto se escucha, sino precisamente lo contrario: en un nuevo clima moral se debe realizar un examen crítico de las propuestas que surgen a fin de adoptar determinadas acciones. Además, mientras se promueve la autonomía, se incrementa la responsabilidad. Al prescindir de cualquier trascendencia, es el ser humano el único responsable de sus actos.

El trabajo no pretende ahondar tanto en los aspectos epistemológicos ni metafísicos como en los ético-morales. Sin embargo, no se radicalizan las diferencias entre esas disciplinas. Su distinción obedece a un sentido pedagógico y de organización. Aunque en la vida el conocimiento no se diferencia de la acción ni ésta de lo que es, en teoría conviene operar en virtud de ciertas estructuras y jerarquías. En el texto se proponen finalmente algunas ideas para reencauzar las relaciones humanas personales y sociales, y se asocia el tema, según la tradición, a lo ético-moral.

El Método

La indagación se inicia con la revisión bibliográfica de ciertas ideas propuestas por algunas teorías relevantes del pasado filosófico que son examinadas para establecer sus influencias futuras. No se realiza el examen con la exhaustividad del historiador ni con la minuciosidad del erudito, si se actualizan es con el fin de escuchar los ecos que hoy todavía resuenan de sus potentes voces. La interpretación recoge aspectos de la historia lejana, pero también de la más cercana, en tiempo y espacio. Si hay que nominar el procedimiento a seguir, sin duda, el que más acomoda es la denominada *ontología hermenéutica*. Según uno de sus principales cultivadores, Gianni Vattimo, los principales elementos constitutivos son: “el rechazo de la ‘objetividad’ como ideal del conocimiento histórico (es decir, el rechazo del modelo metódico de las ciencias positivas); la generalización del modelo hermenéutico a todo conocimiento, histórico o no; la lingüisticidad del ser...”.³

Si el ser es lingüístico, entonces toda actividad intelectual debería comenzar por el

examen y producción de discursos. La relación del ser humano con el mundo está mediatizada por el lenguaje, de ahí las expresiones de Heidegger que el lenguaje “es la morada del ser” y de Gadamer que lo “que puede ser comprendido es lenguaje”. Desde esta perspectiva *conocer es interpretar* constituyéndose la palabra como la primera interpretación. La nuestra es antecedida por otras y seguramente infinitas la sucederán. Por lo tanto, se puede deducir sin atentar contra ninguna lógica que la verdad tiene carácter circunstancial; es decir, su alcance es limitado y no necesariamente trasciende a todas las épocas.

En este mismo sentido debe entenderse el “rechazo a la objetividad”, puesto que tras la interpretación está el intérprete. Por esta razón para muchos hermeneutas contemporáneos la interpretación no es simplemente descripción, sino diálogo que se establece entre distintos hablantes a través de los textos que conectan tiempos y espacios diferentes. La neutralidad y la objetividad tan anhelada por los positivistas desaparece en medio de la compleja trama de discursos y contextos. A esto aludía precisamente Nietzsche cuando hablaba del *psicólogo*, el intérprete tras la interpretación.

En el mundo de hoy catalogado de global a causa de los múltiples tipos de relaciones entre habitantes de lejanas zonas del planeta y en el que ha desaparecido la hegemonía discursiva de ciertos poderes sociales, habiendo surgido otros, se torna imprescindible la revisión del concepto de verdad. La interacción social multicultural *siempre* modifica a todos los involucrados, ya sea de quienes defienden su identidad y modo de ser, o de quienes pretenden imponerlo, o simplemente “dialogan” comercial y turísticamente, sin otra intención más que la diversión. En un entramado de estas características, la transparencia y autonomía del sujeto cognoscente, entendido de acuerdo al paradigma moderno resulta difícil de entender. Es más, parece marchar a su ocaso y, según los postulados de la ontología hermenéutica, también declina su historia, sus convicciones, su mundo.

División

Con el objeto de recabar antecedentes históricos, realizar los análisis y argumentar en favor de la tesis propuesta, el texto se ha dividido en los siguientes capítulos. En el primero, “Historia de un error” se describe y analiza la evolución histórico-filosófica de la idea de verdad y sus fundamentos, en algunos momentos de la historia, siguiendo los postulados de Nietzsche. En el segundo, “Palabras, sólo palabras” se relaciona verdad y lenguaje mediante la contrastación de la visión platónica y nietzscheana. En el tercero, “Más allá (o más acá) de la verdad” se describe lo que Vattimo ha denominado la ‘ontología del declinar’ y se lo vincula con algunas orientaciones del pensamiento contemporáneo de estirpe heideggeriana, principalmente. En el cuarto, “Del decir *verdadero* al decir creador”, se argumenta sobre la tesis que la verdad es interpretación y que su génesis se encuentra vinculada a la producción de discursos que con el tiempo se

³ Las Aventuras de la Diferencia. Editorial Península, Barcelona, 1986. p. 38 (El paréntesis es del autor).

validan socialmente, se hacen *praxis* y se aceptan como “verdades absolutas”. Finalmente, en el capítulo quinto, “Alcances éticos”, se conecta la “flexibilidad” significativa del lenguaje con una supuesta relatividad ética y se sugieren algunas orientaciones para la teoría y la convivencia humana actual.

¿Por qué Nietzsche?

No resulta infundado preguntarse por qué recurrir al pensamiento de Nietzsche como hilo conductor de estas reflexiones, que bien podrían asentarse sobre la base de trabajos realizados por pensadores latinoamericanos. Distintas razones han influido en esta elección. En primer lugar, el texto no procura reforzar identidades locales, ni formas de convivencia regionales. Nos parece que es tal la fuerza expansiva de la globalización –aún con apariencia de norteamericanización o europeización– que no deja intacto ningún lugar del planeta. Los modos de ser locales se relacionan, inevitablemente, con lo extranjero, no obstante las resistencias que surgen. Por lo tanto, hay un proceso de occidentalización del mundo y en ese proyecto cultural se recoge parte considerable del pensamiento de Nietzsche. En segundo lugar, sus ideas han trascendido los ámbitos filosóficos y exclusivamente académicos. Su filosofía se pasea hoy como Pedro por su casa, y eso no sólo en el escenario cultural europeo, también en el latinoamericano. En tercer lugar, su discurso es altamente creativo y liberador; es árbol que otorga buena sombra a la expansión de lo humano; por lo tanto, las proyecciones son válidas para diferentes espacios culturales y geográficos. Lo que hoy es casi el ideario occidental, la posmodernidad, es de clara estirpe nietzscheana.

Para nuestros fines, sin embargo, hemos considerado lo que concierne básicamente a la “verdad” y a la “moral”, *temas* recurrentes del pensamiento contemporáneo, dada la necesidad de suplir el vacío producido por el derrumbe de los grandes sistemas de otrora, caída en la que no está exenta de participación la figura nietzscheana. Muchos, no obstante, lo catalogan como un pensador utópico y ven en sus ideas poco más que poesía, aunque hay en rigor en sus escritos una profunda y monotemática coherencia: vuelve una y otra vez sobre los mismos temas, y a veces desde otros retoma los mismos principios. Es explícita su oposición a cualquier sistema, pero es innegable la conexión interna que revelan sus escritos a una lectura detenida.

Pensar el mundo desde Nietzsche y desde el fin del mundo, nada tiene de insólito. El destinatario de su obra no fue un tipo racial ni geográficamente determinado. Escribió “para todos y para ninguno”, para los “espíritus libres”. Nadie, por tanto, debiera apropiarse de su filosofía como si fuera un botín ideológico. Cada comentarista lo analiza desde su particular perspectiva y falla cuando intenta *fijar* el manantial de su filosofía. La suma de todas esas perspectivas, más lo que siempre queda velado, es la “verdadera” filosofía nietzscheana. Y si el Nietzsche “verdadero” es sólo quimera, tanto mejor. Dice su Zarathustra: “si alguien proclamara en serio que los poetas mentimos demasiado, tendría razón: *nosotros* mentimos demasiado... ¿Quién de nosotros, los poetas, no ha adulterado su propio vino? Más de un brebaje venenoso se fabricó en nuestras bodegas; en ellas se

han realizado muchas cosas indescriptibles.”

El Nietzsche que presentamos esperamos sea coincidente con el de sus propios escritos, pero si no hubiera demasiado apego a su “verdad”, pensado nihilísticamente, tanto mejor.

I.Historia de un error

“La historia de la filosofía se muestra ahora como la de un gato escaldado que va huyendo de los hogares donde se quemó”. José Ortega y Gasset.

Desde la *perspectiva* presente el pasado se vislumbra, según la expresión orteguiana, como un “conjunto de errores”⁴. Este juicio, pensado en relación a la historia de la filosofía, puede extenderse a la totalidad de la historia humana. Si se acepta la idea que ésta es una serie dialéctica y en constante superación, mientras más lejanos los acontecimientos observados, resultarían menos creíbles. Así en el ámbito filosófico *parece* errado el realismo aristotélico que prioriza y otorga autonomía a la existencia de las cosas por sobre el ser humano; lo mismo acontece con el idealismo cartesiano que, por el contrario, hace de la conciencia base y fundamento de todo cuanto hay. Tampoco hoy se aceptarían si más formas de gobierno monárquicas y tiránicas, ni transacciones comerciales como el trueque ni la medicina del chamán. Estas son formas *superadas* por gran parte de la cultura occidental, aunque no desaparecidas del todo y no superfluas ni menos ineficaces. El *error*, concebido como equivocación –es decir, como explicación deficiente- o como certidumbre superada, es eficiente motor de la evolución histórica, con vigor similar a la lucha de clases, al afán de poder, a la seducción o al amor. Siempre en el contexto filosófico, afirma el pensador español: “ha de advertirse que no somos nosotros quienes descubrimos en las doctrinas de antaño la quebradura del error, sino que conforme leíamos la historia íbamos viendo que cada nueva filosofía comenzaba por denunciar el error de la antecedente y no solo eso, sino que, de modo formal, por haber

⁴ Origen y Epílogo de la Filosofía. Obras Completas.Tomo IX Alianza Editorial, Madrid, 1983 p. 352-353

reconocido el error de esta era ella *otra* filosofía”.⁵

El fin de la historia, entendida esta expresión como su acabamiento, parece poco probable dado que lleva en sí el germen de su destrucción, pero también el de su autosuperación. Al parecer no es universal el sentido de la máxima “todo tiempo pasado fue mejor”; al contrario, en este contexto resulta más convincente la idea que todo pretérito fue peor. En todo caso, conviene precisar que la detección del error es siempre a *posteriori*, quien equivoca cree en el momento estar en lo correcto. Según Humberto Maturana “la equivocación o error es una experiencia desvalorizada con referencia a otra experiencia que se considera indudablemente válida”⁶; lo cual es diferente a la mentira pues ésta surge cuando “en el momento en que afirmé lo que dije sabía que no era cierto”⁷. El error, entonces, es un efectivo modo de certidumbre y orientación hasta que desde *otra* experiencia o situación se cuestiona su veracidad.

Probablemente el pensador que examina de modo más radical -y a veces hasta con ensañamiento- el pasado es Federico Nietzsche (1844-1900). “El hombre más terrible que ha existido hasta ahora”, según se autocalificara, entra en sospecha que los grandes ideales de la humanidad han tenido un origen humano, “demasiado humano” y que luego se han canonizado por el uso. Entre ellos se encuentra la idea de verdad, que se tergiversa tempranamente en el mundo griego antiguo cayendo en el error y quizá hasta en la mentira. Esta equivocada senda es denunciada en casi la totalidad de su obra, pero la compendia en seis etapas, en una de ellas.

A. “Yo, Platón, soy la verdad”

Entre agosto y septiembre de 1888 escribe Nietzsche **Crepúsculo de los Ídolos o Cómo se filosofa a martillazos** que se publica a fines de enero de 1889 mientras su autor es recluso en Jena, en la Clínica Psiquiátrica de la Universidad, con el diagnóstico “parálisis progresiva”. En sus últimos meses de lucidez realiza Nietzsche la reconstrucción de su propia vida –en **Ecce Homo**– y de la historia de la filosofía europea, sintetizándola en los seis momentos señalados. El tema a comentar aparece en el apartado “Cómo el ‘Mundo Verdadero’ se convirtió en una Fábula”, subtítulo “Historia de un Error”. Dice su primer punto:

“1. El mundo verdadero está al alcance del sabio, del piadoso, del virtuoso, los cuales viven en él, se identifican con él. (Forma más antigua de la idea, relativamente cuerda, simple, convincente. Paráfrasis de la proposición: “yo, Platón, soy la verdad”.)”⁸.

⁵ *ibid.* p. 353

⁶ Emociones y Lenguaje en Educación y Política. Dolmen Ediciones, Santiago, 1995. p. 41

⁷ *loc. cit.*

⁸ *Editorial Edaf, Madrid, 1985. p. 136 (Traducción de Carlos Vergara)*

El paso que inicia el rumbo equivocado es la teoría de Sócrates y Platón según Nietzsche, y consiste fundamentalmente en la creación de un mundo trascendente para justificar el mundo sensible en que se vive. Tan intenso es el rechazo que siente el pensador germano hacia sus pares griegos que no se da a la tarea de establecer mayor distinción entre las filosofías de ambos, lo cual no debe interpretarse como “desinterés” o desconocimiento por su pensamiento. En su formación filológica –en Pforta y Leipzig– leyó con entusiasmo a Platón y, posteriormente, en su condición docente, en Basilea, dictó el curso “Introducción al estudio de los diálogos platónicos”, en los semestres 71-72 y 73-74; luego, en 1876, dicta “Vida y doctrina de Platón”. Sin embargo, a la hora del balance los considera igualmente culpables. Dice al respecto: “El moralismo de los filósofos griegos a partir de Platón está patológicamente determinado, lo mismo que su culto de la dialéctica. Razón igual a virtud igual a felicidad quiere decir simplemente: hay que imitar el ejemplo de Sócrates y establecer frente a los apetitos tenebrosos una claridad permanente: la claridad de la razón. Hay que ser cuerdo, claro, lúcido a toda costa; toda transigencia con los instintos, con lo inconsciente, hunde...”⁹

Como es sabido, ambos filósofos atenienses pusieron en relación razón y virtud. La *areté* griega tiene connotaciones más amplias que en castellano. En griego es posible hablar de la virtud medicinal de una planta, de las virtudes del caballo, del virtuosismo de un violinista. La *areté* es el cumplimiento del fin para el cual algo ha sido creado, consiste en el logro del máximo desarrollo de sus potencialidades, su perfección; y esto es posible sólo en tanto se conozca la esencia –el qué es y para qué– de algo. Respecto de lo humano, si se asume que la razón es una de sus notas esenciales, sólo se puede ser verdaderamente virtuoso viviendo con acuerdo a ella. La virtud humana es, entonces, el ejercicio de la razón. En la **Apología** platónica, Sócrates expresa con absoluta convicción que “una vida carente de examen (racional) no es vida digna para un hombre”¹⁰. La razón es ciencia –saber, *scire*– y sólo desde ella se puede establecer relación con lo universal y eterno, a diferencia de la opinión –*dóxa*– que vincula con lo particular y mutable. Esta distinción acentúa la separación de la realidad en dos mundos que se venía insinuando en el pensamiento griego por más de cien años. Sin embargo, no había alcanzado el nivel de radicalidad y esplendor que adquiere en la Teoría de las Ideas de Platón.

El hombre racional, además, debe procurar el dominio de sí mismo, el autocontrol. Dice Platón en el **Fedón** que “los que filosofan correctamente se abstienen de todos los placeres corporales, manteniéndose firmes y sin entregarse a ellos”¹¹. Con esto inaugura el concepto de *eukrateia* para designar el dominio de las pasiones que ejerce la voluntad. Según una antigua leyenda, un fisonomista asirio en su paso por Atenas se acerca a los círculos socráticos, descubriendo en la cara del maestro rasgos de profunda sensualidad, ante lo cual protestan los incondicionales discípulos. Sócrates lo escucha con atención, acotando finalmente: “Zópyros vio exactamente, pero yo he *dominado* mis

⁹ ibid. p. 129. Aforismo 10, sección “El Problema de Sócrates”.

¹⁰ 38a. El paréntesis es nuestro.

¹¹ 82c

deseos”¹². Años más tarde en la ética de Aristóteles estas ideas adquieren amplio desarrollo, aunque el Estagirita acuña el concepto *sophrosyne* para referir a la moderación de pasiones y deseos. El cuerpo comienza a interpretarse como causa de toda clase de males y tonterías, constituyéndose en el gran distractor de la verdad.

Pues bien, el acceso de la razón a lo universal y eterno implica que ella misma es poseedora de esos atributos; para poder adentrarse en esa esfera de realidad debe existir necesariamente cierta *adecuación* entre lo que conoce y lo conocido. Si “el alma (cuya principal manifestación es la razón) es lo más semejante que hay a lo divino, inmortal, inteligible, único en su aspecto, indisoluble y que se comporta siempre del mismo modo”¹³, no puede ser sino indivisible e inmaterial. Es decir, así como la idea no es susceptible de cambio, siendo eterna, también debe poseer ese atributo el alma. Una vez liberada del cuerpo como si rompiera cadenas puede ascender al lugar inmarcesible de las ideas y la verdad, a aquel *topos uranos* donde moran también las almas en espera que se cumpla el ciclo para una nueva encarnación. Si los seres humanos *reconocen* lo que hay en este mundo es por el recuerdo de lo visto en el mundo trascendente. Sin la posesión de esas ideas previas no es posible ningún tipo de conocimiento. Por otra parte, lo que *hay* existe gracias a las ideas que son sus modelos. Esta congruencia que comienza a advertirse entre la representación mental y la cosa hará surgir en la Edad Media la convicción que verdad es *adaequatio intellectus et rei*.

El descrédito del movimiento –del *panta rei* heraclíteo–, del conocimiento sensorial, de la exultante fuerza natural instintiva refrenada por la voluntad marcan el inicio de la decadencia del mundo antiguo. Sócrates, ese plebeyo feo y resentido, según lo califica Nietzsche, es el principal responsable. Mientras reinó la “sabiduría trágica” el ser humano captó lo horroroso de la existencia, su falta de sentido y fundamento, pero cubrió estéticamente la oquedad por donde se entromete la nada al mundo; más aún, a través del arte procuró eliminar el desgarramiento de la individuación en busca del restablecimiento de la unidad originaria. Sócrates, por el contrario, introduce el “optimismo teórico”, la creencia que solamente mediante los conceptos y la escrutación racional de la naturaleza es posible lograr el orden universal y la felicidad. El origen de todos los males humanos radica en el error y la ignorancia. El malo se causa daño a sí mismo, pero si lo supiera no lo haría; por lo tanto, si se anula el error, el malo se vuelve necesariamente bueno. De ahí la ecuación razón=virtud=felicidad. Esto para Nietzsche no puede acontecer en el mundo “real” porque requiere de la puesta en práctica de un imposible: vencer los instintos, y si ello fuera posible sólo lo sería en un mundo *inventado*.

En síntesis, el error primero de la filosofía ha consistido en crear un mundo más allá del sensible –*metafísico*–, proponerlo como verdadero y alcanzable a quien lo mire con los ojos del pensar –*eidos*–; esto es, a imagen y semejanza de Platón. Burla burlando, Nietzsche quiere decir: si deseas ser sabio, virtuoso y feliz, sé como yo, Platón.

¹² Referido por Antonio Tovar, en *Vida de Sócrates*. Alianza Editorial, Madrid, 1986. p. 91. El subrayado es nuestro.

¹³ Fedón 30b

B. La Idea se convierte en mujer

Perdido ya el rumbo, el segundo gran paso en la dirección equivocada lo constituye el advenimiento del cristianismo, fórmula popularizada del platonismo, según Nietzsche. Dice al respecto:

“2. El mundo verdadero es por lo pronto inaccesible, pero está reservado al sabio, al piadoso, al virtuoso (“al pecador arrepentido”). (Progreso de la idea; ésta se torna más sutil, más problemática e inasible, se convierte en mujer, se vuelve cristiana...)”.

Probablemente las críticas más duras y quizá hasta despiadadas que Nietzsche realiza son contra el cristianismo, “la peor mentira de seducción que ha habido hasta ahora (...), la gran mentira impía”.^{14 1} “La misma palabra ‘cristianismo’ –afirma en otro lugar- es un malentendido; en el fondo, no hubo más que un solo cristiano que murió crucificado. El Evangelio *murió* crucificado. Lo que a partir de entonces se llama Evangelio era ya lo contrario de aquella vida, una ‘mala nueva’, un *disangelio*”.^{15 2} Si es criticable la creación de otro mundo para justificar éste, como lo hace Platón, con mayor evidencia se advierte el rechazo a la posición cristiana. Varias razones lo explican:

En primer lugar, el acceso a la trascendencia era considerada una posibilidad realizable en el pensamiento de Platón, para ello había que ser *como* Platón, según se comentaba más arriba. En el cristianismo, en cambio, es “inaccesible” a los seres humanos, al menos en vida. Quizá *post mortem* el “pecador arrepentido” pueda acceder a aquello inasible por el momento. En este segundo momento lo suprasensible adquiere el rango de ser lo *verdaderamente* ente, cada vez más lejano del mundo sensible e inalcanzable en la vida terrenal. Comienza el platonismo, la vulgarización del pensamiento de Platón. Mientras para el filósofo ateniense se *debe* acceder a ese otro nivel de realidad, la *idea* cristianizada se torna sólo *promesa*.

En segundo lugar, resulta fácil deducir que mientras más atrayente se muestra la beatitud prometida, menos se valoriza la vida. Incluso ésta resulta a la postre un peso difícil de cargar y mientras más pronto se la pueda eliminar, tanto mejor. En la figura de Dios encarna el cristianismo su desapego a la vida. “El concepto ‘Dios’ -dice Nietzsche-, inventado como concepto antitético de la vida –en ese concepto, concentrado en horrorosa unidad todo lo nocivo, envenenador, difamador, la entera hostilidad a muerte contra la vida”.^{16 3} A ese mundo divino se le asigna toda verdad y credibilidad quedando el mundo terrenal desprovisto de meta y fundamento: esto es, se trastocan definitivamente las nociones de “mundo verdadero” y “mundo aparental”. El ideal de vida que proclama y *predica* el cristianismo es la vida ascética que trata la existencia humana

^{14 1} La Voluntad de Poderío. Editorial EDAF, Madrid, 1981 p. 134. Aforismo 200

^{15 2} El Anticristo... op. cit. p.66 Aforismo 39

^{16 3} Ecce Homo. Alianza Editorial, Madrid, 1996 p. 131 (Traducción de Andrés Sánchez Pascual)

como equivocación, y si algún valor se le asigna es el de constituirse como mero puente para la trascendencia. La condición humana es miserable tanto física como moralmente, así lo confirma Nietzsche de una cita del Papa Inocencio III, quien refiriéndose a la gestación humana dice: “concepción impura, alimentación nauseabunda en el seno materno, mala cualidad de la materia de la que el hombre se desarrolla, hedor asqueroso, secreción de esputos, orina y excrementos”.^{17 4} En la antigüedad griega –es decir, en el período de la sabiduría trágica, según la calificación nietzscheana- también se percibió el horror de la existencia humana, como se advierte en aquella leyenda en que el rey Midas interroga al sabio Sileno, eterno acompañante de Dioniso, acerca del enigma de la existencia humana. En medio de una risa estridente aquél le responde: “Estirpe miserable de un día, hijos del azar y la fatiga, ¿por qué me fuerzas decirte lo que para ti sería muy ventajoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no *ser*, ser *nada*. Y lo mejor en segundo lugar es para ti –morir pronto”.^{18 5} El griego trágico, a diferencia del cristiano, no niega la dureza de la existencia sino que cubre con velo estético su falta de sentido y fundamento. El desbordamiento vital que ostenta no es más que la inversión del horror originario en alegría vital, sin negar el mundo ni huir hacia otro inexistente.

Además, el cristianismo hace de los instintos y la sensualidad sus enemigos mortales. “La moral *antinatural* –dice Nietzsche-, esto es, poco menos que toda moral enseñada, exaltada y predicada hasta ahora, se vuelve precisamente *contra* los instintos de la vida, implica un *repudio*, ya solapado o abierto e insolente, de estos instintos”.^{19 6} La moral *sana*, entonces, será aquella que se rige por los instintos, que escucha la naturaleza y se apropia de su fuerza tal como lo simboliza la figura de Dioniso. Según el filósofo germano, la única forma de poder reconciliarse con el mundo y recuperar la perdida armonía universal es a través del éxtasis, de la embriaguez que produce el canto y el baile. El efecto narcótico permite aniquilar al individuo y unificarlo con el ser primordial unitario. Si Dioniso es el dios sufriente que en su niñez fue despedazado por los Titanes, entonces procurará eternamente restituir ese desgarró en el restablecimiento de la unidad. Sólo en este contexto se comprende el repudio que produce en Nietzsche la moral cristiana, obstáculo infranqueable para la satisfacción del hambre de fusión con el todo, y la autocalificación de inmoralista, es decir, de gran opositor a la moral cristiana, en tanto antinatural.

Ahora bien, respecto a la relación que se establece entre el cristianismo y lo femenino en el equívoco que se comenta, es decir, que la “idea se convierte en mujer”(o que la “verdad es una mujer”), Nietzsche lo relaciona con lo oriental y femenino. “Así se revela –afirma- en el pensamiento de que ‘Dios castiga a aquellos que ama’; pues en el Oriente las mujeres consideran los castigos y el riguroso aislamiento personal del mundo como un signo del amor de su marido, y se quejan cuando cesan esos signos”.^{20 7} En el

^{17 4} Citado en La Genealogía de la Moral. Alianza Editorial, Madrid, 1995, p. 77. Según las notas del traductor –Sánchez Pascual- Nietzsche toma esta cita de De Contemptu Mundi (Sobre el Desprecio del Mundo).

^{18 5} Citado en El Nacimiento de la Tragedia. Alianza Editorial, Madrid, 1995 p. 52

^{19 6} Cómo se filosofa... op. cit. p. 42

cristianismo se asocia la infelicidad al sentimiento de culpa, al sentirse responsable del mal del mundo, al pecado. El lecho de muerte se convierte en banco de suplicio. El hombre cristiano como la mujer mártir, ama a quien lo castiga. Estas ideas también pueden interpretarse desde la posición cristiana *originaria* en cuanto asume en sus inicios la protección del débil, del desvalido, lo cual constituiría otra trastocación de los valores humanos más antiguos. Así, por ejemplo, el concepto ‘bueno’ estuvo asociado a los nobles, los poderosos, los guerreros, los que mandan; ‘malo’, en cambio, se asociaba a lo vulgar, plebeyo, bajo. La alteración cristiana promovió la rebelión de los esclavos, del rebaño contra lo noble, hasta lograr que el otrora hombre fuerte se sintiera avergonzado de su dureza tal como antes sentía vergüenza de la mansedumbre. “Todo se judaíza, o se cristianiza, o se aplebeya a ojos vistas (¡qué importan las palabras!). La marcha de ese envenenamiento a través de cuerpo entero de la humanidad parece incontenible, su *tempo* [ritmo] y su paso pueden ser incluso, a partir de ahora, cada vez más lentos, más delicados, más inaudibles, más cautos...”²¹⁸ Más silenciosos, se puede agregar, pues operan como la seducción femenina. Poco más adelante afirma: “Los ‘bien nacidos’ se *sentían* a sí mismos como los ‘felices’; ellos no tenían que construir su felicidad artificialmente y, a veces, persuadirse de ella, mentársela, mediante una mirada dirigida a sus enemigos...”²²⁹ Obviamente en la figura de Cristo se encarna ese ideal, él es quien promete la bienaventuranza a los pobres, a los débiles mediante la irresistible seducción del amor. La fuente de este amor no es el bien, es el odio y el resentimiento hacia los más fuertes. La ‘moral de esclavos’ encuentra también aquí su causa. Asimismo, cuando el resentimiento se vuelve creador produce los valores cristianos que son la negación de la vida.

C. El “Mundo Verdadero” como Imperativo

El tercer gran paso del proceso histórico que se comenta es vinculado con la figura de Kant (1724-1804). Sería el filósofo königsbergiano continuador de las viejas ficciones platónico-cristianas que, como se ha dicho, no tendrían contacto alguno con la realidad como incluso acontece en los sueños, sino que, además, la falsearían, desvalorizarían y repudiarían. Kant es para Nietzsche un teólogo solapado que subrepticamente fundamenta los antiguos ideales desde los parámetros de la razón moderna. Resume Nietzsche este momento del siguiente modo:

“3. El mundo verdadero no es accesible ni demostrable; no puede ser prometido; pero el ser concebido es un consuelo, una obligación, un imperativo. (En el fondo, el antiguo sol, pero visto a través de niebla y escepticismo; la idea se ha vuelto sublime, pálida, nórdica, kantiana)”.

²⁰ ⁷ Aurora Editorial Edaf, Madrid, 1999. p. 126 aforismo 75 (Traducción de Eduardo Knörr)

²¹ ⁸ La Genealogía de la Moral op. cit. p. 42

²² ⁹ *ibid.* p. 44

Para Kant el “mundo verdadero”, es decir, lo suprasensible, el “ser en sí”, no es accesible ni demostrable por la vía del conocimiento racional, por lo que queda fuera de toda posibilidad de experimentación y demostración. Si se capta lo *en sí* pierde inmediatamente su condición y se transforma en lo *en mí*. Esta *cosa en mí* es lo que Kant denomina fenómeno.

En el acto de conocer, según el filósofo moderno, interviene *lo dado*, que se manifiesta como un caos de sensaciones, y lo *puesto* por el intelecto, las categorías y la espaciotemporalidad, que organizan, a su vez, lo caótico. El “giro copernicano” en el conocimiento que Kant propugnó consistía en establecer que no es el pensamiento el que se adapta a las cosas, sino a la inversa, las cosas se adaptan al pensamiento. Esto no significa que se las inventa sino que se las ordena en virtud de las “intuiciones puras” o “formas *a priori* de la sensibilidad”. Todo conocimiento sólo es posible en tanto hayan *a priori* tiempo, espacio y categorías. Estas condiciones necesarias o requisitos previos son los que imposibilitan el acceso a lo *en sí*, al *nóumeno* o a lo subsistente. Lo nouménico no es en la filosofía de Kant lo asequible al pensamiento como en Platón por ejemplo, sino lo que se haya definitivamente fuera de la intuición intelectual y sensible. El fenómeno, en cambio, es la intuición de los objetos exteriores más las formas de espacio y tiempo, y no es para Kant mera apariencia; es, en rigor, lo *dado*, las cosas, pero en cuanto conocidas, apresadas intelectualmente. De ahí deriva precisamente el carácter “trascendental” del conocimiento: la relación entre el sujeto cognoscente y el objeto ¿Qué certeza habría, entonces, de lo *en sí*? Ninguna. Se lo relega a la indeterminación de lo incognoscible. Es, según Nietzsche, la misma promesa cristiana vista ahora desde la óptica de la razón moderna.

En años de juventud, Nietzsche se sintió especialmente atraído por la filosofía kantiana; después de leer la **Crítica del Juicio** y el **Kant** de K. Fischer, hacia 1868, quiere doctorarse con una tesis acerca del filósofo moderno, proyecto que finalmente no prospera pues se habilita como docente en la Universidad de Basilea, siéndole conferido el grado de doctor por la Universidad de Leipzig, basándose en los trabajos hasta ese momento publicados. En los veinte años que transcurren hasta la escritura de la obra que se comenta, el filósofo madura la idea que tras los conceptos más elevados –Ser, absoluto, bien, verdadero, perfecto– hay mayor vacío, son “el último humo de la realidad que se evapora” y entre ellos se diluye también la “cosa en sí”. Para extraer algún sentido de la experiencia histórica se debe estar dispuesto a renunciar al punto de referencia absoluto, como más adelante se comentará.

Pues bien, la crítica nietszcheana se dirige sobre todo al carácter moral de la promesa que, aun inaccesible e indemostrable, sirve de consuelo, obligación e imperativo. Respecto de este tema puede indicarse, aunque someramente, que Kant rechaza la moral teleológica aristotélica por considerarla imposibilitada de sustentar una moral universal sobre un concepto tan vago y cambiante como es la felicidad, al que deben subordinarse los actos humanos. Kant busca cimientos más sólidos sobre los cuales edificar su filosofía moral. Según Macintyre lo hace sobre “dos tesis centrales engañosamente sencillas: si las reglas de la moral son racionales, deben ser las mismas para cualquier ser racional, tal como lo son las reglas de la aritmética; y si las reglas de la moral *obligan* a todo ser racional no importa la capacidad de tal ser para llevarlos a cabo,

sino la voluntad de hacerlo”.^{23 0} Es decir, los principios que busca Kant son aquellos que no se apoyan en inclinaciones humanas, sean éstas sociales, religiosas, políticas, psicológicas o de cualquier otro tipo. No deben estar afectadas por la causalidad como acontece en el mundo natural. Deben emanar de la voluntad -de la “razón práctica”, según su lenguaje- y operarán en vista de un ideal; no de lo que es, sino de lo que *debe ser*.

La voluntad o juicio práctico adquiere, entonces, la forma de *imperativo*, esto es, de principio moral absoluto que ordena, manda y prescribe las acciones sin considerarlas medios sino incondicionados fines. El imperativo moral es *categorico*. “Todo el mundo –dice Kant- debe admitir que una ley, si ha de poseer un valor moral, es decir, como fundamento de una obligatoriedad, debe incluir una necesidad absoluta; que el mandato *no debes mentir* no posee una validez limitada a los hombres como si pudieran desentenderse de él otros seres racionales (...); que, por consiguiente, el fundamento de la obligatoriedad no debe buscarse en la naturaleza humana o en las circunstancias del universo que rodean al hombre, sino *a priori*, exclusivamente en conceptos de la razón pura, y que cualquier otro precepto que se fundamente en principios de la mera experiencia (...) podrá considerarse, en todo caso, una regla práctica, pero nunca una ley moral”.^{24 1}

Las reglas prácticas a que se refiere son los imperativos *hipotéticos* que ordenan las acciones como medios para otros fines. Son del tipo “si quieres mejorar tu salud , entonces, deja de fumar o no consumes comida ‘chatarra’”. “Si la acción es buena sólo como medio para alguna otra cosa –dice Kant-, el imperativo es hipotético, pero si la acción es representada como buena en sí, es decir, como necesaria en una voluntad conforme en sí con la razón, como un principio de tal voluntad, entonces el imperativo es categorico”.^{25 2} Para discriminar correctamente entre moralidad y deseo o inclinación es necesario establecer un test o regla similar a las aritméticas. Ese criterio de universalización de los juicios dice “obra sólo según aquella máxima que puedes querer que se convierta, al mismo tiempo, en ley universal”. Este principio es formal pues no expresa ningún contenido concreto ni tampoco apela a algo externo a la voluntad. Es, además, un ideal que sirve de modelo a las acciones, pero nunca es afectado por ellas.

La crítica de Nietzsche apunta precisamente al carácter apriorístico en que se fundamenta la moral kantiana y es la causa de su desvinculación con lo real y efectivo, transportándolo a un mundo de falsas irrealidades. Desde esta perspectiva, el error de Kant consistió en proponer una verdad incondicional en reemplazo de los más profundos y auténticos instintos de la vida. En Kant se concretizaría una de las más grandes degradaciones de la historia y de las capacidades humanas, puesto que se desvaloriza hasta la razón. Refiriéndose a los ideales ascéticos y filosóficos -y directamente a Kant-,

^{23 0} Alasdair Macintyre: *Tras la Virtud*. Editorial Crítica, Barcelona, 1987. p. 65 (Traducción de Amelia Varcárcel)

^{24 1} *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Editorial Espasa-Calpe, Colección Austral, Madrid, 1996 p. 46 (Traducción de Luis Martínez de Velasco).

^{25 2} *ibid.* p. 83

dice Nietzsche: “Denegar la fe a su yo, negarse a sí mismo su ‘realidad’ -¡qué triunfo!-, triunfo no ya meramente sobre los sentidos, sobre la apariencia visual, sino una especie muy superior de triunfo, una violentación y una crueldad contra la *razón*: semejante voluptuosidad llega a su cumbre cuando el autodesprecio ascético, el autoescarnio ascético de la razón, decreta lo siguiente: ‘existe un reino de la verdad y del ser, pero ¡justo la razón *está excluida* de él!...’”.^{26 3} Si hay un “mundo verdadero” cuya existencia no se puede probar ni racional ni empíricamente ¿cómo probar su verdad? Solamente por fe, no cabe otra posibilidad.

No obstante la perfección atribuida y la admiración que produce el sistema filosófico kantiano no está exento de inconsistencias como lo revelan las lecturas críticas de Nietzsche –que hace realidad su máxima: “se recompensa mal a un maestro si se permanece siempre discípulo”- y del escocés antes citado, Macintyre. Para ambos, este sistema moral se encamina a intentar refundamentar racionalmente la moral *pietista* que Kant aprendiera de sus padres. Al no emplear criterios externos a sí misma la razón práctica opera del mismo modo que la moral deontológica cristiana porque postula principios universales y categóricos. En el fondo, siempre se debe actuar como dictamina la regla de oro: “no hagas a otro lo que no quieres que te hagan a ti mismo”. En este contexto se comprende la ironía con que lo trata Nietzsche, especialmente al calificarlo como “teólogo encubierto” y más duramente como “cristiano *pérfido*”. Aunque se advierte con cierta extrañeza que Nietzsche pasó por alto las ideas que Kant expresara en un desconcertante libro, **Sueños de un visionario, interpretados mediante los sueños de la metafísica**, publicado en Königsberg, en 1766, sin nombre de autor, donde el filósofo señala que la metafísica sigue siendo una ciencia, pero “ya no una ciencia de las cosas de un mundo suprasensible, sino la ciencia de los límites de la razón humana”.^{27 4}

D. Filosofía de la Aurora

Si se tiene en cuenta la tesis de la incognoscibilidad de lo suprasensible, es decir, si nada se puede saber del “mundo verdadero”, poco sentido tiene mantener una filosofía que lo sostenga y que sea incapaz de dar razón de ello. En esa dirección apunta la crítica de Nietzsche a Kant, la que al final termina disolviendo el sistema completo. Históricamente, el vacío que se generó por la escasa efectividad de esas ideas dan paso a una filosofía que marcha a contrapelo de la anterior y que Nietzsche resume del siguiente modo:

“4. El mundo verdadero, ¿es inaccesible? En todo caso no está logrado. Y, por ende, es desconocido. En consecuencia, tampoco conforta, redime, ni obliga, pues ¿a qué podría obligarnos algo que nos es desconocido?... (Alba. Primer bostezo de la razón. Canto del gallo del positivismo)”.

Según Nietzsche, comienza a disiparse la oscura noche que albergó en sus tinieblas uno

^{26 3} La Genealogía... op. cit. p. 138

^{27 4} Citado por Ernst Cassirer, en Kant, Vida y Doctrina. Breviarios del Fondo de Cultura Económica, México, 1968. p. 104

de los más prolongados y funestos errores de la humanidad, la *creencia* en la existencia de otro mundo. Los primeros rayos de luz de la aurora despiertan la adormecida razón y le revelan el sinsentido de vivir en vista de algo que no redime ni consuela. La filosofía que superaría el error histórico sería el positivismo de Augusto Comte (1798-1857), ideas a las que el pensador germano adhirió con tanta fuerza en algún momento de su juventud.

En obras como **Aurora** (1881) y **La Gaya Ciencia** (1882) han quedado claras huellas de su entusiasmo por la “lucidez científica”. Escribe en la primera de ellas: “Ahora ya empiezan a oírse voces disonantes contra la filosofía, que gritan: ‘¡Retorno a la ciencia! ¡A la naturaleza y a la naturalidad de la ciencia!’”, con lo que tal vez *comience* una era que descubrirá la más poderosa hermosura precisamente en las partes ‘salvajes’, ‘feas’, de la ciencia, al igual que sólo desde Rousseau se descubrió el sentido de la belleza de las altas cumbres y del desierto”.^{28 5} No obstante el aplauso por el retorno de la ciencia, no podría considerarse que hubiese sido en algún momento de su vida filósofo positivista, pues nunca estableció ninguna conexión entre lo “verdadero” y lo sensible como hace Comte. Más aun, parece que Nietzsche nunca logra escapar de su condición de metafísico, aunque sea metafísica sin un más allá. Está claro en todo caso que el surgimiento del positivismo corresponde a un momento particular de la historia de la filosofía y de la época de juventud del filósofo. “¿Debería ser la filosofía la tarea de los jóvenes –se pregunta- porque éstos se encuentran entre el niño y el hombre y que tengan las necesidades medias? Casi parece ser así si se considera las edades a las que los filósofos suelen hacer sus concepciones: *justo cuando es demasiado tarde para la fe y demasiado pronto para el saber*”^{29 6}. Tal como Comte la concibe, la filosofía surge en la pubertad y *debería* desaparecer al alcanzarse la madurez.

Según el filósofo francés, tanto el individuo como la especie humana pasan por tres estados en su evolución gnoseológica. El primero, denominado **teológico** o **ficticio** busca la causa y principio de las cosas, dividiéndose a su vez en tres momentos menores. En el *fetichismo*, las cosas mismas se conciben como revestidas de un poder mágico o divino; sol, agua, lluvia, viento, nubes son dioses (es el *hiloísmo* antiguo que consideraba al universo como ser animado, creencia que todavía es especialmente tenida en cuenta por los primeros filósofos). En el *politeísmo*, la causa poder y animación es retirada de las cosas y concentrada en distintas divinidades –Zeus, Júpiter, Demeter-, aunque se siguen manifestando a través de ellas. En el *monoteísmo*, por su parte, se retira el poder de las distintas divinidades y se concentra en una de ellas, Dios. Este primer gran estadio corresponde, según Comte, a la infancia de la humanidad. El segundo es el **metafísico** o **abstracto**, que es la pubertad según se decía, en el que se explican *metafísicamente* las causas y naturaleza de las cosas, mediante entidades abstractas –ser, esencia, sustancia, causa, etc.-, las que sin estar en ellas tampoco radican en seres sobrenaturales, asientan en la mente humana. Finalmente, en el estado **positivo** o **real** el conocimiento se subordina a lo *puesto y dado* (lo *positivo*). La mente humana ahora se atiene sólo a la observado, a las cosas y busca en ellas principios

^{28 5} op. cit. pp. 341-342. aforismo 427

^{29 6} ibid. p. 378. aforismo 504. (El subrayado es nuestro)

demostrables y leyes científicas. Esta sería para Comte la etapa final de la evolución en el conocimiento, el “fin de la historia epistemológica”. “Esta larga sucesión de preámbulos necesarios conduce al fin nuestra inteligencia –sostiene el filósofo francés–, gradualmente emancipada, a su estado definitivo de positividad racional, que debe quedar aquí caracterizada de una manera especial que los dos estados preliminares. Una vez que tales ejercicios preparatorios han comprobado la inanidad radical de las explicaciones vagas y arbitrarias propias de la filosofía inicial, sea teológica, sea metafísica, el espíritu humano renuncia en lo sucesivo a las indagaciones absolutas que no convenían más que a su infancia, y circunscribe sus esfuerzos al dominio, a partir de entonces rápidamente progresivo, de la verdadera observación, única base posible de los conocimientos verdaderamente accesibles, razonablemente adaptados a nuestras necesidades reales”.³⁰ Entonces, todo aquello imposible de demostración empírica y que esté fuera del ámbito fenoménico es expulsado de las investigaciones. La búsqueda de lo abstracto y sobrenatural serían resabios de épocas primitivas y oscuras. He ahí por qué con la aurora se escucha el canto de gallo positivista.

En este contexto se comprende fácilmente el atractivo que produjeron en Nietzsche las ideas de Comte. Se trata, en primer lugar, de un acercamiento del “otro mundo” a éste. En segundo, ese otro mundo pierde la condición de arquetipo y debe subordinarse al sensible. Pero sobre todo al constituirse la intuición sensible como base del conocimiento se cierra cualquier acceso a un ultramundo inmaterial. Entonces, si el “mundo verdadero” se torna desconocido comienza a desaparecer del horizonte intelectual y vital humano y, con ello, se anuncia el derrumbe metafísico al que alude Nietzsche con la muerte de Dios, en el famoso aforismo 125 de la **Gaya Ciencia**. La expresión “¡Dios ha muerto!” anuncia un grandioso acontecimiento que viene gestándose desde hace mucho y que tiene múltiples connotaciones como más adelante se verá, pero que, en este punto en particular, significa que “nosotros le dimos muerte” al cerrar la vía que históricamente nos ligó (y *re-ligó*) con su majestuosa presencia. Si en el estado *positivo* la mente se atiene a las cosas y Dios es cosa ninguna, entonces el ser humano lo mata al ausentarlo del mundo. Para Nietzsche lo grandioso del magnicidio no disminuye su horror, pero es condición del filósofo auténtico investigar todos los aspectos de la existencia, aun los más detestables y ha de colaborar en la desaparición de aquello que *debe* morir para dar paso a una nueva historia como la que comienza a anunciarse en el punto siguiente.

E. El *bochorno* de Platón

El pensamiento de Nietzsche ha sido calificado como nihilista por cuanto considera que todo lo existente lleva en sí su propio anonadamiento, el germen de la nada, sea histórico, social, político, religioso, natural, etc. Todo cuanto hay sucumbe a ese sino, aunque al mismo tiempo, se esfuerza por persistir y acrecentar su ser. Las manifestaciones del nihilismo son variadas y el concepto tiene una pluralidad de sentidos

³⁰ ⁷ Discurso sobre el Espíritu Positivo. Editorial Sarpe, Madrid, 1984. p. 39 (Traducción de Consuelo Berges)

difíciles de acotar. El mismo Nietzsche, que ha prestado especial atención al término, distingue ocho. Entre ellos se encuentra el *extático* que es aquel que se caracteriza por desalojar los viejos valores e ideales y eliminar el espacio donde anidan (llámese *topos uranos, civitas Dei*, por ejemplo). Cuando el filósofo asume este nihilismo se transforma en “una potente presión y (de) un martillo con que despedazar razas degeneradas y moribundas, y quitarlas de en medio para abrir el camino a un nuevo orden de vida, o inspirar el deseo del fin a lo que degenera y sucumbe”.³¹

A estas alturas del proceso histórico que se comenta comienza a surgir el pensamiento del propio Nietzsche. Él es el filósofo del martillo quien despedaza y destruye para abrir nuevos caminos por donde pueda transitar la humanidad. De ahí el “¡suprimámosla!” con que se incluye en la quinta etapa, que dice:

“5. El ‘mundo verdadero’ es una idea que ya no sirve para nada, que no obliga siquiera; una idea inútil y superflua, luego refutada. ¡Suprimámosla! (Mañana; desayuna; retorno del *bons sens* y de la alegría; bochorno de Platón; batahola de todos los espíritus libres).”

