

Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía y Letras



NIETZSCHE: EL SENTIDO DE LA CULTURA

T E S I S

Que para obtener el título de:

LICENCIADO EN FILOSOFIA

P r e s e n t a

Ignacio González Díaz de la Serna

México, D. F.

1980



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INDICE

| | |
|----------------------------|-----|
| Introducción | 3 |
| Capítulo primero | 10 |
| Capítulo segundo | 51 |
| Conclusión | 89 |
| Notas | 93 |
| Bibliografía | 102 |

El presente trabajo tuvo su origen en nuestra incredulidad respecto a la supuesta función "curativa" y "salvadora" que, durante siglos, fue asignada a la filosofía. El historial de ese criterio de la "salvación" tan ligado al pensamiento filosófico seguramente hubo de ser, como bien podría afirmar Hegel, necesario. Empero, dicho historial ha terminado por convertirse en un historial clínico sobre la cultura y la filosofía misma. No hemos pretendido, pues, sacar otro provecho de nuestra incredulidad mas que el tratar de establecer el sentido en que, de una manera u otra, filósofos como Platón y Hegel hablaron de la filosofía y de sus propiedades terapéuticas.

A esta tarea nos hemos avocado en el primer capítulo: configurar a través de representaciones tales como la "caída" del hombre o del espíritu, la "ascensión" de la historia y de la cultura, etc., el significado de "salud" que se creyó procuraba el ejercicio filosófico. Sin embargo, en el segundo capítulo hemos expuesto cómo el diagnóstico que antes la filosofía dictaminaba acerca de lo humano y de la historia se voltea contra ella y contra quienes la han producido. De este modo, Nietzsche nos ha servido de pretexto, cabe agregar, un excelente pretexto para aclarar lo que hemos llamada "curación de la filosofía".

Por último, conviene advertir que en las próximas páginas no se encontrará un estudio que desee ser completo sobre el pensamiento nietzscheano, ya que, de por sí, nos parece irreductible a una exégesis total y absoluta. No es posible situarse frente a la obra de Nietzsche y querer consumirla en su totalidad, como tampoco es posible mantenerse distante e indiferente a ella, pues siempre se descubren pequeños recovecos, oscuros acertijos que

nos atraen o nos repulsan.

Capítulo Primero

FILOSOFIA Y CURACION

(Prometeo: el reino de la cultura)

Qu'est-ce que la chute?
Si c'est l'unité devenue dualité,
c'est Dieu qui a chuté.
En d'autres termes, la création
ne serait-elle pas la chute de Dieu?

Baudelaire, Mon cœur mis à nu.

I

Desde las más antiguas cosmogonías², podemos observar que la creación del universo y de todo lo que existe se lleva a cabo como la ordenación estructural de un estado caótico primigenio. Del caos inicial emerge el mundo estructurado gracias a la acción ordenadora de la divinidad o divinidades. El cosmos se organiza topográficamente en distintos niveles, los seres creados se destinan a diferentes alturas³. En el principio del mundo el espacio se distribuye; el Génesis inventa el tiempo, y con él, la división topográfica entre el cielo y la tierra, entre el "arriba" y el "abajo". "Al principio creó Dios los cielos y la tierra. La tierra estaba confusa y vacía y las tinieblas cubrían la faz del abismo..."⁴. Cada día de la creación, Dios desempeña una nueva labor que consiste en poner en orden lo caótico, en llenar el vacío, en poblar lo despoblado. Durante los seis días en que se crea el universo, a cada cosa y a cada criatura se le va asignando un lugar específico dentro del inmenso espacio creado por Dios. La luz se separa de las tinieblas; las aguas se separan de las aguas, las que están debajo de las que están encima del firmamento. La organización del caos universal se efectúa siguiendo un esquema básico de elementos contrarios: lo luminoso opuesto a lo oscuro, lo caliente a lo frío, lo húmedo a lo seco. De esta operación nacen la tierra, el cielo, las estrellas, el sol, la luna, las plantas, los animales, y al final, el hombre. No obstante, la oposición que se repite con mayor frecuencia suele ser el arriba opuesto al abajo.

Las primeras líneas del Popol Vuh relatan de manera similar al génesis bíblico el origen del mundo. "Esta es la relación de cómo todo estaba en suspenso, todo en calma, en silencio; todo inmóvil, callado, y vacía la ex-

tensión del cielo". Y más adelante: "Primero se formaron la tierra, las montañas y los valles; se dividieron las corrientes de agua, los arroyos fueron corriendo libremente entre los cerros, y las aguas quedaron separadas cuando aparecieron las altas montañas".

El cosmos se diseña, así, conforme a una estructura arquetípica. Su topografía es duradera, la disposición de su espacio permanece constante, sus coordenadas están trazadas invariablemente en sentido vertical. La visión de Jacob nos revela esta verticalidad tan recurrente dentro de la Biblia: "Tuvo un sueño en el que veía una escala que, apoyándose sobre la tierra, tocaba con su extremo en los cielos, y por ella subían y bajaban los ángeles de Dios"⁵. A menudo, la imagen de la escalera que enlaza el abajo con el arriba ha sido utilizada en el arte como un recurso alegórico para mostrar las dificultades que aguardan a las almas de los muertos en su ascensión al cielo. Esto sucede sobre todo en la pintura. No es casual que en las obras pictóricas de la Edad Media hasta fines del barroco, encontremos simbolizada dicha verticalidad de varias maneras. La más común es ver a Dios situado en la parte alta del cuadro seguido de la corte celestial formada por contingentes de arcángeles y serafines; en la parte media, la tierra, mientras que el infierno se localiza en la parte inferior. La escalera del sueño de Jacob representa el pilar cósmico donde el universo ya diagramado se asienta. Este eje central va a determinar, a su vez, el modo en que sus habitantes se relacionan y se comportan entre sí.

El equilibrio del mundo depende de que se mantengan separados el nivel superior y el nivel inferior por una altura infranqueable. Cualquier tentativa por acortar esa distancia se castiga sin remedio con el retorno al caos y las confusión primitivos. De aquí que, en el instante que los hombres

se atreven a construir una torre que pueda llegar hasta los cielos, Dios baja a la tierra y los dispersa, "confundiendo su lengua, de modo que no se entiendan unos a otros"⁶. El orden impuesto por Dios no admite ningún tipo de nexo o vínculo entre el abajo y el arriba. El flujo libre entre los dos estratos no se tolera, las yuxtaposiciones quedan prohibidas. Una de las funciones importantes que cumple el séquiro celestial es precisamente servir de enlace entre esos dos niveles. Dios siempre permanece arriba, y cuando desea comunicar su voluntad y sus designios, entonces manda a uno de sus emisarios, o bien llama a Moisés a la cima del Monte Sinaí para entregarle las tablas que contienen la legislación que ha de regir la conducta de los hombres. Tan sólo desciende si es necesario castigar la desobediencia de los de abajo, y principalmente, cuando debe reprimirse cualquier conato de insurrección contra el orden establecido.

También son arquetípicos los valores que corresponden al "estar arriba" y al "estar abajo"⁷. Desde sus orígenes, la tradición judeocristiana parece haber hecho suyos un sinnúmero de símbolos que provienen de la mitología griega. Las semejanzas de una con otra no son difíciles de constatar. En ocasiones, el Dios justiciero e iracundo del Antiguo Testamento se asemeja bastante al Zeus irritable, caprichoso y arbitrario que conocemos a través de fuentes literarias como Homero o Hesfodo. La distancia que separa el cielo de la tierra, tal como ocurre al principio del Génesis, es de hecho una variante de esa distancia que los griegos suponían entre el Olimpo y la tierra, dando por resultado que la topografía del mundo judeocristiano sea parecida a la del mundo griego, ya que en ambas el cosmos está dividido en un espacio superior y otro inferior. Además, en las cosmogonías bíblica y griega se adjudica al arriba un signo positivo, mientras que el

abajo posee uno negativo. Arriba se encuentra la sede de los dioses olímpicos, abajo radican los mortales. Para éstos últimos, desde arriba se despliega la fuerza abrumadora del poder, de la autoridad, de la tiranía, de la omnipotencia que no reconoce límite alguno. Para los primeros —Dios o los dioses —abajo están los desterrados.

Los hombres ya no viven al lado de los dioses, ya les es ajeno ese modo de vida despreocupado y distraído que antaño los caracterizaba. Han caído abajo, a la tierra, perdiendo todo derecho a vivir entre ellos. Su existencia deambula ahora en la incertidumbre y en el exilio. Han quedado fuera del reino de la inocencia, de la holgura, de la abundancia rebosante, expulsados del paraíso —ese lugar privilegiado donde antes habitaban — porque desobedecieron el mandato de las deidades. No ha de sorprendernos que la "caída" tenga una dirección peyorativa, puesto que representa el castigo que los hombres recibieron por transgredir una orden que no requería de razones o justificaciones para ser acatada. Desde entonces están condenados al sufrimiento, al dolor, a la penuria y el trabajo:

"Con el sudor de tu rostro comerás
el pan
hasta que vuelvas a la tierra,
Pues de ella has sido tomado;
Ya que polvo eres, al polvo volverás"⁸.

Otra instancia de la negatividad del abajo es expresada claramente en la figura de la serpiente, quien obliga a la mujer, mediante la astucia y el engaño, a ignorar la advertencia que Dios ha hecho sobre la prohibición de comer el fruto del árbol del bien y del mal. Dios la maldice diciéndole:

"Te arrastrarás sobre tu pecho
y comerás el polvo todo el tiempo
de tu vida"⁹.

Pero la "caída", en su sentido literal y simbólico, no sólo es un castigo destinado a los mortales; también los ángeles rebeldes caen. La rebelión no se circunscribe a la lucha del abajo con el arriba, ya que en los cielos se escenifica esta contienda: "Hubo una batalla en el cielo; Miguel y sus ángeles pelearon con el dragón, y peleó el dragón y sus ángeles, y no pudieron triunfar ni fue hallado su lugar en el cielo. Fue arrojado el dragón grande, la antigua serpiente, llamada Diablo y Satanás, que extravía toda la redondez de la tierra, y fue precipitado a la tierra, y sus ángeles fueron con él precipitados"¹⁰.

De este modo, el "estar abajo" se identifica con el destino irrevocable que espera a los insurrectos. La lucha del abajo con el arriba es, en todos los casos, una lucha en que intervienen fuerzas desiguales. En ella se mide el poder de los de arriba y la debilidad e impotencia de los de abajo se comprueba a pesar suyo. Uno de los ejemplos más nítidos a este respecto lo tenemos en la tragedia de Esquilo Prometeo Encadenado. Prometeo ha sido castigado por entregar, entre otros dones, el fuego a los mortales. Sin embargo, no es ésta la única razón por la que Zeus lo manda encadenar a una roca por tanto tiempo que, según el parámetro temporal de los humanos, resulta casi infinito; sino que Prometeo, al ser un semidios, reúne a la vez una naturaleza divina y una naturaleza humana. Esa naturaleza tan peculiar le facilita situarse indistintamente al lado de los de arriba o tomar partido a favor de los de abajo. La entrega del fuego simboliza la alianza que el semidios pacta con los hombres, alianza que los dioses no pueden ver con buenos ojos ni ser de su agrado, pues al aceptarla, deben aceptar una proximidad que volvería relativo e ineficaz su poder. Al aliarse a los mortales, Prometeo pone en peligro esa distancia mínima, esa diferenciación

básica entre el arriba y el abajo que los dioses necesitan para mantener su dominio y perpetuarlo. Zeus siente amenazado su poder sobre dioses y mortales cuando Prometeo revela a los hombres las artes que habrán de liberarlos de su condición de subordinados. Ahora poseen un conocimiento que antes pertenecía solamente a los de arriba. Aunque las Parcas sigan hilvando hasta el final el hilo de su vida, han ganado el principal de los atributos divinos, el fuego, símbolo del poder que comparten con los dioses.

En efecto, "y seréis como dioses" ...parece anunciar la rebelión prometeica que se ha consumado sin que Zeus pudiera hacer algo por evitarla. Debido a esto, Prometeo tendrá que pagar su afrenta, su imprudente osadía. Entonces Zeus resuelve castigarlo enviándolo a los últimos confines del mundo, y cuando su actitud rebelde y arrogante persiste, es arrojado al abismo más profundo. "Y de este tormento no esperes fin, antes que haya un dios que se ofrezca bajar en sustitución tuya a la tenebrosa mansión de Hades y a la hondura sombría del Tártaro"¹¹, son las palabras con las que Hermes, el mensajero de Zeus, reprueba el atrevimiento del semidios. Por su parte, Prometeo no se repliega ante la furia desbordante de un dios hasta cierto punto impotente, ya que si su falta la hubiese cometido un mortal, la muerte sería su castigo justo. Pero él se sabe inmortal y, por tanto, su condena tiene que ser otra.

Quizá Prometeo no sospecha el alcance de su acción ni lo imagina siquiera. Quizá Zeus sí lo sabe, o por lo menos lo intuye, y ese sea el motivo de su cólera. Porque la culpa de Prometeo radica en haber subvertido el eje alrededor del cual gira el orden jerárquico entre el arriba y el abajo dispuesto por los dioses. A partir del momento en que el fuego está en posesión de

los mortales, el abajo se mezcla con el arriba. De ser el sacrilego, el acusado, Prometeo pasa a ser el acusador de la injusticia de Zeus. En realidad, la tragedia de Esquilo nos muestra esta inversión de planos, y en consecuencia, la inversión de sus valores arquetípicos. Prometeo ha provocado que la tiranía peligre al grado de poder predecir su derrumbamiento. El poder tiene ahora que repartirse, desplazándose hacia abajo con Prometeo, quien vaticina a Io, otra víctima de la arbitrariedad de Zeus, la caída del dios todopoderoso. Al término de la obra, Zeus, desesperado, emplea todos sus recursos en un intento infructuoso por imponerse al rebelde, mientras que Prometeo profiere: "ved qué tormenta contra mí suscita Zeus para amedrentarme".¹² Acto seguido, la tierra tiembla, se convulsiona, caen rayos y truenos. Se inicia el drama cósmico, el holocausto sin que nadie, ni dioses ni mortales, pueda detenerlo. Una vez desquiciado el orden del mundo, comienza la hecatombe espectacular que habrá de arrastrar consigo al tirano. Prometeo, no obstante, sobrevive.

II

Los dioses viven arriba, los hombres abajo. Unos miran hacia el cielo, los otros hacia la tierra. Y es de acuerdo a esta organización arquetípica del universo en un nivel superior y otro inferior que se establece una jerarquía no sólo de índole espacial sino también axiológica. La insurrección contra el poder divino introduce una nueva oposición dentro de ese esquema básico de contrarios conforme al cual, como ya vimos, se estructura el mundo: lo bueno opuesto a lo malo. Con esa división jerárquica entre el arriba y el abajo se implantan valores correspondientes a cada uno de los niveles, de donde lo bueno estará por encima de lo malo al igual que los dioses están por encima de los mortales. El signo negativo que toca al abajo es inconfundible en la medida que representa el sitio de destierro al que han sido condenados los insurrectos, los sublevados, los pecadores, y todos aquellos que desobedecieron el orden dictaminado por la divinidad. De esa manera, los hombres están irremediabilmente separados de los dioses, separación que conlleva la vergüenza y la culpa enraizadas en el interior de su conciencia. La "caída" marca el principio de una existencia atormentada por la culpabilidad y el remordimiento, a la vez que, durante su vida, los hombres conservan la esperanza de que en el futuro será perdonado su agravio. Casi contemporáneo a la creación del universo, aparece el estigma del pecado original que cae sobre la descendencia de la primera pareja humana. Y con él, la promesa de redención.

