



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

“LA IDEA NIETZSCHEANA DE LA FILOSOFÍA O SU PENSAMIENTO CRÍTICO”

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
OMAR ZERMEÑO NUÑEZ

ASESOR:
DRA. SONIA TORRES ORNELAS



CIUDAD UNIVERSITARIA

2012.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

Este trabajo de Tesis que representa un logro valioso, no habría podido alcanzar buen puerto sin la generosa y desinteresada ayuda y comprensión de mis padres: Felipe Zermeño y Martha Núñez, quienes me enseñaron a respetar a la Universidad y sus valores, valga este reconocimiento como muestra de gratitud y aprecio.

Dedico este trabajo a mis hermanos: Fabiola, Felipe, Rafael y Mario, con el recuerdo entrañable y estimación de los años felices que hemos compartido juntos como una familia unida y solidaria, aún en la adversidad, al mismo tiempo valoro su dedicación y esfuerzo para salir adelante de manera victoriosa.

Finalmente esta Tesis está dedicada a mis maestros en la Facultad de Filosofía y Letras.

ÍNDICE.

INTRODUCCIÓN. P.1

CAPÍTULO I. LOS GRANDES TEMAS DE LA FILOSOFÍA DE NIETZSCHE.

1.1 El origen de la tragedia. P.6

1.2 La crítica nietzscheana de la moral. P.12

CAPÍTULO II. NIETZSCHE DESPUES DE NIETZSCHE (UNA LECTURA DE NIETZSCHE DESDE LA POSMODERNIDAD) P.20

CAPÍTULO III. LA VERDAD Y EL UTILITARISMO, CRÍTICA DE NIETZSCHE A LA CONCEPCIÓN MECANICISTA DE LA CIENCIA. P.26

3.1 La teoría del conocimiento en Platón. P.26

3.2 Crítica de Nietzsche a la concepción mecanicista de la ciencia p.29

CAPÍTULO IV. LENGUAJE Y ARTE (SOBRE LA VERDAD Y LA METÁFORA EN NIETZSCHE)

4.1 La crítica de la filosofía kantiana. P.41

4.2 El discípulo de Schopenhauer (hacia una filosofía artista) P.57

4.3 Sobre la verdad y la metáfora. P.70

4.4 La concepción estética de Nietzsche: La voluntad de poder como arte. P.77

CONCLUSIONES. P.89

BIBLIOGRAFÍA. P.95

INTRODUCCIÓN.

El pensamiento contemporáneo no podría comprenderse en su dimensión específica si no se tiene en cuenta la aportación de Nietzsche, cuyas obras han sugerido multitud de interpretaciones y abierto numerosos caminos. El tema que esta tesis aborda es el de la idea nietzscheana de la filosofía que implica su crítica del saber académico y de la cultura de su tiempo.

Nuestro tema y proyecto de tesis pretende mostrar que el pensamiento crítico de Nietzsche establece una diferencia en la concepción de cultura a través de la crítica que hace a los valores preexistentes. Para ello, este trabajo consta de cuatro capítulos: el primero expone un acercamiento preliminar a los grandes temas que se encuentran en la filosofía de Nietzsche, iniciando con un análisis de *El origen de la tragedia*, donde aborda el problema de la muerte del espíritu trágico griego, para continuar con el estudio de *La genealogía de la moral*, obra que resulta fundamental para comprender el surgimiento de los valores.

El segundo capítulo se ocupa del contexto histórico desde el cual se lee la obra de Nietzsche, teniendo por principal referente el horizonte de la posmodernidad y los autores que desde este sendero ofrecen una interpretación y una crítica del proyecto de la modernidad.

El tercer capítulo ofrece una exploración a la crítica de Nietzsche en torno a la concepción mecanicista de la ciencia. Resulta una paradoja que esta investigación se remita, en primer lugar, a un diálogo clásico de Platón, pero consideramos que es pertinente su discusión, puesto que permite exponer el modo socrático de preguntar, que también lo hallamos presente en la pregunta por la belleza del Hippias Mayor, esto da la posibilidad de contrastar el pensamiento de nuestro autor. En este capítulo también estudiamos las modernas concepciones de la filosofía de la ciencia y la posición crítica de Nietzsche respecto al positivismo y el utilitarismo.