El retorno del *bons sens* se produce en Francia con los “ilustrados” a los que Nietzsche tanto admiró, especialmente a Voltaire (1694-1778) a quien dedica **Humano, demasiado Humano** (1878), a modo de “homenaje personal (...) a uno de los máximos liberadores del espíritu”, según expresa la dedicatoria. “Voltaire –dice Nietzsche-, al contrario de todos los que escribieron después de él, es sobre todo un *grand seigneur* del espíritu: exactamente lo que yo también soy”.³² La sintonía que percibe es la de los “espíritus libres”, es decir de los pensadores que han tomado posesión de sí mismos y se han propuesto mirar cara a cara la realidad para iluminar aún las mazmorras de la historia y ese *inframundo* del ideal –el mal-, sin temor por lo que finalmente se pueda encontrar y aunque ello signifique desenmascarar los ideales más preciados de la humanidad como el cristianismo, por ejemplo. Nietzsche va mucho más allá de todo lo conocido en ese proceso de “deconstrucción” que comienza a insinuarse en la filosofía. Comentando una de las primeras críticas formuladas al **Zaratustra**, le dice en carta a su amigo Franz Overbeck: “Me complace ver que este primer lector ya tiene idea de lo que se trata: del *Anticristo* anunciado desde hace tiempo. Desde Voltaire no hubo un *atentado* semejante contra el cristianismo; y a decir verdad ni Voltaire tenía idea de que se pudiera atacar *de esta manera*”. La conquista verdadera en el conocimiento no es la que niega –ni siquiera lo negativo-, sino la que afirma e indaga sin excepción lo decisivo y esencial de la historia, y ello requiere de un carácter valeroso de parte del filósofo para no arredrar ante lo descubierto.

Libre del lastre del pasado y de sus maestros –Schopenhauer y Wagner, entre otros, y desde marzo de 1879 sin el compromiso docente en la Universidad-, Nietzsche arremete contra las ficción del ultramundo, no solamente para criticarlo como en las etapas anteriores, sino para *suprimirlo*. Se empieza a gestar en él, paulatinamente, la idea que la suya es una filosofía no metafísica y si ésta es de estirpe platónica, entonces

³¹ La Voluntad de Poderío. Editorial Edaf, Madrid, 1990. p. 549 aforismo 1.048 (Traducción de Aníbal Froufe)

³² Ecce Homo. Alianza Editorial, Madrid, 1996. p. 80 (traducción de Andrés Sánchez Pascual)

su filosofía se ubicará en las antípodas. “Mi filosofía, *platonismo invertido* –afirma-: cuanto más lejos del ente verdadero, tanto más puro, bello, mejor. La vida en la apariencia como fin”.³³ El carácter destructivo se dirige contra aquella interpretación platónica del mundo. En el ‘Prólogo’ a **Ecce Homo** dice: “Yo soy un discípulo del filósofo Dioniso, preferiría ser un sátiro antes que un santo (...) La última cosa que yo pretendería sería ‘mejorar’ a la humanidad. Yo no establezco nuevos ídolos; los antiguos van a aprender lo que significa tener pies de barro. *Derribar ídolos* (tal es mi palabra para decir ‘ideales’) –eso sí forma parte de mi oficio. A la realidad se la ha despojado de su valor, de su sentido, de su veracidad en la medida en que se ha *fingido mentirosamente* un mundo ideal... El ‘mundo verdadero’ y el ‘mundo aparente’ –dicho con claridad: el mundo *fingido* y la realidad... Hasta ahora la *mentira* del ideal ha constituido la maldición contra la realidad, la humanidad misma ha sido engañada y falseada por la mentira hasta en sus instintos más básicos –hasta llegar a adorar los valores *inversos* de aquellos solos que habrían garantizado el florecimiento, el futuro, el elevado *derecho* al futuro”.³⁴

Invertir el platonismo quiere decir invertir los criterios de medida; ahora es lo sensible lo verdaderamente real y, por ende, el parámetro para cualquier valoración. Todos aquellos “ideales” emanados del “mundo verdadero” son desenmascarados desvalorizándose su presunta verdad. Así, por ejemplo, la moral puede ser considerada como algo enfermo, antinatural y que ha operado *contra* los instintos de la vida y de los organismos sanos. Dice Nietzsche: “no hay hechos morales. El juicio moral, como el religioso, se funda en realidades ilusorias. La moral no es sino una interpretación de determinados fenómenos y, más propiamente: una *mala* interpretación...”.³⁵ Pues bien, la algarabía de los espíritus libres es la denuncia de los falsos supuestos que han orientado la historia y especialmente la iniquidad del mundo inteligible. Ante tan evidente desenmascaramiento siente Platón el rubor de la vergüenza.

F. Incipit Zarathustra

El sexto momento de la historia que se comenta no puede considerarse como “error” propiamente tal, significa, por el contrario, su fin, con la irrupción del pensamiento del propio Nietzsche. No obstante la actitud iconoclasta que lo caracteriza, sus ideas están en estrecha conexión con la historia entera de la filosofía y en este punto él mismo se ubica en un momento particular de la evolución del pensar. Con la etapa anterior – el surgimiento del positivismo- concluye en lo fundamental el período crítico y de destrucción para dar inicio a la filosofía *propositiva*; esto es, la instauración de nuevos valores y la superación de la moral. Dice respecto de este momento:

³³ Citado por Heidegger, en Nietzsche 1. Ediciones Destino, Barcelona, 2002. pp. 150-151. (traducción Juan Luis Vermal).

³⁴ op. cit p.16

³⁵ Cómo se filosofa a martillazos op cit. p.153

“6. Hemos suprimido el mundo verdadero; ¿qué mundo ha quedado?, ¿acaso el aparential?... ¡En absoluto! ¡Al suprimir el mundo verdadero, hemos suprimido también el aparential! (Mediodía; instante de la sombra más corta; fin del error más largo; momento culminante de la humanidad; INCIPIT ZARATUSTRA)”

La historia humana ha quedado partida en dos con este acontecimiento sobresaliente: el nacimiento de Zaratustra. Obviamente Zaratustra es Nietzsche, como lo son también el “Loco”, “Dioniso”, el “Anticristo”, el “Inmoralista” y otras *máscaras* a través de las que habla el filósofo, permitiéndole examinar, desde distintas perspectivas, los asuntos sobre los que meditó una y otra vez con germana perseverancia y filosófica coherencia, aunque jamás pretendió la instauración de un sistema o algo semejante. Zaratustra merece especial atención dada la importancia que el pensador le atribuyó como portador de sus ideas y por el lugar que le correspondería en la historia universal. Muchas veces calificará esa creación como su “obra principal”.

Respecto de Zaratustra hay que decir, en primer lugar, que es el nombre de una figura legendaria correspondiente a la tradición persa y que existió entre los siglos VII y VI a. de C. Sus doctrinas fueron recogidas en el libro **Zend-Avesta**, aunque en este texto se insertan documentos de distintos autores y épocas. Era sacerdote y rapsoda, y había recibido la revelación directa de los dioses, por eso predicaba una sabiduría nueva y reformista, lo cual generó el desprecio de los sacerdotes de la religión tradicional. Según algunas leyendas habría sido asesinado a los 77 años por uno de sus enemigos; según otras, habría muerto fulminado por un rayo enviado por el cielo para liberarlo de los dolores de la agonía. La doctrina de Zaratustra establece la lucha entre dos fuerzas universales opuestas: el espíritu del bien que es síntesis, amor y trabajo unificantes, y el espíritu del mal que destruye y desintegra eternamente lo que encuentra a su paso.³⁶

Además, Zaratustra es el *alter ego* o portavoz de Nietzsche en uno de sus libros más famosos, **Así habló Zaratustra**. Dividido en cuatro partes, fue escrito entre 1881 y 1884, y fue tenido por su autor como el más importante.³⁷ Dice al respecto en **Ecce Homo** que “esta obra ocupa un lugar absolutamente aparte” entre sus libros; en carta a su amigo Peter Gast le cuenta: “Se trata de un pequeño libro –alrededor de unas cien páginas. Pero es lo *mejor* mío, y con él me he quitado una pesada carga del alma” (1 de enero de 1883). En el libro, Nietzsche recoge la figura histórica con plena conciencia de lo que originó en el plano religioso-metafísico; por lo tanto, a él correspondería cerrar el ciclo, poner fin a la escisión fundamental. Dice al respecto: “Zaratustra fue el primero en advertir que la auténtica rueda que hace moverse a las cosas es la lucha entre el bien y el mal, -la transposición de lo moral a lo metafísico, como fuerza, causa, fin en sí, es obra *suya*. Mas esa pregunta sería ya, en el fondo, la respuesta. Zaratustra *creó* ese error, el más fatal de todos, la moral; en consecuencia, también él tiene que ser el *primero* en *reconocerlo*”.³⁸ Con esta información se puede eximir a Platón de la responsabilidad de haber sido el *primero* en fragmentar la realidad en verdad y apariencia, bien y mal, mundo inteligible y mundo sensible, etc. Esta visión dicotómica es entendida por Nietzsche como

³⁶ Véase al respecto de Eduardo Carrasco P. Para leer Así habló Zaratustra de F. Nietzsche. Editorial Universitaria. Santiago, 2002; especialmente pp. 18 y ss.

³⁸ Ecce Homo. op. cit. p. 125

“moral” y consiste en *interpretar* el mundo desde el ámbito de los valores; esto es, desde ciertos supuestos metafísicos a los que se les otorga *arbitrariamente* el rango de verdad, transformándose en patrones de medida de todo cuanto hay. Entonces, si el Zaratustra histórico *crea* ese error, el nietzscheano debe reconocerlo y superarlo. “La autosuperación de la moral por veracidad –afirma– la autosuperación del moralista en su antítesis –en *mí*– es lo que significa en mi boca el nombre de Zaratustra”.³⁹

En el mediodía de la historia de la filosofía cuando la claridad meridiana reduce las sombras a su mínima expresión, culmina la interpretación metafísico-moralista de la humanidad. Ese instante de luz es *efecto* del “quinto evangelio”, el surgimiento de Zaratustra y sus anuncios: el nacimiento del superhombre, el eterno retorno y la voluntad de poder. Estos tres pensamientos que necesitarían para su interpretación un capítulo individual, si es que no un libro cada uno, se comentan en conjunto, considerando un principio que los cohesiona y que los vincula con el fin que nos anima: la disolución del “mundo verdadero”. De acuerdo a lo señalado, en el párrafo último citado de la “historia de un error” si se suprime el mundo verdadero no subsiste el aparental porque tal distinción solo tiene sentido en una realidad fragmentada. Al no haber “más allá” queda el “más acá” como único mundo posible, pasa a ser *el* mundo y en él se ha de nacer y morir. Ahora bien, si se tiene en cuenta la inversión del platonismo a la que se aludía más arriba, el mundo cambiante y del devenir adquiere el rango de *verdadero*, y si existiera otra realidad, fija e inmutable, sería *aparental*. En este contexto debe comprenderse el siguiente mensaje de Zaratustra: “El superhombre es el sentido de la tierra (...) ¡Hermanos míos, yo os exhorto a que *permanezcáis fieles al sentido de la tierra*, y nunca

³⁷ Nietzsche ha dejado numerosas huellas explicativas del génesis de su Zaratustra y de los momentos y lugares de la escritura del libro, que es de gran interés no sólo en un sentido bibliográfico o filológico sino netamente filosófico, lo cual referimos a continuación en extrema síntesis. Desde principios de julio de 1881 Nietzsche se encuentra en Sils-María, en Alta Engadina (Suiza) y en uno de sus paseos alrededor del lago de Silvaplana fue *asaltado* por Zaratustra. En un arrebato de inspiración en que se siente *medium* de fuerzas poderosísimas se le revela la figura simbólica del legendario personaje y del nuevo mensaje que le corresponde *ahora* comunicar: el pensamiento del eterno retorno y el surgimiento del superhombre. En los últimos aforismos –341 y 342– del libro cuarto de la *Gaya Ciencia* quedan registradas las primeras referencias. Sin embargo, el libro *Así habló Zaratustra* comienza a escribirse en su primera parte recién en febrero de 1883. Entre el 4 de mayo y el 16 de junio, Nietzsche permanece en Roma desde donde viaja nuevamente a su refugio predilecto, Sils-María, y allí en diez días escribe la segunda parte (el 10 de julio ya está escrita pues escribe a su hermana Elisabeth para que convenga las condiciones con el editor para su publicación). La tercera es escrita en enero de 1884 (el 18 se encuentra concluida), en Niza y con ella piensa su autor que el libro está terminado. El 1 de febrero escribe a Peter Gast: “Quisiera celebrar con usted una fiesta *entre dos* y tengo buenas razones para ello –¡he llegado a puerto! Mi Zaratustra está terminado desde hace quince días, *completamente* terminado...” Pero en noviembre de ese mismo año cambian los planes y Nietzsche siente la *necesidad* de escribir una cuarta y última parte que se publica por cuenta propia, a falta de editor, en mayo de 1885. Las referencias al Zaratustra son frecuentes en los años posteriores. En *Ecce Homo* –su famosa autobiografía, escrita entre el 15 de octubre y mediados de noviembre, y cuyas correcciones se extienden hasta el 29 de diciembre– es dejado por última vez el testimonio de la importancia del Zaratustra. La revelación casi mística experimentada con su reaparición elimina momentáneamente la opacidad del ser y transformada en torrente de palabras fluye de la pluma del pensador y se dirige “hacia todas las verdades”. Para encontrar otra inspiración como ésta es preciso remontarse milenios atrás, en rigor, hasta el siglo VII y VI a. de C. , en el Irán actual; es decir al tiempo y al espacio del sacerdote y rapsoda oriental.

³⁹ loc. cit.

prestéis fe a quienes hablen de esperanzas ultraterrenas! Son destiladores de veneno, conscientes o inconscientes. Son menospreciadores de la tierra, moribundos y emponzoñados, y la tierra les resulta fatigosa ¡Por eso desean abandonarla! Antaño, los crímenes contra Dios eran los máximos crímenes (...) Hogaño el crimen más terrible es el crimen contra la tierra...”⁴⁰ La tierra es ahora el lugar de despliegue de *todas* las posibilidades humanas; por lo tanto, el ser que ha de vivir sin el auxilio del ultramundo debe ser distinto del anterior; debe estar *más allá* del ser humano actual.

El superhombre nietzscheano ha sido objeto de múltiples y contradictorias interpretaciones que van desde el hombre del último estadio de la evolución darwiniana al ario puro propugnado por el nazismo. El superhombre no es ningún gran hombre histórico, ni Cristo, ni Hitler, ni Napoleón; no es héroe ni santo, ni un tipo racial. Todos estos son tipos humanos, demasiado humanos. Él está *más allá* del hombre actual. Considerando las breves referencias explícitas que Nietzsche señala se puede esbozar que es el ser capaz de desembarazarse del grave peso de la historia y recuperar la inocencia e imaginación infantil que le permita *inventar* nuevos proyectos destinados a acrecentar libremente su ser. En un mundo sin Dios es el ser humano quien debe sobrepasar su capacidad creadora para hacer de sí mismo una obra de arte en la que creador y creatura se unan. Este hombre que está más allá del actual debe precaverse del canto de sirenas proveniente de los trasmundos y vivir al abrigo de la tierra; esto es, atender a lo que provenga de su naturaleza, especialmente los instintos y la sensibilidad. Ésta es fundamental en el proceso de conocimiento y de ella emana la voluntad de verdad que se realiza a través del arte, la actividad más importante para la subsistencia y acrecentamiento de la condición humana, como se verá más adelante. Respecto de la fuerza de los instintos, quien se manifiesta con mayor evidencia es el de conservación, el afán de persistencia en el ser. Probablemente, por esta vía Nietzsche desemboca en la *voluntad de poder*, idea a la que tanta atención prestó.

La *voluntad de poder* no es un principio biológico como podría pensarse al vincularlo con el instinto de conservación, es mucho más que eso, es un principio metafísico que está en la base de todo ente. Según Heidegger, que ha otorgado especial atención al tema, “la voluntad de poder no es nunca querer algo particular, algo real. Se refiere al ser y a la esencia del ente, es ésta misma. Por eso podemos decir: voluntad de poder es siempre voluntad esencial”.⁴¹ Es decir, el afán de *ser* y *ser más* está en la base de lo vivo y de lo inerte. Sostiene Heidegger que si se plantean las preguntas conductoras y fundamentales de la filosofía occidental a la de Nietzsche ¿qué es el ente? y ¿qué es el ser?, habría que responder: el ente es voluntad de poder y el ser, eterno retorno de lo mismo.⁴² Si se ha “biologizado” el tema ha sido por algunos ejemplos muy cercanos a esta ciencia y a la teoría de la evolución de Darwin que propone Nietzsche, aunque en rigor lo que hace es ejemplificar cómo algunos supuestos metafísicos se *manifiestan* en los organismos.⁴³ *Voluntad de poder* es, entonces, el deseo de persistir, de acrecentar,

⁴⁰ Así habló Zaratustra. Ediciones Orbis-Origen. Barcelona, 1982. p.47 (traducción de J.C. García Borrón)

⁴¹ Nietzsche I. Editorial Destino, Barcelona, 2002. p. 67 (traducción de Juan Luis Vermal)

⁴² *ibid.*, especialmente pp. 72-73, 32-33.

de dominar de los entes. Mientras éstos lleven inherentes la fuerza expansiva del crecimiento no pueden percibir su propia destrucción, no pueden imaginarse como no siendo y no pueden desear otra cosa más que el mundo y la vida sean perennes y se repitan una y otra vez, en un eterno retorno de lo mismo.

Este anuncio de Zaratustra también ha sido objeto de interpretaciones muy diversas como acontece con casi todas sus ideas, por ello se procura comentar en este texto, principalmente, las referencias emanadas de puño y letra del propio pensador. La primera se encuentra en el aforismo 341 de **La Gaya Ciencia**: “¿Qué ocurriría –interroga- si día y noche te persiguiese un demonio en la más solitaria de las soledades diciéndote: “Esta vida, tal como al presente la vives, tal como la has vivido, tendrás que vivirla otra vez y otras innumerables veces, y en ella nada habrá de nuevo; al contrario, cada dolor y cada alegría, cada pensamiento y cada suspiro, lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño de su vida, se reproducirán para ti, por el mismo orden y en la misma sucesión; también aquella araña y aquel rayo de luna, también este instante; también yo. El eterno reloj de arena de la existencia será vuelto de nuevo y con él tú, polvo del polvo?” (...) Si este pensamiento arraigase en ti, tal como eres, tal vez te transformaría, pero acaso te aniquilara la pregunta: “¿quieres que esto se repita una e innumerables veces?” ¡pesaría con formidable peso sobre tus actos, en todo y por todo! ¿Cuánto necesitarías amar entonces la vida y amarte a ti mismo para no desear otra cosa que esta suprema y eterna afirmación!”.⁴⁴ Nietzsche recoge aquella antigua creencia proveniente del pensamiento mítico que sostiene que los acontecimientos del mundo son circulares y se repiten una y otra vez, tal como se observa en los ciclos de la naturaleza. Por lo tanto, hay que amar la vida como es, con sus luces y sombras, disfrutando dionisiácamente lo placentero y soportando estoicamente la parte de mal que a cada cual le corresponde vivir. Es el amor *fati*, el amor a los hechos, al destino, la fuente de resistencia a la muerte, a ser eternos, pero sin apelar jamás a ninguna trascendencia; al contrario, aferrados a la única realidad existente. No hay otra posibilidad, así lo hacen saber los animales a Zaratustra: “Todo va y todo vuelve –le dicen. La rueda de la existencia gira eternamente. Todo muere, todo vuelve a florecer: eternamente corre el año del ser./Todo se rompe, todo se recompone. Eternamente se reedifica la misma casa del ser. Todo se despide, todo vuelve a saludarse: eternamente permanece fiel a sí el anillo del ser./A cada instante comienza el ser: en torno a todo “aquí” gira la bola “allá”. El centro está en todas partes. Curva es la senda de la eternidad”.⁴⁵

En la primavera de 1881 Nietzsche lee las **Aportaciones a la Dinámica del Cielo** de

⁴³ Refiriéndose, por ejemplo, al querer ser más fuerte dice lo siguiente: “Para comprender qué es vivir, qué especie de esfuerzo y de tensión es la vida, la fórmula debe valer para los árboles, las hierbas y los animales(...) Que los últimos pequeñísimos “individuos” no se puedan comprender como se comprende un “individuo metafísico”, un átomo; que su esfera de poder se desplace constantemente, es algo explicable. Pero ¿tiende a la felicidad cada uno de éstos cuando se transforma de tal manera? Todo expandirse, sin embargo, sabido es que resulta un tender a una resistencia: el movimiento es esencialmente una cosa vinculada con los estados de desplacer; lo que aquí impulsa debe, en todo caso, querer alguna cosa más, cuando quiere en tal forma el desplacer y lo busca continuamente. ¿Por qué combaten entre ellos los árboles de una selva virgen? ¿Por la “felicidad”...? ¡No; por el poderío!” (Aforismo 697, La Voluntad de Poderío).

⁴⁴ op. cit. p. 166

Julius Robert Mayer y le comenta a Peter Gast, quien se lo ha recomendado: “En tales libros grandiosos, sencillos y alegres, como el de Mayer, puede escucharse la armonía de las esferas, una música que está preparada solamente para el hombre científico”.⁴⁶ Mayer, fallecido en 1878, fue un médico que perfeccionó el principio de conservación de la sustancia material mediante la hipótesis de la conservación de la energía. “La fuerza elemental del universo –decía- sólo es mutable en lo relativo a la cualidad; la cantidad, en cambio, permanece siempre igual”.⁴⁷ Estas ideas que sin duda influyen a Nietzsche no son sin embargo decisivas. Ya las conoce por filosofías mucho más antiguas, principalmente el *panta rei* heraclíteo que le fuera especialmente dilecto desde la niñez. Las especulaciones científicas, sin embargo, le hacen evidente su propio derrotero filosófico y la necesidad de explicar esos pensamientos fundamentales. Si bien es posible explicar el eterno retorno en términos científicos por cuanto la cantidad de fuerza del universo como materia o energía es limitada y el tiempo infinito, por lo tanto, en este tiempo infinito han sucedido ya algunas veces todas las posibles combinaciones de la materia y de la energía, las que se repetirán ilimitadamente, por los tiempos de los tiempos, Nietzsche va mucho más allá de la interpretación científica, con pensamientos que vienen gestándose en él por más de veinte años. Aunque no se puede desconocer que las ideas de Mayer calaron hondo en el filósofo, en uno de los últimos aforismos de **La Voluntad de Poderío** se refiere al eterno retorno casi con las mismas palabras citadas: “Si el mundo puede ser considerado como una determinada dimensión de fuerza –y toda otra representación es indeterminada, y, por consiguiente, inutilizable- síguese de aquí que deberá atravesar un número determinado de combinaciones en el gran juego de dados de su existencia. En un tiempo infinito toda posible combinación debe ser también realizada una vez, aún más, debe ser realizada infinito número de veces. Y como entre todas las combinaciones y su próximo retorno deberían desarrollarse todas las combinaciones posibles, en general –y cada una de estas combinaciones condiciona toda la sucesión de combinaciones de la misma serie-, quedaría demostrado con ello un círculo de series absolutamente idénticas: se demostraría que el mundo es un círculo que ya se ha repetido una infinidad de veces y que seguirá repitiendo *in infinitum* su juego”.⁴⁸ Esta teoría no es simplemente una explicación mecanicista, si así fuera el mundo quizá habría llegado a su etapa final; las evidencias, en cambio, demuestran lo contrario: hay una voluptuosidad dionisiaca de crear y destruir eternamente. En palabras de Nietzsche eso se llama *voluntad de poder*.

Además, al no haber Dios, el mundo se disuelve en un caos eterno, en un devenir sin principio ni fin; no hay regulación alguna desde ninguna parte. “El caos es en sí mismo necesidad”.⁴⁹ Sin embargo, como el ser humano necesita alguna “verdad” para vivir

⁴⁵ Así habló Zaratustra. op. cit. p. 267. Los guiones intercalados indican que hay punto aparte en el original.

⁴⁶ Citado por Rüdiger Safranski, en Nietzsche. Biografía de su Pensamiento. Tusquets Editores, Barcelona, 2002. p. 245

⁴⁷ loc. cit.

⁴⁸ Aforismo 1.059. En la edición citada pp. 553-554.

⁴⁹ La Gaya... op. cit. aforismo 109

organiza e interpreta lo que hay como *moira, fatum*, destino, determinación, proceso dialéctico, etc. Inventa una ficción para no sucumbir. Al respecto, Nietzsche piensa al ente en su totalidad (en el lenguaje heideggeriano se diría que piensa todo aquello que es algo, incluyendo a lo que aun no es o todavía no es nada) como algo que no se desarrolla hasta el infinito sino que repercute sobre sí mismo en cuanto *puede* volver a ser. El hecho de que en todo presente se encuentren pasado y futuro le brinda al aquí y al ahora la dignidad de lo eterno. Entonces si todo vuelve es necesario encantarlo, reencantarlo dionisiacamente, no como en las religiones despreciando la vida, sino a la inversa queriéndola como es y deseando que se repita una y otra vez. “Todos los éxtasis –afirma Safranski-, todas las beatitudes, las ascensiones del sentimiento al cielo, el hambre de intensidad (sic), que antes proyectaban sus fantasías en un más allá, tienen que atenerse a lo inmediato, a la vida de aquí. La doctrina del eterno retorno tiene que obrar así: las fuerzas de la trascendencia han de conservarse para la inmanencia o, como anunciará Zaratustra: ‘Hay que permanecer fiel a la tierra’”.⁵⁰

El peso más grave o el pensamiento fundamental del eterno retorno es confesado silenciosamente (“Pensamientos que caminan con pies de paloma dirigen el mundo”), como si fuera un pensamiento más, sin mayor importancia y que resultara intrascendente al mundo entero. Al respecto, cuenta Lou Salomé: “Nunca podré olvidar los instantes en que (Nietzsche) me reveló por primera vez, como un secreto cuya verificación y confirmación le procuraban un horror indecible: sólo se refería a ella en voz baja, y con los signos manifiestos del terror más profundo”.⁵¹ Al parecer esta doctrina era para él algo trágico y doloroso, todo lo contrario del saber alegre y sereno que promete la “gaya ciencia”. Quizá por eso dejó con un recio subrayado, entre sus notas preparatorias, esta frase: “¡Ah! ¡qué hartos estoy de gestos trágicos y palabras trágicas!”.⁵² El terror y hartazgo de Nietzsche proviene sin duda del terror al vacío, a la nada, que constituye la esencia de la voluntad. La reacción ante ello es, precisamente, la afirmación del eterno retorno y la aniquilación definitiva del platonismo. Lo verdaderamente ente ya no es la *idea* ni otra trascendencia, es lo sensible. La inversión ha sido llevada hasta sus últimas consecuencias, ante el *horror vacui* debe buscarse otra fundamentación para la nueva posición de valores.

En busca de nombre para una filosofía como la expuesta se la puede nominar *nihilismo* y exactamente, según la distinción establecida por el propio Nietzsche, *nihilismo clásico*. Para él, el nihilismo es la historia de la destrucción de los valores supremos aceptados hasta el momento, es la interpretación que considera que los entes llevan en sí el germen de su aniquilación. Así lo evidencian las etapas de la “historia de un error”, que se inician con Sócrates y Platón –o con el Zaratustra iranio-, llegando exánimes a las manos de Comte para morir en las del Zaratustra nietzscheano. Si sólo ello aconteciera la forma imperante sería la del *nihilismo pasivo* que contempla la decadencia de los valores, mas Zaratustra interviene desalojando esos viejos valores y el lugar en que anidan –el

⁵⁰ op. cit. pp. 247-248

⁵¹ Nietzsche. Edición Zero, Madrid, 1980. pp. 195-196.

⁵² Citada por Safranski, op. cit. p. 293

“mundo verdadero”. Además, evidencia su esencia afirmativa al establecer una nueva determinación para ellos, reconociendo a la voluntad de poder como fundamento para la nueva posición.

Este largo rodeo ha permitido clarificar medianamente por qué el nacimiento de Zarathustra constituye un “momento culminante de la humanidad”. Si bien el no es el superhombre, es su alegre mensajero y en su boca nihilismo, eterno retorno y voluntad de poder son lo mismo: anuncio de un tiempo nuevo para la humanidad que ha de cobijarse al “abrigo de la tierra”.

G. ¿Error o Equivocación?

Las etapas del proceso histórico que se comenta están en directa relación con las experiencias vitales de Nietzsche, con los encantos y desencantos que producen en él las ideas que conoce y que lo conducen en su prematura y efímera madurez a su propia filosofía. Educado en una tradición protestante (no hay que olvidar que es hijo y nieto de pastores –aunque huérfano de padre a los cinco años–), crece en un ambiente de lecturas y alusiones cotidianas a **La Biblia** al abrigo de la parroquia de Röcken primero, hasta sus estudios de teología en Bonn después. El “pequeño pastor” lo apodan sus compañeros de juegos infantiles y ello no le desagradaba. En la adolescencia recibe en el Gymnasium de Pforta la decisiva influencia de Steinhart, el traductor de las obras de Platón, influencia que continúa en Leipzig mientras estudia filología clásica. Es, precisamente, en esta ciudad donde descubre, en 1865, en la tienda de un anticuario, los dos tomos de la obra que cambiará el derrotero de su pensamiento: **El mundo como voluntad y representación** de Schopenhauer. Este libro quita de sus ojos la “venta del optimismo” y le produce íntima conmoción, una especie de conversión inversa que lo libera de la visión limitada que tiene hasta el momento del mundo y la filosofía. Comienza a gestarse el proceso de “deconstrucción” de la historia que manejará con maestría más adelante. Años más tarde calificará a Schopenhauer de verdadero educador, es decir, como liberador. Lee también por esos años, 1866, **La historia del materialismo** de F. A. Lange, a través de la cual se informa de la teoría del conocimiento de Kant, que acentúa su postura crítica en ciernes, especialmente por la aporía que advierte ante la imposibilidad de acceder a la “cosa en sí” y el terco afán de mantenerla como fundamento ontológico y epistemológico de cuanto hay.

Hacia 1865, contaminado ya por el germen de la duda hacia los ideales de otrora, comienza a ver en ellos única y exclusivamente cosas humanas. Decide abandonar los estudios de teología y su preparación parroquial para dedicarse por entero a la filología en la Universidad de Leipzig. En 1868, se advierten con claridad esbozos del proceso de *desenmascaramiento* que realizará de las teorías fundamentales de la cultura occidental. Animado por espíritus afines que descubre en sus múltiples y variadas lecturas como los de Voltaire, Comte, Lord Byron o Spinoza, reafirma sus descubrimientos intelectuales. Aunque al parecer el desvelamiento de lo humano tras los ideales hace que todo lo que ahora conoce sea interpretado desde la *perspectiva* crítica. Así, por ejemplo, la refutación

al trasmundo platónico es antigua en la historia; precisamente el más caro de los discípulos de Platón, Aristóteles, es quien primero señala la inutilidad de la duplicación del mundo en busca de un fundamento para el sensible. Tal dualidad es insostenible según el Estagirita puesto que nada resuelve y se multiplican las complicaciones. Obviamente el sentido de las críticas de Nietzsche al platonismo son muy distintas de las de Aristóteles y no viene al caso referirlas aquí. Interesa sí destacar que el pensador germano arremete contra un sistema cuando *él mismo* descubre las debilidades. Dice al respecto en las páginas iniciales de su **Ecce Homo**: “Para captar los signos de elevación y de decadencia poseo un olfato más fino que el que hombre alguno haya tenido jamás, en este asunto yo soy el maestro *par excellence* [por excelencia], -conozco ambas cosas, soy ambas cosas”.⁵³ Seguramente ese atributo de sabueso lo hizo valorar el sistema aristotélico en términos muy distintos al de Platón.

Ahora bien, el juicio de Nietzsche acerca de la historia de la filosofía al considerarla como “historia de un error” significa que la interpreta a partir de un criterio distinto, que es asumido como regla de medida. Si las teorías no coinciden con ese patrón son, entonces, falsas. Pero la falsedad se establece a partir de una situación histórica diferente; al momento de su formulación se *crea* en su verdad. La promesa cristiana del trasmundo, por ejemplo, es el anuncio de una incuestionable verdad que con ulterioridad se desvaloriza al ser mirada desde otra perspectiva. Si el escrutador de la realidad sabe al momento de proponer su explicación que es falsa, entonces, la historia ya no es la de un error, sino de una *mentira*. Es muy poco probable que el anhelo de verdad que ha animado desde siempre a los grandes filósofos haya tenido como objetivo engañar deliberadamente a la humanidad. Resulta inimaginable que el gran esfuerzo dialéctico que consumió toda la vida de Platón haya tendido a ese fin ¿Cuál es el descubrimiento de Nietzsche que le hacen parecer erróneas las filosofías del pasado? Es decir ¿desde qué criterio valora esas teorías? La respuesta más obvia e inmediata que surge proviene del “momento culminante de la humanidad”, de los anuncios de Zaratustra: el eterno retorno de lo mismo, la voluntad de poder y el nacimiento del superhombre.

Estos anuncios no son, en rigor, el *sustrato* desde el que se fundamenta otro tipo de verdades que son sólo la inversión del modelo anterior. Zaratustra modifica el criterio de verdad, también su naturaleza y rompe el vínculo con alguna justificación trascendente. Las verdades de Zaratustra no tienen el carácter fijo e inmutable de las del pasado, *son errores necesarios para la vida*. “La verdad es el error –dice Nietzsche-, sin el que no puede vivir ningún ser viviente de determinada especie. El valor para vivir es lo que decide en último término”. Más adelante insiste: “Lo importante es que algo sea tenido por verdadero, aunque no lo sea”.⁵⁴ Si se tiene en cuenta que Nietzsche ha calificado su filosofía de “platonismo invertido” estas ideas se llenan de sentido y se puede establecer que su gran descubrimiento es la vida, *esta* vida y todo lo que de ella deviene: la sensibilidad, la voluntad de apariencia, de persistir en el ser, de ser más. Es la verdad explicada desde el interior de la caverna. Aunque su origen tiene un carácter endógeno: puede justificarse desde un principio anterior, desde el lenguaje.

⁵³ op. cit. p. 21

⁵⁴ La Voluntad de Poderío. op. cit. pp. 282, 286. Aforismos 488, 502.

II. Palabras, sólo palabras

***“Polonio: ... ¿Qué estáis leyendo? Hamlet: Palabras, palabras, todo palabras. (...)
Polonio: Aunque todo es mentira, no deja de observar método en lo que dice...”
(Shakespeare: Hamlet)***

La percepción que tuvo Nietzsche del lugar que ocupa su pensamiento en la historia general de la filosofía es de ruptura, concibe su tarea como transvaloración de todos los valores, según la expresión que a menudo utilizó para autodesignarse y a lo que se ha referido en el capítulo anterior. Quizá pueda compararse al león de las metafóricas transformaciones del ser humano antes de alcanzar el estado de superhombre, según expresa Zaratustra: la evolución del espíritu en camello, del camello en león y del león en niño. El camello es el animal que se arrodilla y soporta la pesada carga que le arroja el gran dragón, el “tu debes” de la moral, principalmente kantiana. Luego el espíritu quiere libertad y destruye con la fiereza del león las viejas tablas de valores. Este acto marcaría el fin de un ciclo de la historia de Occidente que se inicia con los filósofos griegos, Sócrates y Platón, en especial, para concluir con el surgimiento del propio Nietzsche, en la segunda mitad del siglo XIX. Este acontecimiento inicia la emancipación humana para ejercer su voluntad, y conquistar y construir un mundo al “abrigo de la tierra”. La historia debería escindirse en dos partes a lo menos, antes y después de Nietzsche o Zaratustra. Por ello, en sus escritos se advierte fácilmente un doble proceso: por una parte, pone en práctica el *análisis genealógico* con el fin de descubrir el *arjé* de los supuestos fundamentales de la cultura y poner al descubierto el carácter exclusivamente humano que el nihilista activo ayuda a destruir; por otra, surge una filosofía propositiva que prepara a la humanidad para el gran mediodía que replantea la vieja cuestión del por qué

y del para qué, ahora considerados no desde la moral, sino desde la vida.

Probablemente la visión más esclarecedora y sintética del proceso de destrucción lo condensa en la proposición “Dios ha muerto”, que aparece en la **Gaya Ciencia** (1882). En el aforismo 125 del Libro Segundo, dice Nietzsche lo siguiente:

“El loco.- ¿No oísteis hablar de aquel loco que en pleno día corría por la plaza pública con una linterna encendida, gritando sin cesar: ¡Busco a Dios! ¡Busco a Dios!? Como estaban presentes muchos que no creían en Dios, sus gritos provocaron a risa. ¿Se te ha extraviado? –decía uno. ¿Se ha perdido como un niño? –preguntaba otro-. ¿Se ha escondido?, ¿tiene miedo de nosotros?, ¿se ha embarcado?, ¿ha emigrado? Y a estas preguntas acompañaban risas en el coro. El loco se encaró con ellos, y clavándoles la mirada, exclamó: “¿Dónde está Dios? Os lo voy a decir. Le hemos matado; vosotros y yo, todos nosotros somos sus asesinos. Pero ¿cómo hemos podido hacerlo? ¿cómo pudimos vaciar el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hemos hecho después de desprender a la tierra de la cadena de su sol? ¿Dónde la conducen ahora sus movimientos? ¿A dónde la llevan ahora los nuestros? ¿Es que caemos sin cesar? ¿Vamos hacia delante, hacia atrás, hacia algún lado, erramos en todas direcciones? ¿Hay todavía un arriba y un abajo? ¿Flotamos en una nada infinita? ¿Nos persigue el vacío con su aliento? ¿No sentimos frío? ¿No veis de continuo acercarse la noche, cada vez más cerrada? ¿Necesitamos encender las linternas antes del mediodía? ¿No oís el rumor de los sepultureros que entierran a Dios? ¿No percibimos aún nada de la descomposición divina?... Los dioses también se descomponen. ¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros le dimos muerte! ¡Cómo consolarnos, nosotros, asesinos entre los asesinos! Lo más sagrado, lo más poderoso que había hasta ahora en el mundo ha teñido con su sangre nuestro cuchillo. ¿Quién borrará esa mancha de sangre? ¿Qué agua servirá para purificarnos? ¿Qué expiaciones, qué ceremonias sagradas tendremos que inventar? La grandeza de este acto, ¿no es demasiado grande para nosotros? ¿Tendremos que convertirnos en dioses o al menos que parecer digno de los dioses? Jamás hubo acción más grandiosa, y los que nazcan después de nosotros pertenecerán, a causa de ella, a una historia más elevada de lo que fue nunca historia alguna”. Al llegar a este punto, calló el loco y volvió a mirar a sus oyentes; también ellos callaron, mirándole con asombro. Luego tiró al suelo la linterna, de modo que se apagó y se hizo pedazos. “Vine demasiado pronto –dijo él entonces-; mi tiempo no es aún llegado. Ese acontecimiento inmenso está todavía en camino, viene andando; más aun no ha llegado a los oídos de los hombres. Han menester tiempo el relámpago y el trueno, la luz de los astros ha menester tiempo; lo han menester los actos, hasta después de realizados, para ser vistos y entendidos. Ese acto está todavía más lejos de los hombres que la estrella más lejana. ¡Y sin embargo, ellos lo han ejecutado!” Se añade que el loco penetró el mismo día en muchas iglesias y entonó su *Requiem aeternam Deo*. Expulsado y preguntado por qué lo hacía, contestaba siempre lo mismo: “¿De qué sirven estas iglesias, si son los sepulcros y los monumentos de Dios”.

No obstante lo conocido y repetido del aforismo, se ha citado *in extenso* con el fin de situar el pensamiento de Nietzsche en el contexto global de su filosofía, tantas veces interpretada desde posiciones ideológicas interesadas de poner en su boca algo que

nunca dijo ni quiso decir. Tampoco se pretende, por cierto, lo opuesto: otorgar el rango de perpetuidad al que ningún comentario puede aspirar, honestamente, en la presente circunstancia histórica sin, además, ir contra la tesis básica de este escrito.

Respecto del aforismo, se puede señalar, en primer lugar, que el loco –es decir, Nietzsche- es el anunciador de un acontecimiento inmenso que viene en camino y no ha llegado todavía a oído de los seres humanos: la muerte de Dios. Nietzsche no es propiamente tal su asesino, *todos* lo hemos matado, pero la mayoría -la masa, el pueblo- no ha percibido el magnicidio y sus consecuencias. Sólo él –que vino “demasiado pronto”- capta la grandeza del acto, y no lo alegra, por lo demás; al contrario, lo llena de pavor porque la ausencia divina desafía la capacidad humana al tener que afrontar las tareas y responsabilidades antes encomendadas a Dios. Pero ¿cómo puede habérselo matado sin tener conciencia de ello? Por olvido. Dios –el Dios cristiano- comienza a desaparecer de la vida cotidiana y del horizonte de posibilidades humanas. En el aforismo 343 del Libro quinto del texto citado, titulado “Los que no tenemos temor”, agregado solo en 1886, precisa que la referencia alude al Dios cristiano y establece algunos alcances que complementan la idea que se comenta:

“Nuestra serenidad.- El más importante de los acontecimientos recientes, “la muerte de Dios”; el hecho que se haya quebrantado la fe en el Dios cristiano, empieza ya a proyectar sobre Europa sus primeras sombras. Por lo menos para el corto número de aquellos cuya mirada y cuya desconfianza en el mirar son bastante finos y penetrantes para tal espectáculo, parece que se ha puesto un sol, que se ha trocado en duda una antigua y profunda confianza; a éstos debe parecerles nuestro viejo mundo cada día más crepuscular, más dudoso, más extraño, más viejo. Hasta puede decirse, en términos generales, que el acontecimiento es demasiado grande, demasiado lejano,, demasiado apartado de la comprensión de todo el mundo para que pueda extrañarse que no haya producido ruido la noticia, y que las masas no se den cuenta de ella, ni puedan saber lo que se hundirá, por haber sido minada esa fe: todo lo que se apoya en ella y con ella se enlaza y de su savia vive, por ejemplo, toda la moral europea (...) Nosotros los filósofos, los espíritus libres, ante la nueva de que el Dios antiguo ha muerto, nos sentimos iluminados por una nueva aurora; nuestro corazón se desborda de gratitud, de asombro, de expectación y curiosidad, el horizonte nos parece libre otra vez, aun suponiendo que no aparezca claro; nuestra nave de nuevo pueden darse a la vela y bogar hacia el peligro: vuelven a ser lícitos todos los azores del que busca el conocimiento; el mar, nuestra alta mar, se abre de nuevo a nosotros, y tal vez no tuvimos jamás un mar tan ancho”.

Ya no es indispensable la figura divina, no se cuenta con Él, se torna ausente de los ámbitos públicos y privados de la vida. El economista se atiene a las cifras y cálculos, el médico a los exámenes de laboratorio y a los fármacos, el juez a las pruebas y a los códigos, el agricultor a los fertilizantes y pesticidas, los padres a los dictámenes de la psicología infantil, etc. Incluso las religiones parecen operar hoy más cerca de lo mundano y según las reglas del mercado de las transacciones comerciales que del tradicional ámbito divino. Sin embargo, Dios muere porque *tiene* que morir, ni los dioses pueden escapar al sino de destrucción que lleva en sí todo lo existente, al anonadamiento que se entromete como un gusano en el mundo y de lo que da cuenta el pensamiento nihilista.

En segundo lugar, la muerte de Dios involucra la caída y desaparición de los grandes principios orientadores de la vida en general. Se confunden el norte y el sur, el arriba y el abajo, lo bello y lo feo. Una negra noche parece invadirlo todo y el ser humano camina sin dirección, extraviado en medio del vacío y la nada absolutas. Según Heidegger, la frase “Dios ha muerto” “significa que el mundo suprasensible ha perdido su fuerza efectiva. No procura vida. La metafísica, esto es, (...) la filosofía occidental comprendida como platonismo, ha llegado al final”.⁵⁵ Es decir, el mundo ha quedado a la intemperie al desaparecer su fundamento y el ser humano sin saber a qué atenerse. El conjunto de convicciones que es propiamente el *mundo* –con sus relaciones, jerarquías, supuestos, etc.- se esfuma quedando a merced de un peligroso huésped, la nada. “Nietzsche concibe el nihilismo como un proceso histórico, comenta Heidegger. Interpreta tal suceso como la desvalorización de los valores hasta ahora supremos. Dios, el mundo suprasensible como mundo verdaderamente ente que todo lo determina, los ideales e ideas, las metas y principios que determinan y soportan todo lo ente y, sobre todo, la vida humana, todas estas cosas son las que se representan aquí como valores supremos (...) Por valores supremos –agrega- se entiende lo verdadero, lo bueno y lo bello: lo verdadero, esto es, lo verdaderamente ente; lo bueno, esto es, lo que siempre importa en todas partes; lo bello, esto es, el orden y la unidad de lo ente en su totalidad”.⁵⁶ El orden del mundo se des-ordena obligando al ser humano a procurar otro modo de instalación para asegurar su sobrevivencia. Sin embargo, el caos originado no tendría como última causa la muerte de Dios, sino el nihilismo, del cual el derrumbe divino es quizá la más importante de sus manifestaciones.