San Juan proclama la proximidad del día en que la justicia suprema de Dios se ha de cumplir¹³, momento en que los pecadores deberán pagar una deuda contraída milenios atrás, y de la que no son responsables. Los buenos su-

birán a los cielos y los malvados serán lanzados al infierno. Paradójicamente, la visión apocalíptica del apóstol anticipa la esperanza que permite a los hombres hacer de su exilio algo soportable y llevadero, como también anticipa el terrible castigo destinado —cuando el Juicio Final concluya —a los incrédulos que dudaron de la omnipotencia de Dios. El fuego, que entre los griegos simbolizaba la rebelión y emancipación de los mortales respecto de los dioses, se convirtió para los primitivos hebreos en el arma distintiva de Yahvé. La profecía de Isafas pronto habría de generalizarse hasta formar parte esencial de la creencia cristiana acerca del infierno. "...al salir verán los cadáveres de los que se rebelaron contra mí, cuyo gusano nunca morirá y cuyo fuego no se apagará"¹⁴. El lugar donde se creía que iban a ser castigados los rebeldes recibió el nombre de "Gehenna", situado al sur de Jerusalem en las profundidades más remotas, y dividido en siete secciones que venían a ser la contrapartida de los siete cielos.

A pesar de que ambos, el "Gehenna" judío y el infierno cristiano, fueron influidos por la representación griega del Hades, existen algunas características en ellos que los hacen distintos.

Homero pensaba que con la muerte el cuerpo se destruye, y lo único que perdura de los individuos es lo que denominó eidolon, una sombra o fantasma que desciende al tenebroso mundo en el que Hades reina. Sin embargo, el Hades homérico nunca se concibió como un lugar de castigo, de atrocidades ni de tormentos, pues se creía que las acciones de los hombres en esta vida no afectaban para nada su existencia en el más allá. Acaso uno de los raros testimonios sobre tormentos inflingidos en el Hades provenga de Odiseo, quien se refiere a tres personajes que fueron castigados por sus desacatos contra Zeus. Ellos son Tántalo, Titio y Sísifo, tres casos en verdad excepcio-

nales, ya que según el propio Homero, el resto de los que habitan en el submundo carecen de cuerpo y, por ende, no pueden experimentar goce o sufrimiento físico.

Posterior a esa concepción homérica, fue acrecentándose el caudal de ejemplificaciones de cómo se torturan, se flagelan, se hierven y se decapitan a las víctimas que han caído abajo, sea al Tártaro o al infierno. Dos antecedentes importantes que luego desembocarían en esa imagen ya clásica del infierno cristiano son, por un lado, la pieza con que culmina la trilogía de Orestes, las Euménides de Esquilo, y por otro, la República de Platón. En ésta última, uno de los caracteres es un anciano que presiente el final que aguarda a los criminales. Dice que es fácil reírse de los horrores que se cuentan del más allá cuando la muerte nos parece todavía lejana, pero cuando estamos próximos a ella, entonces tememos que esos horrores sean ciertos. En el transcurso de un sueño, el anciano empieza a contabilizar las malas acciones que ha cometido hasta percatarse que suman una cantidad considerable, y despierta aterrado de lo que pueda sucederle. Más tarde, la imaginación cristiana, prolifera en sus descripciones, completaría la lista detallada de los tormentos que, con ayuda de artilugios increíblemente sofisticados, seres esperpénticos y diabólicos tienen preparados a los ímpios y pecadores en el infierno.

Otra diferencia que resulta interesante hacer notar es el papel que juegan tanto Dios como los Dios olímpicos en relación al mundo. Dios, creador del universo, es el principio que explica y justifica por sí solo la existencia de su obra. Por el contrario, los griegos nunca tuvieron necesidad de imputar a los dioses la existencia del mundo, y menos responsabilizarlos de la manera en que éste es¹⁵. De aquí que estuvieran exentos de

plantearse cualquier problema relativo a la teodicea. Mientras que Dios mantiene a toda costa esa división tajante entre el arriba y el abajo, en la mitología griega el tránsito entre los dos estratos es sorprendentemente fluido. Los dioses griegos no vacilan en entrometerse en los asuntos humanos. La rapsodia IV de la Ilíada comienza describiendo la reanudación de la lucha de los aqueos contra los troyanos. Atenea instiga a un troyano a que dispare su flecha hacia Menelao antes que termine la tregua convenida. Agamenón infunde ánimo a los aqueos, yendo de un sitio a otro para dar coraje a los débiles y estimular a los valientes. El combate que sigue a ese descanso momentáneo es tremendo, y los mismos dioses deciden tomar parte en él. Después, en la rapsodia XX, Zeus les permite de nuevo intervenir en la contienda una vez que los dioses han celebrado consejo en el Olimpo. Hera, Poseidón, Atenea y Hermes, descienden al campo de batalla para auxiliar a los aqueos; Apolo, Afrodita y Ares, socorren a los troyanos.

Pero los dioses no sólo intervienen en las guerras de los hombres. Participan a la par en sus celebraciones y fiestas:

"Después, cuando los dioses descienden a la tierra
y entran a los asuntos domésticos del hombre,
comparten aromáticas fuentes de codornices,
odres de viejo vino, verdes tallos crocantes,
abundosos racimos de dátiles y uvas
y hasta el sexo terrestre de la hembra del hombre"¹⁶.

Diferentes del Dios bíblico, los dioses griegos predicán la lujuria suculenta del vino y de la carne. Son seres espléndidos, bacantes eufóricos que celebran a diario cóncilios de vísceras jugosas y descifran la plenitud de la tierra, enseñando a los mortales la exhuberancia de la vida. Jugetones, alegres, golosos comensales y amantes astutos, en sus correrías

por el mundo se transforman en hombres o bellos animales para acechar a
cuanta mujer o ninfa es de su antojo. Leda, la madre de Cástor y Pólux,
por ejemplo, fue amada por el cisne.

III

Mientras que para Dios la separación entre el arriba y el abajo significa el principio del mundo, para los hombres, tal separación dio por fruto la conciencia de un desgarramiento, preludio desventurado al reino de su civilización y de su cultura.

Situándonos ya en el terreno del pensamiento filosófico occidental, nadie mejor que Hegel supo interpretar la historia de la cultura humana tomando como punto de partida esa conciencia desgarrada, y explicar en un lenguaje técnico, en ocasiones oscuro y arduo, cómo fue que consiguió recuperar su unidad recorriendo las diversas etapas de la historia. En este sentido, no se equivoca Hegel cuando afirma que no ha descubierto nada nuevo respecto a la filosofía de sus predecesores, sino que sólo ha reunido y sistematizado el pensamiento anterior a él con el fin de darnos una visión más clara y global del pasado histórico que nos permita entender el presente. Esto es verdad dado que la filosofía hegeliana nos ofrece precisamente una "Ciencia de la experiencia de la conciencia", la cual recoge y ordena uno a uno los pormenores que la conciencia en su desgarramiento ha tenido que sufrir y padecer a lo largo de la historia. Si bien es cierto que la experiencia de esa conciencia ha sido desoladora, muchas veces desorientada y sumida en la ambigüedad, no todo es desesperación y desasosiego para ella. El concepto de la Aufhebung es el motor que impulsa el devenir de la historia hacia una dirección determinada, poniendo fin a sus padecimientos y tensiones. Por este motivo, Hegel describe la historia como la historia del desarrollo del Espíritu que va desde el espíritu inmediato que es en sí, hasta el momento en que el Espíritu sabe de sí, saber

que es la filosofía donde la verdad y la certeza son idénticas. En la totalidad de ese proceso existe una fase intermedia, negativa, en la que centraremos nuestra atención. Es el momento de la alienación del Espíritu.

El objetivo principal que persigue Hegel al describir el encuentro de las autoconciencias es señalar que, sin el reconocimiento mutuo entre ellas, no sería posible la aparición de un pensamiento universal. Dentro del mundo del espíritu inmediato, Hegel precisa el movimiento de la sustancia universal al sí mismo, esto es, de un orden social natural y objetivo al mundo de las personas privadas. En ese momento del espíritu extrañado de sí, se registra un movimiento contrario que propicia otro tipo de sí mismo. Es el sí mismo para quien, apartándose de su validez inmediata como persona singular, el mundo es la expresión de su voluntad y su voluntad misma. A esto se refiere Hegel cuando dice que "el segundo, que retorna a sí de su enajenación, será el sí mismo universal, la conciencia que ha captado el concepto..."¹⁷. Lo que frena la plena consecución de la libertad por parte del Espíritu es, no obstante, el hecho que en este segundo momento, el sí mismo no logra hacer de su voluntad un mundo que esté desligado de él, cancelando toda objetividad para convertir todo ser en sí en un ser para sí. Esta negación da origen a un tercer momento donde el espíritu extrañado de sí deja atrás el terreno de la cultura, y se instala en el ámbito de la conciencia moral.

En el segundo momento del devenir del Espíritu surge la oposición entre el "sí mismo" de la sustancia ética¹⁸ que será superada cuando el sí mismo se haga uno con lo universal mediante su extrañamiento. Este sí mismo, al hacerse universal, aliena su certeza inmediata, y gracias a su propia alienación es que genera la sustancia ética, no como una realidad extraña, sino como producto de su obrar y de su acción. Aquí es donde Hegel

introduce el tema que nos interesa abordar: el proceso de la cultura mediante la alienación del sí mismo.

El proceso de la cultura¹⁹ empieza cuando el sí mismo inmediato deja atrás su inmediatez para conseguir la sustancialidad que es la alienación del sí mismo, originando el movimiento que tiene por principio el sí mismo que renuncia a su inmediatez para poner la sustancia ética como lo que él es. La sustancia se hace entonces espíritu en un movimiento que Hegel apunta como doble: de la esencia al sí mismo, y del sí mismo a la esencia. Estos dos términos se mantienen ajenos entre sí en el proceso de la alienación, ya que, por un lado, tenemos el espíritu que se encuentra en un mundo objetivo, y por otro, la unidad del sí mismo con la esencia realizada fuera del mundo, en un más allá, obligando a la unidad a parecer exterioridad que únicamente puede darse en el terreno de la fe. La dualidad que caracteriza el momento del extrañamiento es explicada por Hegel de la siguiente manera: "El mundo de este espíritu se escinde en un mundo doble: el primero es el mundo de la realidad o del extrañamiento del espíritu; el segundo, empero, aquel que el espíritu, elevándose por encima del primero, se construye en el éter de la pura conciencia"²⁰. Por esta razón, la conciencia pura se contrapone a la conciencia efectiva, situándose la fe en la conciencia de otro mundo con carácter de exterioridad y objetividad. La unidad dada en la fe se opone a la realidad actual y la trasciende, evadiendo el mundo real, "evasión —según Hegel— del reino de la presencia". Esta trascendencia nace de la necesidad de una unión que la conciencia experimenta al vivir la separación de dos mundos. Por consiguiente, la fe y la cultura, aunque diferentes y contrarias, son dos formas de la alienación que el sí mismo sufre. También debemos tener en cuenta que esa

dualidad de mundos, el mundo efectivo y el mundo de la fe, cada uno de ellos existe sólo por mediación del otro, alienándose recíprocamente. Sin embargo, la dualidad que entraña el desgarramiento del espíritu se supera cuando el sí mismo logra la universalidad al reducir todo a él, alcanzando la cúspide de su cultura. El sí mismo percibe entonces la alienación que se da en los dos mundos, los reduce a uno solo, y el Espíritu deviene así libertad absoluta. La superación de dicha dualidad es, a su vez, la superación de todo extrañamiento del Espíritu. El saber real que denuncia esta alienación es, sin duda, la filosofía especulativa que es la filosofía hegeliana.

Luego de haber visto los rasgos más sobresalientes del espíritu extrañado, pasemos ahora al mundo efectivo de la cultura.

Para Hegel, la cultura del sí mismo debe entenderse a partir del extrañamiento, ya que ella nace de la oposición de los distintos momentos que comprende el desarrollo del Espíritu. De aquí que la alienación del sí mismo sea un momento típico del concepto hegeliano de la cultura, debido a que la única manera en que a la vida le es viable desarrollarse es oponiéndose a sí misma. El primer momento del devenir es siempre el de la inmediatez; después, atravesando por la alienación que la cultura representa, no siendo igual a sí mismo, es como puede conseguir la universalidad. El concepto de "cultura" carece tener, pues, un significado muy amplio, dado que ella se inicia en el momento de la alienación del ser natural. "...aquello mediante lo cual el individuo tiene aquí validez y realidad es la cultura. La verdadera naturaleza originaria y la sustancia del individuo es el espíritu del extrañamiento del ser natural"²¹. El extrañamiento del espíritu posee un sentido doble. Uno que va de la sustancia pensada a la realidad; el otro, de la individualidad determinada a la esencialidad. Por una par-

te, la cultura representa el tránsito de la universalidad pensada a la realidad del en sí como reconocido y que tiene un "ser ahí"; por otra, el movimiento que va de esa individualidad determinada a la esencialidad no es otra cosa que el devenir suyo y de la esencia objetiva universal. Al alienarse, el sí mismo se pone fuera de sí y se hace universal "en consonancia con la sustancia".

Pero ese doble movimiento de la alienación dentro de la cultura, alienación que como el propio Hegel indica "es la esencia y conservación del todo", debe hallar su superación. Una vez más se repetirá el esquema dialéctico de la filosofía hegeliana, pues en el momento del espíritu extrañado de sí, la sustancia se desarrolla en sus múltiples momentos en tanto que la alienación de cada término da origen al próximo, sin por ello perder su validez y su realidad frente al otro. Hegel formula los momentos dialécticos de la sustancia como totalidad del modo siguiente: a) el primero, el ser en sí, es la inmediatez de la igualdad consigo misma; b) el segundo es el ser para otro, opuesto al primero; c) y por último, ocurre el regreso a sí misma, devenir que es el ser para sí. Sin embargo, la contraposición entre estos términos encuentra su diferencia expresada de la manera más universal y, por ende, más abstracta. Lo bueno y lo malo, los cuales aparecen a la conciencia como momentos objetivos, constituyen esa diferencia expresada universal y abstractamente. Uno será el poder del Estado, mientras que el otro será la riqueza.

En el poder del Estado, la conciencia que es en sí no encuentra su individualidad, sino tan sólo su esencia simple y su subsistencia, lo que significa que al no hallar su ser para sí, su obrar singular es negado y sometido a la abediencia. El poder del Estado se convierte entonces en algo ma-

lo para la conciencia. En él vislumbra la desigualdad que existe respecto a la individualidad. La riqueza es el otro juicio de la autoconciencia que emana, por el contrario, como el bienestar universal en sí. Es lo bueno porque tiende al goce universal y asegura la conciencia de sí misma. La autoconciencia juzga y relaciona su pensamiento con la realidad efectiva que se le presenta, y en estos dos juicios serán representadas dos figuras suyas. La primera, la conciencia noble, tiene por esencia la relación de igualdad, adecuándose al mundo social y político real y a sus dos potencias: el poder del Estado y la riqueza. Esa conciencia noble es obediente, ya que ve en la riqueza la posibilidad de satisfacer su ser para sí²².

Muy distinto sucede con la segunda figura, la conciencia vil. Esta tiene por esencia la relación de desigualdad, y por eso mismo, se equipara con una conciencia en rebelión, la cual está obligada a reconocer el poder del Estado, pero no deja de considerarlo una limitación del ser para sí. En última instancia, la alienación revelará la verdad del proceso, o sea, la necesidad de la aparición de la conciencia vil para llegar al verdadero sí mismo que logra su universalidad. Relacionándolo a la historia, Hegel localiza en el devenir del régimen feudal —que luego condujo al surgimiento de la monarquía —el momento en que la conciencia vil constituye el poder del Estado al alienar su ser natural. La monarquía absoluta surgirá en una alienación posterior cuando el poder del Estado se constituya como un sí mismo personal. En esta alienación, que se produce debido al lenguaje, la cultura emerge como el mundo de la conciencia desgarrada.

Por lo tanto, el lenguaje es un momento esencial del Espíritu que nos permite comprender el mundo extrañado de sí que es el mundo de la cultura²³.
Tendrá la función de unificar el "sí mismo" de la conciencia y lo universal.

El lenguaje es la alienación espiritual del yo que ofrece una solución al problema de encontrar una alienación experimentada por el sí mismo en la que su "ser para sí" se da "completamente como en el muerto", a la vez que se conserve a sí mismo en ella. Según Hegel, el lenguaje es una alienación espiritual del yo en la medida que el sí mismo de la conciencia y lo universal se identifican, haciendo del universal un yo y del yo un universal²⁴. Llegar a la autoconciencia universal es la meta que se persigue con la alienación del sí mismo singular. De aquí que expresarse signifique alienarse. Prueba de ello es que en el capítulo de la Fenomenología sobre el lenguaje del halago, este tipo de lenguaje posibilita una última alienación imprescindible: otorgar el poder real al yo y el yo al Estado.