El cuarto y último capítulo, se refiere al lenguaje y el arte, a partir de la crítica hacia la filosofía kantiana, por parte de Nietzsche; después efectuamos un estudio de la figura de Schopenhauer como un precursor de una filosofía artista, al mismo tiempo se aborda el problema de la filosofía del lenguaje o sobre la verdad y la metáfora, para culminar con una

aproximación a la concepción estética de Nietzsche, es decir, a la voluntad de poder como arte.

En este trabajo se pretende hacer una interpretación sobre un tema fundamental para comprender el desarrollo del pensamiento de Friedrich Nietzsche: la concepción de este autor sobre la filosofía. La justificación resulta clara, debido a que Nietzsche está considerado como uno de los filósofos que más influencia han ejercido en el pensamiento contemporáneo. Sus obras han sugerido multitud de interpretaciones y abierto numerosos caminos. En concreto, el tema de esta disertación es sobre la idea nietzscheana de la filosofía, sobre su crítica del saber académico y de la cultura de su tiempo.

Para llevar a cabo esta investigación, fue útil y sugerente la lectura de los escritos inéditos de juventud de Arthur Schopenhauer, donde, como se sabe, se muestra el proceso de fermentación de un pensamiento, el nacimiento de una filosofía. En estas páginas asistimos al encuentro de las ideas originarias de *El mundo como voluntad y representación*. El conocimiento de primera mano acerca del pensamiento de Schopenhauer, efectivamente posibilita acercarse a la crítica de la razón científica, reduccionista, y señalar su falsa pretensión; también permite vislumbrar otro camino de reflexión, que atiende otros aspectos, *verbi gracia*, la relación entre verdad y filosofía, la noción de verdad y el carácter de la filosofía, sentido y fundamento, la verdad y la ciencia, el mundo como representación, concepciones de la filosofía, la filosofía y el futuro del arte. De estos y otros temas se nutre la filosofía de Nietzsche, por tanto la lectura de Schopenhauer es imprescindible, es una referencia obligada.

Ha sido de gran utilidad tener acceso a algunos intérpretes de la obra de Nietzsche, en particular Martin Heidegger. No encontramos ninguna contradicción en referirnos a pensadores con distinta formación y orientación teórica, pues eso enriquece la discusión y no restringe la manera de abordar un problema. Se han tenido presentes algunos estudios sobre el contexto histórico y literario desde el cual emerge el pensamiento de Nietzsche, sobre todo ayudó la biografía de Safranski. Finalmente, el libro de Gilles Deleuze *Nietzsche y la filosofía*, resultó esclarecedor en más de un aspecto.

La manera que nos ha parecido metodológicamente más acertada para este propósito es indagar directamente en las fuentes que nutren esta trayectoria intelectual. De este modo,

resulta una paradoja citar y mencionar autores con los cuales se encuentra en abierta polémica nuestro autor; un problema insoslayable es tratar de entender qué quería decir en determinado momento, pues según le escribe Nietzsche en una carta a Overbeck el 2 de Julio de 1885: “Casi cada día he dictado de dos a tres horas, pero mi filosofía, si tengo el derecho de llamar así a lo que me maltrata hasta las raíces de mi ser, ya no es comunicable, por lo menos por medio de la imprenta”.

Entonces, se trataría el cosmos de Friedrich Nietzsche de un espacio que se basta a sí mismo para ser lo que es y no precisa de un más allá suprasensible, por el contrario es el sentido de la Tierra como fundamento del eterno retorno de lo mismo, este es el sustrato ontológico nietzscheano de la transvaloración de todos los valores Judeocristianos, se trata pues del eterno devenir de las cosas y del ser del hombre, que como tal tiene la posibilidad de afirmarse en ese devenir, en el *amor fati*.

El eterno retorno de lo mismo es la cualidad, que adquiere en Nietzsche el sentido griego de *Physis* que se afirma frente a los valores de la metafísica platónica, aristotélica y Judeocristiana, en este sentido puede entenderse su frase sobre la muerte de Dios.

El concepto del eterno retorno de lo mismo posee, entonces, dos dimensiones, una dimensión ontológica y una dimensión ética, que cobra cuerpo en la propia tragicidad de la vida. El hombre trágico es aquel que no pretende abandonar el sentido de la tierra ni asumir su propia existencia como una carga encarnada en la exigencia de <tú debes>, sino afirmarse en el <yo puedo>. Un *yo puedo* como el que se afirma en el mito de Sísifo, que podemos entender como el castigo más terrible para el hombre, consistente en el trabajo inútil y sin esperanza, que Sísifo acepta sin protestar; al contrario, ríe, porque sabe que su destino le pertenece. En este momento se siente libre de su pesada carga. Cuando llega a la cumbre es por un instante feliz porque ha escapado a su sino inexorable.