Asimismo, el sujeto pierde la posición hegemónica que le asignó el cristianismo al considerarlo “réplica” divina, es decir, hecho a imagen y semejanza del creador. El ser, las ideas, las esencias que incubaban al mundo, en la seguridad del trasmundo metafísico, desaparecen de plano. La fijeza y estabilidad, logro máximo del pensar filosófico y símbolo de perfección, son arrolladas por la fuerza del devenir que aparece como lo único permanente. En estas circunstancias, ni siquiera la fortaleza del sujeto moderno logra resistir los embates de la transformación. El *ego cogito*, *substratum* de lo real, al cual ni siquiera las más extravagantes suposiciones de los escépticos serían capaces de corroer, pensaba Descartes, se convierte en un efecto más de superficie, en fábula y ficción, pues la entidad que lo justifica se disuelve como “último humo de la realidad que se evapora”. Nada se esconde tras la cortina de los fenómenos. Conceptos como “causa”, “unidad”, “ser” ya no sirven como fundamento pues se ha descubierto que han sido *puestos* por el sujeto, mas al disolverse éste sobreviven como palabras vacías y sin valor. El nuevo Adán expulsado del paraíso y puesto de patitas en las calles del mundo debe convertirse en dios o a lo menos parecer digno de los dioses, por eso debe extremar su voluntad creadora, la voluntad de aventura para recorrer un mundo iluminado nuevamente por el misterio de lo caótico y fugaz. “Nuestro corazón (ante la muerte del Dios antiguo) se desborda de gratitud, de asombro, de expectación y curiosidad, el

⁵⁵ “La frase de Nietzsche <Dios ha muerto>”; en Caminos de bosque. Alianza Editorial, Madrid 1996. p. 196 (traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte)

⁵⁶ *ibid.* p. 201

horizonte nos parece libre otra vez...”, dice Nietzsche en el aforismo citado poco más arriba. La única forma de sobrevivir ante ese infinito horizonte de posibilidades que lo ofrece todo, sin la *necesidad* imperiosa de nada en particular, corriendo el riesgo de morir de inanición como el asno de Buridam, es estableciendo ciertas coordenadas al interior de la caverna –es decir, sin el correlato de un referente externo que pudiera calificarse de verdadero. No cabe duda que el primer y más eficaz instrumento de orientación es el lenguaje. El paso del Caos al Mundo en casi todas las cosmogonías antiguas es dado mediante la palabra, ya en su forma de Verbo Divino, ya en la de *Logos* universal.

La muerte de Dios simboliza, entonces, por una parte, el fin de un modo de instalación humana en el mundo que se fundamenta por la *creencia* en una entidad metafísica que justifica y da sentido al mundo sensible y, por otra, se refiere a la necesidad de *crear* nuevas formas de realización e interpretación de lo humano.

A. ¿Mitología filosófica?

Entre las variadas desmitificaciones que Nietzsche realiza, quizá la referente al lenguaje es una de las más radicales, no sólo en cuanto al análisis del mismo, sino por sus múltiples influencias en lo humano. Desde esta perspectiva, la “historia de un error” comentada puede tener como única, gran y remota causa el carácter lingüístico de la filosofía.

Una obra clave para la comprensión de este tema, como para toda la filosofía de Nietzsche, es un pequeño texto titulado **Sobre verdad y mentira en sentido extramoral**, escrito en 1873, publicándose póstumamente treinta años después. No obstante su brevedad, resulta de la mayor importancia y sin exagerar se lo puede considerar clave en medio de la abundante bibliografía escrita por el pensador germano. Escrito nueve años antes de la **Gaya Ciencia**, un año después de la publicación de **El nacimiento de la tragedia** y cuando todavía su autor es docente de la Universidad de Basilea, es un libro de juventud anunciador de los grandes temas que desarrollará posteriormente en su efímera madurez.

En el texto se realiza una *crítica* a la *interpretación* acerca de los orígenes y naturaleza del lenguaje que luego se extiende a la idea de verdad, llegando a establecerse una relación esencial entre ambas. Si se los separa es solamente por cuestiones metodológicas. La tesis central considera al lenguaje como producto de una convención olvidada y que por hábitos seculares adquiere el rango de verdad. El ser humano primitivo quiso abandonar –“ya por necesidad como por hastío”- el estado natural para terminar el más grande *bellum omnium contra omnes*. El primer paso consiste en determinar lo que ha de ser verdad, inventando una designación uniforme para las cosas mediante el poder legislativo de la palabra. Pero ¿cómo se llega a ella? Mediante la sucesión de metáforas. La primera se instaura cuando un impulso nervioso se extrapola en una imagen. La segunda cuando la imagen se transforma en un sonido.⁵⁷ Entre el impulso nervioso, imagen, sonido y la “cosa en sí” no hay ninguna relación necesaria; al contrario, se establece un vínculo puramente arbitrario resultado del genio creador

humano. Sujeto y objeto son ya metáforas e interpretaciones que luego se unen ficticiamente. “El origen del lenguaje no sigue un proceso lógico, y todo el material sobre el que, y a partir del cual, trabaja y construye el hombre de la verdad, el investigador, el filósofo, procede, si no de las nubes, en ningún caso de la esencia de las cosas”.⁵⁸ Si el lenguaje es designación de las cosas desde la *perspectiva* humana mediante audaces metáforas, quiere decir entonces que toda construcción que se apoye o derive del lenguaje jamás podrá alcanzar ideas puras, verdades absolutas o la “cosa en sí” como por siglos se creyó.

Ciertamente estas tesis no son originales, ya en la antigua Grecia se postuló la idea del carácter arbitrario del lenguaje; esto es, la relación inesencial entre el signo y su significado. Platón en su diálogo **Cratilo** aborda el problema y relaciona la teoría del *homo mensura* de Protágoras con el convencionalismo lingüístico. “A mi juicio –dice Hermógenes, portavoz del sofista de Abdera-, si justo es el nombre que se asigna a un objeto, no es menos justo el que se le da cuando se le cambia por otro (...) Es que la naturaleza no asigna nombre alguno a los objetos como cosa que les sea absolutamente propia e insustituible, sino que más bien se trata de un asunto de *uso* y *costumbre* entre aquellos que suelen estar encargados de dar los nombres”.⁵⁹ Así como el sujeto establece el valor de lo que es, del mismo modo nomina a voluntad, ya individual ya según consenso social, pero en ningún caso por determinación natural. El individuo y la polis son la medida de todas las palabras y, por ende, de las cosas. Gorgias, el sofista de Leontinos, también dudó de la adecuación entre lenguaje y realidad. Así se deduce de una de las famosas tesis que se le atribuyen: “si algo existiera y fuera cognoscible, sería incomunicable”. De ella se infiere una doble deficiencia lingüística: por una parte, asumiendo que la palabra es el principal vehículo de comunicación humana, aun así estaría imposibilitada para reproducir el real estado de conciencia de quien articula el discurso; es decir, la vivencia de un sentimiento trascendería siempre las posibilidades de la expresión verbal; asimismo, la mente del receptor nunca es idéntica a la del emisor, por lo tanto, aquel traduce o interpreta el mensaje desde su particular situación, pudiendo llegar a significar algo absolutamente diferente a lo deseado. El papel del receptor nunca es pasivo, *interpreta* los mensajes de acuerdo a múltiples factores que lo influyen: psicológicos, culturales, cronológicos, históricos, etc. El significado que “adquiere” un término está en relación directa con el contexto en el que se emite. Si hubiese una relación necesaria entre el signo y el significado no se producirían con tanta frecuencia los desacuerdos por incomprensiones como suele acontecer. Sin embargo, al no poseer el ser humano otro instrumento de comunicación que tenga la versatilidad de la palabra no queda más alternativa que procurar perfeccionarla para darle el uso más óptimo posible; por lo menos, así lo pensaba Gorgias quien, por ello, le dedicó especial atención.

En la modernidad parece afianzarse esta tesis. Desde Rousseau a Saussure se

⁵⁷ Véase: Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. Edit. Tecnos, Madrid, 1998., especialmente pp. 22 y ss. (traducción de Luis M. Valdés y Teresa Orduña)

⁵⁸ *ibid.* p. 23

⁵⁹ Platón: *Cratilo* p. 152 (El subrayado es nuestro)

acepta en líneas generales el convencionalismo lingüístico, aunque en el detalle haya grandes diferencias entre esas teorías. Para Rousseau el *habla* es la primera institución social y aunque ella obedece a causas naturales en cuanto a disposición, se adquiere en la convivencia con los semejantes. “La lengua convencional –afirma- sólo pertenece al hombre y por eso éste hace progresos, ya sea para bien o para mal, al contrario de los animales”.⁶⁰ Éstos poseen su lengua desde el nacimiento, producto de su naturaleza, por eso no pueden modificarlo ni hacer el más mínimo progreso. Nietzsche parece tomar de Rousseau la idea que el primer lenguaje humano debió ser figurado por cuanto no fueron las necesidades –el hambre o el frío- su causa, sino las pasiones –el amor, el odio, la cólera, por ejemplo-. “Como los primeros motivos que hicieron hablar al hombre fueron las pasiones –dice Rousseau-, sus primeras expresiones fueron los tropos. El lenguaje figurado fue el primero en nacer y el sentido propio fue hallado posteriormente (...) Primero se habló poéticamente y sólo mucho tiempo después se trató de razonar”.⁶¹ Para Nietzsche, claro está, no hay un “sentido propio” que se encuentre ulteriormente, acontece algo muy diferente: con el paso de los siglos se *olvida* el sentido “tropológico” original. Las ideas de Saussure también apuntan en esta dirección: “la *lengua* –afirma- es una *convención* y la naturaleza del signo en que se convierte es indiferente”.⁶² Entiende por *lengua* al sistema gramatical virtual existente en las mentes de todos los individuos que forman una comunidad de hablantes. El *habla*, a su vez, es la realización particular y concreta de *alguna* de las posibilidades que ofrece el sistema. Ambas se apoyan en un principio anterior, el signo lingüístico, que no es para Saussure la unión de una cosa y su nombre, sino la combinación del concepto y su “imagen acústica” –significado y significante, respectivamente-, dos caras de una entidad psíquica. No debe olvidarse que el lingüista suizo piensa según los parámetros del modelo positivista que establece la distinción entre un mundo inmanente a la conciencia y su correlato objetivo. Esto no disminuye el valor de su indagación, ni el carácter inesencial e inmotivado del signo.

La originalidad de Nietzsche en este punto no radica en el planteamiento de una novedosa interpretación que, como se ha señalado, era casi tópica en su tiempo; su valor radica en las consecuencias que extrae. Personifica el carácter que debe poseer el verdadero filósofo: ser capaz de investigar todos los aspectos de la existencia, aun los más detestables e infames, sin negarlos sino soportando esa verdad.⁶³ Sólo en la medida que se acepta el carácter lingüístico de la filosofía y la arbitrariedad de éste se comprenden las preferencias evidentes del filósofo por el arte y su rechazo absoluto por cualquier concepción universal de la verdad, como más adelante se verá.

⁶⁰ Ensayo sobre el origen de las lenguas. Edic. Calden, Buenos Aires, 1970. p. 45

⁶¹ *ibid.* p. 49

⁶² Curso de Lingüística General. Edit. Losada, Buenos Aires 1959. p.52 (traducción de Amado Alonso)

⁶³ Véase de La Voluntad de Poderío, en la edición citada, el aforismo 1.044

B. Sobre la rectitud de los nombres

El platonismo invertido como define Nietzsche su propio derrotero filosófico, encuentra también expresión en el tema del origen del lenguaje que, obviamente, se instala en las antípodas de la teoría platónica. En el célebre **Cratilo** o **Sobre la rectitud de los nombres**, Platón por boca de Cratilo y Sócrates postula la naturaleza del lenguaje originario; en tanto, Hermógenes, el contradictor necesario para el desarrollo de la serie dialéctica, defiende la idea del convencionalismo lingüístico. Las principales tesis platónicas se pueden resumir de la siguiente manera.

En primer lugar, Cratilo afirma que “los nombres no son la denominación que suele darse a los objetos como consecuencia de un acuerdo o inteligencia previa en virtud de la cual se les designa mediante una parte del lenguaje, sino que existe con existencia natural y propia una manera fija y precisa de denominar, manera *una* y la *misma* para todos, tanto griegos como bárbaros”.^{64 0} Según Sócrates esta concepción está en estrecha relación con *la* verdad. Así, si el nombre –es decir, el concepto- es la parte más pequeña del discurso y hay discursos verdaderos, su verdad debe serla en *todas* sus partes. El discurso verdadero no puede contener elementos falsos, lo que significa entonces que aquello que las palabras predicen es un modo de ser permanente y que tienen en sí mismas las cosas. No sería sostenible, por lo tanto, la tesis de Protágoras respecto de la mutabilidad del ser y de la nominación a voluntad y capricho de la imaginación humana. “Es preciso nombrar las cosas – dice Sócrates- según la manera y el medio que ellas tienen *naturalmente* de nombrar y ser nombradas, y no como se nos antoje”.^{65 1} De esta primera idea se deduce el principio de *adecuación* que tendrá larga vida en los círculos lógico-epistemológicos de la filosofía. Para Sócrates el nombre recoge una cualidad intrínseca de la cosa y de acuerdo a ella se constituye la nominación. Por lo tanto, si se intuye con precisión el nombre debe adecuarse a los atributos de lo percibido. Como el ser y la esencia son permanentes no deberían transformarse los nombres originarios al antojo humano.. En el acto de nombrar la primacía siempre la tienen los objetos.

Asimismo, no cualquiera puede instaurarse como artesano de nombres. Dice Sócrates a Hermógenes: “No corresponde al primero que se presenta establecer los nombres, sino al constructor de nombres; constructor que, a lo que parece, es el legislador, es decir, el artesano que más raramente se encuentra entre los humanos”.^{66 2} Sin embargo, debería ser el dialéctico quien supervise finalmente la obra, aquel que utiliza ese instrumento que es el lenguaje, el que conoce los secretos del arte de interrogar y responder, tal como el tejedor y el piloto deben dirigir la construcción de

^{64 0} Cratilo. 151 (El subrayado es nuestro)

^{65 1} *ibid.* p. 157 (El subrayado es nuestro)

^{66 2} *ibid.* p. 159

lanzaderas y navíos, respectivamente. “Cratilo (...) –concluye Sócrates- tiene razón al decir que los nombres pertenecen naturalmente a las cosas y que no todo el mundo está en condiciones de hacer de artesano del nombre, sino tan sólo aquellos que, sin apartar los ojos del nombre natural de cada objeto, son capaces de dar forma a las letras y las sílabas”.^{67 3}

Mas ¿en qué ha de consistir la exactitud de los nombres? Es decir ¿cómo se *descubre* el *nombre natural* de cada ser? El nombre correcto debe ser apropiado a la función que cumplen los objetos, los dioses o al carácter de las personas. Debe considerar su esencia. Así, a Poseidón (Ποσειδών) *pudo* habersele dado ese nombre “por el hecho de haber sido detenido en su marcha por la naturaleza del mar, que, impidiéndole ir más lejos, fue como una traba a sus pies”. Poseidónes como “entramando los pies” (□□□□□□□□□□^{68 4} “Alma”, a su vez, es la fuerza que *conduce* (ἔχει) y *mantiene* (ἔχει) la *naturaleza* (φύσις) y embellecida se dice “psiché” (ψυχή).^{69 5} Algunos de estos nombres originarios han sido puestos en un sentido burlesco porque “hasta los propios dioses gustan de cuchufletas”. Así, Dionisos sería “aquel que da el vino” (ὁ διδοὺς τὸν οἶνον) y el vino οἶνος por cuanto éste da a los bebedores la ilusión de estar en la razón.^{70 6} Según esto, no deberían llamarse Teodoro los ateos, ni Andrea, las mujeres, ni Adonis, los feos, ni Teofrasto, los de deficiente habla. Muchos nombres equivocados deben su error a la extensión inconveniente a la estirpe de una nominación que originalmente correspondió a un antepasado. Además, la evolución histórica con sus múltiples transformaciones y evolución de los modos de decir, dificulta la comprensión del sentido que se otorgó a los conceptos la primera vez que designaron. También debe considerarse que la tarea no ha sido habitualmente encomendada a los que saben, sino que muchas veces la realizan quienes por diversas circunstancias se encuentran en el poder. El *onomaturgo* debe adentrarse en la esencia de la cosa todavía innominada y al nombrarla constituir su ser. (Es difícil imaginar, en todo caso, que algo se pueda identificar si carece de nombre. Lo que acontece es que el ser no se inventa, se “capta” en el acto de manifestarse la cosa al ser humano. La percepción del *eidos* (el aspecto) es también mostración de la *idea* que lo hace posible. Es decir, el ente revela y esconde su ser. El dialéctico *debe* y *puede* nominar, precisamente, porque tiene la preparación para ello. Es parte de su tarea hacer *evidente* lo que al ojo común pasa inadvertido). En la ontología platónica la prioridad la tiene la esencia. No son los actos los que definen al ser, sino que son el ser y la esencia los que determinan los actos. Es la hegemonía de las *ideas*, de las formas, por sobre las cosas. Si el *nomoteta*, como también se puede calificar al *descubridor* de nombres, nombra según la naturaleza no podemos imaginar que alguien llamado Juan Valiente se comporte como un cobarde, ni Sofía Gramático, iletrada o Paz Manso, belicosa. Si se nomina de acuerdo a su ser resultan predecibles los

^{67 3} ibid. p. 162

^{68 4} ibid. p. 179

^{69 5} ibid. p. 175

^{70 6} ibid. p. 184

posibles actos de todo cuanto hay.

Ahora bien, los nombres primeros son como el *arjé* de los antiguos filósofos milesios, aquello que está desde los comienzos y se compone sólo de sí mismo. Las voces originarias son simples y elementales y no remiten a ninguna otra. Al no contar con modelos para imitar sólo pueden copiar su esencia. Así como los pintores relacionan, mezclan y combinan pinturas para obtener distintos colores, el mayéutico combina letras y sílabas para componer nombres y verbos. La creación y utilización posterior de los fonemas habría tenido un carácter onomatopéyico, en cuanto imita sonidos naturales, pero también lo kinésico y espacial. La letra “ρ” (rho), por ejemplo, “es un instrumento muy a propósito para expresar el movimiento que el autor de los nombres ha creído encontrar en ella con objeto de hacerlos reproducir la movilidad. En todo caso se ha servido de ella muchas veces para manifestarle; desde luego, en la propia palabra ρεῖν (deslizar) y en la ροή (corriente) es por medio de esta letra con la que se ha imitado la movilidad”.^{71 7} La asociación que establece Platón es entre el cambio de lugar de los objetos y la movilidad de la lengua al fonar “ρ”. Del mismo modo, la “ι” se usa para expresa lo sutil y ligero, como “λ” para expresar lo que se refiere a liso (λειον), pues la lengua se desliza sobre el paladar para pronunciarla, la “ο” para designar lo redondo (γογγύλον), etc. Así debe crear signos y nombres el legislador y en ello consiste su rectitud.

Sócrates, sin embargo, manifiesta en el diálogo sus aprensiones respecto de estas explicaciones llegando a considerarlas “enteramente arbitrarias y hasta risibles”, lo cual resulta absolutamente comprensible. No pasa por alto al genio platónico la dificultad que significa estudiar al lenguaje con el lenguaje mismo. Respecto del origen, por ejemplo, surge la interrogante de cómo pudieron los antiguos descubrir las cosas para luego designarlas mediante los nombres, si es precisamente el nombre el instrumento de designación. Asimismo, si los nombres originarios son hechos a semejanza absoluta de los objetos no podría jamás predicarse lo no-objeto, es decir, el no ser; todo discurso sería necesariamente verdadero. Del mismo modo, si mediante los nombres se puede alcanzar un conocimiento perfecto de las cosas ¿de dónde se debería partir para alcanzar la verdad? ¿de las cosas o de sus nombres? Existen, además, los nombres falsos, aquellos que como un mala pintura no reproducen bien su objeto ¿cómo aún así es posible entenderse y evidenciar la falsedad? Si las cosas fluyen ¿se las puede fijar mediante palabras? Sócrates adopta finalmente una posición media entre la convención y el lenguaje natural. Le gustaría que dentro de lo posible los nombres fueran *semejantes* a los objetos, aunque admite que no es así. El significado se entiende por costumbre, mas no por el “grosero expediente de lo convenido”. No hay que olvidar que respecto del conocimiento, Platón adhiere a la tesis del innatismo; esto es, que el alma humana trae con el nacimiento el germen de las ideas, por lo tanto, al oír y articular las palabras se *recuerda* el significado que el alma pura e inmortal conoció en el inmarcesible *topos uranos*. El expediente de la verdad remite a la realidad de la idea, de la cual tienen *participación* tanto las cosas como el alma humana y, por ello, es posible establecer cierta correspondencia entre el orden de los conceptos y el orden real. Verdad es verdad *de* las cosas y puede ser replicada por los conceptos, aunque la prioridad es de aquéllas. En el

^{71 7} *ibid.* p. 213

plano ontológico, Platón es un filósofo realista: lo verdaderamente real son las cosas, aunque sean ideas (no las pensadas por la conciencia, sino las subsistentes, las *a priori*)

C. ¿Filosofía o filología?

Pareciera que pocos hoy estarían dispuestos a aceptar la tesis platónica del nexo natural entre la cosa y su nombre. Incluso el mismo filósofo no se manifestó especialmente convencido de esta posición como lo revela el alegre estilo del diálogo. Esto, por cierto, no desmerece en absoluto su valor. Al contrario, a casi dos mil quinientos años de su escritura se constata que ni la filosofía del lenguaje, ni la lingüística, ni la fonología, ni ninguna de las otras disciplinas afines han andado por otros rumbos que no fueran los ya establecidos por el filósofo ateniense. Las vacilaciones de Sócrates se deben quizá a que advierte que ante las dificultades derivadas del estudio no se puede apelar a ningún recurso externo; sólo con el lenguaje se estudia al lenguaje. En la capacidad que tiene para volver sobre sí radica su grandeza, pero también su dificultad.

Hay, sin embargo, una vieja actividad que no pone en duda los supuestos de Platón, aunque seguramente a él poco le agradaría contar con su adhesión, es el oficio poético. El acto de creación –la *poiesis*– es un evento lingüístico que otorga ser a lo que no tenía, no existiendo objetividad que trasciende al signo. La palabra poética no designa a una realidad preexistente, sino que ella en el acto de nominar, crea. Cuando Vicente Huidobro en su “Arte Poética” dice: “Por qué cantáis la rosa ¡oh, Poetas!/ Hacedla florecer en el poema” invita a sus cofrades a abandonar el carácter referencial del lenguaje lírico para transformarlo en un lenguaje creador, que cante a la rosa poética, a la rosa creada que no es externa al poema.^{72 8} En viejos versos del eterno Garcilaso: “corrientes aguas, puras, cristalinas” (“Égloga primera”) se crea mediante las palabras un paisaje bucólico inexistente en el mundo real, pero que no puede ser creado por palabras cualquiera, sino por aquellas capaces de imitar fónicamente lo significado; así las ‘r’ remedan el movimiento del agua, las ‘s’ reproducen su cristalino serpentear, lo frágil, limpio y etéreo de la corriente lo transmiten las vocales cerradas ‘i’ – ‘u’, principalmente. Del mismo modo, el ondulante mar de la “Oda” de Neruda manifiesta en palabras su pleamar y resaca infinitas.

“Sale de sí mismo a cada rato, dice que sí, que no, que no, que no, que no, dice que sí, en azul, en espuma, en galope, dice que no, que no ...”

No obstante las múltiples diferencias derivadas de la distinta concepción del oficio poético, los versos citados tienen un punto en común: establecen un nexo *necesario* entre significante y significado. El signo poético no es arbitrario, se vincula ya esencial ya miméticamente con el mundo. Al parecer todo gran poeta es capaz de desandar la historia de las palabras en busca del nexo primigenio y que las ata a la realidad.

Desde la perspectiva científica también se pueden señalar algunos estudios sobre el

^{72 8} Véase al respecto nuestro texto La Literatura como Método. Bravo y Allende Editores. Santiago, 1998. pp. 23 y ss.

origen de las lenguas que no se alejan demasiado de las ideas de Platón. Se ha postulado, por ejemplo, que la mayoría de las antiguas lenguas europeas y parte de las asiáticas derivan de una lengua madre, la *aria* o *indoeuropea*. Las semejanzas gramaticales, léxicas y fónicas permiten suponer que debió existir en épocas remotas un idioma común como lo evidencian muchas palabras, entre otras, “padre”: *pitar* (sánscrito), *πατηρ* (griego), *pater* (latín) y *vater* (germánico). Hay quienes aventuran un antecedente aún más antiguo, el *protoindoeuropeo*. Estos supuestos avalan algunas teorías que la ciencia positivista había dejado obsoletas como son las míticas y filosóficas. De acuerdo a la lógica de este modelo habría existido un (o algunos) *onomaturgo(s)* originario creador de una lengua y de ella habrían derivado las demás. Esa primera lengua universal debió haber sido natural y, por lo tanto, en estrecha relación con la verdad. Al romperse ese vínculo se genera una fractura, pero no por ineficiencia del signo, sino por el uso inapropiado que le dieron los que desconocen, los que no son mayéuticos. Lo narrado en el mito bíblico apunta en esta misma dirección. La primera enunciación lingüística es la del Verbo Divino que en un mismo acto crea y designa, y cuyo lenguaje es el que aprende y lleva el Adán pecador expulsado del Paraíso y que, posteriormente, hereda su estirpe. Este lenguaje aprendido es básicamente referencial acorde con la condición humana. Pero hasta ese momento es un único idioma. El proceso de diversificación acontece algo más tarde, según se deduce del mito de la Torre de Babel. El quiebre que se produce marca el alejamiento de la palabra con la verdad, en la misma proporción que el ser humano se aleja de Dios. En rigor, a mayor distanciamiento del Paraíso más humana (y demasiado humana) la palabra. Siglos más tarde, Rousseau quiere liberarse del yugo de la tradición y ubicarse en las antípodas de cualquier forma de escolasticismo; sin embargo, sus ideas sobre el lenguaje tienen a las bíblicas como telón de fondo. Piensa el ginebrino que mientras predominan las necesidades el ser humano no necesita más que un repertorio gestual básico porque en aquellos inmensos y solitarios espacios de los primeros tiempos le basta el silencio para perseguir y devorar a su presa. Cuando por algún motivo –quizá la lucha por el predominio del río, la posesión del fuego o el amor de una mujer–, surgen las “necesidades morales”, es decir, las *pasiones* se inventan las primeras palabras, surgiendo la primera institución social: el habla. Si bien las necesidades separan, ellas mantienen un lenguaje común, de base natural: el movimiento y la voz. Al institucionalizarse los primeros grupos sociales y comenzar su dispersión por el planeta se diversifican las lenguas a causa de múltiples factores, principalmente naturales. Del universalismo lingüístico se pasa poco a poco a la fragmentación convencional y social.

La idea que establece un vínculo más originario entre cosa y concepto, reaparece (si es que alguna vez desapareció del todo) con bastante fuerza en dos de las más importantes filosofías del siglo XX, en las de Ortega y Heidegger. “Si perseguimos hacia atrás la historia de cada palabra, de la lengua, de cada estructura sintáctica –afirma el filósofo español–, con frecuencia llegamos a lo que podemos llamar, al menos relativamente, su origen, y entonces vemos que en su origen –su etimología– la palabra o el giro fueron una creación que tenía sentido para el que la inventó y para sus inmediatos receptores”.^{73 9} Ortega ejemplifica esta idea con el concepto “manda-más” que alguien

^{73 9} El Hombre y la Gente. O. C. vol. VII

inventó en los delirantes días de la guerra civil y que habría estado llena de sentido para el creador y su entorno, ayudando a esclarecer un hecho de la vida pública española de 1936. A ese concepto le vaticina escasa duración y rápida transformación, situaciones no acontecidas casi setenta años después, aunque lingüística e históricamente hablando, ese tiempo es poco más que un instante. Interesa destacar en este caso el peculiar nexo existente entre el vocablo y lo designado, pues pone al descubierto el modo en que vive la vida humana un individuo concreto en una circunstancia irrepetible. La creación del término no es absolutamente original, se crea a partir de vocablos ya existentes, pero se les otorga un sentido nuevo que resulta perfectamente comprensible a los hablantes de lengua castellana vinculados por la circunstancia histórica. El “mandamás” no es el magistrado ni el caudillo ni el jefe. Su significado no puede ser trasvasiado a ninguna otra sin sufrir alteración. Posteriormente, el uso, la repetición mecánica, la *desalma* hasta convertirla en un signo arbitrario, pudiendo ser sustituida por sus sinónimos.

Heidegger, por su parte, prestó desde siempre especial atención a las palabras como lo evidencian sus juveniles trabajos “Expresión y fenómeno” (1912) y “La doctrina de Escoto sobre las categorías y la significación” (1915); aunque hay evidencias que estas preocupaciones habrían comenzado hacia 1907, con las lecturas de Brentano, Hölderlin y Trakl, sus primeros maestros. Según Heidegger, en la lengua mora el ser, en ella yace la memoria de la humanidad y se puede leer su historia oculta y olvidada. Por ello, entonces, la primera tarea del filósofo será el “cuidado” de las palabras. El camino del pensar es dirigido por la atención a lo que las palabras dicen. Ellas, más que la unión de significante y significado, son signos en sí mismas que descifradas revelan su relación con un decir más primario y auténtico. Manuel Olsagasti, el sagaz exegeta español especialista en Heidegger, explica esta idea con la siguiente imagen: “Las palabras son pozos de agua en cuya búsqueda el decir perfora la tierra, pozos que fácilmente se ciegan y constantemente hay que redescubrir, pero que a veces brotan inesperadamente y donde menos se piensa”.^{74 0} Las palabras arrancadas de su ámbito esencial en el habla cotidiana se vuelven agua estancada, tornándose opacas a la luz del ser. El filósofo debe remontar la historia en busca de la significación propia que probablemente nunca se encuentre en plenitud, pero al abrir un campo semántico ilumina la región en que se vislumbran múltiples caminos, perspectivas y significaciones que ha tenido a través del tiempo. Así como los árboles llevan en el tronco su historia, las palabras portan la propia. No se trata de homologar la filosofía a la filología, sino de evitar la comprensión del lenguaje como mero vehículo de comunicación. Para Heidegger el filosofar no es simplemente un juego de lenguaje, hay que prestar especial atención a lo dicho en el decir. El pensar filosófico debe ponerse a la escucha del habla, dejar hablar a la lengua para captar qué designa y cómo lo hace. Heidegger cita a menudo el fragmento 50 de Heráclito que traduce: “Si vosotros habéis percibido no a mí, sino al sentido, entonces así es sabio, en igual sentido, decir: Todo es *Uno*”. Piensa el filósofo que la esencia del lenguaje no es la fonación ni el significado, sino el *legein* (λέγειν); esto es, el “poner”, el desplegar lo dicho en el *Logos* (λογος) que anuncia enigmáticamente un destino auténtico al que el *legein* mortal corresponde.^{75 1}

La convicción de que el lenguaje trae a presencia e ilumina más de lo que parece

^{74 0} Introducción a Heidegger. Ediciones la Revista de Occidente, Madrid, 1965. p. 284

hace que el pensador germano examine morosa y amorosamente muchos de los conceptos clásicos del pensar filosófico. La hermenéutica del ser es para él hermenéutica del lenguaje, tema sobre el cual se volverá más adelante. Por ahora se reitera que la idea de Platón respecto del vínculo entre la palabra y la cosa es menos arbitraria de lo que parece en una primera aproximación. Ya sea por *convocación* natural, metafísica, mítica, religiosa o de cualquier otro tipo, el hablante *corresponde* nominando de acuerdo a su modo de instalación en el mundo y de ello quedan indelebles huellas en las palabras. Como la filosofía es la disciplina que indaga por lo esencial del ser humano y el mundo no puede desligarse del lenguaje, puesto que lingüísticamente establece esa relación y siendo, además, el “instrumento” con que cuenta para su propio análisis. No en vano declaró ese filólogo de profesión –Nietzsche-, parafraseando a Séneca: “*Quae philosophia fuit, facta est philología*”.

Si la filosofía es saber de primeros principios no debe desligarse del punto de partida: el lenguaje. Sócrates dice a Cratilo en el diálogo citado: “He aquí por qué precisamente, en estos primeros puntos de partida de cada cosa, debe todo el mundo poner la mejor parte de su reflexión y de su estudio, con objeto de buscar si ha sido correctamente establecido; y solamente luego de bien probado debe deducirse lo demás.”^{76 2} Inspirado en esta idea, Aristóteles hace de las palabras y sus relaciones – la lógica- el saber propedéutico para todas las ciencias.

D. Más cerca del arte

Se suele citar con frecuencia un texto atribuido a Platón donde el filósofo ateniense habría afirmado: “Doy gracias al dios por ser *griego* y no *bárbaro*, libre y no esclavo, hombre y no mujer, pero sobre todo por haber nacido en tiempo de Sócrates”. Se han realizado variadas interpretaciones de esta confesión de gratitud, la mayoría destaca el sentido discriminatorio del discurso platónico y del *logos* griego en general, considerándose la fuente de muchas desvaloraciones posteriores que no viene al caso comentar por ahora, sino simplemente destacar la oposición griego-bárbaro. Ella alude a una condición cultural más que racial. Platón tiene clara conciencia de la relación existente entre la posesión y uso de la lengua griega con las posibilidades de desarrollo del pensamiento filosófico. El *logos* pensado no es radicalmente distinto del comunicado. Si bien la articulación oral y escrita requieren de ciertas competencias específicas para su *praxis*, no pueden ir más allá de lo que el sistema general de la lengua puede ofrecer. Lo mismo acontece con la especialización que realizan los individuos al pensar o investigar sobre ciertos fragmentos de la realidad. Así como el físico está limitado por el paradigma histórico predominante en su ciencia, también lo está el hablante de una lengua, aunque siempre existe la posibilidad de la ampliación de los sistemas. De hecho, la evolución

^{75 1} Respecto de este tema puede revisarse el fino análisis que Heidegger realiza en el ensayo “Logos y Moira”. Es recomendable la traducción castellana de Francisco Soler en Revista Mapocho N°1, Año II, Tomo II, 1964.

^{76 2} Cratilo op. cit pp. 227-228.

humana ha sido el desafío permanente al *non plus ultra*. Cuando Ortega y Gasset califica al alemán como el griego de este tiempo – es decir, de *su* tiempo: la primera mitad del siglo XX- quiere decir que es la lengua más apta para filosofar, por lo menos al modo en que se viene realizando. Hay en esa lengua una estructura que acomoda especialmente a la lógica del pensar filosófico y, por lo mismo, existe un amplio vocabulario “técnico”. Sin embargo, ello no fue obstáculo para que él mismo se diera a la tarea de constituir una filosofía en lengua castellana, esto es, no *traducida*, sino *pensada* en ese idioma.^{77 3}

Sin escandalizar a nadie se puede postular hoy el reemplazo de la definición aristotélica del ser humano como “animal racional” por la de ser lingüístico. Ser ser humano es estar en posesión (o ser poseído) por el lenguaje. No es posible desligarse de esa condición. No es la única, claro está, pero *desde* ella y *con* ellase toma posesión del entorno y de sí mismo; más aún, lingüísticamente se *construyen* ambos, como más adelante se tratará.

Pues bien, el carácter sustantivo que le atribuye Nietzsche al lenguaje y la tesis de la arbitrariedad se llenan de sentido al relacionarlas con otras surgidas en la historia de las ideas. La validez de esa interpretación no radica solamente en la posición teórica respecto del origen del lenguaje, sino sobre todo, en el lugar que ahora ocupa en la constitución de lo humano. Como *extrema tangum*, la inversión del platonismo de Nietzsche se toca con su opositor también en lo concerniente al lenguaje. El lenguaje es el axioma radical y debe prestársele lo mejor de la reflexión, pues todo lo que sobre él se construye lleva su huella. Así la absolutez o flexibilidad de la verdad depende en gran medida de la comprensión de la naturaleza del signo lingüístico y de la relación significante-significado. Entonces, si se comprende al lenguaje como sucesión de metáforas fruto de la capacidad creadora humana, jamás podría esperarse que sobre él se construya algo sólido y permanente. Sus *designaciones* son inevitablemente antropomórficas y variables. Por esto Nietzsche, que tiene entre sus muchos méritos intelectuales el extraer todas las consecuencias que derivan del convencionalismo lingüístico, estableció mayor sintonía con el arte que con otro tipo de saberes.

El arte, en la comprensión de Nietzsche, no es sinónimo de “bellas artes”, en el sentido que remita a lo estético y sea exclusivamente manifestación de lo bello. Él lo entiende como *producción*. Lo producido puede ser lo bello, aunque no exclusivamente; también puede remitir a otras formas: naturales, artesanales, políticas, religiosas, científicas, filosóficas, etc. Su significado es muy cercano a la antigua *poiesis*, a la capacidad de hacer pasar el no ser a ser, si es que ello es posible. En el “Ensayo de autocrítica” que añade en 1886 a la tercera edición de **El nacimiento de la tragedia** dice que “ya en el ‘Prólogo a Richard Wagner’ el arte –y no la moral- es presentado como la actividad propiamente *metafísica del hombre*”.^{78 4} Lo que otrora fuera fundamentación desde lo suprasensible para el único mundo existente, el sensible; ahora se realiza mediante el arte, que no requiere de ninguna otra esfera de realidad para efectuar su tarea. La metafísica es al mundo platónico lo que es el arte al nietzscheano. Si el mundo

^{77 3} Véase, Alemán, Latín y Griego, y Prólogo para alemanes. O. C. vols. I y VIII.

^{78 4} El origen de la tragedia. op. cit. p. 31

sensible es cambiante e ilusorio no necesita apelar a otro que no lo sea para justificarse y si ello sucede (como efectiva e históricamente ha ocurrido) se está en el ámbito metafísico. Sólo el arte es capaz de dar sentido a lo aparente y fugaz en su misma ilusión y devenir. Dice en el aforismo 849 de la **Voluntad de Poderío**:

“... no hay más que un solo mundo, y éste es falso, cruel, contradictorio, seductor, sin sentido... Un mundo semejante es un mundo verdadero. Por nuestra parte necesitamos de la mentira para conseguir la victoria sobre esta realidad, sobre esta “verdad”, o sea para vivir... El hecho de que la mentira se necesite para vivir forma parte de este terrible y enigmático carácter de la existencia. “La metafísica, la moral, la religión, la ciencia, son consideradas en este libro (El nacimiento de la tragedia) como diversas formas de la mentira: por ayuda de la misma, podemos creer en la vida. “La vida debe inspirar confianza”: el tema, enfocado de esta manera, agobia con su magnitud. Para cumplirlo, el hombre debe ser ya por naturaleza embustero, debe ser artista ante todo. Y lo es: metafísica, moral, religión, ciencia, son partes de su voluntad de arte, de mentira, de miedo de la “verdad”, de negación de la “verdad”. La misma facultad en virtud de la cual fuerza a la realidad con la mentira, esta facultad artística del hombre por excelencia, la tiene de común con todo lo que existe. Si el mismo es un fragmento de realidad, de verdad, de Naturaleza ¿cómo podría no ser un fragmento del genio de la mentira?”^{79 5}

El valor del redescubrimiento de Nietzsche consiste, por una parte, en restituir a la palabra su carácter fundante y, por otra, como se decía, en llevar hasta las últimas consecuencias aquello que deriva de esa concepción. Respecto de lo primero, no debe olvidarse que la palabra es, en su constitución originaria, sucesión de *tropos*, de figuras poéticas, que estructuradas adquieren poco a poco el rango de verdad. Pero, en rigor, jamás lo fueron. Es el uso el que las constituye como tales. Las “verdades” son mentiras canonizadas por la costumbre, aunque indispensables para vivir. “Verdad –dice en el mismo texto- es la especie de error sin la cual una determinada especie de seres vivientes no podría vivir. El valor para la vida decide en última instancia”.^{80 6} Sin esas convicciones y creencias no es posible la constitución de lo humano. Cabe interrogarse ¿qué sentido tiene negar la “verdad” por considerarla falaz y sustituirla por otra de similares características? Las nuevas verdades, esto es, las que anuncia Nietzsche a través de Zaratustra principalmente, no niegan la vida ni se tienen por verdaderas, sólo por *necesarias*. Son el mal menor: no son contrarias a la vida ni ponen en peligro su existencia. La elección del mal menor no debe entenderse como el acto de mala fe en el cual se elige lo falso pudiendo escogerse lo verdadero. Antes de lo humano no hay ni bien ni mal, reina el caos, pero al estar en riesgo la existencia humana se requiere de la capacidad de invención para *crear* un orden. Al respecto dice Nietzsche que “al hombre no le son *dadas* sus propiedades por nadie, ni por Dios ni por la sociedad, sus padres y antepasados, ni tampoco por *él mismo* (...) *Nadie* es responsable de su existencia, de su modo de ser, de las circunstancias y el ambiente en que se halla. La fatalidad de su ser no puede ser desglosada de la fatalidad de todo lo que fue y será. El hombre *no* es la

^{79 5} *op. cit pp. 461-462. (El subrayado es nuestro)*

^{80 6} *ibid. p. 282. aforismo 488, a.*

consecuencia de un propósito expreso, de una voluntad ni de un fin; con él *no* se hace una tentativa de alcanzar un “tipo humano ideal” o una “felicidad ideal” o una “moralidad ideal”; siendo absurdo pretender *descargar* su modo de ser en algún “fin”. *Nosotros* hemos inventado el concepto “fin”; la realidad nada sabe de fines...”⁸¹ ⁷ El primer acto creador en medio del caos es, precisamente, el lenguaje. Es el acto poético fundacional, el primer mapa sobre el pantano.

Ahora bien, respecto de las consecuencias que extrae de esta concepción del mundo y de lo humano, lo hacen estrechar aún más la relación entre la verdad y el arte, que esbozamos a continuación.

En primer lugar, no existen verdades en sí, esto es, propiedades esenciales e inherentes a las cosas y a las que el pensamiento deba adecuarse. Por lo tanto, el ser humano *crea* un orden con el fin de procurarse la subsistencia, aquello que resulta *útil* para la vida tiende a repetirse y a considerarse como verdadero. Así, poco a poco, se van conformando las mentiras necesarias para la vida. El primer proveedor de esos relatos es el artista. En la Grecia antigua, por ejemplo, el horror al vacío, a la falta de fundamento y sentido de la vida, es suplido por los *artistas* mediante la creación del mundo olímpico. Dioses hechos a imagen y semejanza de lo humano irrumpen en el mundo para explicarlo y justificarlo, derrotando al caos. Las cosmogonías y teogonías antiguas no son, en rigor, producto de profetas y médium, sino de verdaderos artistas, de eminentes creadores. Las viejas tragedias son clara manifestación del conflicto que se origina al otorgar sentido a aquello que no lo tiene. Esa es precisamente la causa remota del nacimiento de la tragedia: la producción de un velo estético capaz de cubrir el vacío y la nada.

Además, al no haber puntos de referencia originarios, el artista debe crear sin “recetas” previas, debe ser capaz de instaurar la obra y su medida, a la vez. Sólo en este contexto se comprende lo que Nietzsche califica como “profesión de fe”, como “Evangelio artístico”: “El arte ~~—dice—~~ es la auténtica misión de la vida, el arte es la actividad metafísica de la vida...”⁸² ⁸ La metafísica tradicional —es decir, de estirpe platónica— si bien fundamenta, niega, puesto que en reemplazo de la vida y el mundo, propone *otras* formas a las que califica de verdaderas; las emanadas de la vida, por lo tanto, o son falsas o son réplicas de algo auténtico, lo verdaderamente real —*ontos on-* de la filosofía platónica. La metafísica no puede dar razón del devenir ni de lo sensible, al operar con conceptos aprehende (o cree aprehender) el ser y la esencia, otorgando fijeza a lo mutable. “Lo que es, no *deviene*; lo que deviene no es...”, parafrasea Nietzsche a los filósofos clásicos. Sin embargo, como finalmente no se encuentra al ser, se busca un responsable para justificar su retraimiento y se lo encuentra en los sentidos. Ellos son la causa del engaño, por lo que no merecen credibilidad ninguna. De este modo, lo más característico y evidente de lo vivo es desprovisto de todo valor. El arte, en cambio, tiene a su favor que no opera con conceptos sino con imágenes. La obra artística es siempre concreta, capta un instante particular del devenir y lo universaliza en su mismo acontecer. **Don Quijote de la**

⁸¹ ⁷ Como se filosofa a martillazos. op. cit p.152

⁸² ⁸ La Voluntad de Poderío. aforismo 848,IV. p. 463 en la edición citada.

Mancha, por ejemplo, narra las andanzas de un desquiciado hidalgo manchego que se comporta como caballero andante, en un mundo en que ya han desaparecido y si es que alguna vez existieron como él los imaginó a partir de las lecturas de novelas de ese tipo, tan abundantes en su tiempo. Sus disparatadas acciones, fácilmente identificables aún más allá del texto, representan un modo de ser humano: el esfuerzo de cada cual para realizar sus proyectos y los inevitables tropiezos que de ello derivan. El goce estético que produce la lectura –la *aísthesis*– es placer intelectual y sensible a la vez, tal como lo es la novela. Si ella puede catalogarse como gran obra es porque reinventa las reglas literarias del género, llegando a considerarse como la primera novela moderna, en sentido cronológico y cualitativo. Es notable como logra representar la vida en su fluir a partir de la construcción de una vida concreta. Al respecto afirma Nietzsche que “el arte es la única fuerza superior opuesta a toda voluntad de negar la vida, es la fuerza anticristiana, la antibudística, la antinihilística por excelencia”.^{83 9} Es por esto que el arte ocupa un lugar fundamental entre las múltiples ocupaciones humanas. Sin él la vida es imposible. Al desaparecer los fines y designios provenientes de un más allá, el ser humano debe ser capaz de inventarse y reinventarse constantemente. En lo humano el creador y la creatura se unen, es el ser humano su propia obra de arte. Tempranamente, Nietzsche afirmó, refiriéndose a la magia de lo dionisiaco reinante en el mundo antiguo, especialmente en la representación de las tragedias, que “el ser humano no es ya un artista, se ha convertido en una obra de arte”.^{84 0}

Asimismo, ante la pérdida de la promesa cristiana de la bienaventuranza, el arte cubre *dionisiacamente* ese vacío sin necesidad de apelar a lo trascendente. Piensa el filósofo germano que parte considerable de las aflicciones humanas provienen de la separación con el mundo. En la figura de Dioniso, precisamente, se experimentan los sufrimientos de la individuación. Refieren los mitos que siendo niño fue despedazado por los titanes y de ese modo fue venerado como Zagreo. “El *sufrimiento* dionisiaco propiamente dicho –afirma Nietzsche– equivale a una transformación en aire, agua, tierra y fuego, y que nosotros hemos de considerar, por tanto el *estado de individuación como la fuente y razón primordial de todo sufrimiento, como algo rechazable de suyo*”.^{85 1} Sin embargo, bajo la magia del mismo Dioniso y de su presencia en el arte es posible restituir la unidad perdida. En la representación de las viejas tragedias, especialmente las que hacen posible que el coro de danzantes, en el paroxismo de la embriaguez, entre en éxtasis hasta sentirse dioses o parte del mundo de los dioses, se destruye el límite de lo individual y el alma de cada uno reverbera en la naturaleza entera. “En el evangelio de la armonía universal –afirma Nietzsche–, cada uno se siente no sólo reunido, reconciliado, fundido con su prójimo, sino uno con él, cual si el velo de Maya estuviese desgarrado y ahora sólo ondease de un lado para otro, en jirones, ante lo misterioso Uno primordial”.⁸⁶

^{83 9} *ibid.* aforismo 848,II.