IV

En Hegel conviven, entramados, el clímax y el ocaso de una concepción de la cultura particularmente cristiana. Es muy probable que a esta curiosa paradoja se deba la grandeza y complejidad de su filosofía. Por una parte, el mérito más sobresaliente de su pensamiento consistió en haber puesto la esperanza que la conciencia tiene por ver resuelto su desgarramiento, no en un más allá, sino en el seno de la historia misma. Se trata, en consecuencia, de una esperanza inmanente realizable dentro de este mundo. Como conciencia desgarrada es también una "conciencia desgraciada" que no cree en ninguna clase de trascendencia, ni tampoco espera que su unidad vaya a concretarse en un transmundo imaginario. Con esto, Hegel ha mostrado que la historia es realización, no una promesa, despojando al devenir de toda recompensa y de todo castigo, de toda culpa y de toda redención. Después de él, cuesta trabajo pensar en Prometeo como el rebelde desencadenado y redimido. Uno de los aspectos de la filosofía hegeliana que mayor influencia ejerció sobre varios autores posteriores fue enseñar que el reino del Espíritu está aquí, abajo, viviendo entre nosotros. Sea cual fuere la representación que nos hagamos de ese reino, debe realizarse en el hombre y establecerse en la existencia humana.

Por otra parte, empero, la interpretación que Hegel da de la historia se fundamenta en el valor que subyace a la figura de la conciencia desgarrada, haciéndolo suyo y dejando intactas sus implicaciones. Dicho valor consiste en suponer que la totalidad del curso histórico se encamina hacia una resolución final de todas y cada una de las contradicciones que constituye-

ron su dinamismo. Así como en la Biblia la historia comienza cuando el hombre se separa de Dios y culmina con la re-unión de ambos, así Hegel consideró que la cultura humana principiaba con la experiencia del desgarramiento²⁵ (dualidad de mundos), experiencia que finaliza con la unión de lo subjetivo y lo universal. En un caso, la separación es recompensada con el reino de los cielos; en el otro, con el advenimiento del reino del Espíritu Absoluto a la tierra. La autoconciencia universal es el resultado feliz de un sinuoso recorrido que, aunque estuvo lleno de infortunios y desventuras, además de haber sido necesario, al fin y al cabo habría de valer la pena. En este sentido, el pensamiento de Hegel representa la cúspide más alta de la tradición cristiana, y por "más alta", queremos decir la más serena, la más reflexiva, la más racional. Su filosofía desbanca viejos ídolos para colocar en su lugar nuevos ídolos que concuerden mejor con las exigencias de su época. Nuevas entidades mitificadas suben al trono antes ocupado por otras. Zeus o Yahvé se sustituyen por la Razón y el Estado, escritos así con mayúsculas, ya que la Razón descubre cuál es la finalidad de la historia, mientras que en el Estado se vuelve posible la unidad de la voluntad subjetiva y la voluntad universal. Sólo en el Estado el hombre puede existir en tanto que ser racional, porque en él las leyes morales no son contingentes sino lo racional mismo. Mediante esas leyes, el individuo goza de libertad, siempre que quiera y sepa lo universal. El Estado es concebido por Hegel como la vida moral realizada.

Tan arbitrario es el orden que Dios ha impuesto al mundo como arbitraria es la interpretación hegeliana de la historia y su proceso. De hecho, Hegel dirige su vista a la historia como bien pudo mirarla Dios: desde arriba. A esto lo llamó el para nosotros. Y desde arriba selecciona y decide,

entre el desbarajuste de múltiples hechos, el sinfónico del mundo. A esto lo llamó el fin último de la historia que se cumple acorde a un plan teleológico. Hegel se comporta frente al devenir como un verdadero chef d'orchestre que indica a cada instrumento el momento de entrada y salida, su importancia o su irrelevancia, su contingencia o su necesidad. Los que fueron elegidos cantarán y glorificarán al unísono la Gran Reconciliación Final. Ya no son los ángeles celestiales cuyas trompetas anunciarán la apertura apoteótica de los siete sellos, sino la Razón quien augura el establecimiento del Estado y de la conciencia moral. A esto Hegel lo llamó filosofía especulativa o saber absoluto. Sin embargo, el concepto de la Aufhebung no es más que una mera categoría de la que se valió Hegel para llevar todo el proceso de la historia adonde él deseaba. Aun cuando creyó que la realidad se desarrolla siguiendo ciertas leyes dialécticas, que hay una necesidad inmanente al movimiento en desarrollo de esa realidad, no pudo advertir que su esquema dialéctico repite en el fondo ese esquema de valoraciones binarias constituido por oposiciones tales como arriba-abajo, bueno-malo, y que luego se formularían más abstractamente en términos de sujeto-objeto, cuerpo-alma, mundo-razón, ser-no ser, verdad-falsedad, libertad-necesidad, etcétera. Lo que nos propone la dialéctica es una comprensión esquemática del mundo tan antigua como puede ser la lucha del bien contra el mal, lo positivo contra lo negativo. De la misma manera que la tradición judeocristiana simbolizó el dinamismo del mundo con la batalla del arcángel Miguel contra el dragón (o también la desobediencia de Adán y Eva que da origen a la historia de los hombres), para Hegel la historia y su progreso serían imposibles sin la negatividad.

De esta forma, Hegel clausura, veinticuatro siglos después, el ciclo

que abriera Platón en torno al problema de la salud del alma. Ellos son los extremos —principio y fin —de un larguísimo periodo que hubo de caracterizarse por la similitud en el modo que dicho problema fue planteado, discutido, interpretado, y supuestamente resuelto. El primero instauro dentro de la filosofía la creencia en una dualidad de mundos y, en consecuencia, el dualismo entre el alma y el cuerpo; el segundo se impuso la tarea de subsanar la grieta, la dislocación que el primero inventara. Es verdad que Hegel nunca se refirió al alma ni se preocupó por ella como los filósofos hicieron de manera explícita desde Platón hasta Descartes. Eso es lo menos significativo, pues sabemos de sobra que las terminologías se truecan, los vocablos se modifican y los nombres cambian de una época a otra. A pesar de semejantes variaciones, el concepto general de "psiqué" (en los griegos), "alma" (en la filosofía medieval), o "conciencia" (a partir del siglo XVII), más que designar un objeto o una facultad distintiva del hombre, ha expresado la dinámica de una tortuosa relación de lo humano con lo divino que desde sus orígenes ha sido bastante problemática, y cuyos elementos han sido siempre antagónicos.

En el lapso de esos veinticuatro siglos, cada autor ha buscado la forma más viable de restituir la pérdida que representó para los hombres el haber sido expulsados del paraíso, pérdida que padecen desde el comienzo de su historia. Algunos han creído resolver la escisión de lo divino y lo humano postulando la existencia de un mundo al que los hombres podrán regresar algún día para convivir nuevamente al lado de Dios. A este tipo de solución se le ha denominado trascendencia, esa suerte de trance inmóvil del que nos habla Jacques Prévert en su libro Spectacle: "Il y a des gens qui dansent sans entrer en transe et il y en a d'autres qui entrent en transe

sans danser. Ce phénomène s'appelle Transcendance et dans nos régions il est fort apprécié"²⁶. Otros, sin embargo, no se ocuparon o no quisieron ocuparse del problema por considerarlo una cuestión irresoluble y sin esperanza. Salvo esas excepciones, el conjunto de la filosofía occidental se asemeja a una crónica en la que se nos relata cómo han sido sentidas, vividas y experimentadas a través de la historia las consecuencias de esa separación. Es también una bitácora escrita en el destierro que deja transparentar una cierta melancolía y nostalgia.

Es indudable que a Platón se debe que la salud haya ingresado por primera vez al campo de la reflexión filosófica, ya que con él, la salud se convirtió en la preocupación medular de la filosofía en el momento que se pensó que el alma se había separado de lo divino, perdiendo así su posición privilegiada anterior. La clave para comprender en qué sentido la salud se torna problemática y por qué habría de cobrar tanta importancia se localiza en el pasaje del diálogo Fedro sobre el mito del auriga²⁷. Aparte de lo que representen en el contexto global de la filosofía de Platón el cochero y los corceles, lo que aquí nos interesa señalar es que en relación a la "caída" del alma, a la filosofía se le adjudicó una función terapéutica mediante la cual, y sólo mediante ella, el alma puede recuperar sus propiedades que antes había perdido. Para Platón, al igual que para el cristianismo, la "caída" simboliza la separación del hombre respecto a lo divino, y a partir de esa creencia fue gestándose la idea del alma o de la conciencia enferma. En realidad, la cura que proporciona el ejercicio de la filosofía consiste en la re-unión de lo divino y lo humano. Si bien es verdad que Platón intentó resolver ese problema llevando al alma hacia lo divino, hacia arriba, y por tanto, de un modo trascendente, la solución que Hegel le

da procede a la inversa, aunque no por ello totalmente distinta, pues reproduce con exactitud la imagen de la "separación", del "desgarramiento". La filosofía hegeliana también tiene una función curativa: curar a la conciencia desgarrada de su esquizofrenia. Reconcilia así lo que parecía irreconciliable y unifica todo lo que con anterioridad estaba dividido: el objeto y el sujeto (sólo existe un objeto para una conciencia), el mundo trascendente y el mundo real (autoconciencia universal), la voluntad subjetiva y la voluntad objetiva (el Estado). Pero la Gran Reconciliación que Hegel lleva a cabo es el traer a Dios hacia el hombre, la cual culmina con un acto inverosímil: Dios hecho Hombre y el Hombre hecho Dios. Porque el hombre de la dialéctica hegeliana es aquél que ha suprimido su alienación y reemplazado a Dios en la medida que ha recuperado sus propiedades tanto divinas como humanas. Cuando Hegel sostiene que la negatividad es "la conservación y esencia del todo"²⁸, con esto quiere decir que se conserva a Dios en el hombre, o sea, que el ser genérico del hombre se deifica y se le conserva en relación a lo divino, poniendo en él lo esencial de Dios como atributo definitorio de lo humano mediante un ardid, no de la astucia de la razón, sino de la astucia del propio Hegel.

Algo que continúa sorprendiéndonos hoy en día es el acopio monumental, concienzudo, que Hegel elaboró de nuestra cultura y sus avatares. En sus manos, el material áspero y caótico de que se compone la historia de la cultura se vuelve dúctil y ordenado. Cada uno de los sucesos ocurridos en el pasado gana una significación especial en la medida que el Sistema los comprende y los explica, pues sin él, permanecerían en el anonimato y desprovistos de toda identidad.

Hegel supo reconocer en su obra la cumbre de un saber que siempre deseó ser omnicomprensivo y abarcar la totalidad de la historia sin permitir que ningún detalle, por mínimo que fuera, se le escapara. Mas estaríamos en un error si pensáramos que el Sistema hegeliano analiza la historia de un modo a priori. Por el contrario, ha logrado comprenderla y ha entendido la necesidad inevitable de su itinerario sólo al final de una determinada experiencia. La voluntad de Hegel se ha impuesto al desorden una vez concluida la experiencia que vive la conciencia en su desgarramiento, y no antes. Procede entonces a ejecutar algo similar a un juicio sumario de la historia sin temor a cometer pre-juicios, observando hacia abajo, hacia los acontecimientos que fueron configurando el trayecto de los pueblos y de la humanidad entera, desde un punto luminoso que sirve de guía segura y reconfortante a la conciencia desgarrada durante su recorrido a lo largo del proceso histórico del Espíritu. No obstante, a la altura que Hegel instaló su sistema filosófico, apenas pudo percibir que ese saber absoluto, al fundamentar y justificar tanto la identidad Hombre-Dios como el establecimiento definitivo del Estado-nación o Estado de Derecho, aniquilaba ulteriores po-

sibilidades del devenir de la historia. Con el Estado-nación, según Hegel, la conciencia llega a la última etapa de su itinerario. En ella consigue la igualdad absoluta del ser y del sí mismo, igualdad que luego de aparecer dentro del desarrollo fenomenológico del Espíritu como un problema a resolver, se halla ya superada en el pensamiento especulativo que el para nosotros expresa. De aquí que la filosofía hegeliana pueda señalar cuál ha sido la finalidad de la historia, en qué dirección se ha desarrollado, y cuál ha sido su objetivo. Pero nos resistimos a aceptar que esa filosofía incluya en su exposición sistemática toda la historia.

¿Existe acaso otra historia contrapuesta a la historia que Hegel describe? ¿Sería lícito postular una infundada "multiplicación de historias"?

Al hablar de una historia o de otra, tan sólo sugerimos que son factibles múltiples perspectivas, es decir, diferentes puntos, ángulos, distintas altitudes y profundidades desde las cuales la historia es contemplada. La perspectiva hegeliana de la historia, como tal, es solamente una perspectiva posible entre otras muchas. A causa de esto, la historia a la que se refiere Hegel, y la única en la que el Sistema se muestra interesado y que desglosa, es aquella que encuentra su resolución en el binomio Hombre-Dios. Hay otra, sin embargo: la historia que representa Prometeo. Como ya hemos visto, la rebelión prometeica enseña a los mortales que su existencia no necesita de los dioses, que pueden vivir independientemente de ellos sin tener que recurrir a lo divino para asegurar su subsistencia. El débil lazo que unía a los mortales con los dioses queda roto para siempre en el instante que Prometeo roba el fuego a los últimos y se lo entrega a los primeros. Es indudable que ese hurto ha sido sacrilego, y de ese sacrilegio los hombres participan activamente. Con su acción han alterado

el curso de su destino, pero aceptan de buena gana las consecuencias que semejante acto va a acarrearles: la soledad, el sufrimiento y el dolor. Por consiguiente, la historia que la rebelión de Prometeo en contra de los dioses simboliza nunca se resuelve, ni en un sentido hegeliano, ni en ningún otro sentido.

En cambio, Hegel define lo humano mediante atributos que son característicos de una naturaleza divina (conciencia absoluta de sí, racionalidad, homogeneidad, etétera), al mismo tiempo que ve en la unión de ambos el final de la historia. Tal vez la implicación más relevante de la unidad del Espíritu Absoluto sea que la historia —patrimonio del Sistema —es una historia cuyos personajes son meras entidades abstractas, meros conceptos y prototipos que actúan en un espacio indefinido, vago, etéreo. La historia de esos personajes fantasmagóricos es, por ende, una historia prototípica y abstracta. Del mismo modo que los mortales que apoyaron y secundaron la rebelión de Prometeo están obligados a asumir las consecuencias de su acto, así también el Hombre vuelto dios de sí, el Ciudadano complacido del Estado universal y homogéneo, debe asumir las consecuencias de la Armonía Realizada. Ahora, como ser genérico y como autoconciencia universal, el hombre se torna impersonal. Ese es el precio que tiene que pagar por su universalidad y su objetividad. Su rostro singular se hace difuso, su fisonomía específica va desvaneciéndose poco a poco hasta quedar reducida a un puro concepto de igualdad representada.

No tardaron en suscitarse las controversias en torno a la divinización del hombre que Hegel había llevado a cabo. Marx, por ejemplo, aunque no pudo deshacerse de una cierta filiación al pensamiento hegeliano, se pro

puso invertir el procedimiento de la dialéctica, esto es, no partir de los reflejos ideológicos, sino de la historia real —producto del "hombre de carne y hueso" —con el propósito de fundamentar los principios de una sociedad que permitiese a los individuos realizarse como ser social y ser natural, como esencia y existencia²⁹. Kierkegaard, por su parte, buscó una ruta diferente a la que la filosofía hegeliana se había consagrado: el llegar al ser subjetivo. Sin embargo, de todos los filósofos del siglo XIX, es Nietzsche quien con mayor fuerza arremete contra esa concepción de la cultura que tuvo su máximo exponente y baluarte en Hegel. Nietzsche no se contenta con atacar zonas periféricas. El blanco al que se dirigen sus furibundos ataques es el método mismo que propició la justificación racional de la reunión de lo humano y lo divino. Mientras que la dialéctica es un método de conservación, de re-unión, de re-encuentro, el método que Nietzsche propone, la genealogía, propugna por la disolución de las identidades. La genealogía es resueltamente anti-dialéctica en tanto que quiere nuestra ruptura total con la cultura que ostentó los valores opuestos de lo divino y lo humano como una representación simbólica de su dinamismo. No cabe, pues, tratar de establecer semejanzas entre una y otra.