Sísifo es un hombre trágico porque se ha enfrentado a la muerte con su carácter de héroe. Tanto en Homero como en Nietzsche los héroes son trágicos porque se enfrentan a la muerte. La imagen que Nietzsche se va moldeando de la Antigüedad griega va cambiando a lo largo de su desarrollo intelectual, pero sobrevive el apunte en torno al error de Sócrates, que consiste en tratar de racionalizar la tragedia. Por ello insiste en que el espíritu de la música a través de la figura de Dionisio debe ser recuperado para la tragedia griega.

En cuanto al principal reproche que Nietzsche hace al cristianismo, es la negación de la vida como un valor fundamental y su explicación del dolor como una culpa del hombre por haber cometido el pecado original, pues esto implica que el hombre tiene que subyugar su naturaleza, porque toda ella se convierte en pecado. Hay un rechazo del cuerpo como objeto de la experiencia.

En cambio destaca su perspectiva de la Grecia trágica, puesto que su cultura reivindica la vida; la ética de los griegos, así como la de Nietzsche, es una ética de autorresponsabilidad. A ninguna ética se le puede establecer un fundamento absoluto, el problema a nuestro juicio, sería pensar cómo puede ser posible una ética que no esté basada en la compasión. Nietzsche parece proponer un humanismo de tipo aristocratizante, y por lo tanto una ética abiertamente postulada para muy pocos, en la medida en que exige un espíritu noble, aquel filósofo que se asume como guerrero, que afirma su diferencia en la cualidad, aquél que mira de lejos y establece una genealogía, y, en consecuencia, no es ya un pensador dialéctico.

El espíritu noble es el fuerte, no lo que aplasta, sino lo que afirma un pensamiento libre. Nietzsche no busca regresar a los valores griegos; más bien pretende la reinvención de los valores griegos, en el sentido de una aristocracia del espíritu; esto es, un nuevo tipo de *areté*, excelencia, virtud, dignidad consigo mismo.

Como hemos anticipado, este trabajo se interesa por la crítica de Nietzsche; por ello, elaboramos un estudio contrastante con la idea de crítica, en Kant, de acuerdo con los siguientes puntos:

- a) En lugar de principios trascendentales que son simples condiciones de pretendidos, establecer principios genéticos y plásticos que refieren el sentido y el valor de las creencias, de las interpretaciones y de las evoluciones.
- b) En lugar de un pensamiento que se cree legislador porque sólo obedece a la razón, establecer un pensamiento que piense contra la razón: “ser razonable será siempre imposible”.
- c) En lugar del legislador kantiano, el genealogista. El legislador de Kant es un juez de tribunal, un juez de paz que controla simultáneamente la distribución de los dominios y el reparto de los valores preestablecidos. La inspiración genealógica se opone a la inspiración judicial. El genealogista es el verdadero legislador, es el filósofo del porvenir.

d) El objetivo de la crítica: no los fines del hombre o de la razón, sino el superhombre, el hombre sobrepasado, superado; la crítica no consiste en justificar, sino en sentir de otra manera: otra sensibilidad.

CAPÍTULO I. LOS GRANDES TEMAS DE LA FILOSOFÍA DE NIETZSCHE

1.1 EL ORIGEN DE LA TRAGEDIA

El eterno retorno de lo mismo es una de las maneras fundamentales en que Nietzsche habla del devenir en un sentido radical, lo que muestra que hay un tiempo eterno circular y espiral. El hombre no puede escapar al tiempo, su ser más radical y fundamental no puede salir de la esfera del ser, del tiempo, del devenir.

Estos son los temas centrales de los que trataremos en nuestro trabajo de tesis.

Dionisio resulta un atractivo Dios griego que fascinó a Nietzsche. De ello queda constancia en la primera obra publicada por el joven filósofo, donde de manera incisiva y peculiar elabora un estudio sobre el mundo de la Antigüedad griega. Pero esta presencia, el interés que despierta, lo encontramos en el resto de su obra. Dionisio, llamado nuevo Dios o Dios “venidero”, en la Grecia antigua, conserva un núcleo en torno al cual giran ciertas manifestaciones artísticas. Floreció ampliamente en la época helenística y en el círculo romano, su permanencia se prolonga más allá de este marco histórico. En el Romanticismo alemán experimenta una revalorización. Mircea Eliade no duda de la importancia y singularidad de esta deidad: “Más que cualquiera de los restantes dioses griegos, Dionisio nos asombra por la novedad de sus epifanías, por la variedad de sus transformaciones...” Todo esto hace que Dionisio se presente como un tipo radicalmente distinto de los olímpicos.