^{84 0} El nacimiento de la tragedia. *op cit.* p. 45.

^{85 1} *ibid.* p. 97 (Lo último subrayado es nuestro).

^{86 2} *ibid.* p. 45

² En este contexto, la reconciliación no es *promesa* ni necesita de otro mundo y otra vida para materializarse. No es necesario negar para dar sentido a la existencia, aunque ello implique vivir en la *apariencia*, en la *ilusión*.

Teniendo en cuenta estos antecedentes, se comprende por qué Nietzsche otorga más valor al arte que a la verdad. Si la “verdad”, en sentido platónico, niega al mundo y a la vida, es preferible la voluntad de apariencia, de engaño, de devenir. El arte trastoca el sufrimiento en encanto. “El arte -dice Nietzsche- es la única fuerza superior opuesta a toda voluntad que no solamente percibe el carácter terrible y enigmático de la existencia, sino que lo vive y lo desea vivir; del hombre trágico y guerrero, del héroe”.^{87 3} Por esta vía desemboca rápidamente en otra de sus ideas capitales: la voluntad de poder, que no es el caso referir aquí.

^{87 3} La Voluntad... op. cit. p.462 aforismo 848,II.

III. ¿Hacia la zona del nihilismo?

“¿Desaparece la Nada con la consumación o, al menos, con la superación del nihilismo? Presumiblemente sólo se llega a esta superación si en lugar de la apariencia de la Nada anonadante llega la esencia de la Nada transformada en el ‘Ser’ y puede alojarse en nosotros mortales”. Martín Heidegger

El lenguaje es el primer producto del genio creador o del oficio poético humano, ya *descubierto* e instaurado por los onomatúrgos, ya *inventado* por el hombre común, lleva indeleble la huella humana. En las palabras, lo humano se revela a sí mismo, aún al designar lo que no es él. Es decir, el lenguaje nunca es sólo un “instrumento de comunicación” en cuanto sirve para informar o notificar respecto de algo; en lo expresado se expone un mundo, un modo de instalación en él y un tipo de relación entre los comunicantes. No hay por ello un lenguaje “objetivo” ni menos un mundo “en-sí”. Nunca es posible desligarse del todo de la maraña de las palabras.

Desde la óptica científico positivista este fenómeno se valora negativamente pues parece destruir las categorías más apreciadas por las conquistas intelectuales modernas: verdad, objetividad, universalidad, jerarquías, etc., instaurándose en su lugar, según muchos, el caos, la indeterminación, la confusión, el relativismo. La muerte de Dios a la que se aludía en el capítulo anterior es precisamente la metáfora nietzscheana respecto del fin y caída de una de las *interpretaciones* del mundo, caída que complica en extremo la condición humana al privarla de lo que por siglos fue su fundamento. Pero aun ante la visión más apocalíptica de la historia; es decir, aquella anunciadora de la hecatombe de todos los antiguos relatos, deja uno intacto: el lenguaje. La historia misma parece ser la

historia del lenguaje. Aun cuando se la conciba como *res gestae*, no puede desconocerse que es inevitablemente historia de las cosas *contadas*.

Pues bien, respecto de la “historia de un error” señalada por Nietzsche y comentada más arriba se pone ahora atención a la *historia*, en cuanto memoria y conocimiento del despliegue de infinitos proyectos humanos acontecidos, a fin de establecer algún nexo entre la idea de la verdad y el ser humano que la postula.

A. El peso de la historia

La comprensión que Nietzsche tiene de la historia puede catalogarse cuando menos de bifronte. Si se tienen en cuenta sus escritos acerca del *superhombre* en **Así habló Zaratustra** e incluso antes, en sus fragmentos anunciadores de **La gaya ciencia**, se advierte claramente que el pensador germano pone especial énfasis en la vida futura más que en la herencia cultural recibida. “Estoy hastiado de mi sabiduría, como la abeja que ha labrado mucha miel” dice Zaratustra en el fragmento 342 del segundo libro citado. Como el sol, Zaratustra necesita *ponerse*, desaparecer para volver a ser, *reinventarse*. Su máspreciado don es la capacidad para formular nuevos proyectos que, en tanto más originales, más valiosos. En ese contexto se comprende la fecunda idea nietzscheana que en lo humano el creador y la creatura se funden. El ente humano es esencial indeterminación, por lo tanto, lo que llegue a ser es lo que cada cual pueda imaginar para sí. El afán de renovación permanente y de autosuperación constante es manifestación, según Nietzsche, de lo que él acuña como *voluntad de poder*.

El concepto “voluntad de poder” es uno de los términos capitales de su filosofía. Según Heidegger, es “el carácter fundamental del ente en cuanto tal”.⁸⁸ La voluntad no es una apetencia cuya meta es el poder, sino que la “voluntad es el poderío que se da poder a sí mismo como poder”.⁸⁹ Es decir, la voluntad involucra *ya* el poder y quiere dominar más allá de sí. Emanada de la vida misma y va más allá de lo exclusivamente humano. “Tomemos el caso más sencillo –dice Nietzsche–, el de la alimentación primitiva: el protoplasma extiende sus pseudópodos para buscar algo que se le resista, no por hambre, sino por voluntad de poder. A continuación hace el intento de superarlo, de apropiárselo, de incorporárselo: eso que se llama “alimentación” es meramente un fenómeno derivado, una aplicación utilitaria de esa voluntad originaria de ser *más fuerte*”.⁹⁰ El concepto voluntad de poder puede ser comprendido biológicamente y el pensamiento de Nietzsche etiquetado de “biologismo”; es decir que, utilizando las ideas de la ciencia, excede de su campo vistiéndolas con ropajes filosóficas. Lo acontecido, sin embargo, es más bien lo contrario: Nietzsche cala profundo en la ciencia y extrae

⁸⁸ Nietzsche I op. cit. p.37

⁸⁹ ibid. p. 51

⁹⁰ La Voluntad de Poderío op. cit. p. 384. (aforismo 695)

aquellos principios que la sustentan pero que ella no puede demostrar porque no son científicos sino metafísicos. La *voluntad de poder* se manifiesta sobre todo en lo vivo pero radica en todo ente, en todo cuanto hay. Según Heidegger: “la voluntad de poder nombra el carácter fundamental de todo ente; alude a aquello *que* en el ente constituye lo propiamente ente”. Si la vida es voluntad de poder y desde ella se determina la nueva posición de valores entonces ahora ella es el fundamento. Así, si se interpretan desde esta perspectiva los valores tradicionales se desvalorizan necesariamente porque se descubre que fueron puestos por el afán de dominio humano. “Todos los valores –afirma Nietzsche- con los cuales hemos tratado hasta ahora de hacernos apreciable el mundo, primeramente, y con los cuales, después, incluso lo hemos desvalorizado al haberse mostrado éstos inaplicables; todos estos valores, reconsiderados psicológicamente, son los resultados de determinadas perspectivas de utilidad, establecidas para conservar e incrementar la imagen de dominio humano, pero proyectadas falsamente en la esencia de las cosas. La ingenuidad hiperbólica del hombre sigue siendo, pues, considerarse a sí mismo como el sentido y el valor de las cosas”.⁹¹ La *voluntad de poder* es esencialmente creadora, es voluntad de crear, aunque para ello sea necesario también destruir. Todo nacer proviene de un morir anterior.

Pues bien, la historia concebida como ciencia de las cosas pasadas colisiona con la *voluntad de poder*, en la medida que limita la capacidad de producir y crear, y cuyo exceso puede desembocar en lo que Nietzsche denomina “enfermedad histórica”, en la segunda de las **Consideraciones inactuales**: “Sobre la utilidad y el daño de la historia para la vida” (1874). Según este texto, la ciencia en su sentido moderno ha cometido la injusticia de desvincular historia y vida tal como habría existido entre los griegos antiguos e igualmente que en la “historia de un error” el primer paso en falso lo habría dado Platón. En estricto rigor no es posible identificar especial presencia de la historia en la filosofía platónica, con ella acontece algo similar a lo que sucede con los fenómenos de la naturaleza, quienes se diluyen en el ámbito de lo aparental imposibilitando la constitución de cualquier ciencia. Como lo cambiante no puede ser justificado en sí mismo pierde su condición de *verdaderamente real*, necesitando una entidad que desde fuera lo fundamente y que, como se sabe, según Platón es la Idea. Por lo tanto, según la doctrina platónica jamás podría instaurarse la *episteme* en opiniones o saberes *aparentes*. Podrá objetarse que la universalidad del mundo platónico otorga *sentido* coherente y quizá unívoco a la multiplicidad de actos humanos y que la dialéctica sería el proceso que posibilitaría el ascenso desde la imperfección sensible a la verdad esencial. En tal caso, *conocer* lo eventual sería tarea esencial humana y especial justificación de la disciplina histórica; aunque para Platón conocer sea *recordar* lo “visto” por el alma en el lugar celeste, el conocimiento de los hechos sería gran incentivo para provocar la anámnesis. Si la historia es el registro del eterno devenir de las vicisitudes humanas poco o nada debería complicar el historicismo al nihilismo nietzscheano; en rigor, se requerirían como *theoria* y *praxis*. La complicación surge más bien de la “conciencia historiográfica”; esto es, de la reflexión que relaciona - piensa, compara, separa, une, abstrae, interpreta- aquello que los registros contienen, en busca de leyes y principios reguladores del proceso. Una vez encontrados –o inventados, aunque no siempre con conciencia de ello-,

⁹¹ La Voluntad... op. cit pp. 37-38. (aforismo 12, B)

se produciría la supeditación de la vida a la historia, la acomodación de los hechos a la explicación, la adecuación de lo arbitrario a lo que se supone necesario. Como la *voluntad de poder* es también la fuerza transformadora de la historia pasada en presente, cuando la carga del pasado se extrema transformándose en lastre difícil de modificar, el ser humano decae “enfermo de historia”.

El carácter bifronte alude, entonces, a la idea que la historia es, por una parte, testimonio escrito del *pasar* de la vida y, por otra, reflexión sobre los registros en busca de su arquetipo. Cuando la dialéctica saber-hacer, historiografía-acción, tradición-innovación, ciencia-vida, se inclina a los primeros conceptos de las *díadas* se inicia la decadencia y el estado valetudinario de la cultura. La ciencia histórica tiene inevitablemente asociada la idea del devenir y de algunos principios que lo explican y justifican. Cuando predomina esto último *todas* las acciones se ordenan en virtud de categorías que, como recipientes vacíos, retienen y ordenan los eventos. Tal como los “filósofos momias” matan la vida para someterla a los conceptos, el historiador moderno especialmente –ya sea de orientación racionalista, ya positivista- anquilosa el movimiento y lo apresa en categorías *a priori*, tal como lo hiciera Platón en la antigüedad al aquietar el fluir en el inmarcesible remanso del *topos uranos*. Refiriéndose a los primeros historiadores –Hecateo, Tucídides, Herodoto- ha dicho Kahler que “la indagación histórica griega era pragmática en un sentido absolutamente distinto del nuestro: los griegos querían saber a fin de obtener una orientación en su mundo, a fin de vivir como era debido; el conocimiento estaba estrechamente vinculado a la acción, era de hecho parte de la acción”.⁹² La disociación que rompe el vínculo primigenio es lo que Nietzsche considera inapropiado y de allí derivan sus aprensiones al historicismo. Por lo tanto, lo peligroso no es la historia como acontecer ni la historiografía como registro escrito y organización de los acontecimientos, sino aquellas orientaciones modernas que desvinculan el *saber* de la vida.

En el clásico discurso de Zaratustra, “De las tres transformaciones”, se refiere Nietzsche a las variaciones *históricas* del espíritu. En la primera el espíritu se transforma en camello y se arrodilla para portar sobre sus espaldas la más pesada de las cargas, aquella que humilla la soberbia, el “tú debes” de la moral kantiana; es decir, el primer paso es la renuncia a la naturaleza, al “yo quiero”, para ponerse a disposición de la moral racionalista “conclusa” y “congelada”, en la que subyace el Yahvé judío: “el más prepotente de los dragones”. Ese estado no es eterno, llega el momento en que el camello se agota de caminar “cargado por el desierto” y “quiere conquistar su propia libertad y ser señor de su propio desierto”, entonces se transforma en león. La imagen del felino representa la emancipación de los “milenarios valores” que lo encadenaban, restituyendo la hegemonía de la propia voluntad por sobre el “tú debes”. Sin embargo, la etapa de león tampoco es el estado supremo, si bien niega y se distancia de los valores y los rompe con sus potentes garras, no logra la superación definitiva, queda preso en la negación, esclavizado al pasado. El verdadero tránsito hacia la libertad comienza con la transformación del león en niño. Éste simboliza la inocencia, es la promesa futura desprovista del lastre de un extenso pasado. Con él se inicia el proceso de creación, del juego divino del inventar. “El tiempo es un niño jugando un juego de proyectos, el reino en

⁹² Erich Kahler: ¿Qué es la historia? Breviarios Fondo de Cultura Económica, México, 1966. p 36

las manos de un niño”, dice Heráclito en su clásico fragmento 52.

Las transformaciones son por cierto las etapas por las que pasa el ser humano en su proceso de liberación, marcan el tránsito entre la bestia y el superhombre. Pero no es un proceso lineal cuyo fin corresponda a un orden cósmico predeterminado, es “un peligroso ir más allá, un peligroso detenerse, un peligroso volver atrás, un vacilar peligroso y un peligroso estar de pie”.⁹³ Al evaporarse el ser, las esencias, metas, fines, valores, etc., el ser humano camina en la cuerda floja de la indeterminación. Detenerse es tender hacia el abismo: “Lo más grande del hombre es que es un puente y no una meta. Lo que debemos amar en el hombre es que consiste en un *tránsito* y un *ocaso*”.⁹⁴ Ser auténticamente humano es ir permanentemente más allá de sí, negando y superando. El “*espíritu* –según lo entiende Nietzsche- es la vida que se *saja* de sí misma”.⁹⁵ Por ello atender contra el devenir es ir contra la vida. No hay historia capaz de detener con leyes, estructuras o categorías los múltiples rumbos posibles para lo humano. Llegar a ser es una conquista que se extrae únicamente del propio recurso. Por eso Zaratustra no es fin ni morada, ni tampoco el predicador que revela *la* “verdad”. Para que sus discípulos no se confundan, les dice:

“Ahora partiré yo solo, queridos discípulos. Y vosotros también partiréis solos. Así lo quiero. En verdad, éste es mi consejo: ¡Alejaos de mí, precaveos contra Zaratustra. Mejor aún: avergonzaos de él! Tal vez os engañó. (...) Mal se paga al maestro si se permanece siempre discípulo ¿Por qué no vais a deshojar vosotros mi corona?”⁹⁶

El estilo poético-literario del texto tan distante de los clásicos libros de filosofía no es accidental en la obra de Nietzsche, especialmente en las referencias de Zaratustra al *superhombre*. Al parecer sólo es posible hablar de él mediante símbolos. El *superhombre* es el que va más allá de sí, es el sentido de la tierra. Mas ¿qué significa exactamente esto?

No puede responderse a cabalidad esta interrogante puesto que no hay receta para ser superhombre, él sólo se *saja* de sí. Así como no es posible *predecir* el surgimiento de la obra de arte dado que es fruto original y exclusivo del artista, tampoco se puede vaticinar quien será superhombre. No hay modelo histórico paradigmático. Precisamente por ello Zaratustra se siente en la obligación de precaver a sus discípulos de buscar en él la inspiración del superhombre. Ser superhombre no es ser *como*, más bien es *no* ser como... *No* es un tipo racial, *no* es ningún hombre conocido, *no* es un sujeto social, *no* es el ser humano actual perfeccionado, *no* es alguien atado a normas ni determinaciones, *ni* es el fin de la historia. El paso del hombre al *superhombre* es el salto hacia una historia diferente, no medida por los parámetros de lo conceptual, en el sentido eleático del término, sino constituida por el cambio. El devenir no será una deficiencia del ser; al

⁹³ Así habló Zaratustra op. cit. p. 49

⁹⁴ loc. cit.

⁹⁵ ibid. p.144 (El subrayado es nuestro)

⁹⁶ *ibid.* p 118

contrario, al desaparecer ese ser todo adquiere la fragilidad de lo eventual. El *superhombre* ha de tener la fuerza telúrica y la alegría dionisiaca, más la mente para comprender y construir en lo fugaz, tal como aconteció en los comienzos de la historia humana cuando el lenguaje metafórico aún no adquiría el rango de convención y vivir era sumergirse en la vorágine de lo fugaz.

Un ser así concebido ¿es o no es histórico? Creemos que lo es. Es *resultado* de la confrontación antes-después, destrucción-creación, estabilidad-devenir, verdad-interpretación. El salto al futuro lo realiza desde el trampolín del pasado, lo cual no significa continuidad ni linealidad histórica. Su emancipación abre la puerta a la pluralidad de las interpretaciones, se produce un descentramiento y una discontinuidad de los eventos, tras la muerte de Dios no hay arriba ni abajo. En ese mundo de más allá de la historia donde lo único fijo es el pasar no es el superhombre su final feliz ni su meta. Al contrario, la libre voluntad humana se catapulta por su propia limitación: la incapacidad para detenerse. Los destinos se expanden, los senderos se bifurcan, los proyectos se multiplican. Nace la era de la *hipertelia*. Por eso, los discípulos de Zaratustra *deben* deshojar su corona, poner el ojo más allá donde oteó la mirada del maestro.

B. ¿El fin de la historia o el final de la filosofía?

En los primeros años de la década de los noventa se publica el libro **El Fin de la Historia y el Último Hombre**, escrito por un norteamericano hijo de japoneses, Francis Fukuyama, que actualiza la antigua interrogante de la filosofía acerca del *fin* de la historia, cuyo concepto es entendido básicamente como término o conclusión y no como sentido.

El libro es un tanto extraño, por decirlo de algún modo, su tesis básica se fundamenta en las de Hegel, pero declara el propio autor, “sin haberlo leído directamente”; el conocimiento que tiene del filósofo germano proviene de uno de sus comentaristas, Alexandre Kojève. “Aunque descubrir al Hegel original es una tarea importante –señala Fukuyama-, para los fines de la presente discusión no nos interesa Hegel *per se*, sino Hegel interpretado por Kojève (...) En las referencias que se hagan a Hegel en realidad nos referiremos a Hegel-Kojève, y nos interesarán más las ideas mismas que los filósofos que originalmente las articularon”⁹⁷. Fukuyama quiere probar que la Historia está llegando a su última etapa, cuyas manifestaciones más evidentes serían acontecimientos como la caída de la mayoría de los regímenes totalitarios de izquierda y derecha, la propagación de la democracia, la extensión y prosperidad material sin precedentes conseguida por la economía de libre comercio, el aumento tecnológico, el dominio de la naturaleza, el incremento de la producción, entre otras. Fukuyama advierte gran homogeneidad en la *dirección* del desarrollo de los acontecimientos históricos, lo que permitiría que finalmente todos los Estados puedan alcanzar el nivel que hoy sólo algunos han logrado, los países del “primer mundo”. Los pilares de ese progreso serían el libre mercado como sistema económico y la democracia como forma de

⁹⁷ 1 pp. 208-209, en la edición española. Editorial Planeta, Buenos Aires, 1992.

gobierno. Ambos satisfacerían dos preciados anhelos de la humanidad: el logro de la libertad y el reconocimiento y la satisfacción de todas las necesidades materiales.

Lo “extraño” del libro consiste que en tanto avanza la entrega de pruebas destinadas a demostrar la validez e irrefutabilidad de la tesis, ésta se debilita. La seguridad de las primeras páginas contrasta con el estilo dubitativo y condicional de las últimas. Dice, por ejemplo, refiriéndose a la educación actual que “esa educación universal tan absolutamente crucial con el fin de preparar las sociedades para el mundo de la economía moderna, libera a los hombres de sus lazos con la tradición y la autoridad. *Se dan cuenta de que su horizonte es meramente un horizonte, no tierra firme, sino un espejismo que desaparece al acercarse, para dejar ver otro horizonte detrás de él*”.^{98 2} Es decir, la cercanía revela que el fin es más bien ilusión, que se esfuma como el horizonte en el mar, especialmente cuando la educación privilegia la formación de seres humanos libres.

El error que comete Fukuyama consiste en no considerar sus propios prejuicios e intereses al exponer sus ideas. La particular perspectiva de japonés-norteamericano le revela *un* aspecto del mundo y a él otorga rango universal. Aprehende *una* porción de realidad y desde ella afirma más de lo que realmente ve. Esta crítica podría formularse probablemente a todo trabajo científico y filosófico puesto que *construyen* “idealmente” un mundo a partir de la faz que se revela a la particular situación histórico-geográfica del observador. “Existe *únicamente* un ver perspectivista, *únicamente* un ‘conocer’ perspectivista –dice Nietzsche-; y *cuando mayor sea el número* de afectos a los que permitan decir su palabra sobre una cosa, *cuanto mayor sea el número de ojos*, de ojos distintos que sepamos emplear para ver una misma cosa, tanto más completa será nuestra ‘objetividad’”.^{99 3} Fukuyama como cualquier ser humano no es “sujeto puro” de conocimiento (tanto mejor, diría Nietzsche). Lo reprochable de su posición es la inconsciencia de la influencia de sus afectos en lo que ve. Tan necesarios son a la hora de conocer que sin ellos la mirada vagaría por el espacio sin fijarse en nada, sin ver nada. Es indispensable la intromisión afectiva para conocer. La honestidad de un pensador consiste en tener conciencia de ello. Fukuyama, en cambio, postula la eternidad de un estadio histórico desde la fragilidad de lo eventual y desde la óptica del *establishment* norteamericano. Incurre en la falacia que los lógicos denominan de la “composición”, colige apresuradamente las propiedades de las partes al todo. No es relevante, por lo pronto, realizar un análisis crítico de este texto, sino destacar la posición antitética respecto de las ideas de Nietzsche.

En primer lugar, Fukuyama no imagina un mundo *estructuralmente* distinto del que conoce hoy. Intuye que el proceso se mantiene y que acontecerán infinitos sucesos futuros, pero todos ellos dentro de los márgenes económicos-políticos señalados. En este caso, el peso de la historia aborta los proyectos futuros. Quienes están en el poder en cualquiera de las dimensiones de la vida, tenderían a mantener el mundo que les resulta favorable y los pensadores no acometerían la tarea intelectual libremente para extraer

^{98 2} *ibid.* p. 410 (El subrayado es nuestro)

^{99 3} La genealogía de la moral *op. cit.* p. 139

todas las consecuencias que derivan de sus percepciones, por dolorosas que resulten. Esto puede interpretarse como manifestación de la voluntad de poder, que en cierto modo lo es, aunque reducida a su mínima expresión, puesto que procura utilidad inmediata, estrecha y circunstancial: la persistencia del ser, no su acrecentamiento. El criterio utilitario, más temprano que tarde, se vuelve cadena para la evolución humana. A diferencia de Nietzsche para quien el artista es el individuo ejemplar siempre dispuesto a ir más allá de sí, Fukuyama lo disvalora, restando importancia a sus producciones. Señala, por ejemplo, que en los “países capitalistas democráticos como Estados Unidos, *las personas con más talento y ambición* tienden a ir al mundo de los negocios más bien que al de la política, al militar, al académico o al religioso”.^{100 4} Parece olvidar Fukuyama que el *talento* no es *uno* en el ser humano; seguramente los más talentosos para los negocios tienden efectivamente al mundo mercantil, aunque los más talentosos para la música elegirán el mundo de la música, los mejor dotados físicamente elegirán el mundo de los deportes y así sucesivamente. Lo más probable es que en este contexto aquellos de espíritu libérrimo procurarán modificar el mundo desde sus cimientos como los artistas. Pero ¿qué nueva estructura propondrán cuando los sistemas económico-políticos parecen ya agotados? En el listado de formas de gobierno que examina Platón en **La República** no se insinúan otras ¿Se agota la historia, entonces, porque todos sus caminos se han recorrido? Según Baudrillard “la historia poco a poco se ha ido reduciendo al ámbito probable de sus causas y sus efectos, y más recientemente todavía en el ámbito de la actualidad, de sus efectos “en tiempo real”. Los acontecimientos no van más lejos que su sentido anticipado, que su programación y su difusión. Lo único que constituye una manifestación histórica verdadera es esta *huelga de los acontecimientos*, este rechazo a significar lo que sea, o esta capacidad de significar cualquier cosa. Éste es el auténtico final de la historia, el final de la Razón histórica”.^{101 5}

Según el pensador francés, hoy los acontecimientos parecen en huelga y los eventos que suceden afectan individualmente las vidas, pero no alteran en absoluto la historia. En un mundo en que nada relevante sucede, los medios de comunicación los *simulan*; cámaras, luces, *flashes* y micrófonos salen del estudio de televisión al mundo, transformándolo en gigantesco escenario para el montaje de espectáculos planetarios. Los medios *crean* los hechos, los difunden y los ponen en el mercado de las acciones y transacciones como producto “real” que rápidamente es reemplazado por otro de similares características, y así sucesivamente. La tecnología ha producido múltiples canales que deben ser provistos con novedades aunque intrascendentes, indispensables al mundo de los negocios y esenciales al equilibrio de la oferta y demanda del libre mercado. En un mundo pletórico de mensajes resulta paradójico un sentimiento de acabamiento que parece invadir la cultura contemporánea. Cierta estilo “retro” requerido más por necesidad que por nostalgia domina la escena como se evidencia en la moda o en el arte.

La conclusión del milenio reciente exacerbó el temor de “fin de mundo” no sólo por la difusión de algunos discursos apocalípticos, anunciadores de devastaciones planetarias,

^{100 4} El Fin de la Historia... op. cit. p. 421 (El subrayado es nuestro)

^{101 5} Jean Baudrillard: La ilusión del fin. La huelga de los acontecimientos. Edit. Anagrama, Barcelona, 1997 pp. 38-39

producto de visiones deterministas de los acontecimientos que se traducirían en todo tipo de catástrofes naturales: destrucción de la capa de ozono, sequías, *tsunamis*, terremotos. Incrementa también ese temor la constatación del poder destructivo que el ser humano hoy tiene en sus manos, especialmente por la posibilidad de iniciar guerras nucleares, químicas o bacteriológicas que escaparían finalmente a todo control. Sin embargo, la causa más potente del sentimiento de desamparo proviene de la observación del derrumbe de los íconos de la cultura occidental, como se ha visto más arriba. El ser humano común percibe que se esfuman los modos tradicionales del vivir y no son reemplazados por otros, o bien si se proponen algunos nuevos, no responden a sus expectativas. Las actuales metáforas explicativas de la vida, provenientes de los emergentes proyectos que saturan los medios, apuntan en una sola dirección, la económica. No resulta especialmente auspiciosa la imagen del mundo que se asoma en lontananza, pues se muestra con las características de un *shopping center* global. El conjunto de creencias que normalmente sirvieron de base a las distintas culturas –aquel “saber a qué atenerse”, según la expresión tan cara a Ortega- comienza a hacer agua sin que se avizore tabla de salvación para sobrevivir al desastre.

En estas circunstancias se asoma una nueva tarea para la filosofía. El carácter bifronte que siempre ha tenido la obliga, por una parte, a volver permanentemente sobre los comienzos, sobre los *arjai*, lo que determina un tipo de relación *esencial* con su historia. Las explicaciones de los fenómenos formuladas en el pasado reverberan en el presente, aunque sea negativamente; esto es, aunque a veces se las considere insuficientes, erradas o irrelevantes. No es exagerado decir, por lo tanto, que cada teoría lleva en sí toda la historia de la filosofía. Este tipo de relación no se manifiesta en otras disciplinas en los mismos términos, en la mayoría basta con manejar los adelantos en uso hoy para desenvolverse satisfactoriamente. Sin embargo, de otra parte, la filosofía es eminentemente innovadora, es *diá-logos* inacabado y en constante autosuperación. Para ella no hay posada, sólo camino. En los viejos nombres de *alétheia* y *philosophia* está plasmada su naturaleza activa y su proyección futura. Probablemente, en la señera figura de Heidegger incuban de modo sobresaliente las dos orientaciones básicas del filosofar.

El pensador germano, pronuncia en París el 23 de abril de 1964, –en el Coloquio conmemorativo a Kierkegaard organizado por la Unesco- una lúcida conferencia, “El final de la filosofía y la tarea del pensar”. En ella realiza una mirada retrospectiva de la tarea a la que él se aboca con posterioridad a la publicación de **Ser y Tiempo** (1927), conectando su pensamiento con la tradición filosófica occidental, a la vez que esboza las proyecciones futuras derivadas del cauce de su propia vertiente intelectual. El título del trabajo orienta en un sentido, aunque en otro confunde, sobre todo si se lo mira con el prisma de las ideas precedentes. Para Heidegger “final de la filosofía” no es la conclusión de la vieja disciplina nacida en las colonias griegas del Asia Menor; no hay la idea de un límite infranqueable que elimina toda posibilidad futura para el filosofar, prueba de ello es la proliferación por todas partes de aquellos saberes surgidos de su tronco y que beben de su fuente, cuya evidencia más potente es la técnica moderna, ya en sus dimensiones artesanal primero, mecánica después y electrónica últimamente.

En el texto, “final de la filosofía” debe entenderse como acabamiento de la metafísica. Acabamiento no es perfección, como cuando se habla de las *acabadas*

terminaciones de la obra de un orfebre. “Final de la filosofía’ es -dice Heidegger- el lugar en el que se reúne la totalidad de su historia en su posibilidad límite”.^{102 6} El acabamiento se produce porque se despliegan las posibilidades del ente concebido como voluntad de poder, como fundamento de todo cuanto hay. La filosofía se ha consumado como metafísica, como ciencia del ente. Se pregunta Heidegger ¿qué quiere decir entonces “final de la metafísica”? Responde: “el instante histórico en el que están agotadas las *posibilidades esenciales* de la metafísica. La última de estas posibilidades tiene que ser aquella forma de la metafísica en la que se invierte su esencia. Esta inversión es llevada a cabo no sólo efectivamente sino también *a sabiendas*, aunque de manera diferente en ambos casos, en la metafísica de Hegel y en la metafísica de Nietzsche”.^{103 7} Una interpretación del ente llega a su fin con la realización de todas las posibilidades. Su evidencia se encuentra hoy en la emancipación y desarrollo de las ciencias, las que nacieron en el horizonte abierto por la filosofía. La filosofía se ha transformado en ciencia empírica, en manipulación técnica del mundo. “Final’ de la filosofía quiere decir: comienzo de la civilización mundial fundada en el pensamiento europeo-occidental”.^{104 8} La filosofía de Nietzsche marca el final de la metafísica por cuanto vuelve al inicio del pensar griego, lo recoge a *su* manera y cierra así el círculo que forma en su totalidad la marcha del preguntar por el ente en cuanto a tal. Nietzsche invierte la esencia de aquello trascendente que fue por siglos el fundamento y lo deposita en lo sensible. Por lo tanto, lo verdaderamente ente es lo sensible y se manifiesta como *voluntad de poder* y el ser, a su vez, se concibe como *eterno retorno*. Con el filósofo del martillo se lleva a su grado máximo la indistinción entre ente y ser; es decir, la confusión iniciada en la antigüedad que privilegia *un* ente y le otorga el rango de ser -sea *idea, energeia, substancia, ego cogito, voluntad de poder-* y es llevado al extremo de su posibilidad. Por lo tanto, no sería posible continuar la senda de la constitución de la realidad sobre la base de un principio cierto y seguro que es además su fundamento. Así como Arquímedes pedía nada más que un punto fijo para mover el globo terrestre de su lugar -es decir, para justificar el movimiento desde la estabilidad-, los filósofos metafísicos requirieron de un principio sólido para la constitución del mundo y con ese fin ponen aquella primera piedra que sirve de base al edificio filosófico que construyen. “Lo distintivo del pensar metafísico –que busca el fundamento del ente-, afirma Heidegger, es que, partiendo de lo presente, lo representa en su presencialidad y lo muestra, desde su fundamento, como fundado”.^{105 9} Esta *interpretación* es la que se ha agotado y que podría catalogarse como el final de la filosofía metafísica. Examinado el acontecimiento desde la perspectiva de Fukuyama podría considerarse definitivo y, más aún, hacerse extensivo el juicio a *toda* la filosofía. Además, no es difícil deducir que para el norteamericano el fin de la historia involucra el acabamiento de todas las formas

^{102 6} “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, en ¿Qué es filosofía? Narcea S. A. de Ediciones, Madrid, 1978 p. 98 (traducción y comentario por José Luis Molinuevo).

^{103 7} Nietzsche II op. cit p. 165

^{104 8} “El final...” op. cit. p 101

^{105 9} *ibid.* p. 97

estructuralmente innovadoras y, entre ellas, la filosofía; especialmente en la dimensión propositiva y creadora aludida más arriba.

En la conferencia que se comenta, Heidegger resume una propuesta ya insinuada en diversos trabajos anteriores que consiste en orientar el pensar filosófico hacia nuevos derroteros. Evita a menudo recurrir al apellido “filosófico”, puesto que no es posible liberarlo de la carga histórica que porta. Hablar de filosofía implica un modo particular de pensar, algunos temas a estudiar, ciertos métodos a utilizar. El lastre histórico es inevitable para cualquier ciencia y lo es más todavía en la filosofía por la relación estrecha con su pasado. En Heidegger, el carácter bifronte del filosofar se presenta en un justo y extraño equilibrio. Por una parte, su *proyecto* filosófico como cualquier otro tiene una dimensión futura, es la nueva tarea a realizar. Sin embargo, por otra, da un “paso atrás” y recoge muchos aspectos que en el pasado los filósofos dejaron sin resolver. Probablemente aquello más irresoluto ha sido la distinción ente y ser, que deriva en la comprensión de éste como *presencia*. El “final de la filosofía”, entonces, puede ser la cesación de *un* modo de pensar el que a su vez demanda la *necesidad* de una nueva tarea. El *final* de la filosofía no marca el límite del pensar; al contrario, requiere de otra alborada que, por lo pronto, se anuncia como un pensar no metafísico.

La abismal diferencia entre las ideas de Fukuyama y Heidegger –si es que resisten algún tipo de comparación dado el distinto nivel en que se mueven unas y otras-, radica en que básicamente para el primero el resultado del proceso histórico tiene como causa la historia misma; es decir, el estado final es consecuencia de los pasos previos dados por la humanidad y si en algún momento llega a su término es porque se agota el proyecto inicialmente forjado. Para el pensador germano, en cambio, el acontecer histórico tiene su proveniencia esencial en el destino del ser y éste es el ámbito de donde manan todas las posibilidades; cualquier distinta modulación no depende *exclusivamente* del ser humano, sino de una especie de *vocación* que lo interpela y a la cual responde de distintos modos como lo evidencia la abundante historiografía existente. Por lo tanto, ese destino es la reserva ontológica inagotable, plena de probabilidades y de insondable misterio a la vez.

C. La desfundamentación del mundo

Tal como se ha señalado reiteradamente en páginas anteriores, la filosofía de Nietzsche pone fin a una larga época histórico-cultural de la humanidad, que puede nominarse “era metafísica” y cuya manifestación más evidente consistiría en la comprensión del ser como fundamento de todo cuanto hay. Probablemente el concepto más antiguo que da cuenta de esta relación es el término griego *logos*, palabra de difícil –si no imposible- traducción. *Logos*, λόγος puede traducirse por “palabra”, “expresión”, “pensamiento”, “concepto”, “discurso”, “habla”, “verbo”, “razón”, “inteligencia”, “sentido”, “ley”, “principio”, “norma”, etc. y el verbo *legein*, λέγειν a su vez, por “recoger”, “reunir”, “contar”, “poner”, etc. Para no reducir la riqueza semántica del concepto se ha preferido, la mayoría de las veces, usar la voz griega. Según Gilbert Murray se han empleado alrededor de 5.500 palabras

para explicar sus principales acepciones.^{106 0}

Al utilizar la expresión originaria se quiere recoger el modo griego de entender el mundo que, no obstante su riqueza y variedad, ya en la antigüedad, muestra un patrón más o menos común. De acuerdo al sentido que le otorga Heráclito, por ejemplo, *logos* es lo reunido, lo recogido, la unificación de lo disperso en una especie de estructura; aunque también es lo usado para alcanzarlo, la razón (pensamiento o inteligencia – *noûs*) y el *medio* para ello, la palabra (proposición, discurso). *Logos* es la razón universal que gobierna el mundo y hace posible que el *cosmos* pueda ser revelado –*alétheia*– por los seres humanos vigilantes. Ser sabio consiste en saber leer o escuchar los signos que se anuncian de múltiples formas en el devenir. Afirma Heráclito en el primer fragmento de aquellos que se han podido reconstruir: “La Ley (del Universo) es como ha sido explicada, pero los hombres son incapaces de entenderla, tanto antes de oír hablar de ella como después de haberla oído por primera vez... “. En el 54, dice: “La armonía escondida es más fuerte (o “mejor”) que la visible”. Heráclito, como el señor de Delfos, “ni habla ni oculta, sólo indica” (Fragmento 93). Obviamente, la primera y mejor indicación proviene de las palabras (*logos*), aunque la verdadera comprensión se realiza íntimamente, sólo comprende quien es capaz de descifrar el secreto sentido universal. El *logos* declara la unidad (el “uno-todo”, *hen panta*) y, en rigor, quien habla propiamente no es Heráclito sino la lengua. Cuando Heidegger comenta estas ideas, sostiene que *legein* debe ser traducido por “dejar-extendido-delante y reunido” y *logos* por “la postura que recoge”; es decir, el lenguaje es una forma de reunir lo que está presente y exponerlo al pensamiento. El habla filosófica auténtica se pone en relación con el llamamiento significativo que le dirigen ciertas voces “poieticas” (originales). Las palabras humanas son ecos del *logos* pero es a él a quien se debe prestar atención. Estas palabras pronunciadas en la alborada del pensar filosófico patentizan algunas ideas que se mantendrán largamente en la filosofía griega y aún en la posterior. Una de ellas es la adecuación existente entre ser y pensar. El griego antiguo no duda que aquello que acontece en el mundo se revela al pensamiento. Además, que hay una armonía (orden, estructura) escondida tras lo visible; pero que escaparía a la vista y a los sentidos en general. Asimismo, el devenir (*panta rei*) sería aparente, revelando su verdadero sentido a algunos solamente. El secreto es secreto *para* el ser humano. Éste sería el nexo entre lo más verdadero y lo aparente.

Al volver la mirada sobre estas viejas teorías; es decir, al dar “la vuelta” (*die Kehre*) o el “paso atrás”, Heidegger descubre que históricamente la metafísica se ha constituido “onto-teo-lógicamente”. El *logos* ha sido originariamente el fundamento que se funda a sí mismo y se concibe como ser del ente. La metafísica sería, por lo tanto, reflexión sobre el pensamiento que fundamenta lo ente. La partícula *logía* de *ontología* mienta la conexión fundadora en que los objetos son representados con respecto a su fundamento. Del mismo modo, con el advenimiento del cristianismo, al concebirse a Dios (Teos) como *causa sui* y última *ratio* (aunque hay antecedentes griegos), se conforma el cuadro *onto-teo-lógico*. ¿Cuál será entonces la auténtica tarea de la filosofía una vez periclitada la era metafísica?

^{106 0} Vid. Grecia clásica y el mundo moderno. Editorial Norte-Sur, Buenos Aires, 1962.

En “**Tiempo y Ser**”, conferencia leída también en 1962, Heidegger señala lo siguiente:

“Lo Ser, pensarlo a él propiamente, requiere apartarse del ser, en cuanto que ha sido fundado e interpretado en toda la Metafísica sólo desde lo ente y para éste como su fundamento. Pensar propiamente lo Ser requiere abandonar al ser como el fundamento de lo ente a favor del dar, esto es, del Se da, que se juega escondidamente en el desocultar. Ser pertenece en cuanto don de este Se da, al dar. Ser, en cuanto don, no está separado del dar. Ser, presencia, es trasmutado. En cuanto permitir-presencia pertenece al desocultar, queda, como su don, recogido en el dar. Ser no es. Ser se da como el desocultar presencia.”^{107 1}

La tarea reservada para la filosofía –a lo que Heidegger prefiere nominar como “la tarea del pensar”- debe consistir, en primer lugar, en superar la metafísica, en “abandonar al ser como el fundamento de lo ente”. Desde Platón en adelante, comienza paulatinamente a olvidarse el ser a favor del ente, de algún ente que privilegiado se constituya en la piedra base de la cual dependan todos los otros. Así acontece con la *idea* platónica que es lo verdaderamente real y está *más allá* de lo sensible pero que es capaz de explicarlo y justificarlo. Según el filósofo ateniense si deambulan hermosos caballos por los campos del mundo es porque existen unas cuasi cosas –las *ideas*- de las que participan los entes. Éstos son pura imperfección, pues los inunda el no-ser que se manifiesta principalmente a través de las alteraciones. Las *ideas*, en cambio, gozan de eternidad y perfección dada su permanencia. Además, pueden ser pensadas, traídas a presencia, *representadas* mediante conceptos.

En un intento por entregar en extrema síntesis la tarea del pensar diseminada en la extensísima producción del denominado “último Heidegger”, se puede reseñar de la siguiente manera.

En primer lugar, debe tenerse en cuenta que desde los primeros pasos el proyecto filosófico del pensador germano considera el restablecimiento de la reflexión acerca de la diferencia ontológica; esto es, restituir la distinción entre ser y ente. Sin embargo, el hecho no consistió solamente en señalar que el ser no es el ente y evidenciar lo generado por esa indistinción, sino sobre todo en considerar que la diferencia misma es el problema filosófico por excelencia.^{108 2} Si el ser se manifiesta en los entes y éstos lo son desde aquel, requiriendo ambos, a su vez, al ser humano, se produce una relación de interdependencia que le otorga especial movilidad. Ser, entes y ser humano no son “categorías” fijas, sino más bien *eventos*, destellos o resplandores que se muestran y ocultan. Por eso en el texto citado, Heidegger dice algo que en una primera lectura y

^{107 1} *En Filosofía, Ciencia y Técnica. Editorial Universitaria, Santiago, 1997. p. 279 (traducción de Francisco Soler).*

^{108 2} La *diferencia* se manifiesta primeramente como distinción entre un ente y otro (diferencia óptica), pero ella es posible por una proveniencia esencial anterior, el ser del ente (diferencia ontológica). Si se habla de ser *del* ente es a causa de una diferencia entre ambos: hay un *no*, una *nada*, entre ente y ser. “La nada dice Heidegger- es el no de lo ente y de este modo el ser, experimentado desde lo ente. La diferencia ontológica es el no entre ente y ser (...) Aquel no anonadante de la nada y este no anonadante de la diferencia no son por cierto, sino lo Mismo, en el sentido de lo coperteneciente en lo esenciante del ser de lo ente”. De la esencia del fundamento p. 7. Véase al respecto nuestro texto Ideas en torno al Ser. Ediciones de la Universidad de La Serena, 2003; especialmente pp. 107 y ss.

fuera de contexto resulta paradójal: “Ser no es”. Lo Ser no posee la “dureza” de lo sustancial, no sólo porque no es ente como los árboles o el cielo, sino porque debe comprenderse como un *don*, ya en el sentido de dádiva, *presente* o regalo –en cuanto puede mostrarse o no, es decir, sin la obligatoriedad de...- o de atributo especial –como poseer un atributo artístico-; o también de *donación*, la acción, la transmisión gratuita de la ofrenda. Ser es lo que se muestra como ser de los entes, pero también lo es aquello que se oculta. Lo oculto manifiesta su presencia como ausencia y es lo que abre la posibilidad del desocultar. Este enigma genera la atracción siempre cautivante del pensar y es la inagotable cantera ontológica. Cuando Sartre realiza un balance de los aportes del método fenomenológico a la filosofía contemporánea y que él aprende de Husserl y Heidegger, en 1933, en Alemania, valora la superación de varios dualismos de larga data en la historia: interior-exterior, ser-apariencia, esencia-existencia, acto-potencia, pero advierte que se cae en otro imposible de eliminar, la dualidad finito-infinito. La *eventualidad* del ser no permite que los fenómenos puedan reducirse a una serie limitada de manifestaciones; al contrario, se multiplican al infinito y en similar proporción a la cantidad de seres humanos a quienes se revelan. Desde la *diferencia* mana esta riqueza, pero también desde ella surge el gran problema de precisar los ámbitos del “fenómeno de ser” y del “ser fenómeno”, a lo que Sartre dedica especial atención.^{109 4}

Pues bien, las aprensiones de Heidegger respecto de la razón concebida como base y justificación de los entes, que él nomina “ratio”, derivan de las limitaciones que ofrece para captar la distinción antes señalada. En los conceptos se establece un enlace entre *lo* representado por el juicio –objeto- y el *yo* en quien se representa –sujeto. El principio que garantiza el establecimiento de esta relación es el de “razón suficiente” que, según el filósofo de la Selva Negra puede expresarse del siguiente modo: “algo es ente si –y sólo si- está asegurado para el representar como objeto calculable”;^{110 3} aunque la formulación moderna –la de Leibniz, por lo menos- dice: “nada existe de lo que no pueda darse la razón de su existencia como suficiente”.

La “ratio”, entonces, es capaz de *dar cuenta* y *representar* los entes. Mediante ella, los filósofos metafísicos han buscado un ser para lo que hay y lo han acuñado como “pensamiento”, aunque en la historia se haya nominado *Physis*, *Logos*, *Hén*, *Idea*, *Energeia*, Sustancialidad, Objetividad, Voluntad, Voluntad de Poder, hasta desembocar en la técnica moderna que lo concibe como *dis-puesto* (*das Gestell*), aquello listo para el consumo y a *disposición* de lo humano para ser usado cuando le plazca. Esto último significa el olvido total del ser a favor del ente ordenado como sistema de causas y efectos, lo que, a su vez, marca el fin de la filosofía metafísica. La visión técnica en su afán de dominio de los entes *realiza* el principio nietzscheano de la *voluntad de poder*.