Veamos en el siguiente apartado algunas de sus divergencias.

VI

a) Proceso y Retroceso

Hegel interpreta la historia basándose en las mismas premisas que surgieron con el cristianismo: la historia como un estado de desgarramiento en el que se purga una condena³⁰. El tiempo anterior a la "caída" de los hombres a la tierra y su separación de lo divino es un tiempo ahistórico de inocencia que, después de perderse, volverá a ser recuperada. Es el tiempo de Adán, del paraíso, como también lo es de la Idea que no ha salido fuera de sí misma. Hegel se encarga de hacer de la historia un proceso, no exento de dificultades, en que la conciencia humana recupera paulatinamente su identidad. Es también el proceso del Espíritu que se desenvuelve siguiendo un esquema de tres instancias: afirmación, negación, negación de la negación. La última de ellas es el momento en que se recupera todo lo positivo del proceso a la vez que todas las contradicciones quedan en definitiva superadas. Y apegándose a este esquema, Hegel describe el desarrollo del Espíritu que, a nivel de la Lógica, se expresa en términos de Idea - Naturaleza - Espíritu Absoluto, y al nivel fenomenológico (histórico), tiene su correlato en el "ser en sí" - "ser para otro" - "ser para sí".

El desarrollo del Espíritu es dialéctico, lo que significa que es progresivo. La verdad que estaba latente al principio no se manifiesta explícita ni sabida sino hasta el final. De aquí que la dialéctica hegeliana se fundamente en la idea de que la historia progresa hacia un determinado fin, que mejora en la medida que asciende. El concepto mismo de "desarrollo" que Hegel atribuye al Espíritu y a la historia —lo que sucede desde el siglo XVI —implica la noción de un progreso que nos ayuda a explicar situaciones

pretéritas, presentes, e inclusive futuras. En esta forma, Hegel ha creído que la historia progresa, ya que la interpreta como si cada una de sus etapas hubiese sido cualitativamente distinta a las anteriores, o sea, cualitativamente mejor. A fin de cuentas, Hegel calcularía bien lo que en el último momento dialéctico —la negación de la negación— debía ser recuperado: la identidad de lo humano y lo divino, pero ahora realizada dentro de la historia, que sólo la dialéctica puede hacer posible.

La genealogía, por el contrario, desconfía de cualquier progreso. Tan válido es suponer que la historia ha progresado como suponer que no lo ha hecho, porque nada hasta la fecha puede probar que haya habido un progreso cualitativo de la historia a la manera en que lo pensó Hegel. La genealogía no vacila en optar por lo segundo. Desanda el trayecto de la historia, regresa sobre los mismos pasos dados, sobre las mismas huellas. Intenta un "regreso" para desenmascarar el origen de una mentira y no de una verdad, sin que esto nos lleve a pensar en algo parecido al retorno al hombre natural e inocente de la prehistoria que Rousseau quería. Quien se atreve a desandar el camino de la historia y de la cultura es un hombre meticulado, nada ingenuo, descreído, agudo. Es el hombre que no traga ningún bocado sin antes haberlo rumiado, digerido, y que Nietzsche simboliza con la figura del hombre subterráneo³¹. Este hombre rumiante sabe cavar, horadar, sabe sumergirse en la profundidad sin asfixiarse; es, en todo caso, un personaje anti-hegeliano.

Junto a la idea de un progreso histórico, la genealogía tampoco cree en el hombre-conciencia-absoluta de la dialéctica. Piensa que esa clase de hombre no es verdaderamente la meta que la historia se fija. A ese hombre sin fisonomía propia, pues ha creído recuperar sus atributos afanándose por

emular a Dios, Nietzsche antepone la figura que Zaratustra predica al comenzar su descenso hacia los hombres. "Yo os enseñé el superhombre. El hombre es algo que debe ser superado. ¿Qué habéis hecho para superarlo?"³². Justamente una de las primeras enseñanzas de Zaratustra afirma que el hombre no puede ser finalidad de sí mismo ni puede ser la superación de sí mismo en cuanto que "es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre". Por este motivo, el superhombre se define como una nueva manera de sentir: otro sujeto que el hombre, otro tipo del tipo humano. Una nueva manera de valorar: no un cambio de valores, cambiar lo bueno por lo malo o viceversa, ni una permutación abstracta como la dialéctica lo hace, sino aquello que Nietzsche denominó transvaloración de los valores, es decir, ni lo divino ni lo humano. Una nueva manera de pensar: otros predicados que difieran de lo divino, porque lo divino conserva al hombre que tiene a Dios como su atributo esencial. En consecuencia, el espíritu histórico implícito en la genealogía, a diferencia del Espíritu Absoluto de Hegel, averigua las condiciones en las que nacieron los respectivos valores de lo bueno y lo malo, de lo humano y lo divino. Es el espíritu que se hunde, que va hasta el fondo, y no un espíritu aéreo que deambula en las alturas:

"¿Soy yo un investigador? Evita esta palabra...
Solamente soy pesado ...muchas libras.
Por eso caigo, caigo continuamente
y por fin llego hasta el fondo"³³.

b) Genealogía y Sentido Suprahistórico

La genealogía rompe definitivamente con ese procedimiento tan usado por la historiografía del siglo XIX que consiste en introducir un punto de

vista suprahistórico desde el cual se contempla lo que Hegel convino en llamar "la totalidad de la historia"³⁴. Encaramado en esa cúspide, Hegel juzga la historia como una totalidad circular y cerrada donde todos los acontecimientos pasados adquieran, tarde o temprano, la forma de una reconciliación. Interpreta de ese modo el curso de los sucesos con una mirada sosegada y teleológica de fin de mundo. Convencido de su altura, no puede evitar el manipular la historia como si ésta fuese un espectáculo de títeres, un teatro de marionetas, cuyo hilamen jalona desde arriba por encima del escenario histórico y en el que los personajes cantan, bailan, sufren, lloran, hablan y actúan con una voz representada que no es más que la voz del filósofo-ventrífugo. Si Hegel se empeñó en juzgar "objetivamente" la totalidad de la historia desde esa perspectiva suprahistórica que es el para nosotros, se debe a que supuso la eternidad de la verdad y una conciencia que conseguiría, después de todo, permanecer idéntica a sí misma.

Lo que la genealogía se propone es introducir en el devenir aquello que se creía inmortal, duradero, permanente³⁵. Invierte así la relación establecida entre la aparición de un suceso y la supuesta necesidad de una continuación progresiva a lo largo de un determinado trayecto. Mientras que la tradición historiográfica, de Vico a Hegel, intentó desaparecer la particularidad del suceso al sumarlo a una continuidad a la vez ideal y teleológica, creyendo en un encañamiento natural al movimiento de la historia³⁶, la genealogía, por su parte, pone en relieve lo singular, lo particular, lo individual y único del suceso, al grado de concebir que las fuerzas actantes dentro de la historia no se comportan como si pudieran ver en la lejanía lo que les aguarda. Las fuerzas que la genealogía toma en consideración ac-

túan conforme al azar de la lucha, y no bajo un patrón de comportamiento previsto de antemano, ni mucho menos siguiendo una mecánica de permutaciones dialécticas³⁷.

Pero la genealogía no se limita exclusivamente a invertir el hilo de necesidad que la historiografía tradicional supuso inherente a la historia. También invierte la relación entre lo próximo y lo lejano que esa historiografía estableciera, terminando por sucumbir frente a su perspectiva supra-histórica al convertir la historia en una metahistoria y lo histórico en metahistórico. De ahí proviene su costumbre de mirar desde arriba, desde lo más alto. Su criterio para valorar los hechos no es otro que la altura y la contemporaneidad. Con él mide la grandeza del pasado y la luminosidad de cada época. La genealogía, al contrario, observa desde más cerca, haciendo de lo lejano y lo próximo simples posiciones estratégicas y no un modelo inmutable de valoración. Se decide a favor de una nueva óptica al optar por la perspectiva de la serpiente. Incrédula, suspicaz, se adentra en las épocas antiguas o en el presente siempre sospechando. Su retina tiene la increíble facilidad de acostumbrarse pronto a la penumbra del subsuelo, a la oscuridad de "los bajos fondos", pudiendo ver claramente a lo que una mirada miope parecería pura vaguedad de contornos. Por consiguiente, no representa ningún problema para ella modificar su "régimen dietético": el ojo que suele mirar a lo lejos se esfuerza asimismo a mirar lo cercano, lo contemporáneo, lo que le circunda³⁸. La serpiente y el águila —los animales heráldicos de Zaratustra —simbolizan en buena parte la estrategia genealógica.

c) Memoria y Olvido

Valiéndose de esa perspectiva suprahistórica a la que antes hicimos referencia, Hegel llega a la conclusión de que el reino del Espiritu —la unión de El con la naturaleza —es el fin teleológico del mundo. En su forma más pura y más abstracta, este fin es la Idea, el pensamiento, que tiene que desarrollarse luego en la Naturaleza y después en el Espiritu Absoluto, desplegando así el contenido esencial de la historia: la libertad humana en la que el sujeto es igual a la voluntad universal. El Espiritu es Absoluto porque es activo y pensante. Es conciencia y objeto de su conciencia. No sólo sabe de sí mismo, sino sabe que como conciencia y como objeto de ella es inseparable. El saber es, pues, su forma y su actividad³⁹. Es El su propio centro de irradiación, ya que su sustancia es la libertad que consiste en residir dentro de sí mismo sin depender de alguna otra cosa, tal como sucedía en el momento de la cultura, donde la experiencia del Espiritu era la alteridad de un mundo exterior opuesto a su mundo interior. El Espiritu se hace Absoluto cuando ha superado esa alteridad por medio de su actividad. El mismo es su comienzo y su final. La identidad del Espiritu Absoluto consigo mismo es, por ende, el punto de partida y de retorno de la historia.

La superación de la alteridad, de ser otro y no ser idéntico a sí mismo, posee en el contexto de la filosofía hegeliana un significado preciso que no deja lugar a confusiones. Superar significa conservar, recapturar lo positivo que no se pierde durante el desarrollo cualitativo del proceso en el que van configurándose los diferentes momentos del Espiritu. Esta conservación de lo positivo implica, antes que nada, la conservación de una cierta memoria, la cual subsiste a pesar del señor absoluto, muerte y negatividad que impulsan el movimiento de dicho proceso. Tan importante resulta

ser la memoria que ella posibilita la historia misma. Al menos esto se deduce de aquel pasaje, dentro del prólogo a la Fenomenología del Espíritu, en el que Hegel describe la vida histórica como la paciente ascensión que va del individuo sin formar hasta el saber absoluto⁴⁰. En realidad, ese ascenso es un acto de rememoración, dado que el individuo singular interioriza (recuerda) los contenidos o fases de formación del Espíritu universal que ya han sido recorridas y dominadas, lo que lo exime de tener que repetir empíricamente cada una de las etapas del trayecto. Es obvio que no tendría caso que el individuo estuviera obligado a re-vivir y re-pasar las distintas fases de ese recorrido si puede representárselas en la memoria. La historia anterior a él es simplemente recordada. De esta manera, la filosofía especulativa levanta el vuelo cuando la vida ya ha transcurrido, pues la totalidad de ese proceso de formación del Espíritu universal se consume fuera de la vida y de la historia. El filósofo, quien ha dialectalizado la realidad y se ha adueñado del saber absoluto, se convierte así en memoria pura, en puro pensamiento.

La dirección que imprime Hegel al devenir va de lo ignoto a lo conocido, de la ignorancia al saber. En su afán de saberlo todo, Hegel, una vez identificado como La Memoria, se dedica a reconstruir paso a paso el proceso de formación del Espíritu. Su sistema filosófico es el testimonio de los amplios poderes que se obtienen mediante una mnemotecnia perseverante y lúcida. Acaso podríamos comparar el proyecto hegeliano de una reconstrucción global de la historia sólo con aquellos proyectos desoñados y locuaces que Funes discurría para sobreponerse al ocio al que estaba forzadamente confinado a causa de su memoria excesiva⁴¹. La memoria de los dos, tanto la de Funes como la de Hegel, resulta en verdad prodigiosa. De hecho,

son exclusivamente su memoria, una maravilla que emplean para matar el tiempo. También ambos participan con entusiasmo en la incommensurable labor de reunir "un catálogo mental de todas las imágenes del recuerdo". Sin embargo, Funes decide un día no continuar adelante con ese proyecto porque lo considera inútil, pero Hegel persiste, convencido de la validez de recapitular todos los episodios de la historia. Al final, su exceso de memoria ya no es una extraña cualidad que los distingue del resto de los hombres, y se trueca en un severo padecimiento que acaba provocándoles la muerte. Ireneo Funes murió en 1889, a decir de Borges, de una congestión pulmonar. Hegel el memorioso murió algunos años antes, en 1831, absorto en sus recuerdos mientras la vida transcurría por debajo.

Si contrastamos la posición de Hegel con la de Nietzsche, vemos que la visión dialéctica llevó al primero a desear la muerte de la historia. El empeño que pone Hegel en demostrar lo que entiende como la necesidad y la racionalidad del movimiento del Espíritu, sería un trabajo más que imposible si no recurriera a una memoria absoluta y totalizante que le proporcionase una determinada imagen de la realidad: el devenir dialéctico de la historia. Gracias a esa memoria absoluta —gesto que se repite interminablemente sin otra pretensión que reproducirse según el esquema anterior —Hegel puede establecer relaciones y puntos de comparación entre los diversos momentos del Espíritu, de tal modo que la categoría de la Aufhebung le sirve para valorar el progreso de la historia bajo un supuesto necesario: que el presente repita el mismo esquema del pasado, el advenir el mismo esquema que el antes⁴².

En cambio, tenemos que, para Nietzsche, la memoria funciona como un impedimento infranqueable que obstaculiza la vida⁴³. No por ello suponga-

El presente trabajo tuvo su origen en nuestra incredulidad respecto a la supuesta función "curativa" y "salvadora" que, durante siglos, fue asignada a la filosofía. El historial de ese criterio de la "salvación" tan ligado al pensamiento filosófico seguramente hubo de ser, como bien podría afirmar Hegel, necesario. Empero, dicho historial ha terminado por convertirse en un historial clínico sobre la cultura y la filosofía misma. No hemos pretendido, pues, sacar otro provecho de nuestra incredulidad mas que el tratar de establecer el sentido en que, de una manera u otra, filósofos como Platón y Hegel hablaron de la filosofía y de sus propiedades terapéuticas.

A esta tarea nos hemos avocado en el primer capítulo: configurar a través de representaciones tales como la "caída" del hombre o del espíritu, la "ascensión" de la historia y de la cultura, etc., el significado de "salud" que se creyó procuraba el ejercicio filosófico. Sin embargo, en el segundo capítulo hemos expuesto cómo el diagnóstico que antes la filosofía dictaminaba acerca de lo humano y de la historia se voltea contra ella y contra quienes la han producido. De este modo, Nietzsche nos ha servido de pretexto, cabe agregar, un excelente pretexto para aclarar lo que hemos llamada "curación de la filosofía".

Por último, conviene advertir que en las próximas páginas no se encontrará un estudio que desee ser completo sobre el pensamiento nietzscheano, ya que, de por sí, nos parece irreductible a una exégesis total y absoluta. No es posible situarse frente a la obra de Nietzsche y querer consumirla en su totalidad, como tampoco es posible mantenerse distante e indiferente a ella, pues siempre se descubren pequeños recovecos, oscuros acertijos que

mos que el olvido sea una falta de memoria, pues si se le considera y se le comprende así, se subordina a ella, volviéndose carencia, defecto, negatividad. El olvido no se subordina a la memoria en la medida de que se trate de un tipo específico de memoria que nos permita afirmar el futuro y quererlo, no como un modelo del pasado, ni queriendo repetir la promesa que se hace igual a la promesa que se hizo anteriormente, sino como una nueva posibilidad libre de toda repetición. La positividad del olvido radica en su propia fuerza, esto es, en ese poder olvidar que nos anuncia el futuro como una nueva historia. Por eso, la capacidad de olvido es una facultad positiva y activa de inhibición, un acto de voluntad que significa un poderoso querer-librarse, una forma de selección que permite ingresar a la conciencia lo experimentado por el individuo. Sin esta capacidad — nos dice Nietzsche — no puede darse ninguna esperanza, ninguna jovialidad y ningún presente, cosa que acontece con esa otra facultad contraria, una auténtica voluntad de memoria, donde un no-querer-volver-a-liberarse se hace patente al desear lo que ya antes ha sido deseado.