La “ratio”, además, se agota en pensar lo presente, resultándole imposible acceder a lo oculto, a lo ausente. La tarea del pensar, del “otro pensar” ha de consistir, precisamente, en ser capaz de recordar lo oculto, lo que atrae retrayéndose. Para referirse a la presencia-ocultamiento del ser, Heidegger acuña el concepto *Ereignis*, que

^{109 4} Véase de Sartre especialmente, la “Introducción” al Ser y la Nada. Editorial Losada, Buenos Aires, 1989.

^{110 3} “El principio de razón”, en ¿Qué es filosofía? op. cit. p. 76

ha sido traducido como “acontecimiento-apropiador”. Dice al respecto: “El retraimiento, el retraerse de lo que hay que pensar podría ser por eso, en cuanto acontecimiento apropiador (Ereignis), más presente (gegenwärtiger) que todo lo actual”.^{111 4} La historia de la metafísica ha sido, sin tener plena conciencia de ello, la historia de la diferencia, es la evidencia de los modos de *donarse* el ser, de su eventualización. El desafío actual del pensar, que Heidegger asume con titánica fuerza, es la desfundamentación de los entes y del pensamiento y, por ende, la constitución de una ontología no sometida al principio de razón ni al pensamiento fundante.

Obviamente la desfundamentación de la razón en su sentido moderno (“ratio”) lleva aparejada la disolución del sujeto. El *ego cogito* cartesiano fue en la modernidad el equivalente al *hipokeimenon* –*substancia*- aristotélico, por cuanto se concibió como el principio que se funda a sí mismo y que fundamenta a su vez todo cuanto hay. El *yo pienso* es el primer principio y única certeza con que cuenta el filósofo moderno. Todo cuanto existe en el mundo puede tornarse dudoso, excepto las *ideas* que *yo* tenga de ello. Puede que cielo, montaña y árboles sean producto de sendas fantasías oníricas sin correlato real alguno, lo cual es absolutamente factible; sin embargo, *hay* algo indubitable: *mis ideas* de cielo, montaña y árbol. La seguridad de *la* realidad depende de *mi* realidad. La certeza acerca del mundo se apoya en la capacidad productora de la conciencia, no se puede dudar de aquello que la mente ha creado. Si las matemáticas y la geometría pueden considerarse ciencias rigurosas es porque trabajan con entes producidos por la conciencia. La constitución del triángulo, del círculo o del nueve como tales no tiene relación directa con nada mundano, aunque haya cosas triangulares, redondas y numéricamente cuantificables. No es que el pensamiento cartesiano niegue la realidad del mundo, la pone en *epojé* hasta lograr su demostración racional. Esta filosofía, en cualquiera de sus variantes, resulta bastante difícil de superar porque en tanto se acepta la capacidad creadora de la razón no se pueden invalidar sus conclusiones desde ella misma. No en vano por casi trescientos años la filosofía europea no logra desligarse de los supuestos idealistas. Sin embargo, el espíritu cáustico de Nietzsche y su comprensión del carácter del verdadero filósofo son motivo suficientes para arremeter contra el idealismo y lograr bajar del pedestal a la deificada razón. Él rechaza de plano la supremacía que la conciencia ha establecido sobre otras facetas de la personalidad humana.

Hay que recordar que para Nietzsche la conciencia es una especie de *síntoma* del cuerpo y no es autónoma respecto de las pulsiones y excitaciones de la vida orgánica; hay, por lo tanto, cierto condicionamiento inevitable de lo orgánico en lo consciente, aunque de modo previo lo hay de lo inorgánico en lo orgánico. Sin esta conexión íntima entre las distintas esferas de lo existente la *voluntad de poder* como *presencia* en todo cuanto hay resultaría ininteligible. Entonces, la distinción conciencia-inconciencia que poco más tarde será pieza clave en el psicoanálisis de Freud no posee especial relevancia para Nietzsche, puesto que ambas nominaciones son arbitrarias; son *interpretaciones* que realiza *a posteriori* el sujeto para explicar parte de sus actos. Así llama “inconsciente” a la actividad subterránea del sujeto, a ese *fondo*, *nada* o *caos* no develados por el lenguaje. La “conciencia”, por su parte, sería la *capacidad* de

^{111 4} “¿A qué se llama pensar?”, Filosofía, Ciencia y Técnica op. cit. p.260

intercambio con el exterior según las normas del código de signos, es decir, del lenguaje. Pierre Klossowski, en una interesante interpretación de este punto, propone el siguiente iluminador ejemplo: “Nietzsche *sabe*, mientras redacta sus notas sobre los impulsos, que éstos actúan en él, pero no hay conciencia alguna entre las *observaciones* que transcribe y los impulsos que lo conducen a escribir sobre ellos. Pero si es consciente de lo que escribe, como agente llamado Nietzsche, es porque en el mismo instante *sabe* no solamente que ignora lo que acaba de producirse *para que escriba*, sino que le es *necesario ignorarlo* (si quiere escribir y *pensar*) y que *ignore, por absoluta necesidad*, lo que llamará en un instante el combate de los impulsos entre sí. Deja de escribir e incluso trata *de no pensar en nada* -¿se puede decir que se abandona a la *inconsciencia* (bajo el aspecto de un extravagante ensueño)?”.^{112 5}

Para Nietzsche, como se decía, no tiene especial sentido la distinción interior-exterior ni consciente-inconsciente puesto que no habría propiamente hablando *interioridad* ni un *yo*, la exterioridad se instala en el sujeto mediante el lenguaje. Las intenciones (conscientes) del sujeto no provienen sólo de sus pulsiones internas, sino básicamente de la *interpretación* que realiza de ellas y tienen un marcado acento histórico-cultural. Por ello se comentaba en el capítulo anterior que aprender un lenguaje es mucho más que conocer el uso y significado de las palabras, mediante ellas se aprehende un modo de ser y la historia que portan, llegando a conformar un especial tipo de *mente* en quien las usa. Por eso no es exagerado decir que el sujeto consciente es siempre un exterior de sí. Safranski, comentando a Nietzsche, dice al respecto que “el enunciado ‘yo pienso’ es una seducción de la gramática. El predicado ‘pensar’, como todo predicado, exige un sujeto. En consecuencia se declara que el ‘yo’ es sujeto y así en un santiamén pasa a ser actor. Pero, de hecho, aquello por lo que se produce la conciencia del yo es el acto del pensamiento...” Más adelante afirma: “El ‘yo’ es una ficción absoluta. Incluso en el hombre no hay más que sucesos, acciones. El ‘yo’ es una invención de este tipo. El *cogito, ergo sum* de Descartes es barrido del escenario con pocas frases. Precisamente en el pensamiento se muestra que es tan sólo el acto del pensamiento el que produce al actor. *No es el yo el que piensa, sino que, a la inversa, es el pensamiento el que me permite decir ‘yo’*”.^{113 6}

Para Nietzsche, entonces, el sujeto es el resultado de las pulsiones y los afectos que emanan de la vida corporal y como ésta es perpetua movilidad y devenir, surgen de ella pensamientos múltiples y variados. El actor que se construye para justificar la suma de esos actos es “ficción absoluta”, tal como acontece con los conceptos y su vínculo con la naturaleza. Si cambia el sujeto y deviene el mundo no es posible establecer ningún principio estable y si se lo *crea* no merece en ningún caso el calificativo de “verdadero”, excepto por alguna *utilidad* indispensable para la mantención de la vida. El “yo” y el sujeto moderno no poseen, por lo tanto, ningún *plus* ni especial jerarquía que justifique la hegemonía otorgada ni menos que puedan considerarse fundamento de todo cuanto hay. El agudo olfato de Nietzsche (“el hombre más terrible aparecido en la historia”) *huele* la superchería y se da a la tarea de desmitificar la supremacía de la conciencia hasta

^{112 5} Nietzsche y el Círculo Vicioso. Editorial Altamira, La Plata, 1995. p. 47 (Las cursivas y los paréntesis son del autor).

^{113 6} Nietzsche. op. cit. pp. 28, 320-321. (El subrayado es nuestro)

considerar que es mero efecto de superficie.

La desfundamentación del mundo encuentra probablemente su más clara evidencia en las referencias que realiza Heidegger en sus lecciones del semestre 1955/56 y en la conferencia pronunciada este último año en Bremen y Viena, recogidas con el título **La proposición del fundamento**.^{114 7} El hilo conductor de las meditaciones es el minucioso análisis de la proposición *nihil est sine ratione*, de acuerdo a la formulación de Leibniz, principalmente. Heidegger “escucha” este principio y lo “relee” poniendo el acento en “nada es sin *fundamento*”, a diferencia de la lectura tradicional “*nada* es sin fundamento” que suele entenderse como que todos y cada uno de los entes tiene fundamento. La lectura heideggeriana advierte una pertenencia entre “es” y “fundamento”, en cuanto los conceptos suenan al unísono. “La proposición del fundamento –dice el pensador germano- ya no habla como proposición fundamental suprema de todo representar referido al ente, ya no dice cada cosa tiene un fundamento. La proposición del fundamento habla ahora como una palabra acerca del ser. La palabra es una respuesta a la pregunta: ¿qué significa, pues, ser? Respuesta: ser significa fundamento. Con todo, la proposición del fundamento, en cuanto palabra acerca del ser, ya no puede querer decir: ser tiene un fundamento. Si comprendiésemos la palabra acerca del ser en ese sentido, entonces nos representaríamos al ser como un ente. Sólo él tiene un fundamento y, además, necesariamente. Él es sólo en cuanto fundado. El ser, sin embargo, por el hecho de ser él mismo el fundamento queda sin fundamento. En la medida en que el ser, siendo él mismo el fundamento, funda, deja en cada caso que el ente sea un ente”.^{115 8}

Esta interpretación produce una renovación absoluta en el pensar filosófico y a partir de ella se comprende mejor el calificativo de “otro pensar” que Heidegger le otorga. Asimismo, ayuda a comprender la deficiente evaluación que realizara, en 1926, el Ministerio de Educación alemán a la parte de **Ser y Tiempo** que el filósofo enviara, a petición de Husserl, para optar a la cátedra que Nicolai Hartmann dejara vacante en la Universidad de Friburgo a causa de su muerte. Tras milenios de hacer filosofía a partir de principios fijos y estables –*fundantes*-, llámense substancia, Dios, Idea, etc., ahora se propone la existencia de un mundo desfundamentado. El ser es fundamento en cuanto se muestra en los entes como presencia, pero se oculta constituyéndose en su reserva; tal como revela la expresión griega que habla de la *léthe* de la *alétheia*. Paradojalmente él no tiene fundamento, su ser consiste en destellar, en manifestarse eventualmente en los entes, en *donarse* como se decía más arriba, sin poseer la dureza que le otorgaba la eternidad y estabilidad platónica. Además, debe tenerse en cuenta que el ser nunca tiene consistencia *per se* y que posteriormente establece una relación “dialéctica” con los entes y el ser humano. Hay, por el contrario, un acto de copertenencia entre entes-ser-ser humano. El ser se revela en esa mutua apropiación y develamiento. “En verdad –dice Heidegger- no podemos ni siquiera ya decir, que ‘el Ser’ y ‘el hombre’ sean lo mismo en el sentido de que *ellos se* copertenezcan; pues al decir *así*, les seguimos dejando a ambos ser para sí”.^{116 9} Por lo tanto, la expresión “ser significa fundamento” debe comprenderse en sentido distinto a la tradición.

^{114 7} Ediciones del Serbal, Barcelona, 1991 (Primera edición española, traducida por Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela).

^{115 8} *ibid.* pp. 194-195

Concebido el Ser desde esta perspectiva se torna gran enigma, misterio irresoluto. Al afirmar antes Nietzsche que “nada hay tras la cortina” señalaba que el fenómeno es todo y pretender encontrar tras de sí algo que lo fundamente y justifique es retornar a la dualidad platónica “mundo aparente” y “mundo verdadero”. En el pensamiento heideggeriano esto se explica porque al hacer del ser fundamento de cuanto hay es transformarlo en ente y ello significa volver a los clásicos supuestos de la metafísica occidental. Ser es precisamente lo inverso: nada, misterio y abismo. Un fondo abisal (*Ab Grund*) que ni siquiera puede pensarse como aquello que está a lo lejos, “como el insondable y profundo fondo del mar”. Ser es resplandecer en los entes y ocultarse en ellos; es donación. “El hombre -dice Heidegger, refiriéndose al nihilismo- en cuanto aquella esencia usada en el Ser, forma parte de la zona del Ser, y esto quiere decir, al mismo tiempo de la Nada.”^{117 0} Alojado en la morada del ser vive el *Da Sein* suspendido en la zona de la nada, aunque no sea en medio de la nada nadeante del nihilismo extremo, sino en una nada-de-ser. El vértigo que invade al pensar “al borde de la cornisa y a punto de caer” hizo temer hasta el valeroso Aristóteles quien prefirió evitar cualquier regresión al infinito y proponer un primer principio.

El ser en la reflexión de Heidegger florece como la rosa de los versos de Angelus Silesius:

“La rosa es sin porqué: Florece porque florece No cuida de sí misma, no pregunta si se la ve.”^{118 1}

^{116 9} “Hacia la pregunta del ser”; en *Acerca del nihilismo*. Ediciones Paidós, Barcelona, 1994. p. 105 (traducción de José Luis Molinuevo).

^{117 0} *ibid.* p. 109 (Heidegger tacha en cruz el término ser para diferenciarlo del ser del ente).

^{118 1} *Citado por Heidegger en La proposición del fundamento op. cit. p. 71*

IV. Del decir “verdadero” al decir *creador*

“Hablar es actuar: toda cosa que se nombra ya no es completamente la misma (...) Las palabras (...) son ‘pistolas cargadas’. Si habla, tira...” Jean Paul Sartre

Si se aceptan las tesis del carácter metafórico del lenguaje humano tal como lo planteara Hermógenes, el portavoz de Protágoras, en el **Cratilo** de Platón y que posteriormente retomara Nietzsche, extrayendo innumerables consecuencias para la constitución del mundo, en la infinita variedad de sentidos que este concepto encierra; y, por otra parte, se *desfundamenta* ese mundo, en cuanto desaparece el ente que le servía de soporte, ya fuera la *substancia*, la *Idea*, el *ego cogito*, la *voluntad de poder*, entre otros, queda el ser suspendido en la zona de la nada, manifestándose como destello, evento o donación. Invade en este momento cierto *horror vacui* al ser humano habitante de ese otrora seguro mundo. Parece reemplazar el caos, el des-orden, al estructurado *cosmos*. Comienza a desaparecer el conjunto de convicciones desde las que ha vivido el ser humano de un determinado tiempo y con ello *su* saber a qué atenerse, según la expresión orteguiana. Empieza a extinguirse lentamente la coincidencia del ser humano consigo mismo que, según el mismo pensador español, es fundamentalmente la verdad.

Al respecto dice el filósofo que “al vivir he sido lanzado a la circunstancia, al enjambre caótico y punzante de las cosas: en ellas me pierdo, pero me pierdo no porque sean muchas y difíciles e ingratas, sino porque ellas me sacan de mí, me hacen *otro* (*alter*), me alteran y me confunden y me pierdo de vista a mí mismo. Ya no sé que es lo

que de verdad quiero o no quiero, siento o no siento, creo o no creo. Me pierdo *en* las cosas porque *me* pierdo a mí. La solución, la salvación es encontrarse, volver a coincidir consigo, estar bien en claro sobre cuál es mi sincera actitud ante cada cosa”.¹¹⁹ Como, afortunadamente, vivir es estar en *una* circunstancia fija e intercambiable, sin la condición divina de la ubicuidad y mientras no se tenga la suerte –o más bien la desgracia- de estar en época de crisis, suele existir *cierta* coincidencia entre la personal actitud vital y las cosas de *su* mundo. En buena hora si esto último siempre aconteciera pues no cabe duda que habría claro predominio de la felicidad por sobre la angustia. Así, al menos lo piensa Ortega inspirado en la vieja *eudaimonía* aristotélica. “Si piensa bien (el ser humano) –afirma- encaja en sí mismo –y eso, encajar en sí mismo, es la definición de la felicidad”.¹²⁰

Sin embargo, desde fines del siglo XIX comienza a acentuarse cada vez más cierto “desajuste” del ser humano consigo mismo. Parte considerable de la morada en que habitara con profundo optimismo el hombre moderno se derrumba, subsistiendo como ruinas de algo grandioso, pero hoy inservible. La frase “Dios ha muerto” es la espléndida síntesis que propone Nietzsche para ilustrar la precariedad de un mundo que no tiene ningún fundamento más allá de su existencia fenoménica. Pero como es imposible la vida humana en el vértigo del vacío, se torna indispensable la constitución de algunas convicciones, aunque transitorias, para el aseguramiento de la existencia. Tanto las reglas de moral provisional de Descartes como la náusea sartreana son claras manifestaciones de la necesidad de *búsqueda* de alguna tabla de salvación, en medio del oscilante y turbulento mar de lo fugaz. Incluso se puede echar mano del “error” con el fin de asegurar la vida, como pensaba Nietzsche. Es preferible el “error” a la *nada*.

En lo que sigue se intenta describir el mundo de la era del vacío; esto es, su funcionamiento desde la fragilidad de lo eventual, desde la carencia de un ser *substancial* y fundante y, a la vez, justificar el paso de la “verdad” a la *interpretación*.

A. Comunicaciones horizontales y verticales

El proceso de comunicación humana ha sido concebido tradicionalmente como una especie de juego de ping pong, un camino de ida y vuelta en el que los comunicantes envían y reenvían mensajes que, como una pelota, llegan a destino si se cuenta con el código común del lenguaje y cierta pericia del emisor para otorgarles la dirección deseada. En términos normales debiera funcionar siempre con expedición, si aparecen fallas se deberían a deficiencias accidentales y no del sistema propiamente tal. Los “ruidos” o “interferencias” siempre podrían superarse si se cuenta con el preciado tesoro que son las palabras. Nadie debiera entender otra cosa que lo que digo, por ejemplo, con los juicios “el pizarrón es blanco”, “hoy es martes” o “¡sálvese quien pueda!”. Estas

¹¹⁹ En torno a Galileo, Lección VII; en Obras Completas, vol. V p. 86

¹²⁰ *ibid.* p. 88

afirmaciones poseen significación unívoca, basados en la universalidad de los conceptos y en la lógica de su organización sintáctica y semántica. Sin embargo, todo hablante sabe que el proceso no fluye de ese modo. La *relación* comunicativa horizontal –la “imagen del ping pong”– es, en la mayoría de los casos, una abstracción insuficiente para explicar en plenitud el sentido de los mensajes. Así, “hoy es martes” es la descripción de un acontecimiento posible de corroborar si testigos o el calendario lo reafirman. Aunque es posible que la expresión sea emitida con intención absolutamente diferente de la que supone el receptor. El *contenido* de “hoy es martes” puede ser irrelevante ante la constatación que faltan cuatro días para la recepción del sueldo mensual, para emprender el viaje largamente esperado o para que regrese la persona amada. Lo mismo podría afirmarse de las otras expresiones. “¡Sálvese quien pueda!” puede tener tantas connotaciones según sean los escenarios en que se emite: dicha lúdicamente por un niño en un imaginario avión en llamas no *significa* lo mismo que si es emitida por un capitán de barco a punto de zozobrar. Quizá se objete que en *todos* los casos la expresión significa lo mismo, siendo el contexto quien precisa el alcance, lo cual es efectivo, aunque parcialmente. Hay casos en que la variación es tan radical que no permite establecer ni siquiera un vínculo analógico. “Hay gordas rusas” escrito en el menú de un viejo restorán chileno resulta ininteligible para muchos hablantes de lengua castellana pues las palabras tienen un significado distinto del habitual. En este caso, el *contenido* es diferente al de la *convención* general.

Gregory Bateson, el famoso zoólogo y antropólogo inglés, hacia el año 1953, mientras observa y filma unas nutrias en el zoo de San Francisco descubre casualmente que son animales muy festivos y capaces de distinguir comportamientos lúdicos y bélicos. Un día de marzo de ese año hace descender hacia el redondel que las cobija un trozo de papel en el extremo de un hilo. “Una nutria se aproxima intrigada –cuenta Bateson–, la segunda nutria abandona los restos de comida, llega y se establece una competencia entre ellas por el ‘juguete’. En pocos instantes, éste conduce a una movida refriega que se aproxima, pero sin llega jamás, a un verdadero combate”.¹²¹ El antropólogo repite la experiencia utilizando otros objetos, llegando a la conclusión que estos animales son capaces de emitir y recibir señales que dicen “esto es un juego”. Es decir, se comunican sobre sus comunicaciones, se *metacomunican*. Según Bateson, las nutrias ponen “en comillas”, “encuadran sus mensajes”. Este casual experimento –que, en rigor, teoriza sobre algo que sabe cualquiera que haya tenido una mascota– evidencia que mordidas, gruñidos y ataques entre los animales no poseen única significación. Gruñir y morder no son necesariamente manifestaciones bélicas. El significado de esas conductas obedece a un previo ponerse de acuerdo: “vamos a jugar”.

Lo mismo acontece con los mensajes humanos, ya sean verbales o no verbales: deben comprenderse desde el “encuadre” previo, establecido consciente o inconscientemente. No hay universalidad ni autonomía de los conceptos, el significado que posean es determinado por la posición de los comunicantes, por el tipo de *relación* existente entre ellos y por el *contexto*. Los seguidores de Bateson en esta línea –más o menos cohesionados en la denominada “Escuela de Palo Alto” o “Universidad Invisible”– han establecido una clara distinción entre *contenido* y *relación* en los procesos de

¹²¹ En: La Nueva Comunicación. Bateson et al. Selección e introducción de Ives Winkin. Editorial Kairós, Barcelona, 1994. p. 38

comunicación. Paul Watzlawick, entre ellos, propone “algunos axiomas exploratorios de la comunicación”. Dice uno de ellos que toda comunicación tiene un aspecto de *contenido* y un aspecto *relacional*, tales que *el segundo clasifica al primero*.¹²² Explica esta idea Watzlawick con una adivinanza: “Dos guardias vigilan a un prisionero en una habitación que tiene dos puertas. El prisionero sabe que una de ellas está cerrada con llave y la otra no, pero no cuál de ellas es la que está abierta. También sabe que uno de los guardias siempre dice la verdad y que el otro siempre miente, pero no cuál de ellos hace una cosa u otra. Por último, se le ha dicho que la única manera de recuperar su libertad consiste en identificar la puerta que no está cerrada con llave haciéndole *una* pregunta a *uno* de los guardias”.¹²³

De esta historia se deduce que la solución al problema del prisionero no radica en el *contenido* de la respuesta que formulan los guardias a su pregunta, sino en aclarar previamente cuál es el modo habitual de *relacionarse* que ellos establecen con los demás; esto es, mintiendo o diciendo la verdad. La información verbal es insuficiente, su plena comprensión requiere del *conocimiento* del tipo de relación. Tal vez se refute esta idea considerando que no es posible generalizar a partir de una historia bastante absurda, pero si se pone atención a las comunicaciones cotidianas resulta fácil observar que la relación *siempre* se manifiesta, aunque casi siempre de modo muy poco perceptible. Así, por ejemplo, en un impersonal y “objetivo” juicio como “¡qué interesantes descubrimientos realizan los filósofos!”, no puede comprenderse su verdadero sentido si se desconoce la *relación* respecto de la filosofía de quien lo emite. Puede significar tanto como “¡qué manera más estúpida de perder el tiempo pensando cosas abstrusas y, más aún, inexistentes!” o “¡qué maravilla que existan los filósofos que amplían el mundo y dinamizan la historia!”, pasando por una infinitud de otras significaciones posibles. En la comunicación oral el “encuadre” lo realiza principalmente lo paraverbal: entonación, modulación, inflexiones, ritmo, cadencias, etc., aunque también lo corporal: gestos, ademanes, postura, etc. Las nutrias del experimento de Bateson le hicieron evidente que todo lenguaje requiere del *metalenguaje*, que consiste básicamente en establecer el tipo de relación entre los comunicantes, aunque no necesariamente en limitar el significado de cada conducta en particular. Clarificada la relación, se iluminan los signos –palabras, gestos, gruñidos. Así, decir “Gordita” a una mujer podrá ser una gran ofensa (no obstante el diminutivo) o la referencia a una íntima y cómplice afectividad.¹²⁴

Los nexos entre *contenido* y *relación* son muy variados. A veces existe plena *concordancia* entre ellos; así, al formular alegremente la invitación: “¿vamos al cine?” puede responder feliz la invitada “¡sí, vamos!” o bien puede haber *discordancia* absoluta: “¿vamos al cine?”, ¡no, prefiero la playa y ningún caso iría contigo!”. En otros casos existe

¹²² Vid. Teoría de la Comunicación Humana. P. Watzlawick et al., Editorial Herder, Barcelona, 1995. pp 52 y ss.

¹²³ loc. cit.

¹²⁴ Estas ideas son válidas no sólo para la comunicación oral, informal o familiar; sus postulados son aplicables a todos los niveles comunicativos. La comprensión más cabal de la figura de los sofistas presentada en la obra de Platón, se consigue en cuanto se conoce su *relación* con esos antiguos maestros de virtud. Causa importante de su desvalorada imagen histórica proviene del olvido de que gran parte de la información que de ellos se tiene proviene de la pluma de su más tenaz adversario, el filósofo ateniense.

acuerdo relacional y desacuerdo de contenido: “¿vamos al cine?” (contenido), ¡no, porque no me gusta esa película, pero podríamos ir al parque (relación)!”. Asimismo, a veces existe *acuerdo de contenido y divergencia relacional*: “¿vamos al cine?” (contenido), “¡iré al cine, pero no contigo!”. Estos sencillos ejemplos ilustran la diferencia de niveles comunicativos y la confusión que a menudo se ha producido por su indistinción y por ello mismo se ha otorgado exclusividad al contenido que, por lo demás, nunca quiso tener. Tampoco se pretende poner el acento de la reflexión exclusivamente en la *relación*. La palabra (discursos o conceptos) posee un poder insustituible en el desarrollo y constitución de lo humano y su mundo, como más adelante se verá.

La pretendida universalidad y autonomía de los conceptos ya había sido puesta en tela de juicio por Nietzsche, no en los mismos términos que se acaban de señalar, pero con la clara convicción de que es un error no tener en cuenta la “psicología” del emisor de los discursos. En la terminología nietzscheana, “psicología” es la posición *–perspectiva–* desde la que se habla. Todo acto creador; esto es, todo arte, debe comprenderse *desde* el artista y el auténtico filósofo también lo es. “Su ‘conocer’ es *crear*, su crear es legislar, su voluntad de verdad es *–voluntad de poder–*, afirma Nietzsche.”¹²⁵ La interpretación más adecuada de los discursos obliga a realizar el tránsito hacia *quien* los ha creado. Asimismo, las interpretaciones se tornan inteligibles sólo cuando se tiene en cuenta al intérprete. En **La genealogía de la moral** Nietzsche propone un método de interpretación, la *hermenéutica*, que es puesto en función en la obra con el fin de desenmascarar el *discurso* que Occidente ha *construido* acerca de la moral y que posteriormente se canoniza y se instituye como “verdadero”. El filósofo germano no analiza la moral, sino examina el *discurso* desde su origen *–genealogía–*, especialmente desde la posición de sus creadores, desde la *voluntad de poder*. Si ésta es el ser más íntimo y verdadero de los entes, también debe manifestarse en las *relaciones*. Descubrir, entonces, la genealogía del discurso por “detrás del mundo”, como señala Nietzsche, implica el traslado del discurso a sus creadores; es decir, el “contenido” del discurso moral debe ser *interpretado* de acuerdo a la relación que sus creadores establecen con el mundo. Si el discurso es manifestación de la *voluntad de poder*, entonces, *forma*, tiene alguna intención definida, que en el sentido más general es mantener y acrecentar el poder de quien lo emite. Esto mismo puede afirmarse del discurso de Nietzsche o de cualquier otro. Con estos planteamientos el pensador germano remueve hasta los cimientos las posiciones crítico-metafísicas tradicionales. Por una parte, cierra el ciclo del discurso metafísico iniciado por los griegos en la antigüedad al hacer de la *voluntad de poder* el ser de todo cuanto hay, eliminando toda posible escapatoria ante ese ente fundamentador del mundo. Por otra, abre la vía al “conflicto de las interpretaciones”: si toda interpretación parte del supuesto que alguna intención persigue el creador de los discursos, también ha de poseerla el receptor, el *intérprete*. ¿Cuál será el criterio, entonces, para dirimir por la interpretación más certera? Al parecer ya no es posible saberlo. Se abre la puerta a una infinidad de interpretaciones posibles, donde ninguna resulta a la postre más “verdadera” que las otras.

En la terminología de Bateson y de la “Escuela de Palo Alto” se dice que la comunicación requiere del nivel *metacomunicativo*, pues es el referente con que se

¹²⁵ Más allá del bien y el mal. op. cit. p. 155: aforismo 211

cuenta para efectuar la interpretación más cercana a la intención del emisor, sin ella se corre el riesgo de formular las explicaciones más absurdas. Si esto último no ha acontecido frecuentemente en la historia –aunque las excepciones abundan- es porque en los textos escritos el “encuadre” se ha producido en los prólogos, notas preliminares, introducciones, etc. El discurso filosófico en particular posee una condición *sine qua non*: la filosofía es siempre *metafilosofía*, vuelve permanentemente sobre sí; más aún: todo sistema filosófico asume como primera tarea autodefinirse, establecer la perspectiva desde la que se habla. Nietzsche, sin pretender construir un *sistema* filosófico –al menos, a la manera aristotélica o kantiana-, nunca dejó de precisar la posición desde donde emitió su discurso. En su **Ecce Homo** se encuentra, probablemente, el más claro “encuadre” de su pensamiento y no porque es el último libro que sale de su pluma ni porque es autobiográfico; sino porque se propone, *deliberadamente*, precisar quién es él y cuál es el sentido de sus escritos. Dice en el “Prólogo”: “Como preveo que dentro de poco tendré que dirigirme a la humanidad presentándole la más grave exigencia que jamás se le ha hecho, me parece indispensable decir *quién soy yo*. En el fondo sería lícito saberlo ya: pues no he dejado de ‘dar testimonio’ de mí (...) En estas circunstancias existe un deber contra el cual se rebelan en el fondo mis hábitos y más aún el orgullo de mis instintos, a saber, el deber de decir: ¡Escuchadme!, *pues yo soy tal y tal*. ¡Sobre todo, *no me confundáis con otros!*”.¹²⁶ No obstante, la pureza estilística que el filósofo ha conseguido a esas alturas –1888- y la variedad de temas que aborda, el libro gira en torno al *leitmotiv* de la explicación de quien es él y el sentido de su obra. El último apartado del postrer capítulo concluye con esta única afirmación “¿Se me ha comprendido? –*Dioniso contra el Crucificado...*”¹²⁷

La crítica literaria surgida, aproximadamente, en la década de los setenta en Alemania, ha aceptado cada vez con menos reparos y mayor entusiasmo el modelo de interpretación y el “encuadre” que realiza Nietzsche de su obra. Comienza a esfumarse la consideración de las obras escritas y de los discursos en general como “cosas en sí”; es decir, con significación autónoma y absoluta como había postulado sobre todo el estructuralismo francés, siendo reemplazada por la concepción de la obra como el acto comunicativo dicho por alguien a otro(s) en una situación particular y concreta. En este escenario, los mensajes se *sitúan* ya desde la perspectiva del emisor (la *psicología* del creador), ya desde el receptor y en *un* momento de la historia. Quizá la nominación más genérica para este movimiento es “crítica de la recepción”. Sin embargo, optamos por la orientación *hermenéutica*, que si bien coincide en algunos aspectos con la “crítica de la recepción”, la excede en alcances filosóficos y es más cercana al pensamiento del filósofo germano. Precisamente, la *hermenéutica* es el método que rechaza la “objetividad” propuesta por las ciencias positivas, por cuanto el sujeto que interroga acerca del mundo *ya está en él*, se interroga *desde* cierta posición particular y concreta, resultándole imposible autoanularse en pos de la “verdad”. Asimismo, el instrumento lingüístico con que se devela y *construye* el mundo lleva inexorable la huella de la historia humana.

¹²⁶ op. cit. p. 15

¹²⁷ ibid. p. 132

Sin pretender aminorar el valor de los conceptos y de las palabras, no puede a estas alturas de la historia sostenerse sin más su universalidad. La horizontalidad de las comunicaciones se llena de “ruidos” e imprecisiones sin el “encuadre” que proviene de la verticalidad.

B. ¿Constructivismo o idealismo radical?

Al sostener que la precisión del significado de las palabras la establece el *metalenguaje*; es decir, el vínculo comunicativo que le sirve de contexto y que delimita su significado, se deduce que son los signos –palabras u otras formas de comunicación- quienes explican a los signos. Acontece, no obstante, que ellos son por referencia a algo que *significan*, a algo que está allí, en el mundo. Si se dice “árbol” es porque se muestra a los ojos un objeto aferrado al suelo, erguido hacia lo alto, con sus ramas y verdes hojas ondeando al viento. No es fácil aceptar que tras las palabras haya sólo palabras. Entonces, cabe la pregunta ¿dónde la “realidad”? Alguna “realidad” debe existir en cierto lugar puesto que de otro modo las palabras conducirían hacia el infinito: si todo lenguaje requiere del “encuadre” de un *metalenguaje*, éste requerirá de otro y así sucesivamente en una cadena sin comienzo.

Dos viejas teorías óptico-epistemológicas se han disputado en el pasado la hegemonía explicativa del mundo y se han sucedido en credibilidad y prestigio: realismo e idealismo. Ambas intentan dar respuesta a la interrogante ¿qué es lo *verdaderamente* existente? Para nuestro fin, la pregunta debe entenderse en el sentido de que al hablar ¿quién tiene la primacía, el mundo o la palabra? Si bien ellas no tienen como principal finalidad responder a esta última interrogante, arrojan mucha luz en esa dirección.

La respuesta más natural se inclina hacia la creencia en la existencia autónoma e independiente de las cosas. En los inicios de la cultura occidental –y al parecer en el comienzo de todas- no hubo dudas respecto de la existencia de ellas. Se acepta que hay un mundo y el ser humano en medio de él es un ente más. En este escenario y en el deseo de ordenar la multiplicidad de lo existente, comienza la tarea humana clasificatoria de cuanto hay, mediante las palabras. La primera *interpretación* ordenadora privilegia al mundo por sobre los signos. Éstos nominan lo que *ya* hay y por eso ha sido calificada la teoría como *realismo*, nombre derivado de *res*, cosa. Lo verdaderamente existente, entonces, son las cosas. Ilustres nombres sustentan esta posición, basta señalar que en la antigüedad Platón y Aristóteles adhieren a ella. El Estagirita señala que la base, el fundamento, esto es, aquello que soporta el “peso” de la realidad es la *substancia*. *Substancias* son las cosas: esta mesa, el sol, aquel río y también yo que las contemplo. Las palabras para los realistas son derivaciones de ellas, existen secundariamente y por referencia, son *substancias segundas*. En Platón, el tema no suele presentar la misma claridad, puesto que el filósofo ateniense privilegia por sobre todo la *idea*, siendo secundarias las palabras respecto de ella.. Por eso, muchos califican su filosofía como *idealista*.. Sin embargo, la *idea* platónica es una cosa, en cuanto tiene existencia *a priori*. No es la idea que, según la expresión coloquial, suele “meterse en la cabeza”, sino que

es una idea *subsistente*, está antes y es indispensable para que existan las cosas. De hecho, éstas existen porque son como “reflejos” –aunque bastante imperfectos- de la idea. La idea es un “arquetipo” que sirve de modelo a lo que hay, sin ella nada puede advenir a la existencia. En el plano ontológico, Platón es tan realista como su discípulo Aristóteles, sólo que el maestro otorga rango de realidad verdadera a una entidad abstracta.^{128 0}

La interpretación realista del mundo se mantiene sin grandes variaciones hasta el siglo XVII cuando aparece la magna figura de René Descartes. El filósofo francés traslada el fundamento desde el mundo a la conciencia. Ahora la *substancia* no son las cosas, sino la *idea* respecto de ellas. “Lo que hace ser real al lápiz con que escribo –decimos en otro lugar- o la mesa en que me apoyo es *mi* percepción. El sentido común dirá que el árbol o la estrella son lo que son, sin importar su vinculación con lo humano y que nadie puede dudar de lo que palpa o ve. Comentando la génesis del idealismo (...), Ortega imagina que ‘si haciendo un experimento mental yo me resto del mundo ¿queda el mundo, queda la realidad “mundo”? Por lo menos es dudoso: la realidad del mundo sólo resulta indubitable cuando además de él estoy yo viéndolo, tocándolo y pensando que está ahí. *Depende, pues, la seguridad de su realidad, de mi realidad*’.”^{129 1} Nada hay en el mundo si no es percibido por alguien; no se trata por cierto de crear la materialidad del mundo, sino de otorgar ser. La realidad del mundo es secundaria respecto de *mi* mente. La posición *idealista*, que es el nombre con que pasa a la historia la teoría de estirpe cartesiana, *crea* los entes mediante conceptos. La conciencia humana los identifica y los trae a presencia mediante palabras. Sólo hay ríos, árboles, tierra o fuego, por ejemplo, en tanto se los identifica, aísla y separa de otra infinidad de cosas. Desde esta perspectiva puede decirse que el límite del río no está en el río mismo, sino en el concepto. Sin él, lo que hay se disuelve en el caos de la indeterminación. Sin palabras no hay cosas, hay sólo masa *informe* como el *ápeiron* de Anaximandro. La *forma* la “pone” la idea. La palabra “forma” da cuenta de ello. *Forma* deriva de *morphé*, que es el concepto que suele usar Aristóteles como sinónimo del *eidos* platónico. *Forma* connota lo geométrico, lo espacial; pero también la *esencia* y el *telos*. Pero ¿de dónde surgen palabras e ideas?

Conviene decir previamente que la tesis realista resulta mucho más convincente por su cercanía al sentido común. Según ella, a las cosas se les *inventa* un nombre –si aceptamos la tesis del origen convencional del lenguaje- o bien se recibe de los *onomatúrgos*, aquellos expertos constructores que nominan de acuerdo a los atributos esenciales; es decir, de quienes son capaces de reconocer el vínculo necesario y natural entre la cosa y su nombre. De cualquier modo, la proveniencia originaria deriva de la cosa, siendo luego *reconocida* por el onomatúrgo. Usando la terminología conductista (la mayoría de las veces inapropiada al discurso filosófico) se dirá que el estímulo proviene del objeto y posteriormente se obtiene la respuesta. Los *idealistas*, en cambio, sostienen que las ideas son innatas en el ser humano, su presencia ha quedado fraguada en el alma o espíritu en su paso por el lugar trascendente previo a la existencia terrenal o bien

^{128 0} Respecto de este tema, véase nuestro Origen y Esencia de la Filosofía. Ediciones de la Universidad de La Serena, 1996, pp. 35 y ss.

^{129 1} Ideas en torno al Ser. op. cit. p. 58 (Las cursivas en la cita de Ortega son nuestras).

han sido inoculadas por Dios, manifestándose en la conciencia como potenciales semillas que brotan con los estímulos del ambiente, surgiendo al mismo tiempo los conceptos. Por ello, nada se puede conocer si no se tiene previamente su idea. En este sentido, Platón es un filósofo idealista, por cuanto sostiene que el conocimiento es posible si *antes* ya se tiene la idea. No se puede *reconocer* al caballo como tal si no se tiene la idea de caballo. Realistas e idealistas tienen, no obstante, un fundamental aspecto común: no dudan que es posible conocer ni que la palabra es el instrumento más adecuado para ello. Para ambas teorías la verdad es *aedequatio rei intellectus*; esto es, hay un estrecho vínculo entre ser y pensar y la palabra no rompe esa relación, al contrario, la produce. Sin negar la indiscutida aceptación que tuvieron ambas por más de dos mil años, hubo ya en la época de la gran filosofía griega algunas voces disidentes. Al parecer los sofistas fueron los primeros en poner en duda la armonía entre la palabra, el pensar y el ser. A Gorgias, el sofista de Leontinos, se le atribuyen tres tesis famosas que sientan las bases del escepticismo. Dicen ellas: “Nada existe”; “Si algo existiera no lo podríamos conocer”; “Si lo pudiéramos conocer no lo podríamos comunicar”.

Muchos piensan que tras estas afirmaciones nada sustancioso habría desde el punto de vista filosófico, se trataría de un juego retórico en que el sofista quiere probar su habilidad lingüística capaz de presentar como verosímil hasta lo más absurdo. Sin embargo, si se tiene en cuenta el *contexto* en que estas ideas aparecen se llenan de sentido, revelando la significación más probable que su autor les quiso dar y que se expresa a continuación en apretada síntesis. En primer lugar, debe tenerse en cuenta que estas expresiones son fragmentos de un libro titulado **Sobre el no ser**, título que lo relaciona directamente con el pensamiento eleático. En este contexto, la tesis “nada existe” debe entenderse como que el *ser* no existe, sólo es ficción, lo único verdaderamente existente es lo fenoménico. Con ello se pone en duda la dimensión ontológica de Parménides y la metafísica de Platón. La segunda tesis, “si algo existiera no lo podríamos conocer” debe entenderse en el sentido que no habría en el ser humano la capacidad sensorial ni racional para acceder *verdaderamente* a lo que hay. Gorgias rompe la adecuación ser y pensar. Si todo lo pensado existiera necesariamente por el hecho de ser pensado, entonces las quimeras *deberían* ser realidad y, en tal caso, reinaría la justicia y la igualdad, imperaría la felicidad, en todos predominaría la salud, etc. En tercer lugar, se pone en duda la validez de la palabra como instrumento de comunicación, en cuanto sería incapaz de transmitir *efectivamente* lo que el emisor *quiere* decir y el receptor en ningún caso comprendería de la misma forma el mensaje recibido. Es decir, la palabra no podría transmitir un *mismo* significado desde una mente a otra. A esto se suma la deficiencia derivada del carácter arbitrario del signo. Al parecer, las palabras transmiten sólo palabras y lo que ellas comunican poco o nada tiene que ver con las cosas que están allí, en el mundo. Si “algo” se comprende en los mensajes es producto de la convención. Sin embargo, aún con todas sus limitaciones, piensa Gorgias que la palabra es el mejor medio de comunicación con que cuenta el ser humano y por eso hay que intentar perfeccionarla, tarea habitual entre los sofistas y a la que Gorgias se dedicó con gran entusiasmo.^{130 2}

^{130 2} Respecto del pensamiento del sofista, véase la recopilación y comentario de José Barrio Gutiérrez Protágoras y Gorgias. Fragmentos y testimonios. Hyspamérica Ediciones, Buenos Aires, 1984.

Las dudas acerca de lo existente y a la imposibilidad del conocimiento –el nihilismo escéptico- han tenido cierto carácter “marginal” en la historia de la filosofía. Las voces “oficiales” suelen sostener ideas opuestas a las del sofista de Leontinos. Ello explica en parte la credibilidad que alcanza entre los intelectuales el idealismo. En la Europa de los siglos XVII, XVIII y XIX, reina un optimismo a toda prueba respecto del poder de la razón como instrumento capaz de develar *todos* los misterios y si hasta ahora no lo ha conseguido, sólo es cuestión de tiempo su materialización. La principal aliada en este proceso es la palabra.

Pues bien, si la palabra no tiene referente externo a sí misma, puede plantearse sin gran escándalo la idea que los proyectos humanos –y la historia, en general- no obedecen a ningún tipo de determinismo, ya proveniente de alguna ley interna que rija el devenir, ya de una orientación providencialista o de un causalismo naturalista. En estas circunstancias, sería el ser humano el agente constructor de su propio destino. Algunas corrientes de pensamiento muy diversas surgidas en la misma Modernidad comienzan tímida y casi inconscientemente a insinuar esa idea. Incluso Descartes que se esfuerza en todo momento por preservar la fe de sus mayores y no poner jamás en duda la existencia de Dios, es llevado por la lógica interna de su teoría a la superación divina. El hecho de otorgar a la conciencia humana –al *ego cogito*- el papel de soporte del mundo, induce a invertir el orden del mundo: el ser humano ocupa el lugar antes reservado a Dios. Juan Bautista Vico (1688-1744) el “extemporáneo” pensador napolitano quien, en plena modernidad, promueve el cultivo de la retórica y la elocuencia con el fin de estimular la fantasía, propone otorgar un lugar hegemónico a la enseñanza del arte poética y a la *sabiduría* que de ella proviene. “La sabiduría poética, que fue la primera sabiduría de la gentilidad –dice Vico-, tuvo que comenzar con una metafísica no razonada ni abstracta, como es hoy la de los eruditos, sino sentida e imaginada, como corresponde a aquellos primeros hombres que no tenían ningún raciocinio, pero que poseían poderosos sentidos y vigorosa fantasía”.^{131 3} La idea de Vico es que el *mito* es una de las más antiguas formas de ordenación y explicación de la realidad lo que no es novedad ninguna entre los estudiosos de las culturas antiguas-; pero el pensador italiano agrega algo de gran importancia: el *mito* construye explicaciones *poéticamente*, mediante el *ingenium*, usando símbolos y metáforas. El poeta “mitólogo” *crea* “universales fantásticos”, que son verdaderos arquetipos y a los cuales los seres humanos luego se “amoldan”. El creador de mitos oficia como el poeta: recoge elementos de la realidad y los desmaterializa, los “desrealiza”, transfigurándolos en algo que no es real aunque lo *parece*; es decir, es *verosímil*. Con el paso del tiempo aquella ficción pierde su condición de “semejante” a la verdad y empieza a ser aceptada como verdadera por una cultura. De este modo, dioses, semidioses y héroes adquieren la condición de *modelos* dignos de ser imitados. Quienes aceptan la explicación mitológica y creen en ella “introyectan” –de acuerdo a la terminología psicológica- sus orientaciones humanas: se identifican con ellas y tienden a homologarseles. Similar función cumplen los poetas de todos los tiempos, aunque especialmente los más antiguos, los poetas cosmogónicos. Dice Vico, respecto del protagonista de **La Jerusalén Liberada** que “el *verdadero* capitán de Guerra (...) es el

^{131 3} La Ciencia Nueva. Edición del Instituto de Investigaciones Histórico-Culturales de la Universidad de Chile. s/f pp. 327-328 (Selección de Ernesto Grassi y traducción de Ricardo Krebs).