De aquí que la capacidad de olvido es la condición primordial que subyace a la afirmación nietzscheana del eterno retorno y la recurrencia del devenir, porque sin ella, el tiempo y la historia no podrían presentarse como la sucesión infinita de instantes separados entre sí. Inmersos en la temporalidad, el curso de la historia parece transfigurarse en virtud del olvido, pareciéndonos entonces una historia dispersa y discontinua. Cualquier imagen de la historia que el filósofo construye depende del punto de vista que adopte. En este sentido, la perspectiva genealógica, opuesta a lo que Hegel llamó en sus Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal "el punto de vista actual de la filosofía", o sea, el suyo, es solamen-

te un preámbulo que, luego de seguir el orden de los acontecimientos que la memoria reconstruye tomando como pauta el orden y la secuencia de sus propios recuerdos, nos conduce a la afirmación del eterno retorno y la incencia del devenir. El olvido se ocupa de contraponer una nueva imagen — de la dispersión, de la discontinuidad y la ruptura de la historia — a la imagen trillada de la continuidad histórica. Esa nueva imagen configura un trayecto todavía no allanado, todavía virgen, ya que no quiere volver sobre las mismas huellas. Así, olvidando, la historia consigue avanzar.

Capítulo Segundo

CURACION DE LA FILOSOFIA

"La flecha subió hasta una altura de ciento cincuenta pies por lo menos. Allí, pareció tener un instante de vacilación, pero en vez de picar hacia la playa, se inclinó horizontalmente y enfiló hacia el bosque con una nueva energía. Cuando hubo desaparecido detrás de la cortina de los primeros árboles, Viernes se volvió radiante hacia Robinson.

—Va a caer en las ramas, no la encontrarás más —le dijo Robinson.

—No volveré a encontrarla, dijo Viernes, porque ésa no caerá nunca".

M. Tournier, Viernes o los Límbos del Pacífico.

"Decir la verdad y disparar bien con flechas, ésta es la virtud persa. —¿Se me entiende?"

F. Nietzsche, Ecce Homo.

III

"¿...hombres que son demasiado orgullosos para sentirse jamás recompensados y demasiado serios en su pasión por el conocimiento y la rectitud para tener tiempo y gusto que consagrar a la gloria? A estos hombres llamamos filósofos, pero ellos siempre encuentran para sí un nombre más modesto"¹⁷. Nietzsche caracteriza de este modo la clase de hombre que organiza y jerarquiza el saber con arreglo al cual se ha determinado el estilo de nuestra cultura. A través del saber que construye, el filósofo se relaciona de distintas maneras con la cultura de su tiempo. Es verdad que no cabría imaginar que él puede ser creador de una cultura, pues ésta es una empresa que desborda las posibilidades de un único individuo. Sin embargo, un filósofo puede decidirse a conservar y proteger la cultura de su época, o bien, destruirla, propiciando el advenimiento de una cultura nueva. Un gran número de filósofos anteriores a Nietzsche optaron, al parecer, por lo primero, mientras que Nietzsche se relacionó no sólo con la cultura de su siglo, sino con toda la cultura de Occidente, optando por lo segundo.

Generalmente, los filósofos se han vinculado con el mundo por via mentis. En él han visto un misterioso signo interrogante que les sirve para comprobar hasta qué punto su pensamiento es capaz de resolver esa suerte de crucigrama. Cada problema que les sale al paso lo condensan en una sola respuesta: el mundo es un enigma a descifrar. Pero no solamente el mundo, también la vida se presenta así a sus ojos, como la Esfinge que revelara a Edipo su cruento destino. A fuerza de verlo en esa forma, no han podido sustraerse a la satisfacción que les produce sentirse los descifradores del mundo, conduciendo el enigma al final que suponen conveniente, al igual que no pue-

den evitar pensar que semejante trabajo está reservado a alguien tan afortunado y sagaz como ellos. Así han ejercido los filósofos sobre el mundo lo que Nietzsche llamó "la tiranía del espíritu"¹⁸, dejándose guiar por un espectro de su imaginación que es ese afán desmesurado por encontrar la verdad de lo enigmático. Obnubilados por su voluntad de verdad, se han sentido seguros de poder descifrar la finalidad última de las cosas mediante el autodesarrollo de una dialéctica, sin tener la agudeza suficiente para darse cuenta que toda verdad hasta el momento propuesta no ha sido más que una ocurrencia, un presentimiento, una tesis que de antemano se cree. Sus respectivas filosofías son en realidad la justificación racionalizada de un deseo oculto, íntimo, que por no aflorar como tal, se torna abstracto. En este intento de despersonalizarse radica la deshonestidad de los filósofos, ya que se han acostumbrado a seguir los lineamientos de su conciencia que no se atreve a confesar el cariz personal de cualquier "verdad objetiva". Sobre todo, la deshonestidad del filósofo sistemático consiste en no reconocer nunca que su voluntad se introduce en las cosas y en el mundo, prescribiéndoles una determinada finalidad en la que culmina su voluntad de sistema. Pero si los filósofos han rechazado con tanta vehemencia ese cariz y ese deseo que acompaña a la verdad objetiva que pregonan, según el cual configuran la estructura de su pensamiento, al menos cabe decir que no han podido negar su voluntad en un sentido: creer que en el mundo hay una voluntad, como Hegel creyó en ese querer de todos y de nadie que es la voluntad universal representada en el Estado.

Fieles a la voluntad de sistematización, la mayoría de los filósofos han repudiado la noción de "devenir". El copioso arsenal de conceptos filosóficos con que han explicado la historia, el mundo, el hombre, la natura-

leza, les ha sido útil para petrificar lo real desde una perspectiva de lo eterno¹⁹. Con la esperanza de sumergirse en lo sustancial y permanente de las cosas, se han valido de ese arsenal para no caer en el vértigo que el movimiento les provoca. Su voluntad de sistematizar el conocimiento que tan penosamente han acumulado a lo largo de la historia de la filosofía se ha traducido en esa voluntad por alcanzar la verdad del mundo que no descansa hasta ver edificado el pensamiento en un vasto monumento marmóreo bajo cuya lápida yace sepultado lo vivo.

Opuesta a la historia de la filosofía que construyeron aquellos que designó Nietzsche como "obreros filosóficos", hay una filosofía futura producto del verdadero filósofo, un hombre necesario del mañana, y en cuanto tal, un hombre que habrá de vivir en contradicción con su presente²⁰. Su tarea tendrá también que ser diferente, puesto que los "obreros filosóficos" se limitaron a reducir los hechos reales y efectivos de valoración a simples fórmulas esquemáticas con las que explicaron antiguas posiciones de valor y cómo, en su tiempo, llegaron a ser dominantes, instituyéndose en "verdades". Sea en el terreno de la lógica, de lo político y moral, o bien de lo artístico, Nietzsche acusa a los "obreros filosóficos" de volver aprehensibles todos los sucesos de la historia. El instrumento predilecto que emplearon fue, sin excepción, el pensamiento. Y en su esfuerzo por hacer inteligible el pasado, por acortar la distancia que el tiempo implanta entre el curso de la historia y la razón, obligaron al presente a re-vivir ese pasado. Por el contrario, el verdadero filósofo se encarga de señalar la dirección de la historia en el porvenir. En la medida que su "conocer" equivale a "crear", es él quien genera los valores de la nueva historia. "Compañeros para su camino busca el creador, y no cadáveres, ni

tampoco rebaños y creyentes. Compañeros en la creación busca el creador, que escriban nuevos valores en tablas nuevas²¹. Su acto creador es un acto de liberación que supera la voluntad de verdad de los antiguos filósofos. Zaratustra representa dicha superación, es "la autosuperación de la moral por veracidad, la autosuperación del moralista en su antítesis"²². De este modo, el nuevo filósofo se sitúa más allá del bien y del mal en el momento que reconoce que no existen hechos morales, que la historia misma desmiente el principio de una ordenación moral del mundo, que los juicios morales o religiosos se apoyen en la existencia de entidades ficticias, como también reconoce que la moral no sólo es una interpretación de ciertos fenómenos, sino una interpretación carente de honestidad.

Lo que el nuevo filósofo crea se sitúa igualmente más allá del bien y del mal, esto es, su filosofía corresponde a una próxima era extramoral de la historia al admitir que la no-verdad es más importante y decisiva que la verdad. Esa nueva filosofía significa haber puesto en entredicho los valores que se consideraban sagrados, haber cuestionado el valor de la verdad al preguntarse por qué la verdad a de ser preferible para la vida que la no-verdad, la certeza preferible a la incertidumbre. Ella supera, pues, el procedimiento de la moral de Occidente que ha consistido en confrontar un valor determinado con su contrario, manteniéndolos equidistantes, antitéticos, obedeciendo a una lógica que ha tenido su clímax con lo que los filósofos han llamado "verdad". Ser-no ser, conciencia-corporeidad, bondad-maldad, son algunas parejas de oposiciones de ese esquema bipolar de valoración. En base a él, los filósofos han justificado la creencia que la conciencia es el núcleo esencial del ser humano, la unidad indivisible del organismo, porque es eterna e indestructible. Han estado tan convencidos de que es lo

más originario del hombre, que muy poco se han esforzado por adquirirla, dando por evidente que la verdad de los "hechos objetivos" únicamente podía ser captado a través de ella. De su voluntad por la verdad han derivado su confianza en que la conciencia es libre para conocer, que no está sujeta a coerciones ni deseos, sin reparar siquiera que la voluntad de verdad presupone una fe de carácter metafísico: lo verdadero debe ser esencial e inmutable. Mediante su voluntad de verdad, los filósofos han pretendido hacer creer que su método y sus resultados "brotaron" del mundo, suprimiéndose a sí mismos de su propia obra. Pero esa falsa objetividad es una absurda jactancia. Nadie busca algo sin tener, al menos, por remota y vaga que sea, una idea de lo que quiere encontrar. "Yo soy el primero que ha descubierto la verdad, debido a que he sido el primero en sentir —en oler —la mentira como mentira"²³. La mentira de la verdad, la verdad como mentira, es lo que se esconde detrás del saber racional que los filósofos han construido.

A medida que ellos tuvieron mayor fe en que la objetividad de su conocimiento era posible, fueron fomentando la dislocación del mundo y del individuo a partir de ese complejo de tensiones entre valores opuestos. Valiéndose de la oposición conciencia-cuerpo, justificaron la supremacía del saber racional, así como se valieron de la oposición realidad-apariencia para hacer legítimo el criterio de verdad en el que su saber se sustentó. En efecto, los filósofos no han escatimado ningún esfuerzo para reiterar una y otra vez el antagonismo entre lo real y lo aparente, designaciones que les han sido útiles como parámetro regulador del conocimiento, y en base a ellas, han trazado la línea divisoria de lo verdadero y de lo falso. Su preferencia por la "realidad" ha calmado en buena parte sus inquietudes, pareciéndoles un concepto de suyo evidente. Dentro de lo que entienden por "real" se han sen-

tido como en casa, seguros y cómodos, inmunes al grave peligro que significaría vivir en un mundo vacío de verdad cuajado de fantasmagorías y sombras inasibles. Sin embargo, no en pocas ocasiones su confianza en lo "real" se ha visto amenazada. Pasando por periodos de angustiosa dubitación, de molesta inseguridad, de recelo contra el mundo que deja de ofrecerles garantías, han adoptado una franca actitud de defensa. Incrédulos, convienen en resguardarse bajo un escepticismo metódico que los prevendrá de cualquier engaño, para luego de esa saludable prevención lanzarse a la caza de nuevas certezas. Varios episodios de la filosofía de Occidente han girado en torno a la desconfianza de los filósofos hacia el mundo, es decir, en torno a la esfera alucinada de la paranoia²⁴.

Los criterios para discernir lo real de lo irreal —criterios que son también de valoración y no sólo epistemológicos —se han sucedido unos a otros según las predisposiciones, inclusive según los gustos y manías propias de la perspectiva en boga, sea ésta idealista o empirista. Todavía en la actualidad no acertamos a responder definitivamente a la pregunta ¿qué es lo real y, por consiguiente, lo verdadero? En el peor de los casos, esa falta, o mejor dicho, esa imposibilidad por alcanzar un consenso común en el que se unifiquen los distintos criterios de verdad hasta ahora propuestos, lejos de desilusionarnos, nos ha vuelto suspicaces. Pero ¿sospechar de qué? Del valor de la pregunta por lo real, del concepto mismo de "realidad"; en otras palabras, sospechar del valor de una antigua sospecha, pues el valor de cualquier filosofía, creemos, depende del valor de verdad que postula y que es correlativo a su representación (concepto) de lo real. De esta forma, lo que se cuestiona es el valor de sus representaciones, de sus imágenes.

Platón no solamente fue el primer pensador que habría de proclamar sin reservas su desconfianza hacia el mundo sensible y corpóreo; también fue quien

dio origen a la equivalencia de los términos "real" y "verdadero". Toda la filosofía platónica descansa en la sospecha acerca de la veracidad del mundo, la cual motivó la aparición del concepto de una meta-physis, realidad más allá del devenir que es inteligible a la razón y, por tanto, mucho más confiable. Platón sostuvo que a través del nous el sujeto conocedor podía vincularse con el ser verdadero de las cosas, de donde se deduce que el problema de la verdad sería, al parecer, un problema de proximidad y distancia, bien se trate de una proximidad perdida o de una proximidad recuperada. Cuanto más cerca se está de la Idea, se está más cerca de la verdad.

De cualquier manera, el criterio empleado por Platón para delimitar lo real de lo ficticio, la meta-physis de la physis, el mundo idético del Topos Uranos del mundo de apariencias, es un criterio epistemológico, ontológico y moral, ya que el alma que ha conocido la verdad permanente de los objetos es también buena y verdadera. El mundo que Platón nos presenta se ha jerarquizado y valorizado conforme a este criterio triple que consigue identificar el valor moral "bueno" con el valor "verdadero"²⁵. Su sospecha que tenía el propósito de lograr esa identidad es por fin superada al asignar al alma el valor de "verdad". No obstante, el dualismo psiqué-soma, además de ser el fundamento que Platón estableció para discernir lo verdadero de lo falso, es un intento desesperado por sobreponerse a la inseguridad sentida frente a un mundo en movimiento que se metamorfosea incansablemente. Aun cuando la Idea representa una esperanza para el alma que se ha desplomado al mundo de las sombras, lo que originó esa multiplicación de mundos que ha sido uno de los aspectos más criticados de la filosofía platónica, tal vez no se ha percibido lo más importante: ¿por qué suponer, como lo hicieron Platón y Descartes, que el mundo habría de engañarnos? Lo cierto es que tanto se han acostumbra-

do los filósofos a confiar que conocer es conocer lo verdadero, que han dedicado el mínimo de sus energías a recapacitar qué podría ocurrirles si su conocimiento fuese un conocimiento de lo aparente. Todo aquello que ya han catalogado indigno de su atención, lo falso, lo aparente, lo han ido olvidando como cuando sentimos que algo o alguien nos amenaza, que nos acecha sin dejarnos en paz, y en nuestra huida, una vez lejos, muy lejos, olvidamos de qué huíamos, quién era el enemigo que nos asediaba. De hecho, su costumbre por apartarse de lo aparente los ha apartado también de una cierta curiosidad por volver a preguntarse qué es la apariencia. Las raras veces que se lo han planteado han resuelto considerarlo contradictoria al "ser real", seguros de que lo que enuncian sobre un ser o un objeto determinado son los predicados distintos de su "ser aparente". Así como no se han dado cuenta que su voluntad de conocer la verdad es un modo de vivir y de actuar que acaba por hacerlos sentir que no hay nada sino cosas verdaderas, tampoco han podido percatarse que una voluntad de crear apariencias acaba haciéndonos sentir que lo único que existe es lo que creamos. Y debido a esa costumbre, nunca han imaginado que su voluntad de conocer lo "real" bien podría ser una trampa que les tendiera un travieso y malévolo demiurgo.