Godofredo como Torcuato Tasso lo representa; y todos los capitanes que no coincidan en todo y en todas partes con Godofredo no son *verdaderos* capitanes de guerra”.^{132 4} Tanto el dios mítico como el *tipo* literario trascienden su ámbito originario transformándose en referentes válidos para los seres humanos que habitan su cultura. Las palabras de *mitólogos* y poetas construyen mundo, modelan la realidad.

Después de este amplio giro se vuelve al punto de partida de la reflexión: si tras las palabras se encuentran sólo palabras queda el mundo entero flotando en el vacío, desprovisto de todo fundamento. Los seguidores Bateson, Watzlawick especialmente, al sostener la necesidad del “encuadre” o “metacomunicación” para que los mensajes adquieran sentido, arriban a un punto muy cercano al idealismo. Así para Watzlawick, no es posible sostener hoy todavía la idea de una realidad objetivamente existente, independiente de la percepción humana. Cita Watzlawick a Heinsenberg cuando afirma que “la realidad de la que podemos hablar jamás es la realidad en sí, sino una realidad sabida o incluso, en muchos casos, una realidad configurada por nosotros mismos. Cuando se objeta contra esta última formulación diciendo que, a fin de cuentas, existe un mundo independiente por completo de nuestro pensamiento, un mundo que sigue su curso sin necesidad de nosotros y al que nos referimos propiamente con la investigación, hay que replicar a esa objeción, esclarecedora en un primer momento, diciendo que ya el vocablo “existe” proviene del lenguaje humano y, por consiguiente, difícilmente puede significar algo que no esté referido a nuestra capacidad cognitiva. Precisamente, para nosotros se da sólo el mundo en el que el concepto “existe” tiene sentido”.^{133 5}

No obstante la apropiación del mundo mediante la palabra y el lugar hegemónico que ocupa la percepción en su constitución, no desemboca el “constructivismo radical” –que es el nombre con que designa Watzlawick su teoría- en un idealismo “radical”. Según el psicoterapeuta austriaco existen dos niveles de realidad, de “primer” y de “segundo” orden. La de “primer orden” sería la percepción directa de una realidad que *ya* estaría allí, existiendo con *cierta* independencia humana y que se manifiesta, por ejemplo, al captar ciertos eventos, como el ser testigos del incidente en que alguien salta al agua. Este acto es inmediatamente interpretado y el sujeto que lo observa le atribuye sentido: se lanza para salvar a alguien y dársele de héroe, por un acto de fe cristiana en que se quiere salvar al prójimo o para salvar a un millonario y recibir luego suculenta recompensa, etc. La atribución de sentido y de valor a lo percibido es la realidad de “segundo orden” que cuantitativamente es más frecuente y mucho más relevante, puesto que no hay percepción humana neutra. Percibir es interpretar, atribuir significado al mundo. Obviamente la gran diferencia entre el constructivismo y el idealismo radica en que no obstante la radicalidad de aquél, *supone* la existencia de algo *allí, a priori*, aunque desprovisto de sentido y ajeno al dominio humano, situación imposible desde la perspectiva idealista para quien la conciencia, el *ego cogito*, es fundamental. Para los idealistas ser es percibir y sólo después lo que es puede catalogarse en jerarquías.

^{132 4} *ibid.* p. 283 (Lo subrayado es nuestro)

^{133 5} En: El sinsentido del sentido. Editorial Herder, Barcelona, 1995. p. 58

C. La inocencia perdida de las palabras

Sartre escribió una vez que “las palabras son como pistolas cargadas” para expresar el poder que ellas encierran, no obstante su inofensiva apariencia. Son capaces de generar profundas transformaciones que van desde la destrucción de grandes proyectos humanos hasta la construcción de mundos. Precisamente las atribuciones de sentido a las que se aludía poco más arriba no son otra cosa que configuraciones de nuevos derroteros para lo humano. En el pasado, cada vez que se las ha estudiado, se las ha considerado como instrumentos de comunicación; esto es, como medios para la consecución de un fin exterior a sí mismas. Así, por ejemplo, al decir “nos vemos el jueves, en el ‘Café del Cerro’, a eso de las ocho”, el valor de la expresión radica en su significado, en el poder para comunicar algo. Desde esta perspectiva, las palabras parecen remitir indefectiblemente a un mundo preexistente y al que ellas aluden, puesto que el ‘Café del Cerro’ está allí y lo estará aún el jueves, y probablemente también quienes concertan la cita. Sin embargo, si se analiza la proposición con más detención se advierte que las palabras no se agotan en su capacidad descriptiva o referencial, ellas además *producen* un hecho inexistente antes de la formulación lingüística. La *posibilidad* del encuentro abre la puerta a una nueva dimensión de la realidad. Si el interpelado responde “sí, allí estaré” o “no podré asistir porque tengo otro compromiso”, no describe un evento, sino crea un tipo de relación mediante la formulación del juicio. La respuesta a una invitación de esta naturaleza seguramente no producirá grandes transformaciones históricas o sociales, tendrá un efecto que no va más allá de las personas directamente involucradas. Distinto es el caso de la declaración que formula la recién formada Junta de Gobierno, en Chile, en los aciagos días de septiembre de 1973: “(Considerando) que con esta fecha esta Junta asume el mando Supremo de la Nación con el patriótico compromiso de restaurar la chilenidad, la justicia y la institucionalidad quebrantada, conscientes de que esta es la única forma de ser fieles a nuestras tradiciones, al legado que los Padres de la Patria nos dejaron y que la Historia de Chile nos impone y de permitir que la evolución y el progreso del país se encaucen vigorosamente por los caminos que la dinámica de los tiempos actuales exigen a Chile en el concierto de la Comunidad Internacional de que forma parte”.

Esta declaración modifica el curso de la historia de un país y afecta la vida de millones de personas. Evidentemente, el cambio no es sólo cuestión de palabras, quienes la formulan deben estar revestidos de la potestad –obtenida por la fuerza, en este caso– para llevar a cabo lo dicho. Sin embargo, es innegable que la instauración del nuevo escenario político se realiza por la vía del decreto; esto es, a través de las palabras.

J. L. Austin, el filósofo del lenguaje inglés, denominó “oraciones realizativas” o simplemente “realizativos” a aquellas expresiones que al ser emitidas *realizan* una acción. Expresiones como “Sí, juro desempeñar el cargo con lealtad, honradez, etc.”, expresada en el curso de la ceremonia de asunción de un cargo; o “Bautizo este barco *Queen Elizabeth*”, expresada al romper la tradicional botella de champaña contra la proa;

o “Lego mi reloj a mi hermano”, como cláusula de un testamento, etc., no describen ni anuncian lo que están haciendo, lo *hacen*. En el primero de los ejemplos no se informa acerca de un juramento, se *está jurando*. El acto lingüístico, en este caso, no refiere a algo externo e independiente, sino que es la acción misma. La *praxis* lingüística instaura mundo. Sostiene, además, Austin que expresiones como éstas no “describen” ni “registran” nada y no son “verdaderas” o “falsas”.^{134 6} Respecto de lo último, resulta más o menos evidente que si ellas son proposiciones fundantes deberían ser necesariamente verdaderas, pero acontece que la “verdad”, en el modelo clásico al menos, exige la corroboración “externa” con los hechos. Quizá el juicio más apropiado para ellos es “validez” e “invalidez”. Un “realizativo” sería válido en tanto se tiene el poder, la facultad y la disposición para llevar a cabo lo enunciado. Si bien en los “realizativos” la hegemonía la tiene la palabra, no todo es cuestión de palabras, se requieren también de otros factores que colaboren en su ejecución. Ya se aludía al poder, pero además se necesita de la configuración de la circunstancia adecuada y de la determinación física y psíquica consecuentes con lo enunciado. Si se dice, por ejemplo, “Te agradezco que hayas venido” (a la cita concertada para el jueves), el agradecimiento si bien *crea* un tipo de relación requiere de otras acciones; a saber, que el o la invitada haya venido al encuentro al lugar y a la hora señaladas, pero también que el emisor se *sienta* efectivamente agradecido y no exprese palabras de gratitud sólo por “buena crianza”. Como el lenguaje es convencional y, por ende, arbitrario nunca puede eliminarse del todo la posibilidad de su uso engañoso. Sin embargo, si se valora este hecho desde otra perspectiva puede considerarse como gran virtud. La capacidad humana para inventarse y reinventarse continuamente, ideal llevado a ultranza por el *superhombre* nietzscheano, sólo es posible por la relación inesencial entre signo y significado.

Pues bien, *todo* lenguaje es creador de realidad, aunque la *creación* más evidente se manifieste en las “proposiciones realizativas”. Así, al escuchar en el noticiero radial que “a contar de mañana subirá el precio de los combustibles”, seguramente la información *inducirá* a los automovilistas a llenar *hoy* sus estanques de gasolina, aunque tuvieran programada para otro día la visita a la Estación de Servicios. El mensaje de locutor no es, en rigor, un “realizativo” (seguramente lo fue en boca de algún alto funcionario de una poderosa empresa petrolera transnacional cuando dispuso el alza de los combustibles), pero aún así *modifica* algo en el mundo. Las inofensivas palabras son “pistolas cargadas” en boca de quien posee autoridad para llevar a cabo lo dicho.

Gabriel García Márquez ha escrito, con inigualable maestría, un relato que ilustra de manera anecdótica lo que se viene señalando:

Algo muy grave va a suceder en este pueblo Imagínese usted un pueblo muy pequeño donde hay una señora vieja que tiene dos hijos, uno de 17 y una hija de 14. Está sirviéndoles el desayuno y tiene una expresión de preocupación. Los hijos le preguntan qué le pasa y ella les responde: "No sé, pero he amanecido con el presentimiento de que algo muy grave va a sucederle a este pueblo". El hijo se va a jugar al billar, y en el momento en que va a tirar una carambola sencillísima, el otro jugador le dice: "Te apuesto un peso a que no la haces". Todos se ríen. El se ríe. Tira la carambola y no la hace. Paga su peso y todos le

^{134 6} Véase: Cómo hacer cosas con palabras. Ediciones Paidós, Barcelona, 1990 especialmente pp. 44 y ss.

preguntan qué pasó, si era una carambola sencilla. Y él contesta: "es cierto, pero me ha quedado la preocupación de una cosa que me dijo mi madre esta mañana sobre algo grave que va a suceder a este pueblo". Todos se ríen de él, y el que se ha ganado su peso regresa a su casa, donde está con su mamá, o una nieta o en fin, cualquier pariente, feliz con su peso dice y comenta: Le gané este peso a Dámaso en la forma más sencilla porque es un tonto. ¿Y por qué es un tonto? Porque no pudo hacer una carambola sencillísima estorbado con la idea de que su mamá amaneció hoy con la idea de que algo muy grave va a suceder en este pueblo. Y su madre le dice: No te burles de los presentimientos de los viejos porque a veces salen... Una pariente oye esto y va a comprar carne. Ella le dice al carnicero: "Deme un kilo de carne", en el momento que la está cortando, le dice: "mejor córteme dos, porque andan diciendo que algo grave va a pasar y lo mejor es estar preparado". El carnicero despacha su carne y cuando llega otra señora a comprar un kilo de carne, le dice: "mejor lleve dos porque hasta aquí llega la gente diciendo que algo muy grave va a pasar, y se están preparando y comprando cosas". Entonces la vieja responde: "Tengo varios hijos, mejor deme cuatro kilos..." Se lleva los cuatro kilos, y para no hacer largo el cuento, diré que el carnicero en media hora agota la carne, mata a otra vaca, se vende toda y se va esparciendo el rumor. Llega el momento en que todo el mundo en el pueblo, está esperando que pase algo. Se paralizan las actividades y de pronto a las dos de la tarde. Alguien dice: ¿Se ha dado cuenta del calor que está haciendo? ¡Pero si en este pueblo siempre ha hecho calor! Tanto calor que es el pueblo donde los músicos tenían instrumentos remendados con brea y tocaban siempre a la sombra porque si tocaban al sol se les caían a pedazos. Sin embargo -dice uno-, a esta hora nunca ha hecho tanto calor. Pero a las dos de la tarde es cuando hace más calor. Sí, pero no tanto calor como ahora. Al pueblo desierto, a la plaza desierta, baja de pronto un pajarito y se corre la voz: "Hay un pajarito en la plaza". Y viene todo el mundo espantado a ver el pajarito. Pero señores, siempre ha habido pajaritos que bajan. Sí, pero nunca a esta hora. Llega un momento de tal tensión para los habitantes del pueblo, que todos están desesperados por irse y no tienen el valor de hacerlo. Yo sí soy muy macho -grita uno-. Yo me voy. Agarra sus muebles, sus hijos, sus animales, los mete en una carreta y atraviesa la calle central donde todo el pueblo lo ve. Hasta que todos dicen: "Si este se atreve, pues nosotros también nos vamos". Y empiezan a dismantelar literalmente el pueblo. Se llevan las cosas, los animales, todo. Y uno de los últimos que abandona el pueblo, dice: "Que no venga la desgracia a caer sobre lo que queda de nuestra casa", y entonces la incendia y otros incendian también sus casas. Huyen en un tremendo y verdadero pánico, como en un éxodo de guerra, y en medio de ellos va la señora que tuvo el presagio, le dice a su hijo que está a su lado: "¿Vistes mi hijo, que algo muy grave iba a suceder en este pueblo?"

Con alguna dosis de necesaria exageración para el despliegue de los acontecimientos en el mundo literario de lo real maravilloso, que el escritor colombiano suele crear, el relato pone en evidencia el poder de la palabra. Los hechos narrados ocurren porque se adecuan a una primera enunciación. La expresión "algo grave va a suceder en este pueblo" adquiere la dimensión de profecía, que debe entenderse no en el sentido de adivinación de lo que acontecerá, sino más bien de *pre-dicción*. El desenlace, por lo

tanto, no es el resultado de un designio fatal e ineludible y que el lenguaje transmite, sino que la enunciación misma es la generadora de los acontecimientos. No hay una determinación externa que mediante las palabras se reproduzca; al contrario, las palabras *inducen* los hechos. Watzlawick ha denominado “profecías autocumplidas” a este tipo de expresiones. Afirma al respecto que “una profecía que se autocumple es una suposición o predicción que, por la sola razón de haberse hecho, convierte en realidad el suceso supuesto, esperado o profetizado y de esta manera confirma su propia ‘exactitud’”.¹³⁵ Estos discursos *crean* realidad, *hacen* mundo, pues determinados hechos no se producirían sin su enunciación.

El filósofo chileno Humberto Giannini ha prestado especial atención al tema de las *predicciones* y las ha diferenciado de las *profecías*. Éstas son, según Giannini, “grandes visiones sobre el futuro de un pueblo o de la humanidad entera”.¹³⁶ Aquellas, en cambio, son actos de habla “por el que alguien dice, anuncia un hecho a un destinatario preciso”.¹³⁷ Entre las *predicciones* destacan las *inductoras* que son aquellas que se cumplen “con la participación involuntaria de la víctima” y rompen la “normalidad”. Es decir, *no* es predicción inductora la proposición “algún día morirás”, aunque efectivamente ha de morir su destinatario; tampoco lo son los pronósticos meteorológicos del tipo “mañana lloverá” o “tendremos un verano caluroso”. La predicción *induce*, en tanto, provoca discontinuidad y quiebre en la vida cotidiana. En el cuento de García Márquez el desenlace no es el resultado de la concatenación causal “normal” de los acontecimientos, se produce, por el contrario, como resultado de la alteración radical de ellos. Desde la perspectiva literaria es un *plus* que consiga por esa vía un final abrupto e inesperado por el lector.

Sin embargo, no sólo las “profecías” y “predicciones” son generadoras de realidad, es cierto que en ellas la producción se manifiesta con más fuerza y evidencia, pero todo lenguaje altera el curso de la realidad, ya sea modificándola parcialmente, ya transformándola de modo radical. Al respecto conviene recordar la tipificación que ha hecho Austin de los actos lingüísticos, en actos: locucionarios, ilocucionarios y perlocucionarios. El acto *locucionario* es, en palabras de la terminología tradicional, el “significado” o “contenido” de la expresión; así, por ejemplo, de la afirmación “Juan es un fumador habitual” se comprende que Juan es adicto al cigarrillo y que fuma de manera frecuente. Este mismo contenido se puede expresar de otras formas: “Juan es un vicioso”, “Juan es un potencial candidato a infarto” o “Juan no es capaz de ‘controlarse’”, etc.; estas proposiciones corresponden a los actos *ilocucionarios*, esto es, el contenido se *comprende* de distinta forma y produce, por lo tanto, diferente efecto en el receptor. Esto último, la consecuencia generada, es el acto *perlocucionario* que, según el ejemplo citado, podría originar el fastidio de Juan, hacerlo reflexionar sobre su afición y quizá inducirlo a abandonar el cigarrillo. Estos actos son tipos de acciones, los que rebasan su mera condición lingüística y modifican –con diferente intensidad– las conductas de los

¹³⁵ 7 La Realidad Inventada. Editorial Gedisa, Barcelona, 1993. p. 82

¹³⁶ 8 Cuando los dioses callaron, en coautoría con María Isabel Flisfich. Ediciones Lom, Santiago, 2002. p. 6

¹³⁷ 9 *ibid.* p.8

sujetos involucrados.^{138 0} Un cruento pero revelador ejemplo de la *praxis* lingüística lo constituye la mortal estampida ocurrida a fines de agosto de 2005, en la asolada Irak. Informa la prensa que durante una procesión chiita hacia la mezquita del Imam Musa Al-Khadi, en Bagdad, alguien esparce el rumor de la existencia de un kamikaze entre la muchedumbre, la que, presa del pánico huye del lugar, pero al cruzar el puente sobre el histórico río Tigris se produce la fatal batahola: cede una de las vallas del puente lo que provoca que cientos de personas caigan al río, otras caen al suelo siendo aplastadas por la despavorida multitud. El resultado: 1003 peregrinos muertos. La investigación policial posterior concluyó que no había cargas explosivas entre los cadáveres ni entre los vehículos estacionados cerca del lugar. El hecho que provocó la indignación no sólo entre los irakíes, sino también en los receptores de la información en cualquier lugar del planeta, tuvo su origen en las inofensivas palabras que, en este caso, operaron como “pistolas cargadas”, en manos (o en boca) de un diabólico ser.

D. De la *verdad* a la “interpretación”

El poder creador de las palabras se manifiesta no sólo como agente de cambios sociales, también afecta la esfera de la vida individual. Los proyectos que cada cual forja para sí son inicialmente discursos. Al formular juicios como “quiero ser aviador” o “soy estudiante” se verbaliza mediante un *relato* lo que alguien en particular comprende de sí o imagina a futuro. Normalmente estos programas de vida –roles, propósitos o proyectos– son considerados desde una dimensión puramente individual; sin embargo, ellos en gran medida son reflejo de lo social. Se es estudiante o aviador porque en el mundo que se está instalado existe ese modo de ser y ha sido acuñado conceptualmente. Quien quiere ser aviador o sacerdote no inaugura el “oficio”, adopta para sí una forma social aceptada y vigente (Esto explica por qué hoy no es posible ser señor feudal, “sereno” o mensajero del Inca). Desde esta perspectiva es posible explicar *en parte* el fenómeno humano porque la *tradición* marca con su sello imborrable las nuevas generaciones. La (tra)*dición* es el *dicho* canonizado, aceptado y creído. Pero si lo *dicho*, esto es, el pasado se constituye en valla insalvable, resultaría imposible cualquier intento de explicación del dinamismo de la historia. Desde la comprensión eleática del ser, es decir, desde la creencia que el movimiento no existe o si existe es aparente, o si es real concluye al llevar al máximo su potencialidad esencial y todo cuanto deviene sería ilusión o se encaminaría hacia su *fin*, en la doble acepción de sentido y límite.

Ahora bien, si se fija la mirada en el devenir, se disuelven las estructuras permanentes y la estabilidad proveniente de las esencias adquiere alcance limitado. La “muerte de Dios”, a la que frecuentemente se ha aludido, corta el cable a tierra de lo estable, iniciándose una movilidad que conduce a ninguna parte. A más de cien años del anuncio nietzscheano no se evidencia la intromisión del caos en el mundo. Es cierto que grandes teorías, modelos o paradigmas que otrora gozaron de credibilidad indiscutida se han derrumbado, pero sin provocar la debacle que muchos anunciaron y anuncian hoy

^{138 0} Véase el texto citado de Austin, especialmente la “Conferencia IX”, pp. 153 y ss.

todavía. Al no poder desenmarañarse de las palabras y considerando que en ellas reverbera de manera potente el sedimento estabilizador de la historia, el ser humano no ha quedado a la deriva. Quien aprende un idioma no memoriza palabras como si fueran extraídas de un diccionario; el aprendizaje de una lengua, por el contrario, es la asimilación de la cultura a la cual los nuevos seres se insertan. En las palabras se recogen y acogen los sueños, las creencias, angustias, penas, temores y alegrías de la comunidad que las usa. Ese pasado, sin embargo, no es un lastre inmodificable. Si bien se heredan usos y costumbres, ellas no *determinan* necesariamente las nuevas generaciones. Los individuos no son pasivos respecto de las estructuras sociales existentes; al contrario, siempre las están modificando. Precisamente, la comprensión del ser humano como “ser lingüístico”, que reemplaza la comprensión del “animal racional” o al “homo faber”, testimonia la articulación de la vida humana en tres tiempos diferentes: en el presente gravita el pasado en forma de *tradición* y el futuro como *proyecto*. Lo *consabido* y el programa a realizar amalgaman discursivamente en los individuos.

La tensión entre pasado y futuro otorga especial movilidad a la vida y a la historia. Ésta es precisamente la que *arroja* al ser humano fuera de sí. El solipsismo idealista sólo es posible como teoría desde esa posición; esto es, desde el arrojamiento, desde la condición de ser-en-el-mundo. Así, el *cogito reflexivo* cartesiano demuestra la existencia –aunque *idealmente- desde* la experiencia vivida. En rigor, no es el *cogito* el fundamento de cuanto hay porque mientras el pensar *crea* legítimarlo, el sujeto que piensa *ya* está instalado en un tiempo y en un espacio concretos. Más aún, el *yo* puede perfectamente considerarse una ficción derivada del acto de pensar, tal como se comentaba (*infra* p.86). La razón procura, mediante abstracciones, asir lo fugaz del vivir y desvincularse del mundo. Si bien el ser humano *siempre* es vitalmente consciente no está permanentemente vuelto hacia su propia conciencia; es decir, en actitud consciente de que es consciente. La *re-flexión* es la torsión que el darse cuenta realiza sobre sí, en el afán de “encontrar” significado al mundo y a la vida. Para los idealistas este proceso es digno de toda credibilidad e indubitabilidad, tal como el agua que se destila se descontamina de las impurezas provenientes de la naturaleza. Sin embargo, se olvida que el agua destilada es producto del laboratorio, la que serpentea por el cauce del río, la que fluye de las vertientes y la que corre por el cuerpo bajo la ducha –es decir, el agua real- arrastra semillas y minerales que encuentra a su paso. Del mismo modo, la razón al operar con conceptos no logra nunca adquirir la condición de “razón pura”, como anhelaba Kant; más aún, si se tiene en cuenta el carácter metafórico, convencional y arbitrario de los signos. Ni siquiera las “intuiciones puras” o las ideas “claras y distintas”, que alumbran en la conciencia plenas de verdad y que sólo un insensato intentaría demostrar, pueden considerarse provenientes de una probeta aséptica. Que cinco es más que tres o que la recta es la menor distancia entre dos puntos son verdades innegables a partir de un sistema de referencias dado; pero tres grados bajo cero es *más* temperatura que cinco y en una geometría no euclidiana la recta no es la menor distancia. Las matemáticas, en algún momento, incorporan la noción de *función* para expresar con signos – no numéricos- a la manera de $X^2=4ax$ para simbolizar que las entidades utilizadas no son “datos” (cantidades o magnitudes), sino *conceptos* y adquieren sentido sólo puestos en relación. No son *substancias*, aislados nada significan. Su valor es *variable*, depende de la *función*.

De este principio suelen sacar provecho muchos cálculos interesados. Así, en los balances que realizan los políticos después de períodos electorarios todos resultan ganadores, incluyendo aquellos que no obtuvieron el escaño al que postulaban, aunque lo más insólito es que en la mayoría de los casos suelen estar en lo cierto. Lo que acontece es que el número de votos obtenidos –independiente de su cantidad- es puesto en *relación* con una cifra equis antigua, cuantitativamente inferior y como resultado de esa contrastación la última votación es siempre favorable. Esto revela que los “fríos” números nunca hablan por sí mismos, menos los hechos. El valor que poseen depende del parámetro con que son medidos. C. G. Hempel en su **Filosofía de la ciencia natural** se refiere latamente al valor de las hipótesis como orientadoras de la investigación científica y sobre todo como puntos de referencia para cualificar la relevancia o irrelevancia de los hallazgos empíricos. Dice al respecto: “Las hipótesis y teorías científicas no se *derivan* de los hechos observados, sino que se *inventan* para dar cuenta de ellos. Son conjeturas relativas a las conexiones que se pueden establecer entre los fenómenos que se están estudiando, a las uniformidades y regularidades que subyacen a éstos”.¹³⁹ ¹ Más adelante afirma que “en su intento de encontrar una solución a su problema, el científico debe dar rienda suelta a su imaginación, y el curso de su pensamiento creativo puede estar influido incluso por nociones científicamente discutibles. Por ejemplo, las investigaciones de Kepler acerca del movimiento de los planetas estaba inspiradas por el interés de aquél en una doctrina mística acerca de los números y por su pasión por demostrar la música de las esferas. Sin embargo, la objetividad científica queda salvaguardada por el principio de que, en la ciencia, si bien las hipótesis y teorías pueden ser libremente inventadas y *propuestas*, sólo pueden ser *aceptadas* e incorporadas al *corpus* del conocimiento científico si resisten la revisión crítica, que comprende, en particular, la comprobación, mediante cuidadosa observación y experimentación, de las apropiadas implicaciones contrastadoras”.¹⁴⁰ ² Si el resultado de la contrastación entre la hipótesis y los hechos resulta feliz, es decir, corroboran el supuesto del investigador, aquélla adquiere diferente estatus y la suposición se transforma en verdad o en parte de una verdad que puede ser la teoría o la ley científica.

Debe tenerse en cuenta que el referente desde el que se observan los hechos –la hipótesis- es producto de la *imaginación*, de la capacidad *inventiva* del investigador y, además, los eventos contrastados nunca son todos, siempre está el riesgo del surgimiento del acontecimiento que disprueba la hipótesis, aunque pueda considerarse excepcional. Recordando el viejo nombre de la actividad que luego se llamaría filosofía, *alétheia* y que Heidegger ha repensado con tan fructíferos resultados, no hay duda que la ciencia es también un modo de *desocultar*, de traer a presencia la manifestabilidad del ser de los entes. Pero como el mismo pensador germano ha señalado el *desocultar* sólo es posible desde lo oculto, *léete*, rodeando a la escrutación científica una periferia de no-verdad. Lo anterior no constituye ni una difamación ni un descrédito de la ciencia, en ella acontece lo que ocurre con todos los saberes humanos. Ni a la filosofía, ni a la técnica, ni al arte, ni a la religión se revela en plenitud el ser de los entes. Si bien en ellos

¹³⁹ ¹ Alianza Editorial, Madrid, 1979. p. 33

¹⁴⁰ ² *ibid.* p. 34

el ser se muestra también se oculta, quedando lo escondido como inagotable reserva ontológica que traerán a presencia –aunque parcialmente- seres humanos de tiempos venideros. Tal vez podría considerarse una deficiencia de la ciencia el desconocer que la universalidad de su saber sea del ser fragmentado o según un accidente como tempranamente advirtió Aristóteles.^{141 3} Heidegger meditó respecto de la ciencia, con la sutileza característica en él, tratando de establecer lo que puede esperarse de ella de acuerdo a su propia naturaleza.^{142 4} En ese afán esclarecedor dijo que “la ciencia no piensa” –afirmación causante de gran escándalo entre los cultivadores de ese oficio- para explicar que ella no se mueve en el ámbito de la filosofía, pero que sin saberlo, la necesita; además, que no puede definirse a sí misma y que los *supuestos* desde los que trabaja no son abordables por sus métodos. La idea del pensador germano no es reprochar a la ciencia, sino, por el contrario, liberarla de la carga de aquello que se le pide y que no puede dar porque escapa a su esencia.^{143 5} Así, por ejemplo, al no poder detectar la *léthe* como un *no* de los entes, no puede concebir la diferencia ontológica y considera que aquello que se hace presente, que se evidencia y corrobora en los experimentos es la *verdad*, toda la verdad. Es fácil percatarse, sin embargo, que la hipótesis como referente de la experiencia es en extremo frágil. La corroboración empírica jamás puede sostener como *son* las cosas o afirmar qué es verdad, cuando más puede decir que de acuerdo a las condiciones en que se efectuó cierto experimento se obtuvo tal o cual resultado. El cartógrafo que en el pasado levantó una carta de navegación que orientara a los antiguos marinos, planteó la hipótesis que dado el color del agua, el volumen de las olas, su dirección, la fuerza del viento, etc., tal senda era la más apropiada para la navegación. Ese camino, posteriormente, es puesto a prueba por numerosos barcos que los recorren sin encallar, llegándose a la convicción que es la ruta *correcta*. Investigaciones posteriores demuestran muchas veces que hay otras rutas navegables hacia ese mismo destino y que la que se tuvo como más apropiada estaba llena de riesgos que técnicas más sofisticadas hicieron visible.

De lo anterior se pueden extraer algunas someras conclusiones orientadas a aclarar lo que se viene comentando.

En primer lugar, se debe intentar superar la antigua y célebre idea de “objetividad”. No hay, en rigor, la existencia de objetos en sí. “Objeto” es siempre por y para un “sujeto” y viceversa, entre ambos hay una relación de interdependencia. La *intencionalidad* de la que hablara Husserl es la interpretación que considera el doble movimiento de la conciencia: hacia el mundo y del mundo hacia ella. Comentando estas ideas, en un breve y esclarecedor ensayo, dice Sartre que “si por un imposible entráseis ‘en’ una conciencia, seríais presa de un torbellino que os arrojaría fuera, junto al árbol, en pleno polvo, pues la conciencia carece de ‘interior’; no es más que el exterior de ella misma y son esa fuga absoluta y esa negativa a ser substancia las que la constituyen como conciencia.

^{141 3} Metafísica (1,25-30)

^{142 4} Véase “Ciencia y Meditación” en Filosofía, Ciencia y Técnica. op. cit.

^{143 5} Véase la entrevista con Richard Wisser: “Martin Heidegger dialoga; en Publicaciones Especiales del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile N° 26, 1987, especialmente pp. 83 y ss.

Imaginaos ahora una serie ligada de estallidos que nos arrancan a nosotros mismos, que no dejan ni siquiera a un 'nosotros mismos' el tiempo necesario para formarse detrás de ellos, sino que nos lanzan, al contrario, más allá de ellos, al polvo seco del mundo, a la tierra ruda, entre las cosas; imaginaos que somos rechazados y abandonados así por nuestra naturaleza misma en un mundo indiferente, hostil y reacio; habréis comprendido el sentido profundo del descubrimiento que Husserl expresa en esta frase famosa: 'Toda conciencia es conciencia de algo'.^{144 6} Y además afirma con el mismo bello estilo que "conocer es 'estallar hacia'".^{145 7} De acuerdo a esta idea el rayo, por ejemplo, no es lo que Franklin explica, aunque tampoco es su alucinación. Él, en virtud de su constitución biológica que le permite percibir, sensorial e intelectualmente, *explica* la *causa* que hace posible ver esa luz que irrumpe en el cielo y para ello relaciona las variables "electricidad", "nubes", "tierra", "aire", "fricción", etc., *reformulando* el fenómeno. Sin las capacidades cognitivas del sujeto no hay rayo, ni electricidad, ni nubes, ni tierra, ni nada; todo se disuelve en el caos, en la indeterminación. La *construcción* del mundo es inevitablemente antropomórfica. Más aún, si se tiene en cuenta que la experiencia y su reformulación son apropiaciones lingüísticas; es decir, sólo se tiene noticia de aquello de que se puede hablar, lo que queda fuera del dominio del lenguaje no existe.

En segundo lugar, hay que considerar que la solidez de las explicaciones no depende exclusivamente de su fuerza argumentativa o de su constitución intrínseca. La explicación de Franklin en la Edad Media o en la Grecia Antigua no habría generado credibilidad alguna; no es insólito imaginar que su autor fuera condenado por hereje o por enajenado, dado que el rayo era la manifestación más evidente de la ira de Júpiter o el anunciador de ángeles u otras divinidades. La validación de la ciencia requiere previamente de la aceptación en la capacidad de la razón y sus métodos. Es preciso tener *fe* en la razón para aceptar posteriormente sus resultados. La ciencia y la filosofía tienen una dimensión social importante que influye no sólo en las teorías que se formulan, sino también en la aceptación de sus resultados por la comunidad científica y cultural. En la historia de la ciencia abundan los casos de explicaciones que siendo "correctas" fueron rechazadas (incomprendidas) en el momento de su aparición y otras que aceptadas unánimemente, con el paso del tiempo evidenciaron su "error". Maturana distinguido al respecto el *error* o *equivocación* de la *mentira*. Ésta es una afirmación que al momento de formularla se sabe que no es válida, se tiene conciencia del engaño; aquellos, en cambio, son siempre *a posteriori*: cuando se formula la afirmación se cree honestamente en su verdad, pero luego el tiempo la desvaloriza.^{146 8} En este sentido puede decirse que no es menos cierta la explicación mítica del rayo que la de Franklin. La "verdad" de la primera es tan verdad como la segunda, sólo que tienen vigencia en tiempos diferentes. Se refutará esto con el argumento de que no hay comparación entre la fuerza y validez de la explicación científica versus la mítica. Esta última correspondería a una época pretérita

^{144 6} "Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: la intencionalidad"; en *El Hombre y las Cosas*, Situations I. Editorial Losada, 1965, p. 26

^{145 7} loc. cit

^{146 8} Véase *Emociones y Lenguaje en Educación y Política* op. cit pp. 41 y ss.

en que reinaba la ignorancia y no podría sostener su verdad ante la evidencia empírica actual. Es probable que así sea. Sin embargo, quien establece la comparación la realiza desde *fuera del mundo* en que la explicación tuvo validez. Hay que tener claridad respecto del hecho que el mundo antiguo no se constituyó sobre la base del error, lo que otrora fue “verdad” hoy no lo es y las certidumbres de hoy probablemente no lo sean en el futuro. El modo de desplegarse el ser no está en manos del ser humano exclusivamente, como afirma Heidegger; el *Da-sein* (Ser-ahí) no es el “señor del ser”. La dimensión de no-verdad (*léthe*) que se retrae en los entes no es condición necesaria para que no acontezcan futuros develamientos. Más bien se produce lo contrario: porque *hay* lo oculto pueden acontecer insospechados e infinitos alumbramientos. Cada época es lo que es y el conjunto de sus convicciones es intransferible. Por lo tanto, el mundo antiguo vivió plenamente, y si se cree que vivió en el “error” o en la oscuridad, ese juicio es emitido desde otro sistema de convicciones.

En tercer lugar, ha que decir que el alcance y duración de las explicaciones es limitado. Hay un principio de *superación* permanente en ellos, no en el sentido que las ulteriores sean necesariamente “mejores” que las precedentes, sino que se renuevan de manera permanente; lo que es propio, por lo demás, de la dinámica del devenir histórico. Este proceso tiene una doble vertiente: por una parte, la transformación se produce por las acciones –inicialmente discursivas, como se ha dicho- que realizan los individuos y, por otra, de aquello que proviene del ser de los entes. El ser alumbrado como un horizonte de posibilidades que se manifiesta en la *intentio* que va de los entes a la conciencia. Cuando los viejos maestros griegos, Platón y Aristóteles, entre otros, señalaron que el asombro y la maravilla eran la causa más remota de la filosofía indicaban que la motivación a la indagación proviene de lo enigmático y misterioso. Es la *léthe* –la no-verdad- incitación permanente a desocultar y el ser humano responde, *co-rresponde*, a ese llamado, a esa vocación –*vocare*. Mas como el ser no es fundamento no *induce* hacia un destino único y universal, como el “Bien” platónico, el “Motor Inmóvil” aristotélico o el Dios cristiano. La distinción ontológica causa de tantas reflexiones en Heidegger, consistió precisamente en aclarar la confusión histórica entre ente y ser. La reflexión heideggeriana es, entre sus muchas vertientes, el intento por “saltar” de los entes al ser, a la nada, por cuanto el ser *no* es ente, es la *nada* de lo ente.^{147 9} La distinción ontológica abre la puerta al infinito, al hontanar que hace posible todas las posibilidades aunque sin llegar a concretarse necesariamente en ninguna. En este escenario la tarea del pensar filosófico consiste en *construir* mundo, aún sin saber si ello es posible, y si lo es, sin saber cuál es el “correcto” o el que “conviene”. Hay que *hacer* mundo en el vacío, desde la defundamentación generada por la “muerte de Dios”. Es por esto que al mirar el pasado en general, pero sobremanera el pasado filosófico, lo primero que se observa es un conjunto de errores. Ortega ha dicho al respecto que “los sistemas (filosóficos) aparecen

^{147 9} La distinción ontológica parece hacer trizas el argumento de la arbitrariedad y del carácter convencional del signo lingüístico porque si no son lo mismo ente y ser significa que *algo* hay tras la nominación de las palabras, algo que va más allá de la convención. Lo que acontece es que el acto de nombrar *ya* es una interpretación y el ser humano no puede desligarse de su condición. La existencia del ser requiere del *Ser-ahí* que no siendo su *inventor* es quien lo percibe y distingue, sacándolo de la penumbra de la indeterminación. Entonces para que haya ser, entes y diferencia debe haber una conciencia que los perciba y aprehenda lingüísticamente. Ésta es quizá la interpretación fundamental pero es similar a todas las otras que se apoyan en ella.

como intentos de construir el edificio de la verdad que se malograron y vinieron abajo. Vemos, por lo pronto, el pasado como un error. Hegel –comenta Ortega-, refiriéndose, más en general, a la vida humana toda, dice que ‘cuando volvemos la vista al pasado lo primero que vemos es ruinas’. La ruina, en efecto, es la fisonomía del pasado”.^{148 0} Obviamente el error es visto desde *otra* perspectiva; las filosofías posteriores, aún sin proponérselo, se convierten en la crítica y superación de las anteriores. Esto hace evidente el alcance limitado de las verdades, no sólo en el ámbito cronológico, sino también espacial, lo que explica en parte la coexistencia de diferentes sistemas de “verdades” en un mismo tiempo. Sin gran escándalo se puede afirmar que no sólo es la verdad el motor de la historia, también la “no-verdad” y hasta el error. Lo aceptado en otro momento ahora es negado y viceversa: los *no* de antaño son los usos de hoy. Por eso afirma Nietzsche que “todas las cosas buenas fueron en otro tiempo cosas malas”.^{149 1} Así, el matrimonio, en un momento, fue la “corrupción” del concubinato; el cuerpo (especialmente el femenino), la “puerta del diablo”; el arte simbólico, la negación de la estética. Watzlawick ha destacado que hasta las enfermedades surgen y desaparecen como todo lo demás, no porque terapias y tratamientos hayan alcanzado gran efectividad, sino porque el síndrome –el conjunto de síntomas anómalos- pierde el carácter de enfermedad. Al eliminar, en su tercera edición, el Manual Estadístico Diagnóstico norteamericano la homosexualidad como enfermedad psíquica, inmediatamente se *curaron* de golpe millones de personas. “La atribución de normalidad tiene que ver (...) con lo específico de una cultura. Cuando yo vivía en Bombay –cuenta Watzlawick- me presentaron a ciertos *swamis*. Éstos son hombres sabios, santos, que gozan allí de una alta veneración, mientras que en Occidente no se dudaría ni por un instante en calificarlos de esquizofrénicos catatónicos”.^{150 2} Al confrontar estas distintas valoraciones de los hechos *debería* concluirse que una de ellas es falsa; no podrían ser falsas y verdaderas a la vez. El antiguo principio de no contradicción así lo establece. Sin embargo, acota que algo no puede ser y no ser al *mismo tiempo y en el mismo sentido*. En los ejemplos citados hay *variación de tiempo y sentido*. La diferente connotación de la homosexualidad acontece en tiempos diferentes. Se puede objetar que las conductas están ahí, existiendo con independencia del calificativo que se les otorguen. Lo que hay allí es *interpretado* primero como conductas y posteriormente como sanas o enfermas, *dependiendo* del contexto, de la circunstancia en que se ubica el observador y que nunca puede desvincularse de lo observado.

A la luz de estos antecedentes, la clásica idea de la verdad como *adaequatio rei intellectus* resulta mucho más frágil de lo que históricamente pareció. En estas páginas, no se pretende, por cierto, intentar demostrar su falsedad, lo que resultaría contradictorio con lo que se viene sosteniendo, sino se quiere señalar que nunca tuvo el alcance universal y absoluto que en su momento se le atribuyó. La *adecuación* de la cosa al intelecto requiere de la aceptación de un supuesto anterior: la invariabilidad de atributos

^{148 0} Origen y Epílogo de la Filosofía O.C. Vol. IX p. 353

^{149 1} La genealogía de la moral op. cit. p. 132

^{150 2} El sinsentido del sentido op. cit. p. 63

de las cosas y del sujeto cognoscente. Esto, a su vez, es resultado de todo un proceso: las cosas son desmaterializadas mediante abstracciones y se las “encierra” en conceptos, ideas y esencias; entonces, la deviniente naturaleza es aprehendida y fijada como los insectos en el insectario del entomólogo, en la idea que lo muerto permite develar el misterio de lo vivo. Burla burlando, afirma Nietzsche, que “lo que es no *deviene*; lo que deviene, no es...”^{151 3} Alguno de los entes así fijados es privilegiado respecto de los demás y se le otorga el rango de ser, sirviendo de base y fundamento de cuanto hay, aunque olvidando la distinción ontológica. Así se llega a la creencia que el fluir es ilusión, *apariencia*, y que lo *verdaderamente real* –llámese *arjé*, *idea*, *energeia*, Dios, *subjetividad*, etc.- sólo se muestra al intelecto y, por ende, al sabio, al virtuoso. La causa de los errores humanos estaría en la confianza depositada en los sentidos. Ironiza nuevamente Nietzsche: “Moraleja: hay que decir no a todo cuanto da crédito a los sentidos, a toda la restante humanidad; todo es ‘vulgo’(...) ¡Y repudiar, sobre todo, el cuerpo, esa deplorable idea fija de los sentidos!”^{152 4}

Una noción de “verdad” menos estable como la que se comenta no es arbitraria ni relativa ni subjetiva como puede pensarse. Está claro que no tiene la inmutabilidad del ser eleático, pero tampoco la fugacidad del *panta rei* heraclíteo. La “verdad” ha devenido en *interpretación* porque se ha tornado evidente en los últimos decenios, cada vez con mayor intensidad, su carácter móvil y esencialmente histórico. En épocas pretéritas de lenta transformación, los individuos nacían y morían en el mismo mundo; esto es, bajo un similar sistema de convicciones y creencias, además, de una longevidad bastante disminuida, si se la compara con los índices actuales. Lenta transformación y vida breve dan como resultado la impresión de un mundo detenido, estable y eterno. Ulteriormente, la intromisión de la técnica mecánica primero y electrónica después ha otorgado un especial dinamismo a los cambios de todo tipo; ha permitido, además, un vínculo intercultural (que a veces tiene el carácter de choque) insospechado para otro tiempo, a la vez que ha posibilitado extender el promedio de vida. En este escenario los individuos de fines del siglo XX y principios del siglo XXI tienen la certeza que el mundo en el que morirán no es el mismo en que nacieron. Las generaciones actualmente más antiguas han visto derrumbarse sistemas de creencias que parecían eternos y emerger otros en su lugar. Esto, entre otras causas, ha puesto en sospecha la presunta eternidad e inamovilidad de las verdades.^{153 5} En estricto rigor, sin la aceleración del cambio histórico carecería de todo sentido proponer una *teoría* que reemplace a la clásica “verdad” por la *interpretación*. La distinta concepción encuentra justificación en las influencias históricas que operan de modo consciente o inconsciente en los individuos. Si bien se cree como Nietzsche que la filosofía es fundamentalmente *creadora* de mundo y que, en cierto modo, es más cercana al arte que a la ciencia, se acepta también la necesidad de la existencia de verdades necesarias para la subsistencia humana. “Verdad –afirma Nietzsche- es la especie de error sin la cual una determinada especie de seres vivientes no podría vivir. El valor para la vida decide en última instancia”.^{154 6} Y en ese mismo contexto señala: “‘Verdad’: dentro de mi modo de pensar no designa

^{151 3} Cómo se filosofa a martillazos op. cit. p. 131

^{152 4} loc. cit.

necesariamente lo contrapuesto al error sino, en las cosas más fundamentales, sólo la posición que mantienen entre sí diferentes errores”.^{155 7} Lo firme y poderoso es lo que atesora la vida, en su afán de ser y de ser más. Y lo más fundamental son las palabras por cuanto son la primera “verdad” –o quizá el primer “error”-, en el sentido que son la primera *interpretación* de las cosas. Su arbitrariedad inicial es limitada por el carácter histórico que posteriormente adquieren: por una parte, *hacen* historia (inducen a hacerla, como las profecías autocumplidas) y, por otra, llevan en sí las huellas de su propio devenir.

Entonces, el tránsito de la “verdad” a la *interpretación* es el paso de un mundo a otro producido por la capacidad creadora de los individuos, mundo que una vez establecido escapa de las manos de sus creadores y que no pueden modificar a su arbitrio. Lo *sido*, en tanto más antiguo, adquiere la plenitud y absolutez de lo “en-sí”; esto es, de aquello que nada le falta y nada le sobra para ser lo que es.

^{153 5} Cuando Nietzsche se percató de la escasa credibilidad que logran sus ideas por el reducido número de lectores de sus libros y, por ende, el desinterés de los editores, también se da cuenta del lugar que ocupa en la historia. Expresiones como “vine demasiado pronto, mi tiempo no es aún llegado” que formula el “loco” en el clásico aforismo 125 de *La Gaya Ciencia* evidencia que su percepción de los hechos no es común al resto de los seres humanos de su tiempo, aunque el “futuro habla ya en cien signos” para quien tiene “aguzadas todas las orejas”. Pero es en la autorreferencia “tampoco para mí mismo ha llegado aún el tiempo, algunos nacen póstumamente. Algún día se sentirá la necesidad de instituciones en que se viva y se enseñe como yo sé vivir y enseñar; tal vez, incluso, se creen entonces también cátedras especiales dedicadas a la interpretación del *Zarathustra*” (*Ecce Homo*, 55). En estricto rigor las ideas adquieren importancia cuando se establece una *sintonía* entre lo que el pensador “escucha” y lo que captan sus contemporáneos. La desavenencia se produce cuando el primero ve más o antes que los otros.

^{154 6} La Voluntad de Poderíoop. cit. aforismo 488

^{155 7} *ibid.* aforismo 529

V. Alcances éticos

“¡Cómo! ¿No será que todo es humano, demasiado humano?” F. Nietzsche

La desarticulación del mundo que comienza a evidenciarse cada vez con más fuerza desde la emblemática *anunciación* nietzscheana de “la muerte de Dios”, triza casi totalmente los cimientos del habitáculo sociocultural creado por el ser humano para cobijarse y que buen resguardo le prestara hasta la disolución de la modernidad. Desde aquel suceso, acontecido en la segunda mitad del siglo XIX hasta hoy, mucha agua ha corrido bajo el puente del devenir humano y ha arrastrado a su paso algunos sólidos supuestos que parecían dotados del don de la eternidad. El desenmascaramiento del lenguaje, de la verdad, del ser humano y del *ser* propiamente tal, principios fundantes de mundos pretéritos, pierden su condición hegemónica y se disipan como “último humo de una realidad evaporada”, al tornarse cosas humanas, “demasiado humanas”. El lenguaje, “causa eficiente” de las creaciones humanas, mirado bajo el prisma del análisis genealógico, queda reducido a *ficción* poética, contaminando de arbitrariedad todo lo que se crea a su través. También el ser pierde su condición estructural sólida y potente hasta devenir en *evento*, en relato. Asimismo, el sujeto no es más el depositario de un *ego* en que anidan ideas “puras”, incontaminadas de las vicisitudes del mundo, sino que es efecto de periferia. El *egoísmo* humano es, en rigor, un “egoísmo aparente”. En uno de los aforismos de **Aurora**, dice Nietzsche: “De igual forma (que los animales), el individuo se oculta tras la generalidad del concepto “hombre” o tras la sociedad, o se adapta a príncipes, estamentos, partidos, opiniones de la época o del entorno; y en todas las formas de fingirnos felices, agradecidos, poderosos...”¹⁵⁶ Con mayor o menor fuerza, con más o menos conciencia, el ser humano se *adapta* a los moldes o modelos que le brinda

el mundo en el que se instala, siendo el lenguaje el principal condicionamiento o vehículo de *transmisión* de ese mundo. Ya se decía más arriba que aprender un idioma es lo mismo que internarse en los más íntimos recovecos del alma de un pueblo y de una cultura. Entonces, cuando el individuo dice fastuosamente *yo*, a fin de evidenciar su autonomía y libre albedrío, en ese *yo* resuenan múltiples ecos de innumerables voces. En cierto modo, el ser humano nace viejo, pues es el compendio de la historia humana entera. El *ego* es un “fantasma social” que cobija opiniones impersonales, semipersonales, *sociales*. Por esta razón, el *superhombre* nietzscheano en su intento de liberación de la carga histórica debe puerilizarse, recuperar la inocencia y pureza perdidas e imaginar derroteros vírgenes para los proyectos humanos; aunque sólo se pueda adquirir conciencia de lo nuevo, en tanto se conoce lo viejo. El prurito de ruptura, sin embargo, no ha sido inédito en la historia; en ciertas épocas han aparecido individuos y generaciones iconoclastas.

Así, Descartes, en el siglo XVII, embargado por un entusiasmo de novedad y en busca de certeza y seguridad, suspende toda creencia proveniente de los sentidos y la historia. Prontamente, no obstante, se da cuenta que necesita *crear* en algo, que no es posible quedar suspendido en la nada y crea sus “Reglas de moral provisional”. Vale la pena preguntarse por qué reglas de moral. Descartes nunca aventuró alguna explicación externa a las mismas “Reglas”, que son suficientemente explicativas por sí mismas. La idea cartesiana al respecto es que es *necesario* obedecer las leyes, costumbres y religión en la que ha sido instruido, a la vez que ser firme y consecuente con las determinaciones aceptadas.¹⁵⁷ Intelectualmente puede ponerse todo en duda, pero *vitalmente* se necesita de un subsuelo en qué apoyarse y de una habitación en qué cobijarse para no quedar existencialmente en la intemperie. La duda metódica cartesiana, por lo tanto, podrá corroer fundamentos, axiomas, ideas, mas no las *creencias*. Cuando esto último acontece la vida se encuentra en riesgo pues pierde su orientación y no sabe a qué atenerse.

Respecto de este punto y a las alturas de este escrito puede resituarse la crítica que Nietzsche formula a gran parte de los filósofos “clásicos”, juicios que parecen apuntar más que a su posible falsedad, a la desvinculación con la vida. El “optimismo teórico” iniciado por Sócrates postula la *creencia* en la posibilidad de que mediante la razón se puede escrutar la naturaleza de las cosas hasta trocar todo mal en bien; es decir, el conocimiento adquiere el rango de medicina universal, puesto que donde él surge aparece el bien y la verdad. Esto no sería criticable por “erróneo”, puesto que si la verdad es conocimiento, bien pueden acordarse diferentes criterios para alcanzarla y todos desembocarían finalmente en la convención. El problema aparece al pretender *suplantar* la vida y, más aún, ser contrario a ella. El “optimismo teórico” es causa de la fractura razón-vida; esto es, genera la dificultad y se propone a sí mismo como solución. La posición nietzscheana es que sólo el “conocimiento trágico” es capaz restituir la dimensión originaria del vivir.

Pues bien, la dualidad razón y vida que también complica a Descartes lo determina a

¹⁵⁶ Aurora Editorial Edaf, Madrid 1996. p. 87. aforismo 26.

¹⁵⁷ Véase Discurso del Método, especialmente la “tercera parte”.

poner entre paréntesis el mundo, mediante la aplicación de una duda metódica radical que no debe hacerse extensiva a la moral, el *soporte* de la vida. Esta suerte de desenmascaramiento destructivo-constructivo cartesiano revela que lo más sólido del vivir lo constituye la moral. Desde ella se puede ser “feliz” y vivir “cómodamente”, aún careciendo de método racional.

A. Valorar es crear

“Sólo quien se transforma permanece emparentado conmigo” F. Nietzsche

La moral cartesiana obedece a un orden externo, proveniente de un poder *trascendente* divino-religioso, o *social* derivado de las costumbres y las leyes. En este plano, Descartes acepta sin cuestionamientos las creencias de la tradición, que prefiere no poner en tela de juicio por temor a quedar irresoluto respecto de las acciones de la vida. La moral es la *provisión*, el sustento, el subsuelo que soporta el peso existencial mientras se lleva a cabo el proceso de verificación racional mediante la duda metódica. En este contexto, lo moral es lo menos provisorio y quizá por eso el filósofo francés no se dio a la tarea de construir ulteriormente *otra* moral. El significado de “provisional” debe comprenderse en el sentido de provisión, prevención, como el sustento que requiere el viajero para el camino. No en vano expresa que no es suficiente con destruir la casa en que se habita, es además indispensable “hacer *provisión* de materiales” para su reconstrucción. La concepción de la moral como sistema de creencias tradicional y recibido ha sido, históricamente, el más recurrente como lo revelan las etimologías griega y latina, *ethos* y *mores* de donde derivan ética y moral. En este ámbito, el pasado influye y determina *negativamente* al presente y al futuro, por cuanto limita lo que se puede y *debe* hacer.

Nietzsche, que desde su adolescencia manifestó cierta obsesión por el tema moral y que lo acompañó durante toda su existencia, acepta la necesidad de las “creencias”. Pensó que se puede prescindir de “verdades”, mas no en la *creencia* de su existencia, aunque sean productos de la convención y hasta del error. En distintos lugares formula la idea que “el hombre prefiere querer incluso la nada a *no* querer”.¹⁵⁸ Esa “nada” pueden ser hasta los valores cristianos o algunos otros que atentan contra la vida misma o al menos contra la vida plena. Respecto del error señala que “la verdad es el error, sin el que no puede vivir ningún ser viviente de determinada especie. *El valor para vivir es lo que decide en último término*”.¹⁵⁹ Lo “verdadero” es lo *útil* para la vida, es ésta quien decide finalmente y en ningún caso ciertas propiedades en-sí de los entes. De este modo, lo *valioso* es lo que es *interpretado* como tal por el individuo. Asociando estos conceptos a la terminología tradicional se podría decir que los valores son “subjetivos”, lo que induce a error, puesto que significa restituir un poder sustancial que el sujeto ya ha perdido. Como se ha señalado más arriba, el *yo* es efecto de periferia, es *ficción* social. En este

¹⁵⁸ Ecce Homo op. cit. p. 110. Aparece también en la Genealogía de la moral pp. 114, 186.

¹⁵⁹ La voluntad de poderío op. cit. Aforismo 488. (Las cursivas son nuestras)

escenario no hay hegemonía ni del sujeto ni de los objetos. Precisamente, el terror que invade al “loco” anunciador de la muerte de Dios es porque después de anunciar el magnicidio cometido, se comienza a “flotar en una nada infinita”, donde todo pierde su valor en-sí. Al desaparecer los referentes tradicionales, no tiene sentido la distinción subjetivo-objetivo. “Siempre he afirmado en mis escritos –dice Nietzsche- que el valor del mundo debe buscarse en nuestra interpretación (...); que las interpretaciones reconocidas son evaluaciones perspectivas, en virtud de las cuales nos conservamos en la vida, o sea en la voluntad de poderío, en el aumento del poderío (...). El mundo que nos interesa es falso, vale decir no es un hecho, sino una imaginación y una síntesis de una escasa suma de observaciones; es fluido como una cosa que deviene, como una falsedad que continuamente se desvía, que no se aproxima nunca a la verdad, porque *no hay verdad alguna*”.¹⁶⁰

“Valor”, entonces, es lo que es *interpretado* como valioso, así como “verdad” es lo *imaginado* verdadero. Es el ser humano el que “pone” los valores, en vista de lo que conviene a la vida, a su mantención y acrecentamiento; es decir, el valor es afirmación de la *voluntad de poderío*. Si se trata de acrecentar el ser, entonces los valores más “verdaderos” nunca son los *tradicionales*, sino que son, por el contrario, aquellos que los superan, que van más allá en la proposición de nuevos horizontes. “Valorar es crear –¡oído, creadores! –afirma Zarathustra. El mismo valorar es el tesoro y la joya de todas las cosas valoradas./ Sólo por el valorar existen los valores; y sin el valorar estaría vacía la nuez de la existencia. ¡Oído creadores! Cambio de los valores –cambio de los creadores. Siempre aniquila el que ha de ser creador”.¹⁶¹ Con este antecedente se comprende mejor el sentido de la afirmación “el mundo que nos interesa es *falso*”; esto es, se privilegia aquella valoración inédita que escapa a la convención. Si *mores* es costumbre ha de procurarse no reproducir el uso, sino más bien el *ab-uso*, la conducta *inmoral*. Por eso Nietzsche se autocalificó frecuentemente de *inmoralista*, el iconoclasta que rompe la imagen de los viejos ídolos y de las antiguas tablas de la moral. Las cartas están echadas para ello, puesto que al no haber verdad sino interpretaciones, es posible superar la única meta de la existencia humana con “mil metas”. A diferencia del fin último aristotélico que consiste en la plena actualización de la esencia, Nietzsche propone una sobreabundancia de fines, la *hipertelia*. Ésta es el gran tesoro de la vida: hay tantos fines como proyectos vitales existan.

En este mismo contexto debe comprenderse la crítica al “hombre bueno”. No es que Nietzsche pretenda exacerbar la maldad humana (que no es poca) en desmedro de la práctica del bien. Lo que él quiere es la promoción de actos libres capaces de conquistar nuevos ámbitos para el acrecentamiento de la vida. Quien, por el contrario, duerme en la plácida calma del rebaño y, por ello, es considerado “bueno” y “justo” debe ser despreciado. “¡Ved a los buenos y justos –afirma Nietzsche- ¿A quién odian por encima de todo? Al que rompe sus tablas de valores, al quebrantador, al infractor. ¡Pero ése es el creador!”.¹⁶² Zarathustra insiste con vehemencia: “¡El hombre tiene que hacerse mejor y más malo! Eso es lo que yo enseño. Un mal mayor es necesario para el mayor bien del

¹⁶⁰ *ibid.* Aforismo 608. (Las cursivas son nuestras)

¹⁶¹ Así habló Zarathustra op. cit. p. 98 (El guión vertical indica punto aparte en el original)

superhombre”.¹⁶³ Son los “buenos” los que crucificaron a Cristo al no poder perdonar que *creara* su propia virtud y nuevos valores, también envenenaron a Sócrates, silenciaron a Galileo... Los “buenos” son siempre el comienzo del final. Aunque Nietzsche arremete contra muchos filósofos de la historia, especialmente contra Sócrates y Platón no debe desconocerse cierta injusticia de su parte puesto que ambos fueron grandes creadores. De hecho, Sócrates pagó con su vida el intento de poner en práctica un modo de vivir diferente al de los atenienses de su tiempo; fue un *transgresor*. El “socratismo” posterior ha sido sinónimo de práctica de vida buena y virtuosa, mas para sus contemporáneos, el filósofo era peligroso puesto que mediante su interminable diálogo corroía las creencias tradicionales. Observada desde la perspectiva de la ciudad, la acusación presentada en su contra por “corromper a los jóvenes”, no es ni insólita ni injusta como se deduce de la **Apología** platónica. Al contrario, representa la habitual defensa de lo tradicional respecto de lo nuevo. Sócrates, por lo tanto, no fue en su momento el “hombre bueno” como posteriormente se calificaría. Este juicio puede extenderse a muchos prohombres de la historia, incluso a algunos símbolos posteriores del bien y la beatitud como San Agustín y Benedicto Spinoza, por ejemplo.

Sin embargo, el auténtico transgresor, según Nietzsche, aún no ha nacido y es el *superhombre*, y así lo hace saber Zaratustra, su anunciador. Basta revisar los títulos de muchos capítulos de la obra homónima para darse cuenta de ello. Por ejemplo, “De las mil metas y de la única meta”, “Del amor al prójimo”, “Del camino del creador”, “De los sabios célebres”, “De la superación de sí mismo”, “De la virtud empuñadora”, “De las viejas y nuevas tablas”, y en otros, se insiste en la capacidad creadora imprescindible para la mantención de la vida. Al respecto, quizá lo más acertado es poner estas ideas en boca del propio Nietzsche, aun a riesgo de recargar de citas el escrito. Dice el filósofo en el último capítulo citado del Zaratustra:

“Cuando aparecí entre los hombres, les hallé sentados sobre una vieja presunción: todos creían saber desde hacía mucho tiempo, qué es lo bueno y qué es lo malo para el hombre. Todo hablar en torno a la virtud les parecía cosa anticuada y enojosa. Y quien quería dormir bien, hablaba todavía de “bien” y de “mal” antes de irse a la cama. Yo sacudí la torpeza de esos sueños cuando enseñé: “¡Nadie sabe todavía qué es bueno y qué es malo! ¡Nadie, excepto el creador!”. Mas éste es el que crea la meta del hombre, el que fija a la tierra su sentido y su futuro. Sólo éste crea el hecho de que una cosa sea buena y sea mala. Y les mandé derribar sus viejos púlpitos, todos los asientos de aquella presunción. Les mandé reírse de sus maestros de virtud, de sus santos, de sus poetas, de sus redentores. Les mandé que se rieran de sus austeros sabios, y de quienquiera que alguna vez se posase, como un negro espantapájaros, como un bando admonitor, sobre el árbol de la vida. Me senté a la vera de su avenida de sepulcros, y junto a los buitres y la carroña –y me reí de todo su pasado, y del estéril esplendor de ese pasado en ruinas. En verdad, como un predicador de penitencias o un loco, fulminé anatemas contra sus pequeñeces y grandezas. ¡Es tan mezquino incluso lo peor de ellos! De todo me reía. Mi sabio anhelo reía y

¹⁶² ibid. p. 59

¹⁶³ ibid. p. 337

gritaba así en mí, mi anhelo nacido en las montañas, que es mi sabiduría salvaje, mi gran anhelo de alas ruidosas...^{164 0}

Si la vida es manifestación de la *voluntad de poder* y ésta es acrecentamiento del ser, no debe por ningún motivo detenerse el devenir, pues es el atributo esencial de lo existente. En el transcurso de la historia, muchas veces se ha intentado fijar ese fluir, se ha interpretado el torrente de las aguas del río desde la estabilidad del puente. Desde la perspectiva del devenir, las convicciones anquilosadas son impedimentos para el desarrollo vital, no obstante su “estéril *esplendor*”. Por eso, Zaratustra manda reírse de los “austeros sabios”. Cada nueva valoración deja obsoleta a las anteriores al constituirse en un parámetro diferente. Así, el matrimonio valorado hoy como la “base de la sociedad”, otrora fue la corrupción del concubinato; la mujer autónoma y libre del presente, fue la “desequilibrada” del pasado; las distintas opciones sexuales actuales, fueron patologías en siglos anteriores. Aquellos que se sientan (y duermen) sobre viejas tablas son decadentes y *deben* ser superados. Por lo tanto, ni Nietzsche ni Zaratustra han de ser eternos, serán sus propios discípulos los encargados de deshojar sus coronas. Serán verdaderos discípulos en tanto vayan más allá del maestro, pues mal le pagan quienes se dedican a repetirlo. Lo decadente, entonces, consiste en la eternización de lo que es fundamentalmente dinámico.

Es en la **Genealogía de la moral** donde, probablemente, Nietzsche realiza el ejercicio hermenéutico más profundo y detallado acerca del tema moral, no sólo por lo descarnado del análisis respecto de uno de los hitos de la historia de Occidente, el cristianismo, sino también por su extensión, puesto que abandona por un momento su tradicional estilo aforístico para reemplazarlo por el “tratado”. El libro intenta dar respuesta a la pregunta que asalta tempranamente al filósofo: ¿qué origen tienen propiamente el bien y el mal? Explica en el ‘Prólogo’ que “siendo yo un muchacho de trece años me acosaba ya el problema del origen del mal: a él le dediqué, en una edad en que se tiene ‘el corazón dividido a partes iguales entre los juegos infantiles y Digs’, mi primer juego literario de niño, mi primer ejercicio de caligrafía filosófica...”^{165 1} A esta incipiente vocación infantil se suma con el tiempo –el que va desde 1857 a 1887, año en que escribe la obra– una nueva exigencia. Afirma en el mismo lugar que “necesitamos una *crítica* de los valores morales, *hay que poner alguna vez en entredicho el valor mismo de esos valores* –y para esto se necesita tener conocimiento de las contradicciones de que aquéllos surgieron, en los que se desarrollaron y modificaron (la moral como consecuencia, como síntoma, como máscara, como tartufería, como enfermedad, como malentendido; pero también la moral como causa, como medicina, como estímulo, como freno, como veneno), un conocimiento que hasta ahora ni ha existido ni tampoco se lo ha siquiera deseado”.^{166 2}

En la crítica a los valores morales, Nietzsche pone en función todo su talento de hermeneuta, *psicólogo* y genealogista. Es *genealogista* en tanto indaga por el origen, la

^{164 0} *op. cit.* p. 241

^{165 1} La Genealogía de la Moral *op. cit.* p. 19

^{166 2} *ibid.* p. 23

génesis de esos valores; para ello rastrea etimologías, condiciones histórico-culturales, ideologías, en que emergen las valoraciones. Es *psicólogo*, según su particular comprensión de este concepto y oficio, al considerar que el *punto de vista* del investigador no puede estar ausente en lo investigado; por ello, tiene plena conciencia que su discurso es capaz de producir la transvaloración de todos los valores, sin perder de vista la perspectiva desde la que se construye lo *extramoral*. Asimismo, es *hermeneuta* por cuanto introduce al intérprete en la interpretación, abriendo la puerta al infinito de las exégesis posibles; así como es “decadente” detener el flujo de la vida, también lo sería la detención arbitraria de las interpretaciones.

El desenmascaramiento que lleva a cabo en la **Genealogía** parte del origen del concepto “bueno”. De acuerdo a la interpretación de los “psicólogos ingleses” que Nietzsche comenta con sutil ironía, “buenas” fueron calificadas las acciones no egoístas por los receptores beneficiarios de ellas, especialmente por su utilidad. Con el paso del tiempo se olvidaron las circunstancias particulares y concretas de aquellas valoraciones iniciales y se las siguió alabando hasta otorgárseles un valor en sí. En la historia de las apreciaciones valorativas se advierte la secuencia que va desde la “utilidad” inicial, pasando por el “olvido” y el “hábito”, hasta desembocar finalmente en el “error”. Si bien Nietzsche no comparte esta explicación, pues él atribuye el origen a la *voluntad de poder*, al “derecho del señor” a *crear* valores, coinciden ambas interpretaciones en que éstos no tienen en ningún caso un valor en sí. Instalados en una posición originaria favorable, algunos –ya “nobles”, ya plebeyos y vulgares- se arrogan el derecho de *crear* valores y de *instaurar* un discurso moral sobre el que se ha construido la cultura de Occidente. La aspiración de Nietzsche al respecto, no es sólo poner en evidencia –*desenmascarar*, como se decía- el origen del discurso moral y la peligrosa oposición a la vida, sino sobremanera proponer *otros* criterios de valoración, destinados a sobrepujar la creatividad humana. Eduardo Grüner ha dicho que lo que “hacen los tres (esto es, Freud, Marx y Nietzsche) (...) es *intervenir* sobre una construcción simbólica no para mostrar su transparencia originaria, sino al revés, para *producirla como opacidad*; no para descifrarla, sino al revés, para otorgarle su carácter de *cifra*, su “artificialidad”, es decir, para desnaturalizarla en su función de “sentido común”, y para desnaturalizar, también, la relación de ese discurso con los sujetos que ha producido como soportes de su propia reproducción. Se trata, en fin, de quebrar esa armonía y ese bienestar, de transformar al sujeto, mediante la interpretación, en *insoportable* para su propio discurso y quizá dejarlo, momentáneamente, sin palabras”.^{167 3}

El quiebre no consiste en desenmascarar ilusiones y autoengaños derivados de los valores, sino en el proceso de *transvaloración*; esto es, en romper la armonía que los valores generan para obligar al sujeto a proponer *otro* discurso, que vaya más allá de las valoraciones convencionales. Al tornarse insoportable el *discurso* moral para los propios sujetos que lo mantienen se encuentran obligados a *crear* otras formas de valoración o, a lo menos, generar una actitud de apertura hacia los nuevos discursos como los de Zaratustra (es decir, Nietzsche), sin olvidar a Freud y Marx, los otros integrantes de lo que Paul Ricoeur ha denominado “escuela de la sospecha”.

^{167 3} “Prólogo” a Nietzsche, Freud, Marx de Michel Foucault op. cit. pp. 20-21.

B. ¿Retorno al “*homo mensura*”?

La crítica de Nietzsche a la moral tradicional, deriva de que ésta se inspira en el “debes” o “no debes” principios tan opuestos a lo natural y vital, constituyendo una especie de castración de los instintos. En esta moral, es la figura divina la gran enemiga de la vida. “Termina la vida donde empieza el reino de Dios”, dice Nietzsche. En el mundo “moral” se valoran las acciones por su *intención*, llegando a sacrificar lo más vital: los instintos más fuertes, tal como en las épocas prehistóricas –etapa “premoral”- se sacrificaba a los dioses lo más amado, los hijos primogénitos. Siguiendo esa inercia de flagelación termina aniquilándose a Dios mismo, muerte que se hace evidente a la generación que Nietzsche pertenece y que a él corresponde anunciar. En un mundo sin Dios comienza la etapa “extramoral”, la de los inmoralistas. Lo “extramoral” es, por lo pronto, la *interpretación* de los actos humanos allende las categorías de bien y mal. Con la desaparición de la figura divina se pierde el referente que permite distinguir entre verdad y mentira, sujeto y objeto, interior y exterior, y también se diluye el dualismo bien y mal, como categorías *a priori*. Ahora, lo que sea bueno y malo va a depender de las necesidades de la vida, de su mantención y acrecentamiento. “Bueno” y “malo” son resultado de las valoraciones humanas y tienen el sentido “extramoral” porque derivan de operaciones mentales que no se corresponden necesariamente con la realidad; es decir, se ubican en una dimensión diferente a la moral de intenciones. Puede refutarse esta idea señalando que lo “extramoral” es resultado de la sustitución del referente divino por el vital, en cuanto que la vida llena el espacio dejado vacante por Dios. El juvenil texto **Verdad y mentira en sentido extramoral**, comentado en un capítulo anterior, apunta precisamente en el esclarecimiento de ese aspecto. Si el lenguaje es una gran metáfora, el conocimiento que se realiza a su través tiene el carácter de *mito*, de *ficción*. Todo lo que se construye sobre él no es más que un “andamio” apoyado en una materia cenagosa e inconsistente. “Hoy –dice Nietzsche- (...), cuando al menos entre nosotros los inmoralistas alienta la sospecha de que el valor decisivo de una acción reside justo en aquello que en ella es *no – intencionado*, y de que toda su intencionalidad, todo lo que puede ser visto, sabido, conocido “conscientemente” por la acción, pertenece todavía a su superficie y a su piel”.^{168 5} Dado que la conciencia es resultado de determinantes sociales y que todo acto consciente lleva implícito un prejuicio moral introyectado de modo inconsciente, entonces lo “extramoral” será lo “no – intencionado”, lo que obedece a la gran razón del cuerpo, es el acto inconsciente del niño que juega a los dados. Lo “extramoral” se opone, en gran medida, al lastre del pasado, a la historia. Sus valoraciones son las que realiza el individuo que actúa *como* el superhombre; esto es, aquel ser esencialmente creativo cuyas acciones son inéditas, siendo interpretadas con posterioridad a su ejecución. Ellas derivan de la *espontaneidad* de la vida.

Cuenta Nietzsche, en el capítulo “El canto de la danza”, que Zaratustra, mientras caminaba con sus discípulos al atardecer, encuentra unas muchachas que bailaban y se

^{168 5} Más allá del bien y del mal op. cit. p. 58 aforismo 32

les acerca con actitud amistosa, diciéndoles: “¡Seguid bailando, encantadoras muchachas! Zaratustra no es un ogro, ni un enemigo de la gente joven”.^{169 6} Zaratustra también quiere bailar pero se lo impide el “espíritu de la pesadez”, su “más excelso y poderoso diablo”. Ajeno al círculo de danzantes prefiere *reflexionar* sobre la “sabiduría”. Ésta le *recuerda* la vida: “posee sus mismos ojos, su misma risa, y hasta su mismo anzuelo de oro: ¿acaso es mía la culpa si se parecen tanto las dos?”.^{170 7} La sabiduría es *cercana* y se *parece* a la vida, pero no es ella. Zaratustra no puede danzar porque en lugar de dejarse arrebatar por el baile *piensa* en él y realiza exactamente lo inverso de las bailarinas. Éstas *viven* la vida, mas Zaratustra no. Por eso al desaparecer las muchachas se siente invadido por la tristeza: “El atardecer ha llegado ¡Perdonadme que haya llegado el atardecer!”.^{171 8} Ha perdido la frescura de la aurora, la espontaneidad del comienzo y se acerca a su propio ocaso, siendo asaltado por desgarradoras interrogantes provenientes del mundo metafísico: “¿Por qué? ¿para qué? ¿con qué? ¿hacia dónde? ¿de dónde? ¿cómo? ¿No es tontería seguir viviendo?”.^{172 9} El sinsentido que adquiere la vida, esa especie de desgarró y fractura vital, es consecuencia del saber racional que *separa* la conciencia del mundo mediante las interrogaciones. Éstas, al hacer evidente que *no se sabe*, introducen la nada “como un gusano”, según la expresión de Sartre. Mediante la conciencia el “individuo” se capta a sí como algo distinto y distante del mundo; por lo tanto, se supone que al desacralizar tanto a la conciencia como a la razón se puede restablecer un vínculo más primario y original con aquel. La imagen de Dioniso, despedazado en su niñez por los Titanes –imagen tan cercana y querida por Nietzsche– simboliza el anhelo de unidad con todo lo existente. En este escenario se explica la necesidad del arte que *vincula* y *conecta*, a diferencia del conocimiento racional que *separa* y *aisla*. Dice Nietzsche en su más temprana obra que “el conocimiento mata al obrar, para obrar es preciso hallarse envuelto por el velo de la ilusión”.^{173 0} La razón en su sentido moderno –esto es, entendida como razón calculante y cuantificadora– es contraria a la vida. Esta modalidad de la razón es antivital y desde ella la vida es antirracional. Es por esto que las jóvenes danzantes que tienen la frescura de la naturaleza, están más cercanas a la vida que Zaratustra y, por ende, a la dimensión *extramoral*. La tristeza que lo invade proviene, precisamente, de esa evidencia. En el capítulo que viene inmediatamente a continuación del ya citado, “El canto de los sepultureros”, deja huella de su estado de ánimo. Realiza un emocionado recuerdo de sus “muertos amados”, evocación que actualiza y renueva el antiguo tópico literario del *ubi sunt*, al condolerse, en la isla de los sepulcros, por el “sepulcro de mi juventud”. Este mensaje puede entenderse en varios sentidos. Por una parte, en la dirección señalada; esto es, como catarsis por la pérdida de la otrora fresca y espontánea juventud, que se

^{169 6} Así habló Zaratustra op. cit. p. 147

^{170 7} *ibid.* p. 149

^{171 8} *ibid.* p. 150

^{172 9} *ibid.* p. 149 (Las cursivas son nuestras)

^{173 0} El nacimiento de la tragedia op. cit. p. 78

aferra fuertemente a la vida y que el Zaratustra, reflexivo y consciente de su historia, ha perdido. Por otra parte, esos sepulcros recuerdan aquellos viejos ídolos en los que Zaratustra creyó y que hoy ha superado y que ha “matado”, pero que no logra borrar de su propia historia. Por eso les enrostra:

“Mayor que cualquier homicidio es el daño que me causasteis: me habéis arrebatado algo irrecuperable. ¡Así os hablo, enemigos míos! Pues habéis asesinado las visiones de mi juventud, y mis prodigios más queridos. ¡Me habéis quitado mis compañeros de juego, mis espíritus bienhadados! Para venerar su memoria deposito esta corona y esta maldición. ¡Esta maldición para vosotros, enemigos míos! Pues abreviasteis mi eternidad, como un sonido se quiebra en la noche fría. Casi tan sólo como un relampagueo de ojos divinos llegó hasta mí -¡un instante brevísimo! En la hora oportuna, mi pureza dijo así una vez: “Para mí, todos los seres son divinos”. Entonces caísteis sobre mí con fantasmas inmundos. ¡Ay!, ¿hacia dónde huyó aquella hora propicia?”^{174 1}

Con estas palabras expresa Nietzsche todo el dramatismo que deviene de la ambivalencia de la historia de la cultura. Por una parte, ha cortado el cordón que unía al ser humano prehistórico con el mundo y con ello ha “arrebatado algo irrecuperable” al distanciarlo de la naturaleza, como aconteció a Adán expulsado del Paraíso; pero, por otra, hace posible el proceso de *evolución y transformación* humana hasta desembocar en el *superhombre*. Si ser *superhombre* essituarse más allá o superar un estado actual, ello requiere de etapas anteriores. La promesa futura lleva implícita la posición actual, como ésta lleva la pretérita. El *superhombre* lleva en su seno al camello y al león. No obstante, debe tenerse en cuenta que, aun siendo resultado de un proceso, no es una “entelequia” que deviene en virtud de una predeterminación; al contrario, es producto del azaroso juego de dados lanzado por un niño. La “inocencia” es la creencia que nada hay fuera del mundo en que a cada cual le toca vivir y que en él todo deviene. No debiera haber, por consiguiente, *intenciones*, puesto que éstas son interpretaciones que realiza el ser humano para explicar sus actos. Las acciones no son “naturalmente” ni culpables ni responsables, simplemente “son”. Posteriormente se las puede interpretar a partir de un valor asentado por el mismo ser humano. Al respecto, no debe olvidarse la frecuente insistencia de Nietzsche al decir que “no existen fenómenos morales, sino sólo una interpretación moral de los fenómenos”.^{175 2} Esto es, la dimensión “extramoral” *interpreta* acciones y *crea* valores; en cambio, la “moral” descubre valores en sí.

La consideración que las valoraciones tienen al ser humano como principal referente puede ser fácilmente asociada con la antigua teoría del “homo mensura”. Como se recordará, Protágoras (486-396 a. de C.), el sofista de Abdera, negaba la existencia de valores universales y absolutos como lo planteaban sus contemporáneos Sócrates y Platón. A partir de los escasos fragmentos conservados se le atribuye la tesis que afirma que “el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son, y de las que no son en cuanto que no son”.^{176 3} De esta idea se han realizado distintas

^{174 1} Así habló Zaratustra op. cit. p. 151

^{175 2} Más allá del bien y el mal op. cit. Aforismo 108

^{176 3} Vid. Protágoras y Gorgias. Fragmentos y Testimonios.op. cit. pp. 18 y ss.

interpretaciones que van desde la detección de un *subjetivismo* a ultranza hasta un *relativismo* absoluto. Sin embargo, no es fácil averiguar qué quiso decir verdaderamente el sofista. Es clara su posición de que es el ser humano el soporte y medida de todo cuanto hay. Bueno y malo, justo e injusto, grande y pequeño, caliente y frío, etc. no son cualidades de las cosas, la atribución de valor va a depender de la situación particular en que se realiza, pero siempre remite inevitablemente a la condición humana. Así, por ejemplo, las cualidades de las piedras –dureza, peso, tamaño, color, temperatura– remiten al ser humano; también la devota acción de los griegos de alabar a Atenea –acción impía para los persas. En el primer caso, el referente es natural y, en el segundo, social-religioso, pero ambos *relativos*. La variabilidad del juicio se acrecienta más aún al considerar al individuo que valora como sujeto de *sensación* y *opinión* (*dóxa*), puesto que en tal caso ni siquiera la convención puede sostenerse, originando un individualismo subjetivista. A nuestro entender, la mayor dificultad comprensiva de la teoría de Protágoras deriva de la imprecisión en el uso del concepto “hombre” –al menos en los fragmentos que se conocen. Si usa el concepto en sentido *genérico*, queriendo significar “todos los seres humanos”; si lo entiende como ser *individual* –“cada uno de los seres humanos”-; o bien como ser *social* –“los griegos o los tebanos”-, resulta variable el juicio del “homo mensura”, aunque quizá lo único cierto es el carácter antropocéntrico de la proposición. Platón examina en distintos momentos y obras este problema, dejando huella de la dificultad que encierra. En el *Teetetos*, por ejemplo, aparece el siguiente diálogo:

“Sócrates: Es posible (Teetetos) que hayas enunciado un concepto de ciencia nada trivial, semejante al que sostenía Protágoras. En efecto, éste ha formulado la misma concepción con distinta fórmula, al decir en algún lugar que el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son, y de las que no son, en cuanto que no son. ¿Lo has leído? Teetetos: Sí, y muchas veces. Sócrates: ¿No es verdad que dice algo así: Tal como me parecen las cosas, tales son para mí; tal como te parecen, tales son para ti. Pues tú eres hombre y yo también? Teetetos: Ciertamente, así se expresa. Sócrates: Es verosímil que hombre tan sabio no hable en vano; sigamos su pensamiento: ¿No hay momentos que el mismo soplo de viento produce a uno de nosotros escalofríos y al otro nada? ¿Y a uno débiles y al otro intensos? Teetetos: Es muy cierto. Sócrates: En ese momento, ¿diremos que el viento es en sí mismo frío o no frío, o estaremos de acuerdo con Protágoras en que para el que tiene escalofríos es frío y para el otro no? Teetetos: Lo último es lo lógico. Sócrates: ¿No parece tal a uno y tal a otro? Teetetos: Sí. Sócrates: Ahora bien, ¿este “parecer” es “ser sentido”? Teetetos: Así es. Sócrates: Por tanto, apariencia y sensación se identifican respecto del calor y de otros estados semejantes. Tales cuales los siente cada uno, así es posible que sean para él”.^{177 4}

Las críticas contemporáneas a la teoría de Protágoras ya pusieron alerta que no deben confundirse las valoraciones con los valores. Es posible *saber*, por lo tanto, qué son la virtud, la justicia y la belleza, y todos pueden *entender* o *intuir* (a lo menos) en qué consisten porque el ser humano tiene la esencia, ya de manera innata o adquirida, y en ello hay acuerdo. Así, es posible discutir acerca de la naturaleza de los valores y estar en

^{177 4} *Teetetos* 151e – 152a

desacuerdo absoluto, pero no es posible divergir sobre sus existencia. Es decir, sólo se puede hablar de valores *porque* existen. Lo *subjetivo* y *relativo* no es condición de ellos sino del reconocimiento humano respecto de donde estaría o no estarían. El mismo Platón se encargó, no obstante, de poner en boca de Protágoras la siguiente precisión:

“Yo afirmo que la verdad es como he escrito: que cada uno de nosotros es medida de lo que es y de lo que no es. Y que la diferencia de uno a otro es infinita, ya que a uno se manifiestan y son unas cosas, y a otro, otras diferentes. Yo no digo que no existan la sabiduría y el sabio, pero sí mantengo que es sabio el que de nosotros, pareciéndole y siendo para él una cosa mala, consiga, produciendo una conversión, que parezca y sea buena. Recordad lo que decía anteriormente, que al enfermo le parece amargo y, por tanto, lo es, todo lo que come, mientras que para el hombre sano le parece lo contrario. Y no se sabe ni sería posible, considerar a ninguno de los dos más sabio, ni acusar al enfermo de ser ignorante por mantener tal opinión, o afirmar que el que goza de salud es sabio por sostener la suya, sino que se ha de producir una conversión hacia la disposición contraria, pues es la mejor...”^{178 5}

Escapa al objetivo del trabajo detallar, por ahora, la teoría de Protágoras. Sin embargo, es necesario dejar en claro que el relativismo y subjetivismo atribuidos al sofista no deben ser asociados sin mayor precisión a la filosofía de Nietzsche. El pensamiento del filósofo germano en ningún caso es un retorno al “*homo mensura*”, en los términos que lo plantea el sofista de Abdera. Ciertamente la preponderancia de la percepción individual aparece en uno y otro, pero tienen un origen y alcances absolutamente diferentes. En primer término, hay que tener en cuenta que la relatividad de los valores en Protágoras sólo es comprensible desde el referente de lo *absoluto*, como la subjetividad lo es desde lo *objetivo*. El punto de partida nietzscheano –esto es, su gnoseología– arranca desde mucho antes, se instala en el momento en que no había valores y, en ese instante, el acto de valorar es una verdadera *creación* del individuo. En aquella hora prima, el ser más fuerte realiza una conquista esencial para la vida –para su propia vida–, en el afán de mantenerla y acrecentarla. El realizador de valoraciones examinará *su* acción y calificará *su* acto creador como “bueno” y, por oposición, será “malo” aquello que realiza el hombre simple y vulgar.^{179 6} Esta concepción del bien y el mal aparece tempranamente en el pensamiento de Nietzsche, pero dará un paso decisivo en aquel libro para “espíritus libres”, dedicado a Voltaire, ese “*grand signeur* del espíritu”, **Humano, demasiado humano** (1878). Dice en el aforismo 45: “La doble prehistoria del bien y del mal”:

“El concepto del bien y del mal tiene la doble prehistoria siguiente: primera, en el alma de las tribus y de las castas señoriales, se llama bueno a quien puede pagar con la misma moneda, bien por bien, mal por mal. Y así lo hace en efecto, a quien muestra gratitud y venganza; se considera malo al impotente que no puede pagar con la misma moneda. En calidad de bueno, se pertenece a la categoría de los “buenos”, a una comunidad con espíritu de cuerpo, en la que todos los individuos se sienten vinculados entre sí por un espíritu de represalia. En calidad de malo, se pertenece a la categoría de los “malos”, a un gentío de hombres

^{178 5} *ibid.* 166d y ss.

^{179 6} Véase La genealogía de la moral, especialmente pp. 33 y ss.

esclavizados e impotentes, que no tiene espíritu de cuerpo. Los buenos son una casta; los malos una masa semejante al polvo. Durante cierto tiempo, bueno y malo equivalen a noble y villano, a amo y esclavo. Al enemigo, por el contrario, no se le considera malo, porque puede pagar con la misma moneda. En las obras de Homero, buenos son tanto los troyanos como los griegos. Se considera malo, no a quien nos causa daño, sino al que es despreciable. En la comunidad de los buenos, el bien es hereditario; es imposible que un terreno tan bueno produzca un individuo malo. Si, pese a todo, uno de los buenos hace algo indigno, se recurre a una excusa: por ejemplo, se culpa a un dios de cegar o de inducir a error al bueno. Segunda, en el alma de los oprimidos e impotentes. En ella se considera que todo hombre es hostil, falto de escrúpulos, explotador, cruel, pérfido, ya sea noble o villano. Malo es el calificativo característico del hombre y hasta de todo ser vivo cuya existencia se presupone, incluyendo a un dios. Humano y divino equivalen a diabólico y malo. Se reciben con angustia las manifestaciones de bondad, la caridad y la compasión, por ser consideradas maldades, preludios de un terrible desenlace, formas de confundir y engañar, en pocas palabras, maldades refinadas. De individuos con esta disposición de ánimo apenas si puede surgir una comunidad y en todo caso lo hará en su forma más rudimentaria. De esta forma, donde impera esta concepción del bien y del mal, los individuos, sus tribus y sus razas caminan hacia su perdición. Nuestra moral actual se ha desarrollado en el terreno de las tribus y de las castas señoriales”.^{180 7}

El sentido originario de las categorías “bueno” y “malo” comienza a trastocarse con el olvido del acto creador y nominador primitivo, olvidándose además que fueron preferencias humanas y en ningún caso dictámenes provenientes de una realidad trascendente. Comentando el concepto nietzscheano *genealogía*, Gilles Deleuze ha dicho que “quiere decir a la vez valor del origen y origen de los valores. Genealogía se opone tanto al carácter absoluto de los valores como a su carácter relativo o utilitario. Genealogía significa el elemento diferencial de los valores de los que se desprende su propio valor. Genealogía quiere decir pues origen o nacimiento, pero también diferencia o distancia en el origen”.^{181 8} Con estos antecedentes resulta inoficioso preguntar por la subjetividad u objetividad de los valores, así como por su relativismo o universalidad. Según se infiere del párrafo citado, Nietzsche no se empeña en dirimir la vieja cuestión de la primacía del valor versus la valoración. Tampoco adopta la posición que asumirá años más tarde la fenomenología, al considerar que no tiene mayor relevancia resolver aquel conflicto porque mientras se indaga por el tema ya se está en un mundo de valores. La *genealogía* es un preguntar originario, por eso es semiología y hermenéutica a la vez. Nietzsche vislumbra en el origen no un fundamento, sino un modo de ser, un modo de instalación del individuo en la existencia. No es que se adopte un modo de vida como consecuencia de las valoraciones sino, a la inversa: porque vivir implica tener ciertas creencias se valora y crean valores a partir de ellas. Nietzsche, el *inmoralista*, no realiza una simple *inversión* de los valores que consistiría en catalogar “bueno” lo que antes fue “malo” –aunque a veces lo declara en esos términos-, sino que propone más bien una

^{180 7} Editorial Gradifco, Buenos Aires, 2004. pp. 52-53 (traducción de Sergio Albano)

^{181 8} Nietzsche y la filosofía Editorial Anagrama, Barcelona, 1971. p. 9

transvaloración; esto es, ir *más allá* de los valores actuales, diseñar otras valoraciones, acordes a la evolución de la vida. Si todo deviene, no puede ni debe detenerse el flujo moral. Cualquier moral cerrada y fija se vuelve contra sí misma, tornándose a la postre inmoral. El sentido de lo “extramoral” apunta precisamente en esa dirección, es la *acción* moral creadora y nunca una *re-acción*, que es lo que define a la moral del resentimiento. La *genealogía* al desenmascarar la falsedad no pretende encontrar una *verdad* subyacente a la máscara; al contrario, evidencia que tras ella nada hay, yace una ficción olvidada y creída después verdadera. Poner fin a ese largo engaño no es terminar con el sentido de la vida para llorar su desencanto como hace el *nihilismo pasivo*; en rigor, es abrirse a una constelación de posibilidades que ensanchan la vida y que sólo los espíritus fuertes y libres quieren vivir una y otra vez...

C. ¿Una moral provisional?

La vida humana en un mundo des-fundamentado es imposible; he ahí el temor nietzscheano ante la muerte de Dios. Su desaparición arrastra todos los referentes, hundiendo al ser humano en la nada abisal. Para no despeñarse por ese abismo son indispensables las *convicciones*, incluso más que las ideas. Éstas satisfacen al intelecto, pero no siempre poseen suficiente fuerza vital. Así, por ejemplo, al demostrarse falsas pierden rápidamente su valor; en cambio, aquéllas no requieren demostración: se aceptan, se *cree* en ellas, aunque miradas desde otra perspectiva resulten finalmente falsas. En este contexto se llenan de sentido las proposiciones nietzscheanas que afirman que es preferible creer en la nada a no creer, o bien que “es necesario que algo *tenga* que ser tenido por verdadero, *no* que algo *sea* verdadero”.