IV

La búsqueda genealógica del sentido de los valores y el valor del sentido conduce a Nietzsche a realizar la crítica del concepto "verdad", y de ahí, pasar a la crítica global de la cultura. De la primera va a surgir la afirmación de que no existe un mundo objetivo e independiente de un sujeto que lo interpreta. "Verdad" y "falsedad" no dependen de la concordancia que un juicio mantiene respecto de un hecho, sino que son valores que se le dan a éste último, siendo todo valor ya una interpretación. No hay contrastes o diferencias entre nuestro modo de interpretar el mundo y el mundo mismo. El mundo existe sólo para el hombre y es él quien le otorga su sentido²⁶, puesto que lo ve como un mundo ordenado y seleccionado según las necesidades expresadas en los valores que le adjudica casi siempre desde un punto de vista utilitario. No hay, por ende, ningún mundo posible fuera de una interpretación dada, a la vez que el mundo es entonces un mundo-relación, y no una entidad que se constituye a partir de la suma de todas las perspectivas existentes.

Ahora se entiende que la lucha de las distintas doctrinas filosóficas ha sido una disputa entre interpretaciones, deseando cada una de ellas apropiarse de una "verdad objetiva" irreal. La relación valor-interpretación es lo que se ha denominado el perspectivismo de Nietzsche. Implica, por una parte, que el hombre ve y piensa desde perspectivas diferentes entre sí; por otra, que ninguna perspectiva tiene privilegios sobre las demás. Este perspectivismo es el carácter de la apariencia, o sea, lo aparente como una manera específica de acción sobre el mundo que se origina en un determinado centro de fuerza que obra y que resiste, viendo lo que le rodea en una pers-

pectiva propia de acuerdo a su modo de valoración, lo que hace que el término "mundo" se reduzca a la palabra que designa el juego total de esas acciones y reacciones particulares de cada individuo en relación al todo.

Aunado a la imposibilidad de postular un criterio objetivo de verdad, tenemos que lo que usualmente se comprende por "entidad" tampoco existe en independencia de un sujeto que valora los "hechos objetivos". La diversidad de perspectivas anula la pretensión de un conocimiento universal. De hecho, en toda la obra de Nietzsche persiste la férrea convicción de que la validez del sentimiento trágico de la vida consiste en darse cuenta que la vida carece de un sentido preestablecido y que el mundo es, por consiguiente, pura vaciedad. A lo que nos orilla el perspectivismo nietzscheano es lo que podría llamarse la interpretación de las interpretaciones. Esto no alude, en ningún caso, a un método de interpretación de la realidad y de la cultura, sino a la indeterminación absoluta de sentido de los fenómenos históricos y culturales. Con el perspectivismo descubrimos que el conocimiento es la interpretación de otra interpretación, por lo que no puede pensarse con seriedad que haya principios metafísicos y generales de aquello que la tradición filosófica se ha obstinado en conocer como un mundo formado por "cosas en sí".

El perspectivismo es una de las partes más importantes de la crítica nietzscheana a la cultura dirigida, sobre todo, a la concepción occidental de un mundo regido por la causalidad. Nietzsche descubre que la causalidad nace al pensar una necesidad que va guiando la dirección de un proceso que aparece ante nosotros como continuo. De él se aíslan fragmentos entre los cuales se establece una relación de causa y efecto. Pero la forma en que dicho proceso es pensado no es más que una antropomorfización que vuelve al mundo algo inteligible. En el concepto de causalidad el hombre está en-

cadenado a esa perspectiva, sin poderse liberar de la cadena causal que él mismo ha construido. Por esta razón, Nietzsche afirma que la causalidad es una ficción que hacemos depender lógicamente de nuestras ficciones. Si vemos que el mundo se muestra bajo una cierta lógica, se debe a que con anterioridad lo hemos hecho lógico. No existen cosas discretas dentro de un proceso continuo que estén separadas y que el entendimiento las relacione entre sí. El hombre inventa tanto las causas como las relaciones, los principios, las leyes, creyendo que el mundo posee "cosas en sí" que nos ofrecen una genuina explicación de la realidad. Así, la manera corriente de entender la naturaleza ha sido estrujarla conforme a un esquema tan sencillo como el de la causalidad. Al cosificar las causa y el efecto no se ha podido reconocer que ambas son ficciones convencionales que nos han ayudado a designar fenómenos, pero que nunca han funcionado para explicar el mundo.

Ese esquema causal ha sido aplicado también por la filosofía al lenguaje y a la formación de conceptos, suprimiendo en ellos las diferencias individualizadas y dando lugar a una identidad arbitraria. La supresión de esas diferencias específicas es lo que intenta Hegel cuando habla del concepto como un tercer momento del lenguaje. En él se conserva la actividad subjetiva de fragmentar el objeto, de analizarlo en sus elementos componentes, además de conservar lo positivo del momento inicial que es el conocimiento de lo universal de los objetos. A los tres momentos de la teoría hegeliana del lenguaje corresponderán tres instancias: sujeto, cópula y atributos o cualidades. Y es en el concepto que se logran concatenar estas tres instancias, lo cual se representa por la unión indisoluble de los signos. El carácter abstracto de los signos —piensa Hegel— no puede ser arbitrario, dado que la abstracción formal no se escinde del saber objetivo. Por eso, Hegel supone

que la palabra que designa un objeto y el objeto mismo mantienen una relación esencial, nunca arbitraria.

La importancia que tiene la formación del lenguaje y la formación de conceptos en el desarrollo de la cultura radica en el hecho de que mediante el lenguaje el hombre edifica un mundo paralelo al "mundo real", imaginando que hace algo más que dar designaciones a las cosas porque cree que en el lenguaje se condensa un conocimiento verdadero al grado que "ahora, para alcanzar el conocimiento, hay que ir tropezando con palabras que se han vuelto duras y eternas como piedras y es más fácil romperse una pierna al tropezar con ellas que destruir una de esas palabras"²⁷. Esta ha sido la tendencia generalizada de todas las filosofías: postular entidades, pensar siempre en términos de cosas, y considerar el mundo bajo la caracterización de conceptos como unidad, identidad, permanencia, sustancia, ser, causa, etcétera; nociones que provienen del origen del lenguaje. Con él, el hombre descubre el mundo. Asigna a cada objeto una palabra en la que propicia una uni-formidad que considera válida y obligatoria, y construye objetos que son sólo ficciones. Parece ser, pues, una costumbre, un hábito ineludible pensar el mundo como si éste estuviera compuesto de objetos permanentes²⁸. Tanto la filosofía como la ciencia no han conseguido escapar a la tentación de estructurar sus respectivos discursos en base a un conjunto de juicios que se refieran explícitamente a objetos "reales", independientes de su existencia de nuestra percepción. Con ellos han querido explicar las regularidades que acontecen en el mundo. Sin embargo, esos juicios no explican; son "una interpretación y un arreglo del mundo (según nosotros, dicho sea con permiso), y no una aclaración del mundo"²⁹.

"Si consideramos el espejo en sí, no hallamos más que los objetos que refleja. Si queremos apoderarnos de esos objetos, tornamos a ver el espejo y no más. Esta es la historia general del conocimiento".

Nietzsche, Aurora.

Desde su primer libro, El Nacimiento de la Tragedia, Nietzsche nos describe el derrotero que habría de seguir la intuición que los griegos tuvieron del fenómeno de lo dionisiaco —expresada en la tragedia ática —hasta desembocar en ese tipo de conocimiento racional cuyo optimismo oculta, después de todo, la desesperación que se siente cuando observa que la lógica que lo impulsa lo conduce irremediabilmente a la zona limítrofe donde, más allá de lo explicable, principia lo inexplicable. Es verdad que el propio Nietzsche lamenta en su Ensayo de autocrítica, añadido en 1886 a la tercera edición de esta obra, el "romanticismo" en que fue escrita a causa de la fascinación que ejerciera sobre él el arte wagneriano. Incluso más tarde, en Ecce Homo, vuelve a meditar acerca de los ecos que reverberan a lo largo del libro. "...desprende un repugnante olor hegeliano", pues Nietzsche acepta que había incurrido en el error de traducir la antítesis de lo dionisiaco y lo apolíneo al plano de la metafísica, entendiendo la historia como el desenvolvimiento de esa antítesis que se resuelve en unidad con la tragedia. "...sólo en algunas fórmulas está impregnada del amargo perfume cadavérico de Schopenhauer", pues qui-

so ver en el arte la disposición a resignarse ante lo trágico. Sin embargo, Nietzsche también reconoce que el aporte fundamental de su primera obra fue, por un lado, comprender el fenómeno de lo dionisíaco en los griegos, y por otro, comprender el fenómeno contrario, el socratismo, es decir, Sócrates como el precursor que opuso la racionalidad al instinto, y con la victoria de la fe en lo racional, el comienzo de la decadencia de la cultura.

Cuando Nietzsche condena la cultura occidental por ser una "cultura socrática", se refiere a que en ella siempre ha ido de por medio la actitud frente al mundo de suponer que el conocimiento proporciona al individuo placer y deleite, pero sobre todo, la creencia en que la vida era algo que debía ser curado pues simbolizaba un estado de enfermedad. El optimismo de la "cultura socrática" nace a la par del nuevo tipo de hombre que Sócrates representa: el hombre racional y teórico, el filósofo cuya voluntad de saber se ha desarrollado al grado que no le es posible pensar que la felicidad pueda darse sin conocimiento³⁰. Más aún, cegado por ese optimismo, el hombre teórico está convencido de poder sumergirse en las profundidades del ser, adjudicándose el derecho, si lo cree necesario, de sanearlo y corregirlo. Es indudable que la mejor lección que Sócrates dio a sus discípulos fue la defensa de una jerarquía moral del mundo a través de su vida sacrificada. Con suma habilidad e ingenio, transforma la incapacidad de defender su vida en una supuesta misión divina que él mismo atribuye a su existencia. Acepta su muerte pasivamente, pretendiendo demostrar con ello que la racionalidad puede otorgar al hombre una fortaleza insospechada. En su búsqueda por encontrar un saber que abarque toda la sabiduría y todo el conocimiento de la vida y de la muerte, Sócrates arriega su vida, perdiéndola. Mediante el sacrificio de la vida, el hombre que ha tenido fe en el pensamiento ra-

cional obtiene sus propias conclusiones a raíz de la enseñanza socrática. Una, que la muerte es positiva y "buena" en tanto que libera al hombre de su limitación humana no-natural (corporal); otra, que la filosofía debe superar (rechazar) la vida en la misma proporción que postula un sentido trascendente de la existencia, ya que, para Sócrates, en lo óptimo de la racionalidad se encuentra la máxima aspiración más allá del estar muerto: el hombre fuerte, poderoso, desbordado, después de la muerte.

El hombre teórico forja entonces un concepto inequívoco de lo que entiende por "conocimiento", guiándose por una voluntad de saber que no es sino un deseo de adueñarse de lo que reconoce como familiar entre el tumulto de lo extraño que, precisamente al no serle conocido, le resulta problemático y amenazador. Pero no es la voluntad de saber que el hombre teórico esgrime como principio para llegar a la verdad de las cosas lo que lo motiva; por el contrario, es el temor que siente al verse rodeado por lo extraño lo que lo impulsa hacia el conocimiento racional. Su voluntad de saber, en el fondo, una voluntad de adquisición, de propiedad, de orden, de usufructo, en la que está en juego su vida para alcanzar los beneficios que intuye vendrán con la muerte. Así, por ejemplo, en su novela Viernes o los limbos del Pacífico, Tournier nos habla del delirio robinsoniano por implantar un orden racional dentro del mundo desconocido, caótico y hostil que la isla Speranza encarna. "En adelante, duerma o ande despierto, escriba o cocine, mi tiempo está sostenido por un tic-tac maquinal, objetivo, irrefutable, exacto, controlable. ¡Qué hambre siento de estos epítetos que definen tantas victorias sobre las fuerzas del mal! Quiero, exigo que todo alrededor de mí sea en lo sucesivo medido, probado, certificado, matemático, racional. Habrá que proceder a la agrimensura de la isla, establecer la ima-

gen reducida de la proyección horizontal de todas sus tierras, consignar esos datos en catastro. Me gustaría que cada planta fuera etiquetada, cada pájaro anillado, cada mamífero marcado a fuego. ¡No me daré tregua hasta que esta isla opaca, impenetrable, llena de sordas fermentaciones y de remolinos maléficos no sea metamorfoseada en una construcción abstracta, transparente, inteligible hasta los huesos!"³¹. Aterrado por lo telúrico e indómito que envuelve a Speranza, Robinson se entrega a la tarea compulsiva de medir, ordenar, organizar y cultivar la isla en que ha naufragado, hasta que Viernes ocasiona por un descuido la catástrofe que pone fin al orden perfecto que Robinson construyera. Viernes, un ser con la pasmosa imaginación para crear un arpa eolia cuyo único ejecutante será el viento, hace manifiesto el sinsentido de esa actividad frenética, de ese fatuo proyecto por conseguir "una construcción abstracta, transparente, inteligible hasta los huesos", que al fin y al cabo no es más que una torpe robinsonada.

Desde el surgimiento del idealismo con Platón, los filósofos —participes del delirio robinsoniano —se han propuesto partir metódicamente de la conciencia en la medida que les ha parecido lo mejor conocido por el sujeto. De tal suerte que el "conocer" se da como un "re-conocer" lo interior, lo cercano. Por otra parte, empero, convendría recordar que, en el análisis sobre el origen de los valores morales, ya la genealogía demostraba que a lo que estamos acostumbrados, lo más familiar y cotidiano para el individuo, es también lo más difícil de conocer porque implica observar la costumbre y la cotidianidad "a vuelo de águila". Estar convencido que lo más próximo a nosotros es lo menos enigmático ha sido el error en que se ha fundamentado el conocimiento racional. Cada vez que le sale al paso alguna cosa que desconoce, que no re-conoce, la coloca fuera del sujeto, en la ex-

terioridad, en forma de objeto.

Aquello que los filósofos denominaron "conciencia", y que como ya vimos, supusieron el núcleo esencial del hombre³², fue una unidad contrapuesta al cuerpo que el idealismo favoreció. No obstante, la supremacía de la conciencia en relación al cuerpo debería plantearse a la inversa, puesto que la razón o el espíritu hallan en el "yo" la identidad de una sustancia mucho más limitada a diferencia de lo que permanece afuera del cuerpo. La razón se vuelca sobre sí como si tuviese su término ahí donde se inicia la exterioridad que amenaza su ser inmutable. Solamente puede pronunciar, designar y corroborar la ipseidad del "yo"; sin embargo, es el cuerpo quien produce el "yo". De aquí que el cuerpo sea una unidad distinta, situada por encima de la razón, que nada tiene que ver con la unidad de la conciencia que los idealistas enseñaron. "El sí mismo dice al yo: siente dolor aquí y el yo sufre y reflexiona sobre cómo dejar de sufrir —y justo para ello debe pensar"³³. La voluntad de creación, opuesta a la voluntad de saber, es el poderoso impulso de esta unidad del sí mismo que es el cuerpo creador del conocimiento.

Siempre pareció normal a los filósofos que el conocimiento fuese el resultado de la actividad de la razón. Mientras que el idealismo consideró a los órganos sensoriales un serio estorbo que impedía a la actividad racional actuar con plena libertad, el empirismo, si bien aceptó que el proceso de conocer no es sólo un proceso en el que interviene la razón, pensó que ésta era insustituible para ordenar, clasificar y codificar el caudal de impresiones proveniente de los sentidos. En lo que respecta a Nietzsche, cuando él sostiene que el conocimiento es creado por el cuerpo a partir de un proceso fisiológico, no parece proponer nada novedoso que no haya sido

ya tomado en cuenta por la tradición empirista clásica inglesa. Pero el aporte decisivo de Nietzsche fue afirmar que el conocimiento es una interpretación del mundo que procede de interpretar nuestras funciones sensoriales, o sea, que existe un "fenomenismo del mundo interior" en el cual todo lo que llega a la conciencia ha sido modificado, simplificado, esquematizado e interpretado. Lo que el empirismo estableció como el proceso de percepción en el que el cuerpo sirve de receptáculo a las sensaciones percibidas del exterior, material en bruto que luego la razón se encarga de pulir y perfeccionar, es superado por Nietzsche al considerar que ese fenomenismo cancela la pretendida objetividad de las impresiones sensoriales y del conocimiento mismo.

En el proceso de conocer, lo primero que se percibe es una relación entre el sentido y su función. El ojo recibe un estímulo que el sujeto relaciona con la función "ver" del ojo, y por eso siente que el estímulo es una actividad suya. Confunde así algo que ocurre pasivamente como si sucediera activamente, proyectando hacia las cosas del mundo esa relación del sentido "vista" con su función "ver" que él supone es una relación de causa-efecto, hasta convencerse que la naturaleza se rige bajo la misma causalidad. Translada entonces al mundo este equívoco, esta interpretación de su experiencia originaria, percibiéndolo según el axioma de que el sujeto infiere que la vista es la finalidad del ojo³⁴. Y en base a esa experiencia —sin la que sería imposible la continua y progresiva adquisición de nuevos conocimientos que se llama "cultura" —edifica el conocimiento. Por más que éste le parezca ampliamente diversificado, su diversificación obedece a una constante recurrencia del hecho fisiológico primigenio que fue interpretado como una relación causal. La totalidad del conocimiento se apoya, pues, en

lo analógico. Inclusive, la multiplicidad de conocimientos resulta ser la repetición, con algunas ligeras variantes, de esa relación sentido-función ya interpretada que se amplía a otros fenómenos y otras interpretaciones subsecuentes, de tal modo que los conceptos nacen del intento por obtener una única imagen recordada, por fijar una impresión ocurrida en los sentidos que después será petrificada.

Así se logra un concepto, asociando fragmentos de imágenes o imágenes enteras, fijándolas, y recurriendo a lo analógico, en un procedimiento que se caracteriza por identificar lo similar con lo similar, lo semejante con lo semejante. No obstante, las analogías que el sujeto establece entre una y otra cosa requieren de una memoria que se esfuerza por uni-formar las diferentes imágenes que elaboran los sentidos. Sin esa uni-formidad, el concepto no puede darse, ya que en él se han eliminado las diferencias particulares de los objetos, al mismo tiempo que se ha identificado lo que no puede saberse si en efecto es idéntico. El conocimiento conceptual, tarde o temprano, termina desenvolviéndose en el ámbito yermo y estéril de los géneros y las abstracciones, de las verdades universales y canónicas.

Algo importante que podríamos deducir de lo antes expuesto es que el ojo crea la forma que "percibe" en la naturaleza, pues el mundo está desprovisto de formas al no tener interioridad ni exterioridad. Crear la forma significa también crear la imagen de un objeto y, en última instancia, crear la imagen del mundo. A esto se refiere Nietzsche cuando insiste que todo conocimiento es antropomórfico al igual que los conceptos son antropomorfismos. La búsqueda de verdaderas duraderas se reduce a la metamorfosis que sufre el mundo en el hombre, por lo que el carácter objetivo del conocimiento que los filósofos han profesado no ha sido sino su deseo por

descorporalizar al hombre. Poco se han percatado que no hay ningún "conocimiento profundo"; todo conocimiento se desliza sobre la superficie de los objetos, ya que la profundidad y superficialidad, la exterioridad e interioridad del mundo es el resultado de haber transpuesto en la naturaleza la división del individuo en exterioridad (cuerpo) e interioridad (razón, sentimientos, etcétera). El mundo no posee un "afuera" y un "adentro". En este sentido el concepto es una representación del objeto tan superficial, tan imprecisa, como lo es la imagen que le concierne. Lejos de referirse a lo "hondo" de una cosa, lejos de ofrecernos, por tanto, la veracidad del mundo, los conceptos forman parte de nuestro lenguaje cuyas palabras designan las imágenes de los objetos y no los objetos "en sí"³⁵. Cada concepto es un símbolo, una imagen elegida y propuesta donde se han acentuado los rasgos que a nuestro parecer arbitrario son esenciales. Nada justifica el prejuicio de que la conceptualización es, con todo rigor, el escudriñamiento del ser objetivo e imperecedero de las cosas, porque en ella interviene un proceso selectivo y creador que los filósofos se han obstinado en rechazar. Sobre todo, no han querido ver que en la formación de los conceptos el sujeto lleva a cabo mutaciones, enlaces sorprendidos, produciendo en ocasiones lo inesperado, como tampoco no han aceptado la posibilidad que el pensamiento use recursos escenográficos iguales —sinécdoques, metáforas, metonimias —a los que hasta ahora se creía eran exclusivos del arte.

Negar que el hombre se vincula con el mundo siguiendo un comportamiento fundamentalmente artístico sea quizás una de las principales causas por la que cualquier cultura comience a decaer. Un síntoma de decadencia es, sin duda, que su poietiké, su imaginación, se agote³⁶. Esa cultura se torna entonces improductiva, incapaz de generar nuevas imágenes, es decir,

nuevas interpretaciones acerca de sí misma. Tal como Nietzsche anticipó, la cultura occidental padece de una improductividad que podría juzgarse crónica. Cansada, re-vive el pasado reproduciendo la misma serie de imágenes que ya son sabidas de memoria. Su verdad y su conocimiento —metafora que se ha desgastado por un uso excesivo —nos dan la pauta para determinar hasta qué punto la fertilidad de su imaginación se ha deteriorado.

También en El Nacimiento de la Tragedia encontramos un amplio esbozo de los rasgos primordiales de un tipo de hombre por completo diferente del hombre teórico, docto y optimista. Es el filósofo del conocimiento trágico, quien ha intuido la "visión de la horrible verdad" condensada en las palabras que Sileno, el acompañante de Dioniso, profiriera al rey Midas: "Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para tí: no haber nacido, no ser, ser nada. Y lo mejor en segundo lugar es para tí —morir pronto"³⁷. Una vez que ha sentido y conocido la verdad que Sileno revelara a los hombres, el filósofo de lo trágico busca legitimar la necesidad de un arte que domine el desenfreno por saber del filósofo que no tiene más que el conocimiento racional como vía para intentar escapar de la desesperación. Su mayor preocupación es trabajar en un arte que justifique la existencia, pues al aceptarla tal y como es, justificándola en el interior de ella misma mediante una voluntad de creación que transforme lo vivido en obra de arte, pone de manifiesto lo trágico a través de un conocimiento que quiere la ilusión. Este querer la ilusión es una auténtica voluntad de engaño, una voluntad de mentir distinta a la voluntad de verdad predilecta del hombre teórico y optimista. Así como el conocimiento racional presupone un acto de fe — creer que es posible llegar a la verdad de las cosas porque esa verdad exis

te efectivamente —, así también el conocimiento de lo trágico está motivado por una fe en la ilusión que nace de la mentira, ya que sabe y reconoce que ha producido algo que no es "real". Sin pretender que el producto de su poietiké sea el reflejo de lo verdadero "en sí", el filósofo de lo trágico produce la apariencia como apariencia. Curiosamente, en su voluntad de engaño radica su honestidad y su veracidad. Es verídico en su voluntad de mentir, viviendo en ese "juego fatuo y baile de fantasmas" que es el arte.

Zaratustra, el personaje legendario que Nietzsche escoge³⁸ para mostrar en qué consiste la superación de la moral y la voluntad de verdad por veracidad, habla en el poema titulado "De los poetas" de esa voluntad de mentir inseparable del filósofo que se ha convertido en artista. El poema comienza con Zaratustra diciendo: "Desde que conozco mejor el cuerpo —dijo Zaratustra a uno de sus discípulos —el espíritu no es ya para mí más que un modo de expresarse; y todo lo 'impercedero' —es también un símbolo"³⁹.

Zaratustra representa aquí el primer vuelco importante contra la tradición filosófica de Occidente. Lo que a él le ha interesado ha sido el conocimiento del cuerpo que se relaciona íntimamente con el regreso al sentido de la tierra. Por oposición, el espíritu sólo es cognoscible en términos figurativos, puesto que es un símbolo, una imagen. Más adelante, Zaratustra añade que los poetas mienten demasiado. Cuando el discípulo le pregunta por qué ha dicho eso, Zaratustra responde que él no es de aquellos a "quienes sea lícito preguntarles por su por qué". Contestar sin reconocer limitaciones es la actitud característica del hombre teórico que cree con firmeza que cualquier fenómeno debe tener una causa, una raison d'être, la cual se instituye como el objetivo del conocimiento y de la verdad. Pero para tener una respuesta a cada fenómeno se necesita, por cierto, ser "un tonel de memoria".

El poeta miente demasiado debido a que no se apega y no respeta la verdad que el hombre teórico preconiza. Sabe poco en la medida que ha visto que el conocimiento puro, inmaculado, carente de deseo, es una absurda pretensión de los filósofos por descorporalizarse y provocar que el hombre recede de su propio cuerpo, pues en esa clase de conocimiento va implícito lo que Nietzsche escribe al principio de la Genealogía de la Moral respecto al ideal ascético de los filósofos: "El hombre prefiere querer la nada a no querer". Justamente en la voluntad de creación tiene cabida el deseo por el mundo, porque el filósofo-artista crea por encima de sí un arte que no se reglamenta bajo ningún precepto moral o gnoseológico, dado que el arte no es bueno ni malo, ni falso ni verdadero. Mientras que el hombre contemplativo (theoretikós) se limita a reflejar en su conocer la verdad de las cosas, el filósofo-artista (poietikós) inventa nuevos valores que plasma en su obra, la cual a su vez, deja translucir un mundo nuevo en apreciaciones, colores, matices y jerarquías siempre cambiantes. Además de crear la imagen del mundo que, en definitiva, es lo único que interesa al ser humano, rechaza la supuesta objetividad que tanto defiende el hombre dedicado a descubrir objetos, a desentrañar los misterios de lo que le rodea, sin darse cuenta que en su afán por la objetividad se suprime, no se involucra, en su conocimiento del mundo.

La obra del filósofo-artista no proviene de la actividad de la razón o del intelecto. Primero tuvo que ser intuída, vivida, experimentada de alguna u otra manera, para después ser pensada. Lo que posibilita su voluntad de creación es lo que Nietzsche llama el "estado de embriaguez"⁴⁰, condición fisiológica previa al hacer artístico en la que se ha "intensificado la excitabilidad de la máquina entera". Lo fundamental de ese estado es que el

individuo experimenta un sentimiento de plenitud y de fuerza del que los objetos creados por él se contagian. El mundo parece empaparse de la plenitud desbordada en que el artista vive, estremeciéndose con la misma intensidad con que la voluntad creadora lo violenta hasta reflejar el poder que el artista ha concretizado como un querer transformar lo que le circunda. De este modo, no le interesa conocer el mundo, ni mucho preocuparse en producir hechos artísticamente bellos o agradables, pues su obrar que afirma la vida descubre asimismo que la existencia humana es dolorosa, problemática, sin que por ello deba renunciarse a ella.

Con una óptica más amplia que la del filósofo del conocimiento racional, convierte en hechos artísticos el sufrimiento, lo feo, el dolor, enfrentando sin temor los aspectos de la existencia que le son espantosos. En consecuencia, hace del arte un acto de rebelión y de liberación que nunca se detiene, que nunca se satisface, porque su voluntad de creación selecciona determinados elementos del mundo que luego son rechazados o aceptados, consiguiendo superar así el movimiento contradictorio a todo acto creador: no querer el mundo tal como aparece y sí quererlo de otra manera. Al suprimir ciertas facetas del mundo, desvalorizándolas, se propone edificar una realidad que ha sido transfigurada y constituida a partir de un nuevo arreglo de hechos reales e imaginarios, y en la que no hay sitio para lo necesario o lo inevitable. Por medio de esa voluntad, el filósofo-artista expresa la validez de lo trágico, de lo fortuito y del azar. No sólo su conciencia es una conciencia del devenir perpetuo; vive además su vida como su propia obra de arte.

NOTAS

CAPITULO PRIMERO

(1) Desafortunadamente, la mayoría de los filósofos se han inclinado por responder al problema de la relación filosofía-salud con bastante parcialidad. Con sólo recordar algunos títulos de los textos considerados "clásicos" dentro del pensamiento filosófico occidental basta para darnos cuenta de esa marcada preferencia hacia lo que sus respectivos autores consideraron lo más positivo y esencial del hombre: Discours de la Méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences, de Descartes; Critica de la Razón Pura, de Kant; o la Fenomenología del Espíritu, de Hegel.

(2) Sobre todo, nos referimos a las cosmologías griega y hebrea que aparecen ya en el Génesis bíblico, ya en la Teogonía y en Los Trabajos y los Días de Hesíodo, o en Las Metamorfosis de Ovidio.

(3) Conviene recordar que la palabra kosmos significaba el orden que guardaban las partes de un conjunto o un todo entre sí, sobre todo, cuando los griegos se referían al kosmos stratias, o sea, el ordenamiento de un ejército.

(4) Génesis 1, 1-2

(5) Opus cit., 28,12

(6) Opus cit., 11,7

(7) Sobre los valores de positividad y negatividad que corresponden a la división topológica del cosmos, véase: Jan Kott, El Manjar de los Dioses, ERA, México 1977, p.p. 15 y s.s.

(8) Génesis 3,19

(9) Opus cit., 3,14

(10) Apocalipsis 12, 7-9

(11) Esquilo, Las Siete Tragedias: Prometeo Encadenado, Porrúa, 2da ed.,

México 1963, p. 86.

(12) Opus cit., p. 87.

(13) "He aquí que vengo presto, y conmigo mi recompensa, para dar a cada uno según sus obras", Apocalipsis 22,12.

(14) Isaías 66,24.

(15) En un breve trabajo que lleva el título de La visión dionisiaca del mundo, escrito en 1870, Nietzsche explica por qué los griegos crearon el mundo de los dioses. Los seres olímpicos fueron creados a partir del ánimo de la angustia, y no para apartarse de la vida. En ellos se diviniza la existente, sea lo bueno o lo malo. El mundo de los dioses es el mundo intermedio que permite a los griegos ocultar lo que Sileno les ha revelado: "lo mejor de todo es no existir; lo mejor en segundo lugar, morir pronto". (Véase este trabajo incluido en la edición de El Nacimiento de la Tragedia, trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid 1973).

(16) Armando Tejada Gómez, Canto Popular de las Comidas, Editorial Boedo, Buenos Aires 1974.

(17) Fenomenología del Espíritu, p. 288

(18) Cf. opus cit., p. 283 y s.s.

(19) Al hablar en este apartado cómo Hegel interpreta el proceso de la cultura solamente nos ha interesado subrayar el hecho de que su interpretación toma como punto de partida la concepción cristiana de un mundo escindido en una dualidad como el "arriba" y el "abajo". Por esto mismo, no debe buscarse en este trabajo una exposición completa y acabada acerca de todo el proceso de formación de la cultura tal y como Hegel lo expone, pues sólo nos hemos avocado a uno de sus aspectos en particular. Por otra parte, cómo la conciencia desgarrada consigue superar la experiencia de estar escindida en una dualidad de mundos es algo a lo que nos referiremos en el próximo apartado de este capítulo.

(20) Fenomenología del Espíritu, p. 289

(21) Opus cit., p. 290

(22) Sin embargo, como hace notar el mismo Hegel, tanto el señorío como la

riqueza son objetos para el individuo, o sea, cosas de las que él se sabe libre y que puede optar por una u otra, o bien ninguna. Cf. opus cit., p. 294.

(23) En efecto, la conciencia noble y la conciencia vil son sólo juicios que expresan una determinada reflexión representada por la autoconciencia, pero ellos no son todavía autoconciencia, sino "predicados que aún no son ellos mismos sujeto". De aquí proviene la importancia del lenguaje en el proceso de la cultura, pues en él los predicados "noble" y "vil" se convierten en sujeto. Cf. opus cit., p. 297.

(24) Opus cit., p. 300

(25) Véase a este respecto el apartado III del presente capítulo.

(26) Jacques Prévert, Spectacle, NRF, France 1973, p. 12.