En un mundo como éste, cada especie debe ser capaz de configurarlo, dar el salto cualitativo del *caos* al *cosmos*, aun sin la certeza de que esto sea posible. Tal como el barón Münchhausen –el fantástico protagonista de las aventuras de Rudolf Erich Raspe-, quien, empantanado su caballo en una ciénaga, pretendía, tirando hacia arriba de sus propios cabellos, salir de su aflictiva situación con su animal, el ser humano debe mantenerse en vilo a sí mismo. Al haber desaparecido toda substancia –llámese *Idea*, *ego cogito*, *Dios*, etc.- se esfuma la vida muelle cobijada en algún cimiento ¿En tan extremo punto desemboca el nihilismo nietzscheano obligando a cada cual a reinventarse continuamente desde la nada como un eterno Adán en el Paraíso? Aunque en su pensamiento no se explicitan determinaciones substanciales, hay frecuentemente la consideración que todo ser tiende a ser más, lo que en su lenguaje se denomina *voluntad de poder* y que está en la base de cuanto hay. La presencia de esta entidad hace que Heidegger considere a Nietzsche un pensador metafísico (quizá el último), aunque quiso sustraerse a este círculo iniciado principalmente por Platón y que él hubiese querido aniquilar, cual digno representante del *nihilismo activo*. Claro está que en el querer ser más no va implícita la idea de un despliegue hacia un fin esencial como en la teoría aristotélica.

Cuando Ortega y Gasset, el filósofo español, reflexiona sobre la construcción del

mundo, roza en algunos aspectos el pensamiento de Nietzsche, especialmente al considerar que el ser humano es un fabricante nato de universo y que al aventurarse en esta tarea desconoce si ella es o no es posible y, más aún, si será o no será cognoscible. Ortega, no obstante, no llega a quedar suspendido en la nada, puesto que encuentra un sólido soporte en la historia. Ella es testimonio del devenir humano, de su contingencia y libertad, también de sus afanes y transformaciones. Allí se encuentra depositado lo más sólido del vivir, lo que ya no puede variar, lo que ha alcanzado plenitud en el pretérito. La fuerza de las creencias radica precisamente en que se cobijan en ese pasado. Nada les falta ni les sobra para ser lo que son.^{182 9} Ante un futuro incierto yace un pasado seguro y en él se puede encontrar el sustento que permita asegurar medianamente la vida, especialmente para “saber a qué atenerse”.

La hermenéutica nietzscheana entra en sospecha de la consistencia de la historia como soporte conveniente para la constitución humana, por eso no apela sin más a ella como hizo Ortega. Si bien el pensador germano no desconoce la *necesidad* del proceso histórico para el desarrollo humano, restringe su valor a la capacidad de catapultar eternamente lo humano más allá de sí mismo. El tiempo fundamental de la vida no es para Nietzsche (como tampoco para Ortega) el pasado, sino el futuro. Cuando se extrema la valoración del pretérito se torna pesada carga que obstaculiza las aspiraciones de la *voluntad de poder*. La historia y la historiografía tienen en Nietzsche una curiosa ambivalencia que parece aproximarse al proceso dialéctico, sin llegar a ser una dialéctica propiamente tal. Por una parte, su filosofía *necesita* del pasado, por cuanto es proceso y registro de los trances por los que ha pasado la humanidad. Al no haber principios sólidos sólo en esos registros ha quedado testimonio del devenir humano. Esa secuencia no es el despliegue potencial hacia un fin, sino solamente la huella de las “arbitrariedades” acontecidas. Mirados retrospectivamente, son un conjunto de equivocaciones; tal como acontece al pasado filosófico que es, según Nietzsche, la “historia de un error”. Si, inversamente, se asume el valor de la *tra-dición* y se acepta el *patrimonio* cultural y valórico de la humanidad, entonces lo que *debiera* acontecer en el futuro se encontraría semiestablecido (o cuando menos insinuado) con anterioridad. En tal caso, la historia actúa negativamente respecto del futuro por cuanto limita y determina los acontecimientos venideros. En este particular sentido sería inconveniente la incrementación de su estudio. Por otra parte, es indispensable para la constitución del *superhombre*, concepto que Vattimo prefiere traducir por *ultrahombre* para destacar, precisamente, que el *Uebermensch* no sería como el hombre hasta hoy conocido, aunque mejorado, sino sería un ser cualitativamente diferente.^{183 0} *Estar* “más allá” y *ser* “diferente”, supone un “más acá” y la existencia de un modelo al cual superar. Es cierto que la evolución no se produce a la manera darwiniana, no es biológica ni de la especie, es un salto individual y creador. Es el gran paso hacia un proyecto humano inédito hasta hoy, hacia lo que todavía *no* es, hacia la *nada*, y que sólo los “espíritus libres” se atreven a dar. Dice Nietzsche al respecto que:

“El poder y la necesidad secretos de esta misión (lo ocurrido en la vida) actuarán

^{182 9} Véase de Ortega, principalmente ¿Qué es filosofía? e Historia como Sistema O.C. vol VI y IX.

^{183 0} Véase de Vattimo: Más allá del Sujeto y El Sujeto y la Máscara.

en sus destinos individuales y bajo ellos como un embarazo inconsciente: mucho antes de que éste se percate de esa misión y sepa su nombre. Nos domina nuestra vocación, aunque no la sepamos aún; el futuro regula la conducta de nuestro presente. Ya que la cuestión de la que tenemos derecho a hablar los espíritus libres es el problema de la jerarquía, y que éste constituye nuestro problema, hoy, en el mediodía de nuestra vida, empezamos a comprender qué preparativos, rodeos, pruebas, ensayos y disfraces necesitaba el problema que “se atrevía” a planteársenos y cómo debíamos, ante todo, experimentar en nuestra alma y en nuestro cuerpo los goces y los dolores más distintos y opuestos, como aventureros, como navegantes alrededor de este mundo interior llamado “hombre”, como agrimensores de todo “más allá” y de todo “relativamente superior”, que se llama asimismo hombre; avanzando en todas direcciones, casi sin miedo, sin avergonzarse de nada ni despreciar nada, sin perder nada, saboreándolo todo y purificándolo todo y pasándolo todo por la criba, por así decirlo, para separar todo lo accidental, hasta que al final tengamos los espíritus libres, derecho a decir “he aquí un problema nuevo. He aquí una larga escala, por cuyos peldaños hemos subido: escala que en algunos momentos hemos sido nosotros mismos. He aquí un más arriba y un más abajo, un por debajo de nosotros, una gradación inmensamente larga, una jerarquía que vemos; ¡he aquí... nuestro problema!”.^{184 1}

He ahí el problema del ser humano nietzscheano: subir por la escala, ir más arriba; pero ¿más arriba de qué? ¿apoyado en qué? Aunque ¿por qué debe sostenerse en un sustrato sólido y fijo? ¿acaso no es posible la vida en el eterno fluir? ¿será el eterno retorno la superación de la comprensión *crono-lógica* de la vida? He ahí el gran problema. Al talentoso Nietzsche nunca pasó inadvertida esta gran complicación y señaló expresamente la necesidad de *crear*, aunque fuese en la nada.

Históricamente, fueron los valores –religiosos o laicos– los paralelos y meridianos del mundo metafísico. Norte y sur equivalían a “bien” y “mal” y desde allí se organizaba la vida con sus múltiples posiciones y jerarquías. ¿Cómo flexibilizar el mundo sin arribar al caos? Es decir ¿cómo conciliar el cosmos “real” sin negarse a la dimensión “extramoral”? Descartes que prodigó el cambio se cobijó bajo el alero de una “moral provisional”. En qué podría albergarse el hombre histórico, instalado en su mundo, siempre dispuesto a renovarlo y a renovarse permanentemente? ¿Sobre qué certezas hoy se puede asegurar la existencia sin obstaculizar la realización de proyectos y cambios futuros?

Aunque resulte extraño y contradictorio es posible constituir una moral basada en lo más versátil y moldeable –a la vez que insustituible–, que posee el ser humano: el lenguaje. Probablemente, será una moral “provisional”, no el sentido cartesiano, sino en cuanto que lo único permanente en ella es el cambio. Se trata de una moral *provisoria*, abierta a las transformaciones. Así como el lenguaje es moldeable a los vaivenes y tribulaciones de la vida, también sirve de materia para construir algún conjunto de supuestos –no necesariamente un “sistema”– que aporten acuerdos para la existencia humana individual y social.

Desde hace algunos decenios se lleva a cabo una reflexión ética basada en el

^{184 1} *Humano, demasiado humano. op. cit. pp. 15-16. Parágrafo 7 del “Prefacio”.*

lenguaje y la comunicación, que ha sido vinculada en sus orígenes a la filosofía de Heidegger. Sin desconocer la verdad de ese hecho, sobre todo si se tienen en cuenta las fundamentales reflexiones que realiza el pensador de la Selva Negra en torno al lenguaje como morada del ser, especialmente desde su **Carta sobre el humanismo** (1947) –aunque en sus iniciales escritos como “Nuevas investigaciones sobre la Lógica” (1912), ya manifiesta preocupación por el tema- no debe desconocerse la “influencia” que recibe del pensamiento de Nietzsche a quien, como se ha comentado, prestó especial atención. La coincidencia de ambos, en este punto en particular, consiste en el intento por liberar al lenguaje de las interpretaciones lógicas y psicológicas frecuentes hasta los primeros decenios del siglo XX. Poco antes de mediados de esa centuria empiezan a emerger distintas interpretaciones que ponen en el centro de lo humano –y, más aún, como esencia de lo humano- al lenguaje. Desde el “segundo” Wittgenstein a J. Austin y J. Searle, desde G. Bateson a Humberto Maturana, desde Saussure a Rorty, desde Habermas y Apel a Humberto Giannini, se cruzan distintas visiones en torno a ese tema común. A veces coinciden y se influyen; otras divergen y se rechazan, como en un entrecuchar de olas diversas que sólo tienen en común el navegar en un mismo mar.

Cuando Nietzsche reflexiona sobre la naturaleza del lenguaje establece dos “principios” que reaparecen constantemente en su filosofía: el carácter metafórico y, por ende, la *convención* como soporte de la “verdad”. Estos supuestos que podrían nominarse axiomas en la ciencia tradicional, en el pensamiento nihilista son sólo demarcaciones, tan antojadizas como lo que se construye sobre ellas. Un mundo construido sobre base tan deleznable semeja una caótica orquesta en que los músicos ejecutan sus instrumentos sin partitura previa. Música como esa, oída por primera vez, parecerá un *des-concierto*. Una segunda audición revelará ciertas secuencias y líneas melódicas que ordenan el caos. Algunos auditores pensarán que siempre hubo partitura; otros, que la elaboraron los músicos sobre la marcha, como en el lenguaje del jazz; hay quienes supondrán que es el auditor que configura un orden inexistente en la realidad. Para todos sin distinción lo importante es que la música no se detenga; al contrario, se desea que se repita una y otra vez. La posición más cercana a la filosofía de Nietzsche es aquella que supone la interpretación creativa (la de la partitura quizá se acerca más a la visión aristotélico-cristiana y la última a la cartesiana, por citar sólo algunos nombres) por eso, él siempre juega sus cartas a lo que podría calificarse como la “metafísica del artista”, donde *Zaratustra* es el anunciador y el *superhombre*, la promesa.

Pues bien, el animal humano, parlante y mentiroso, ha sido y es un permanente creador mediante el lenguaje. Primero *crea* imágenes, luego sonidos, nombres, cosas, dioses y así, sucesivamente, va surgiendo un mundo hecho a su imagen y semejanza ¹⁸⁵
2. Desde la perspectiva nietzscheana el gran error de la historia no ha sido por cierto la creación, sino el intento por detener el permanente fluir y privilegiar ciertas *interpretaciones*, otorgándoles el rango de “verdades”. Como no es posible detener la *praxis* del vivir cada cual está *obligado* a habérselas eternamente con el mundo, con *su* mundo, en medio de la gran sinfonía lingüística. El vínculo más estrecho y primario con los otros y las cosas no es fundamentalmente físico, sino lingüístico. En este escenario, las facilidades y dificultades de la vida encuentran parangón entre las coincidencias y

¹⁸⁵ 2 *infra*, cap. II, especialmente pp. 46 y ss.

divergencias del proyecto de vida imaginado para sí con las valoraciones vigentes en el mundo que se habita. Si el proyecto se encamina dentro del cauce de lo establecido es posible su realización; si, por el contrario, marcha a contrapelo de lo comúnmente aceptado, encuentra serias y, a veces insalvables, dificultades para su realización. Al analizar, por ejemplo, la causa de profundas rupturas humanas individuales y sociales es posible descubrir en su génesis el choque de interpretaciones que se evidencian lingüísticamente, pero presentan alcances de tipo moral.

Humberto Giannini, el filósofo chileno, quien ha dedicado importantes esfuerzos, entre otros proyectos intelectuales, a rastrear el conflicto moral, sus alcances y manifestaciones en la vida cotidiana ha señalado que “se vive juzgando y enjuiciando (...), el prójimo mide lo que somos por lo que *debiéramos* ser, según normas y significados que en el espacio civil son más implícitos que manifiestos”.^{186 3} Para él, el conflicto moral es siempre un conflicto de *interpretaciones*: se miden las acciones de los demás de acuerdo a lo que “civilmente” es lícito esperar. Por esta razón, en tanto más íntima y cercana la relación de los sujetos involucrados –esto es, en tanto más se *cuenta* con...-, más severo el juicio, pues más *deficitaria* se percibe la acción (o inacción) a los ojos del que se siente *mal* pagado. La *transgresión* causante del enjuiciamiento puede ser de naturaleza muy variada, desde el olvido de una fecha significativa para la pareja de enamorados hasta el incumplimiento de la palabra empeñada. El conflicto moral es producido por una *deficiencia comunicativa*. Ciertamente hay *acciones* –el olvido o el incumplimiento-, pero en cuanto conflicto surge como “acontecimiento de palabra”. No debe olvidarse, por otra parte, quien constituye el reverso de la moneda moral, el enjuiciado. Éste, en el afán de restituir la relación (si acaso le interesa) justifica su acción (o inacción), pudiendo transformarse a su vez en enjuiciador. Este ir y venir de la experiencia moral se descubre prontamente como *diálogo moral*.

En la teoría de Giannini, los agentes del conflicto son los sujetos, en su condición de comunicadores-dialogantes. Las acciones, en este caso, son fundamentalmente formas de comunicación –o de incomunicación, si se quiere-, pues es en su relación deficitaria donde se hacen evidentes. Sin embargo, para Giannini no son las “acciones” propiamente tales las causantes del quiebre, sino el “agente espiritual”, el *ser* que está detrás y que se anuncia en ellas, actualizando el principio bíblico que “por tus actos te reconoceréis”. En este proceso, ocupa un lugar hegemónico el “espacio civil”; esto es, el contexto en medio del cual se realizan las *transacciones*. Son la historia, la *tradición*, los “acuerdos”; lo social, en suma quien estipula lo que se *espera*, se *debe* y *puede* hacer. Las realizaciones futuras están determinadas por el pasado, en él incuba el repertorio de posibilidades de *ser*.

Si se confrontan estas ideas con la posición nietzscheana que se viene comentando surgen interesantes aportes al discurso filosófico-moral.

En primer lugar, conviene insistir que es la ruptura, la *transgresión* quien evidencia el conflicto, y en ella confluyen las distintas temporalidades: el pasado se muestra como lo que *debió* haberse hecho (según la norma y costumbre); el futuro, bajo la forma de lo *esperable* y, en el presentese produce el choque, la confrontación. Se comprende,

^{186 3} Del bien que se espera. Del bien que se debe op. cit. p. 28 (El subrayado es nuestro)

entonces, que es el *ab-uso* el desencadenante del conflicto y el que obliga a los sujetos a *re-visar* la situación moral a la luz del quiebre. *Enjuiciamiento* y *justificación* son actos que *renuevan* la moral. El valor del pasado (lo “esperable”) no es exactamente el mismo después de la crisis, obliga a repensar la norma. Por eso sostiene frecuentemente Nietzsche que lo malo y lo proscrito son un potente motor de la historia y, por cierto, también en la dimensión moral. Por consiguiente, el *mal* nunca debiera quedar al margen de la reflexión ética. La renovación del discurso moral proviene, precisamente, de las acciones que, en tanto más inéditas, más transformadoras. La nominación de “inmoralista” con que Nietzsche se califica una y otra vez apunta en esa dirección: el carácter del “verdadero” filósofo no debe negar lo negativo; al contrario, debe ser capaz de soportar hasta lo más deplorable, pues con el paso del tiempo se puede constituir en insospechado valor.

En *segundo* lugar, debe recordarse que para Nietzsche nada hay tras la cortina de los fenómenos. El pretendido *ser* de los filósofos es una ilusión que se esfuma como último humo de una realidad que se evapora. Por lo tanto, no habría principios sustanciales tras lo humano (el “agente espiritual”) responsables de las acciones que éste realiza. Lo humano es la suma de sus actos. Liberados del ancla de las esencias, todos los fenómenos quedan a merced de los vaivenes de la historia, de las palabras. Quien se *justifica*, entonces, en el conflictomoral, a causa de la falta cometida, no lo hace sólo en vista del patrón histórico que *debiera* regir la acción, sino apelando principalmente a una distinta comprensión de dicha acción; es decir, otorga una significación diferente al acto que se le reprocha defectuoso. Para estar a la altura del “diálogo moral” que se establece, el juez debe replantear su posición ante la respuesta del enjuiciado, que ahora se torna en juez. Así, sucesivamente, se construye y renueva la moral compañera de la vida. Aún cuando el conflicto concluya en feliz acuerdo, su punto de arribo nunca es el mismo que el de partida. Sobre la marcha se altera inevitablemente la *interpretación* de los hechos y la relación entre los agentes de la *transacción*.

En tercer lugar, si se recuerda que para Nietzsche “el actor es una ficción, el hecho lo es todo”, se infiere que no debieran juzgarse *intenciones*, sino actos y, más exactamente, el *discurso* sobre los actos. Éstos, en rigor, son interpretaciones igual que el actor. En tal caso, lo *inmoral* no es la acción en sí misma, sino la *interpretación* que se formula, el *valor* que se le da. El transgresor *valora* los eventos de manera diferente a la convención, *crea* valor con el fin de ensanchar el mundo y la vida en la dirección que sirve a la concreción de *sus* proyectos (lo cual no significa que será aceptado sin más trámite por los otros, ahí precisamente la génesis del *conflicto*). En este punto, *voluntad de poder* y dimensión “extramoral” se unen coherentemente, desmintiendo la falsa crítica acerca de la dispersión de la filosofía nietzscheana. Se olvidó con demasiada frecuencia que no es posible detener el flujo de todo cuanto hay y por ello hasta los pensamientos deben tender también a ir más allá de sí mismos. No es posible, entonces, la restitución del “conflicto moral” al punto inicial, la *superación* constante es inevitable, arrastra en su cauce a los querellantes, aunque el cambio les resulte imperceptible. En los períodos de crisis se somete a crítica los valores fundamentales y nunca se ha vuelto atrás. Suele ocurrir que en tanto se defiende más un modo de ser, más rápidamente se pierde. El futuro pone constantemente en vilo al pasado como el oxígeno al humo de la chimenea.

No obstante las profundas diferencias entre ambas filosofías coinciden en dos puntos no menores: la posición central que ocupa lo “moral” (o “extramoral”) en la vida y su dimensión dialógico-comunicativa. Ambas relevan al ser humano, mas no son antropologías. El ser humano es una hebra más dentro del gran tejido del mundo y la vida, si se lo destaca especialmente es porque en su afán de ser se relaciona de múltiples maneras con otras formas de existencia. Esto lo hace ser responsable de gran parte de lo que deviene, especialmente de lo relacionado con la vida. Así puede concluirse que lo *inmoral* no es el quiebre con los usos, sino es aquello que degrada y es contrario al crecimiento y ensanchamiento vital de la especie, en sus múltiples dimensiones, incluida la religiosa. Si Nietzsche formula duras críticas contra la visión judeo-cristiana no es porque se oponga a *toda* forma de *re-ligación* del ser humano con el mundo, sino por la apropiación exclusiva que ella establece con lo divino, obstaculizando la voluntad de ser más y la ejecución del libre arbitrio. Si las dos teorías que se comentan valoran el *quiebre* moral es porque desde la oquedad que se produce, se asoma una suerte de *nada*, de vacío misterioso y seductor que los “espíritus libres” aventuran a recorrer.

El *superhombre* nietzscheano -el “espíritu libre”, por excelencia-, mirado desde el presente parece una quimera inalcanzable, siempre en fuga de sí mismo y de cualquier concreción histórica y real. Parece ser el espectro del nihilismo que como el horizonte se ubica en un eterno más allá. Algo similar ocurre con lo “extramoral”. Sin embargo, los avatares de la vida, en el único mundo existente, según ha enseñado Nietzsche, el de aquí y ahora, obligan al ser humano concreto a creer en algo para asegurarla. necesita. La calificación de utópicas de las ideas nietzscheanas no las hace inocuas, pues en tanto discursos abren sendas por las que luego transitan los seres humanos históricos concretos. El destino de Nietzsche, como el del “Loco” es venir “demasiado pronto”, cuando su “tiempo no es aún llegado”. En sus manos todo se vuelve provisorio, hasta los más sólidos discursos de la cultura de Occidente: la “verdad” y la “moral”.

D. En la encrucijada

La “esencia” del nihilismo no se agota con la transvaloración de los valores aceptados hasta el momento, ni con el derrumbe de la metafísica, entendida como el “sistema de estimaciones”; esto es, el conjunto de valores imperantes. La *nada* del nihilismo es el *no* de los entes que los induce a cambiar inexorablemente hasta desembocar en su propia destrucción. Por ello, toda “moral” y toda “verdad” llevan también en sí mismas su propia caducidad. Al respecto, se pregunta Nietzsche:

¿Qué es lo que ha sucedido en suma? Se había alcanzado el sentimiento de la falta de valor cuando se comprendió que ni con el concepto “fin”, ni con el concepto “unidad”, ni con el concepto “verdad” se podía interpretar el carácter general de la existencia. Con ello, no se alcanza ni se obtiene nada; falta la unidad que engrana en la multiplicidad del acontecer; el carácter de la existencia no es “verdadero”, es falso..., ya no se tiene absolutamente ningún fundamento

para hacerse creer a sí mismo en la existencia de un mundo verdadero... En resumen: las categorías “fin”, “unidad”, “ser”, con las cuales hemos atribuido un valor al mundo, son desechadas de nuevo por nosotros, ahora el mundo aparece como falto de valor...”^{187 4}

Que no se alcance ni se obtenga nada, no significa que todo carece de valor, sino que no se llega a nada “definitivo”. El devenir es una rueda que gira eternamente sobre sí misma. La movilidad de lo existente es lo que abre la puerta a la posibilidad de que todo se repita una y otra vez, lo que Nietzsche en su lenguaje denomina “eterno retorno de lo igual” (*infra*, pp. 34 y ss.). Cualquier obstáculo al devenir, por consiguiente, debe ser rechazado y se debe procurar activamente su aniquilación. Todo “fin”, principio de “unidad” o criterio de “verdad” que pretendan eternizarse e instaurarse como *la* verdad deben ser aniquilados. En la multiplicidad del acontecer no hay “fin”, “unidad”, ni “verdad”. Sin embargo, la necesidad de sobrevivencia, el afán de persistir, obligan al ser humano a *creer* que algo es verdadero. “Cualquier creencia -dice Nietzsche- es un tener-por-verdadero”.^{188 5} Comentando estas ideas, señala Heidegger que “creer significa tomar algo representado por verdadero, y con ello quiere decir al mismo tiempo atenerse a lo verdadero y mantenerse en él. En el creer se encuentra no sólo la referencia a lo creído sino, ante todo, la referencia a aquel que cree. Tener-por-verdadero es tenerse en lo verdadero, y por lo tanto un tenerse (*Sichhalten*) en el doble sentido de tener un sostén (*Halt*) y de mantener una actitud (*Haltung*). Ese tenerse recibe su determinación de aquello que es puesto como verdadero”.^{189 6} El *creer* remite, por una parte, a un sistema de estimaciones o conjunto de valores imperantes y, por otra, a una *actitud*, a un modo de vivir de quienes aceptan esas estimaciones como “verdaderas”. Para comprender, entonces, lo que suele entenderse por vida humana debe considerarse en un lugar especial al conjunto de creencias en las que se instala el individuo y la comunidad a la que pertenece –de ahí la pertinencia de considerar siempre la *psicología* del creador y del hermeneuta. “Tener-por-verdadero” -es decir, *creer*-, es pretender inmovilizar el devenir en beneficio de asegurar la propia existencia. Pero como la vida es dinamismo, todo intento de fijeza es, paradójicamente, contrario a ella misma.

En este punto en particular del pensamiento de Nietzsche se produce una contradicción entre el afán de *ser* y el deseo de ser *más*. Si se quiere *ser* “conviene” atenerse al conjunto de convicciones imperantes y comportarse ante ellas *como* si fueran verdaderas; esto es, como si tuvieran un valor en sí, con sus atributos de eternidad y absolutez. Si, en cambio, se quiere ser *más* hay que “no creer en nada”. “No creer” es el anhelo de no inmovilizar la vida y, por el contrario, de destruir toda suposición que con el hábito y la costumbre (*mores*) se ha tornado rígida. La gran *encrucijada de la vida* radica, precisamente, en que su consistir más seguro se produce cuando se protege bajo el habitáculo de lo dominado, de la quietud. Pero si la vida es devenir, la inmovilidad se vuelve inevitablemente en su contra. De ahí, entonces, la necesidad del transgresor, del

^{187 4} *La Voluntad de Poderío op. cit. p. 37 aforismo 12 A*

^{188 5} *ibid. p. 38 aforismo 15*

^{189 6} Nietzsche I *op. cit. p. 313*

acto “inmoral”, del “pecado”, del “mal”. El “mal” no es sinónimo de diabólico y contrario a la vida, sino es el *no* de los entes: el enigma, el misterio, el rechazo incondicional a todo consenso y reconciliación. La presencia de lo negativo es lo que mantiene el equilibrio del mundo y es el agente del cambio natural e histórico. Jean Baudrillard, casi parafraseando a Nietzsche, ha escrito que “todo lo que expurga su parte maldita firma su propia muerte”,¹⁹⁰ por cuanto al desaparecer lo contrario, comienza el mundo a diluirse en la nada. El acabamiento del mal es el anuncio del fin. Escribe Baudrillard en otro lugar, con un estilo filosófico-poético y casi aforístico, muy cercano a su inspirador:

“Se acabó el otro: la comunicación. Se acabó el enemigo: la negociación. Se acabó el predador: la buena convivencia. Se acabó la negatividad: la positividad absoluta. Se acabó la muerte: la inmortalidad del clon. Se acabó la alteridad: identidad y diferencia. Se acabó la seducción: la indiferencia sexual. Se acabó la ilusión: la hiperrealidad, la Virtual Reality. Se acabó el secreto: la transparencia. Se acabó el destino. El crimen perfecto”¹⁹¹ 8

Cuando Nietzsche escribe en su *Ecce Homo* (1898) que “algún día se sentirá la necesidad de instituciones en que se viva y se enseñe como yo sé vivir y enseñar; tal vez, incluso, se creen entonces también cátedras especiales dedicadas a la interpretación del Zaratustra”,¹⁹² 9 no lo hace embargado por un síndrome de megalomanía, sino con nítida conciencia de su lugar en la historia. No sólo ha renovado el método de indagación, también ha modificado la posición del filósofo respecto de su reflexión, los temas y la forma de exposición. Así, por ejemplo, el tema del mal que ha sido casi impronunciable en la república filosófica y permanentemente relegado a la clandestinidad, es mostrado con radiante claridad en el mediodía histórico en que emerge la imagen de Zaratustra. Escribe Nietzsche en la autobiografía citada:

“La filosofía tal como yo la he entendido y vivido hasta ahora, es vida voluntaria en el hielo y en las altas montañas –búsqueda de todo lo problemático y extraño en el existir, de todo lo proscrito hasta ahora por la moral. Una prolongada experiencia, proporcionada por ese caminar en lo prohibido, me ha enseñado a contemplar las causas a partir de las cuales se ha moralizado e idealizado hasta ahora, de un modo muy distinto a como tal vez se desea: se me ha puesto al descubierto la historia oculta de los filósofos, la psicología de sus grandes nombres. -¿Cuánta verdad soporta, cuánta verdad osa un espíritu?, esto se fue convirtiendo cada vez más para mí, en la auténtica unidad de medida. El error (-el creer en el ideal-) no es ceguera, el error es cobardía... Toda conquista, todo paso adelante en el conocimiento es consecuencia del valor, de la dureza consigo mismo, de la limpieza consigo mismo... Yo no refuto los ideales, ante ellos, simplemente, me pongo los guantes... Nitimur in vetitum (nos lanzamos hacia lo prohibido): bajo este signo vencerá un día mi filosofía, pues hasta ahora lo único que se ha prohibido siempre, por principio, ha sido la verdad”.¹⁹³ 0

En esta concepción de la filosofía se inserta el pensamiento de Baudrillard y de tantos

¹⁹⁰ 7 La Transparencia del Mal Editorial Anagrama, Barcelona, 1995. p. 115

¹⁹¹ 8 *El Crimen Perfecto* Editorial Anagrama, Barcelona, 1997. p. 150

¹⁹² 9 op. cit. p. 55

otros, y aunque no directamente también se pueden incluir muchas de las ideas de Giannini, aún con todas las diferencias que se han esbozado poco más arriba. El pensador chileno no evita el reconocimiento del acto inmoral, del quiebre, como *causa* de la visibilización de la “experiencia moral”. Si bien no atribuye preeminencia ontológica a la negatividad, se percata de lo esencial que es ésta para la vida moral y la reflexión ética. Ninguna de ellas es posible en la dimensión exclusiva de lo positivo. Más aún, la muerte de ambas se empieza a consumir bajo el reinado de la “positividad absoluta”. Esto, por cierto, se puede extender a todo cuanto hay, puesto que el “crimen perfecto” se produce por el afán de expurgar a los entes de su parte maldita. Mirado desde esta perspectiva, el devenir histórico no es otra cosa que la ampliación del Bien para incorporar cierta dosis de Mal, tal como los valores se amplían y fortalecen a causa de la presencia de los antivalores, el derecho por los delitos, la política por el terrorismo, el poder por la corrupción, etc.; del mismo modo que se afianza la salud mediante la inoculación de la enfermedad en las vacunas. Respecto de esto, dice Baudrillard que “no es la moralidad ni el sistema positivo de valores de una sociedad lo que la hace progresar, es su inmoralidad y su vicio”.^{194 1}

La encrucijada en la que se encuentra el pensamiento contemporáneo posterior a la “muerte de Dios”, ante la posibilidad de asegurar la existencia optando por lo fijo y estable o preferir el cambio en el afán de ser *más*, adquiere ribetes dramáticos en los últimos decenios. Parte considerable de la desorientación actual deviene precisamente de la incómoda posición de estar con un pie en el mundo de lo permanente y con el otro en el de la transformación. Entre otras, filosofías como las de Jürgen Habermas y Diego Gracia intentan conciliar algunos principios universales provenientes de lo mejor de la tradición ético-filosófica con su aplicación concreta en el mundo del interior de la caverna, donde todo es eventual.

Habermas, por ejemplo, sostiene que es posible distinguir dos niveles en la vida moral. El primero -“nivel de autonomía”- es *deontológico*. Parte del supuesto que *ser* humano es estar *ya* en una comunidad de habla; el entendimiento entre sujetos, por escaso que sea, supone un consenso previo inmanente al discurso (independiente si en su origen es natural o arbitrario). Éste, así concebido, trasciende las subjetividades y permite construir máximas de validez universal que sirven de procedimiento para distinguir lo moral de lo no moral. El principio universal (**U**) es expresado por Habermas de la siguiente manera: “Toda norma válida ha de satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos laterales que del seguimiento *general* de la norma previsiblemente se sigan para la satisfacción de los intereses de cada uno, puedan ser aceptados sin coacción por todos los afectados”.^{195 2} El principio es meramente formal, por lo tanto, no expresa ningún contenido concreto. Señala que para validar una norma moral ella debe contar con el asentimiento de todos y cada uno de los involucrados a

^{193 0} *ibid.* pp. 16-17

^{194 1} Las Estrategias Fatales Editorial Anagrama, Barcelona, 1997. p. 76

^{195 2} “¿En qué consiste la ‘racionalidad’ de una forma de vida?”; en Escritos sobre Moralidad y Eticidad. Editorial Piados, Barcelona, 1991. p. 68

través de un discurso real; esto es, debe ser consensual. A diferencia de Kant, su universalidad no proviene de la subjetividad de la razón práctica, sino de una racionalidad *histórica* inmanente al discurso. Historicismo que debe entenderse no como especificidad de formas culturales, sino como racionalidad heredada mediante el lenguaje. Por ejemplo, al decir "haz el bien" todos comprenden lo que ello significa, aunque al momento de su aplicación no haya acuerdo acerca de qué acción sea buena; pero de acuerdo al principio, la comunidad afectada *cooperativamente* lo define y si no se logra coincidir, a lo menos se busca la posición media que satisfaga a todos y cada uno. Habermas evitó caer en el exceso de formalismo porque éste suele olvidar las vidas y culturas concretas. De allí que distingue un segundo nivel. El nivel de "autorrealización" se refiere a los principios morales particulares, propios de una cultura o de un individuo. Es la comprensión de la "vida buena" para sí y de los esfuerzos que se realizan para alcanzar el propio ideal de perfección. Estos principios son consuetudinarios, prudenciales y, por ende, fácticos aunque no necesariamente contradictorios a los primeros. En este nivel, "haz el bien" se concretiza como "ayuda a los ancianos" o "sé honrado". Al materializar la norma en acciones tendientes a un fin, se está en el nivel teleológico.

El español Diego Gracia recoge, en parte, la tradición habermasiana y distingue también dos niveles en la vida moral.

En primer lugar, señala la existencia de un nivel de "mínimos morales" en los que todos *deberían* coincidir. Estos *mínima moralía* son universales, deontológicos y obligatorios. Se expresan en dos principios clásicos de la bioética: el principio de **no-maleficiencia** y el de **justicia**. El primero es "la aplicación de la ley de que todos los hombres somos iguales y merecemos igual consideración y respeto al orden de la vida biológica, y el segundo (...) al de la vida social."^{196 3} Este nivel es obligatorio, corresponde al deber ser y se relaciona estrechamente con el derecho. El segundo nivel, se refiere al momento de particularidad de la moralidad, puesto que no todo es universal en ella. Como resultado de la autonomía, cada ser humano es capaz de construir su proyecto de vida, su ideal de perfección y felicidad. Es, por lo tanto, teleológico, pues genera acciones tendientes al logro de algún fin. Se apoya en los principios de autonomía y beneficencia. **Autonomía** es "el derecho de toda persona a realizar su propio ideal de perfección y felicidad";^{197 4} la **beneficencia** deriva de lo anterior, en cuanto que, de acuerdo al ideal concebido, cada cual sabe lo que es bueno y beneficioso para sí. Ambos niveles están siempre presentes en los actos morales, pero el universal tiene prioridad por sobre el particular. El primero puede ser impuesto desde fuera y responde a un acto disciplinario que debe ser respetado; el segundo, en cambio, no puede ni debe imponérsele a nadie, como, por ejemplo, ayudar al prójimo. Es de obligación imperfecta. En situaciones conflictivas aquél tiene prioridad sobre éste. Para justificar los niveles y la jerarquía, recurre Diego Gracia al principio que "todos los seres humanos somos iguales y merecemos igual consideración y respeto".^{198 4} Pareciera ser que este es un ideal

^{196 3} Diego Gracia: Procedimientos de Ética Clínica. Eudema, Madrid, 1991. p. 107

^{197 4} loc. cit.

^{198 4} ibid. p. 106

compartido por todos o la mayoría de los seres humanos. Al menos, los esbozos morales parten de ese supuesto que puede catalogarse como un derecho humano fundamental.

Pues bien, la posición nietzscheana al respecto sería que no obstante la “lógica” y coherencia argumentativa que sostienen estas ideas, ellas olvidan el carácter metafórico del lenguaje y, por lo tanto, que cualquier *racionalidad* que se le atribuya se apoya en un “ideal”: *creer* que el lenguaje establece un vínculo íntimo con la “verdad”. Si bien ambas consideran la racionalidad que subyace en la comunidad de habla y la comprensión que supone todo acto comunicativo, no tienen en cuenta que ello se produce en la historia y cuando el intérprete habla *ya* desde cierta posición o *perspectiva* intransferible e inevitable; es decir, extiende el valor de su juicio más allá de la circunstancia particular y concreta que le es propia. Esto no significa que las explicaciones precedentes carezcan de valor. Al contrario, colaboran fuerte y positivamente en la instauración de una creencia o de un sistema de creencias necesarias para la mantención de la vida y así ayudan a superar la debacle producida por la caída de los metarrelatos otrora aceptados incondicionalmente y rotulados bajo el nombre de cultura occidental. Pero en tanto suponen que *son* la verdad y que por ello han de ser eternos, se niegan a sí mismos como aseguradores de la vida. “La falta de unidad que engrana en la multiplicidad del acontecer” no permite jamás reposar en el remanso de alguna verdad. Es posible apelar a la “lógica” subyacente al lenguaje, pero sin desconocer la ductilidad y versatilidad que él mismo posee y que le permite amoldarse a las flexibilidades que requiere la vida.

Entonces ¿cuál es *la* solución que permite salir de la encrucijada? En rigor, no la hay. A pesar de ello, no se arriba finalmente a un mundo cerrado y sin sentido como si fuera un puerto de desesperanza que, por cierto, es la antípoda del pensamiento de Nietzsche y que negaría el alegre mensaje de Zaratustra. *Todas* y *ninguna* son la solución para salir de la encrucijada. *Todas*, porque hay tantas soluciones como capacidad humana haya para crear interpretaciones que permitan mantener y acrecentar la existencia, pero *ninguna* en particular que pueda anunciarse como *la* definitiva. Alcanzar la solución significa el inicio del fin: la muerte de la moral, de la filosofía, de la Historia, de la vida... El “quinto evangelio” que es el **Zaratustra**, es la anunciación de que el camino no tiene posada. Ha cerrado la puerta a la *interpretación* del *ser* fijo y estable, que se disipa en lontananza como último humo de una realidad evaporada, y ha abierto la senda para su *interpretación* como “evento”.

Bibliografía

- Arellano, Jaime: (1968). Nueva Sicología e Introducción a la Filosofía. F.E.E.M., Santiago.
- Aristóteles: (1971). Metafísica. Editorial Gredos, Madrid. (Edición trilingüe por Valentín García Yebra)
- Austin, J. L.: (1990) Cómo hacer cosas con palabras. Editorial Piadós, Barcelona.
- Barrio Gutiérrez, José: (1984) Protágoras y Gorgias. Fragmentos y Testimonios. Ediciones Hyspamérica, Buenos Aires.
- Baudrillard, Jean: (1995). La transparencia del mal. Editorial Anagrama, Barcelona.
- (1997) El crimen perfecto. Editorial Anagrama, Barcelona.
- (1997) Las estrategias fatales. Editorial Anagrama, Barcelona.
- (1997) La ilusión del fin. La huelga de los acontecimientos. Editorial Anagrama, Barcelona.
- Bateson, Gregory; et al.: (1994) La Nueva Comunicación. Editorial Kairós, Barcelona.
- Carrasco P., Eduardo: (2002) Para leer Así habló Zaratustra de F. Nietzsche. Editorial Universitaria, Santiago.
- Comte, Augusto: (1984) Discurso sobre el espíritu positivo. Editorial Sarpe, Madrid.
- Cassirer, Ernst: (1968) Kant. Vida y Doctrina. Breviarios del Fondo de Cultura Económica, México.

- Descartes, René: (1975) Discurso del Método. Editorial Aguilar, Buenos Aires.
- Deleuze, Gilles: (1971) Nietzsche y la Filosofía. Editorial Anagrama, Barcelona.
- Foucault, Michel: (1991) El Sujeto y el Poder. Ediciones Carpe Diem, Bogotá.
- (2005) Nietzsche, Freud, Marx. Ediciones Espíritu Libertario, Santiago.
- Fukuyama, Francis: (1992) El Fin de la Historia. Editorial Planeta, Buenos Aires.
- Gadamer, Hans-Georg: (1998) Arte y verdad de la palabra. Editorial Piados, Barcelona.
- Giannini, Humberto: (1997) Del bien que se espera. Del bien que se debe. Ediciones Dolmen, Santiago.
- Giannini, Humberto; y Flisfich, María Isabel: (2002) Cuando los dioses callaron. Ediciones Lom, Santiago.
- Gracia, Diego: (1991) Procedimientos de Ética Clínica. Eudema, Madrid.
- Grüner, Eduardo: (1995) "Foucault: Una Política de la Interpretación"; en Nietzsche, Freud, Marx de Michel Foucault. Ediciones El Cielo por Asalto, Buenos Aires.
- Habermas, Jürgen: (1991) Escritos sobre Moralidad y Eticidad. Editorial Piados, Barcelona.
- Heidegger; Martín: (1978) ¿Qué es Filosofía?. Ediciones, Narcea, Madrid.
- (1991) La Proposición del Fundamento. Ediciones del Serbal, Barcelona.
- (1994) Acerca del Nihilismo. Ediciones Piados, Barcelona.
- (1997) Caminos de Bosque. Alianza Editorial, Madrid.
- (1997) Filosofía, Ciencia y Técnica. Editorial Universitaria, Santiago.
- (2002) Nietzsche 1 y 2. Ediciones Destino, Barcelona.
- (2006) Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento. Editorial Biblos, Buenos Aires.
- (s/f). Carta sobre el Humanismo. Edición del Instituto de Investigaciones Histórico-Culturales de la Universidad de Chile.
- Hempel, C. G.: (1979) Filosofía de la Ciencia Natural. Alianza Editorial, Madrid.
- Kahler, Erich: (1966) ¿Qué es la historia? Breviarios del Fondo de Cultura Económica, México.
- Kant, Emanuel: (1996) Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres. Editorial Espasa-Calpe, Madrid.
- Klossowski, Pierre: (1995) Nietzsche y el Círculo Vicioso. Editorial Altamira, La Plata.
- Macintyre, Alasdair: (1987) Tras la Virtud. Editorial Crítica, Barcelona.
- Maturana, Humberto: (1995) Emociones y Lenguaje en Educación y Política. Dolmen Ediciones, Santiago.
- (1997) La Objetividad. Un argumento para obligar. Dolmen Ediciones, Santiago.
- Maturana, Humberto; et al.: (1996) Realidad ¿Objetiva o construida? Editorial Anthropos, Madrid.
- Millas, Jorge: (1970) Idea de la Filosofía. Editorial Universitaria, Santiago.
- Munich Busch, Susana: (1994) Nietzsche: La verdad es mujer. Editorial Universitaria, Santiago.

-
- Murray, Gilbert: (1962) Grecia Clásica y el Mundo Moderno. Editorial Norte-Sur, Buenos Aires.
- Nietzsche, Federico: (1981) La Voluntad de Poderío. Editorial Edaf, Madrid.
- (1982) Así habló Zaratustra. Ediciones Orbis-Origen, Barcelona.
- (1984) La Gaya Ciencia. Editorial Sarpe, Madrid.
- (1985) Crepúsculo de los Ídolos o Cómo se filosofa a martillazos. Editorial Edaf, Madrid.
- (1986) Ecce Homo. Alianza Editorial, Madrid.
- (1995) La Genealogía de la Moral. Alianza Editorial, Madrid.
- (1995) El Nacimiento de la Tragedia. Alianza Editorial, Madrid.
- (1996) Mi hermana y yo. Editorial Edaf, Madrid.
- (1998) Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. Editorial Tecnos, Madrid.
- (1999) Aurora. Editorial Edaf, Madrid.
- (1999) Más allá del bien y el mal. Editorial Folio, Navarra.
- (2004) Humano, demasiado humano. Editorial Gradifco, Buenos Aires.
- (s/f). El viajero y su sombra. Ediciones Manucci, Barcelona.
- En torno a Galileo. *ibid.* Vol. V
- ¿Qué es Filosofía? *ibid.* Vol. VI
- El Hombre y la Gente. *ibid.* Vol. VII
- Prólogo para alemanes. *ibid.* Vol. VIII
- Historia como Sistema. *ibid.* Vol. IX
- Origen y Epílogo de la Filosofía. *ibid.* Vol. IX.
- Platón: (1959) Kratilos. Ediciones Ibéricas, Madrid.
- (1973) Apología de Sócrates. Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- (1993) Fedón. Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Rousseau, Juan Jacobo: (1970) Ensayo sobre el origen de las lenguas. Ediciones Calden, Buenos Aires.
- Roco Godoy, Francisco: (1996) Origen y Esencia de la Filosofía. Ediciones de la Universidad de La Serena.
- (1998) La Literatura como Método. Bravo y Allende Editores, Santiago.
- (2003) Ideas en torno al Ser. Ediciones de la Universidad de La Serena.
- Safranski, Rüdiger: (2002) Nietzsche. Biografía de su Pensamiento. Tusquets Editores, Barcelona.
- Salomé, Lou: (1980) Nietzsche. Edición Zero, Madrid.
- Saussure, Ferdinand de: (1959) Curso de Lingüística General. Editorial Losada, Buenos Aires.
- Sartre, Jean Paul: (1965) El hombre y las cosas. Situations I. Editorial Losada, Buenos Aires.

- (1989) El Ser y la Nada. Editorial Losada, Buenos Aires.
- (1990) ¿Qué es la Literatura?. Editorial Losada, Buenos Aires.
- (1996) Verdad y Existencia. Editorial Paidós, Barcelona
- Searle, John: (1990) Actos de Habla. Ediciones Cátedra, Madrid.
- Tovar, Antonio: (1986) Vida de Sócrates. Alianza Editorial, Madrid.
- vv.aa. (1995) Homenaje a los 150 años del nacimiento de Friedrich Nietzsche.
Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la
Universidad de Chile.
- Vattimo, Gianni: (1986) Las Aventuras de la Diferencia. Editorial Península, Barcelona.
- (1989) Más allá del sujeto. Editorial Paidós, Barcelona.
- (1990) Introducción a Nietzsche. Editorial Nexos, Barcelona.
- (1991) Ética de la Interpretación. Editorial Paidós, Barcelona.
- (1998) La Sociedad Transparente. Editorial Paidós, Barcelona.
- Vico, Juan Bautista: (s/f) Crítica del ideal de la formación humana en nuestro tiempo y
Principios de una Ciencia Nueva. Publicación del Instituto de Investigaciones
Histórico-Culturales de la Universidad de Chile.
- Watzlawick, Paul: (1992) ¿Es Real la Realidad? Editorial Herder, Barcelona.
- (1995) El Sinsentido del Sentido. Editorial Herder, Barcelona.
- Watzlawick, Paul; et al.: (1993) La Realidad Inventada. Editorial Gedisa, Barcelona.
- (1995) Teoría de la Comunicación Humana. Editorial Herder, Barcelona.