(27) Plato, Phaedrus, 247 a-e.

(28) Cf. Fenomenología del Espíritu, p.p. 286-89.

(29) Cf. Ideología Alemana, p. 26.

(30) Así como la primera pareja humana es condenada por Yahvé a peregrinar por la tierra, así Hegel ha concebido la historia como la peregrinación de un Espíritu que va en busca de su libertad. Para Hegel, lo que ha sucedido en la historia es la reconciliación del Espíritu consigo mismo, con su concepto, es decir, la "espiritualización" del Espíritu. Véase a este respecto el trabajo de José Ferrater Mora: "Hegel o la Visión Absolutista" en Cuatro Visiones de la Historia Universal, Sudamericana, 6ta ed., Buenos Aires 1971, p.p. 143-44.

(31) Aurora, prólogo 1.

(32) Así habló Zaratustra, prólogo 3.

(33) Gaya Ciencia (Preludio en rimas alemanas) 44.

(34) Foucault ha advertido claramente sobre la ilegitimidad de esta perspectiva suprahistórica. "Tengo esta precaución metodológica, este escepticismo radical, pero sin agresividad, que tiene por principio no tomar el punto en que nos encontramos como el resultado de un progreso que precisamente tendría que reconstruir en la historia, tener respecto a nosotros

mismos, a nuestro presente, a lo que somos, el aquí y el ahora, este escepticismo que impide que se suponga qué es mejor o qué es más. Lo cual no excluye que se intente reconstruir procesos generativos, sino que se haga sin cargarlos de una positividad, de una valoración". Véase: Michel Foucault, Microfísica del Poder, Ediciones de la Piqueta, Madrid 1978, p. 98.

(35) Cf. Genealogía de la Moral I,2.

(36) También Marx se vale de este punto de vista suprahistórico cuando habla del movimiento progresivo de la historia: "Para nosotros, el comunismo no es un estado que debe implantarse, un ideal al que haya de sujetarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento real que anula y supera el estado de cosas actual". Cf. K. Marx y F. Engels, La Ideología Alemana, Ediciones de Cultura Popular, México, p. 37. No vemos cuál pueda ser otro sentido de tal afirmación acerca del comunismo como "el movimiento real que anula y supera..."

(37) Cf. Genealogía de la Moral II,12.

(38) Cf. Ecce Homo (Más allá del Bien y del Mal) 2.

(39) Cf. Hegel, Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal, Revista de Occidente, 4ta edición, Madrid 1974, p. 62 y s.s.

(40) Cf. Fenomenología del Espíritu, p. 21 y s.s.

(41) Véase: Jorge Luis Borges, "Funes el memorioso" en Obras Completas, Emecé Editores, Buenos Aires 1974.

(42) Siguiendo a Pierre Bertrand, podría llamarse a esta memoria totalizante una "memoria imperialista", puesto que busca reproducir idénticamente las diferentes temporalidades, pasado, presente, futuro, queriendo tan sólo un pasado que se eternice. Véase su obra: El Olvido, Revolución o Muerte de la Historia, Siglo XXI, México 1977, p. 29 y s.s.

(43) Véase Genealogía de la Moral II,1.

CAPITULO SEGUNDO

(1) "Necesitamos una crítica de los valores morales, hay que poner alguna

vez en entredicho el valor mismo de esos valores..." Cf. Genealogía de la Moral, prólogo 6.

(2) Idem.

(3) Dicha causalidad imaginaria consiste en atribuir al individuo una libertad que lo vuelve responsable de sus actos. Pero tal atribución esconde, de hecho, una lógica que Nietzsche ha denominado "del verdugo", la cual se expresa en tres momentos: ser libre - ser responsable - ser culpable. A este tercer momento corresponde también el perdón que orilla al individuo a reconocer en su acto una falta cometida que ha sido originada en el ser responsable. No es difícil descubrir lo falso que resulta su supuesta libertad. En el sentirse culpable se percata que está sometido, ya que siempre se es culpable de algo ante alguien. De este modo, detrás de su responsabilidad encuentra que su ser y su querer libres se hallan supeditados al juicio y al castigo de aquél ante quien se es culpable. Cf. "Los cuatro grandes errores" en Crepúsculo de los Idolos, 7.

(4) Aurora 518.

(5) Como hace notar Nietzsche, toda costumbre tiende a formar un uso generalizado que, inclusive, puede repetirse en el paso de una generación a otra. Si bien es cierto que, en ocasiones, parecen ser absurdos los preceptos de las costumbres, mantienen viva en la conciencia la idea misma de "costumbre" y de obedecerla. De aquí que las civilizaciones prefieren cualquier costumbre a la falta de ella, pues la costumbre representa la experiencia anterior que se ha tenido acerca de lo útil y lo perjudicial. Sin embargo, es bastante raro que el sometimiento a la costumbre nos lleve hasta esa experiencia, sino más bien a su antigüedad, por lo que la moral acaba oponiéndose a que las costumbres se corrijan, es decir, que impide la formación de nuevas costumbres. Cf. Aurora 16 y 19.

(6) "La historia trata casi exclusivamente de estos hombres malvados, a los que se considera después buenos". Cf. Gaya Ciencia, 20.

(7) Opus cit., 116.

(8) Genealogía de la Moral I, 11.

(9) El cómo y el por qué de esta degeneración de la cultura causada por el

triunfo de las fuerzas reactivas sobre las fuerzas activas del hombre occidental han sido abordados por Nietzsche en los tratados I y III de la Genealogía de la Moral. También puede encontrarse el preámbulo a esta idea de la degeneración de la cultura en El Nacimiento de la Tragedia, sobre todo cuando Nietzsche habla de la "cultura socrática" opuesta a la "cultura trágica". Véase a este respecto: Gilles Deleuze, Nietzsche y la Filosofía, Editorial Anagrama, Barcelona 1971, p. 187 y s.s.

(10) De hecho, una lectura atenta nos permite constatar que la Crítica de la Razón Pura no principia en la Estética Trascendental, ni en la Introducción o en alguno de los dos prólogos, sino que comienza diciendo: De nobis ipsis silemus.

(11) Tal programa está simbolizado por el primer poema de Así habló Zaratustra "De las transformaciones".

(12) Este desarrollo desproporcionado de las facultades humanas se refiere a la predilección de los filósofos por hacer del hombre un ser "más racional" y "menos corporal". Véase la introducción a este trabajo y la nota (1) del primer capítulo.

(13) Nos parece que lo que se ha dado en llamar el "irracionalismo" de la filosofía de Nietzsche es un desacierto. A través de la irracionalidad, Nietzsche busca una proporción, una unidad, un nuevo equilibrio entre lo racional y lo instintivo. Nietzsche nunca condena la facultad racional sino su abuso. Así, cuando él habla de la fuerza de los instintos, esto no significa que la razón sea desplazada, sino que el equilibrio entre las fuerzas instintivas y la racionalidad es la condición necesaria para alcanzar una nueva cultura en la que se haya quebrantado "el instinto de conocimiento ilimitado". Si Nietzsche se opone a la sobrevaloración de lo racional a la vez que revalora la actividad instintiva del hombre, es porque el instinto existe independientemente de la conciencia y está exento de cualquier determinación moral.

(14) "Suponiendo que fuera verdad algo que en todo caso ahora se cree ser 'verdad', es decir, que el sentido de toda cultura consistiese cabalmente en sacar del animal rapaz 'hombre', mediante la crianza, un animal manso y civilizado, un animal doméstico..." Cf. Genealogía de la Moral I, 11.

- (15) Así habló Zaratustra, "De las transformaciones".
- (16) Véase en relación a este tema el excelente libro de Johan Huizinga, Homo Ludens, Alianza Editorial, Madrid 1972. La tesis de esta obra es en verdad sugerente: entender el juego, no como una de tantas manifestaciones de la cultura, sino ver en qué grado la cultura misma es un juego. También E. Fink, en un ensayo pequeño titulado El Oasis de la Felicidad desarrolla el tema del juego, aunque desde un punto de vista de la ontología de Heidegger.
- (17) Aurora 482.
- (18) Cf. opus cit., 547.
- (19) Esa petrificación de lo real y de lo vivo es lo que Nietzsche denomina "el egipcismo de la filosofía". Cf. Crepúsculo de los Idolos, 3era parte, 1.
- (20) Cf. Más allá del Bien y del Mal VI, 211.
- (21) Así habló Zaratustra, prólogo 9.
- (22) Ecoe Homo, "Por qué soy un destino", 3.
- (23) Opus cit., 1.
- (24) Conviene recordar que los griegos designaron originalmente con la palabra hyponoia su sospecha de que el lenguaje no dice todo lo que dice. Hay en él un significado inmediato que oculta un sentido vedado, profundo, que está debajo del lenguaje. Y ese sentido no inmediato es lo que llamaron allegoría. Sin embargo, hubo de trasladarse esa sospecha al sentido, no ya del lenguaje, sino del mundo, lo que dio origen a la creencia en una metaphysis.
- (25) Véase: Raphael Demos, Plato's Idea of the Good en The Philosophical Review, vol. 46, 1953, p.p. 245-75.
- (26) "Ver, percibir, interpretar el mundo de modo que la vida orgánica se conserve en esta línea de interpretación". Cf. La Voluntad de Poder, III, 675.
- (27) Aurora 47
- (28) Véase a este respecto el texto de Nietzsche: "Introducción teórica

sobre la verdad y la mentira en el sentido extramoral" recopilado en El Libro del Filósofo, Taurus, Madrid 1974, p.p. 85-91 especialmente.

(29) Más allá del Bien y del Mal, 14.

(30) A partir de Sócrates, y luego Platón, los conceptos de episteme, arethé y eudaimonia aparecen íntimamente vinculados entre sí. Ambos piensan que la máxima arethé del hombre es el conocimiento de los principios eternos y verdaderos, pues con él se alcanza la máxima eudaimonia.

(31) M. Tournier, Viernes o los Limbos del Pacífico, Monte Avila Editores, Caracas 1971, p. 58.

(32) Cf. Gaya Ciencia I, 11.

(33) Así habló Zaratustra, "De los despreciadores del cuerpo", 1.

(34) Cf. Aurora, 122, donde Nietzsche sostiene que la vista no ha sido el fin de la formación del ojo, sino que ella aparece cuando el órgano fue constituido por virtud del azar.

(35) Cf. El Libro del Filósofo, "Introducción teórica sobre la verdad y la mentira...", p.p. 88-90.

(36) Hemos preferido el término poietiké al de póiesis pues no hablamos aquí de un proceso de creación en general, ni mucho menos nos circunscribimos a un tipo de creación específicamente poética. Poietiké significa originalmente "capacidad de creación de imágenes", y por lo mismo, se relaciona con los términos eikonos (imagen) y eidos (idea, representación). Por esta misma razón hemos utilizado más adelante el adjetivo poético y no poético.

(37) El Nacimiento de la Tragedia, 3.

(38) Nietzsche aclara el motivo por el que escoge la figura de Zaratustra: "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... Zaratustra creó ese error, el más fatal de todos, la moral; en consecuencia, también él tiene que ser el primero en reconocerlo". Cf. Ecce Homo, "Por qué soy un destino", 3.

(39) Así habló Zaratustra, "De los Poetas".

(40) Véase: Crepúsculo de los Idolos, "Incursiones de un intempestivo", 8.

(41) Ecce Homo, "Por qué escribo tan buenos libros", 4.

BIBLIOGRAFIA

- BATAILLE, G., Obras Escogidas, Barral Editores, 1era ed., Barcelona 1974.
- , Sobre Nietzsche (Voluntad de Suerte), Taurus, 2da ed., Madrid 1979.
- BERTRAND, Pierre, El Olvido: Revolución o Muerte de la Historia, Siglo XXI Editores, 1era ed., México 1977.
- BLANCHOT, Maurice, El Diálogo Inconcluso, Monte Avila Editores, Caracas 1970.
- BORGES, J. L., Obras Completas, Emecé Editores, Buenos Aires 1974.
- DELEUZE, G., Spinoza-Kant-Nietzsche, Editorial Labor S.A., Barcelona 1974.
- , Nietzsche y la Filosofía, Editorial Anagrama, Barcelona 1971.
- DESCARTES, R., Discurso del Método y Meditaciones Metafísicas, Espasa Calpe S.A., 12a ed., Madrid 1970.
- ESQUILO, Las Siete Tragedias, Editorial Porrúa, 2da ed., México 1963.
- FERRATER M., José, Cuatro Visiones de la Historia Universal, Editorial Sudamericana, 6ta ed., Buenos Aires 1971.
- FINK, Eugen, La Filosofía de Nietzsche, Alianza Universidad, 1era ed., Madrid 1976.
- , Oasis de la Felicidad, Centro de Estudios Filosóficos UNAM (Cuaderno #23), 1era ed., México 1966.
- FOUCAULT, Michel, Microfísica del Poder, Ediciones de la Piqueta, 1era ed., Madrid 1978.
- HEGEL, Fenomenología del Espíritu, F.C.E. 1era ed., México 1966.
- , Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal, Revista de Occidente, 4ta ed., Madrid 1974.
- HESÍODO, Los Trabajos y los Días, UNAM, México 1979.
- , Teogonía, UNAM, México 1977.
- HOMERO, La Ilíada, Ediciones Ateneo de México, 1era ed., México 1963.
- HUIZINGA, Johan, Homo Ludens, Alianza Editorial, Madrid 1972.

- HYPOLITE, J., Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel, Ediciones Península, 1era ed., Barcelona 1974.
- KANT, I., Crítica de la Razón Pura, Editorial Porrúa, 3era ed., México 1976.
- KAUFMANN, Walter, Hegel, Alianza Editorial, Madrid 1972.
- KLOSSOWSKI, P., Nietzsche y el Círculo Vicioso, Seix Barral, 1era ed., Barcelona 1972.
- KOJEVE, A., Introducción a la Lectura de Hegel, 3 vols., Editorial La Pléyade, Buenos Aires 1972.
- KOTT, Jan, El Manjar de los Dioses, ERA, México 1977.
- LEFEVRE, Henri, Hegel, Marx, Nietzsche o el Reino de las Sombras, Siglo XXI, 2da ed., México 1976.
- , Nietzsche, FCE (col. Breviarios), 1era ed., México 1972.
- MARX, K., ENGELS, F., La Ideología Alemana, Ediciones de Cultura Popular, 2da ed., México.
- NIETZSCHE, F., El Anticristo, Alianza Editorial, 6ta ed., Madrid 1979.
- , La Voluntad de Poder, Aguilar, 3era ed., Buenos Aires 1957.
- , Aurora, Pequeña Biblioteca Calamus Scriptorivm, J. J. de Olaneta Editor, Barcelona 1978.
- , Más allá del Bien y del Mal, Alianza Editorial, 2da ed., Madrid 1975.
- , El Nacimiento de la Tragedia, Alianza Editorial, Madrid 1973.
- , Sobre el Porvenir de nuestras Escuelas, Tusquets Editor, 1era ed., Barcelona 1977.
- , Así habló Zaratustra, Alianza Editorial 6ta ed., Madrid 1978.
- , El Libro del Filósofo, Taurus, Madrid 1974.
- , Ecce Homo, Alianza Editorial, 2da ed., Madrid 1976.
- , La Genealogía de la Moral, Alianza Editorial, 2da ed., Madrid 1975.
- , Crepúsculo de los Idolos, Alianza Editorial, 2da ed., Madrid 1975.
- , El Gay Saber, Narcea S.A. de Ediciones, Madrid 1973.
- OVID, Metamorphoses, Penguin Books, 12th reprint, London 1977.

PLATO, Dialogues, 4 vols., 4th ed., Clarendon Press, Oxford 1953.

PREVERT, Jacques, Spectacle, NRF, France 1973.

SAGRADA BIBLIA, Biblioteca de Autores Cristianos, 7a ed., España 1970.

TEJADA GOMEZ, Armando, Canto Popular de las Comidas, Editorial Boedo, 2da ed., Buenos Aires 1974.

TOURNIER, Michel, Viernes o los Limbos del Pacifico, Monte Avila Editores, Caracas 1971.

Varios, Nietzsche: a Collection of Critical Essays, Anchor Books, New York 1973.

Varios, En favor de Nietzsche, Taurus, Madrid 1972.