Dionisio es un Dios que posee atributos especiales, es plural, múltiple, enigmático, no admite plenamente el discurso unívoco de la definición o clasificación. Por otra parte, Nietzsche dibuja a un Dionisio multifacético, pero asumiendo el riesgo que supone equivocarnos, intentaremos, de todas maneras, acercarnos al horizonte de cielo abierto desde el cual se proyecta la imagen de él.

El símbolo de Dionisio ocupa un lugar fundamental dentro de la filosofía posterior a Nietzsche. Jürgen Habermas en su libro *El discurso filosófico de la modernidad*, subraya cómo la filosofía dionisiaca del filósofo alemán, yendo fuera del horizonte del romanticismo germano donde encuentra su génesis, abre nuevos caminos a la filosofía posterior, al

pensamiento filosófico crítico con respecto a la modernidad. Habermas señala la procedencia nietzscheana de dos líneas de investigación: una es la concepción artística del mundo en Nietzsche; ésta es la senda seguida por Bataille, Lacan y Foucault. La otra, parte de la crítica de la metafísica presente en Nietzsche; este camino es el que han seguido Heidegger y Derrida.

En *El nacimiento de la tragedia* (1872) Nietzsche no presenta a Dionisio en solitario, sino acompañado de otro Dios griego, Apolo. Como es sabido, lo dionisiaco guarda una íntima relación con lo apolíneo. La antítesis Apolo-Dionisio es el tema en torno al cual gira el pensamiento de la citada obra, donde se observa que esta duplicidad divina se sitúa en el campo de la estética, o sea, es interpretada desde la esfera del arte. Es en la estética donde adquieren sentido lo apolíneo y lo dionisiaco. Estas divinidades manifiestan dos instintos, o impulsos, principios básicos en función de los cuales se estructuran las artes griegas. Se trata de dos fuerzas creativas que no están en coexistencia pacífica, sino en mutuo enfrentamiento, en lucha y oposición constante, pero esta rivalidad hace fructificar y es causa de crecimiento:

Con sus dos divinidades artísticas, Apolo y Dionisio, se enlaza nuestro conocimiento de que en el mundo griego subsiste una antítesis enorme, en cuanto a origen y metas, entre el arte del escultor, arte apolíneo, y el arte no escultórico de la música, que es el arte de Dionisio: esos dos instintos tan diferentes marchan uno al lado del otro, casi siempre en abierta discordia entre sí y excitándose mutuamente a dar a luz frutos nuevos y cada vez más vigorosos, para perpetuar en ellos la lucha de aquella antítesis...”¹

Los fenómenos fisiológicos del sueño y la embriaguez explican la antítesis estética, Nietzsche recurre a esta imagen para distinguirlos, así la bella apariencia de los mundos oníricos... es el presupuesto de todo arte figurativo. Una condición imprescindible para el arte apolíneo es la belleza, no tan sólo la apariencia, sino la apariencia bella, la creación de un mundo distinto al real, superior en belleza, más claro, luminoso, las formas son

¹ Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid. 2000. P. 45

delimitadas por bellos y claros contornos. Es el arte figurativo que manifiesta “la belleza”, “claridad solar”, “mesurada limitación”.

En otro orden, mediante el fenómeno de la embriaguez, irrumpe, por el contrario, el arte dionisiaco. Una de las cualidades principales del Dios del vino es invocada como condición de posibilidad del arte no escultórico, es el éxtasis:

Bien por el influjo de la bebida narcótica, de la que todos los hombres y pueblos originarios hablan con himnos, bien con la aproximación poderosa de la primavera, que impregna placenteramente la naturaleza toda, se despiertan aquellas emociones dionisiacas en cuya intensificación lo subjetivo desaparece hasta llegar al completo olvido de sí.²

El artista embriagado se siente unido a los demás hombres y a la misma naturaleza, se ha elevado hacia un nuevo estado creativo. Sin embargo no es como se cree, la pérdida total de contacto con la realidad, el lugar donde deambula el artista dionisiaco, pues así no encontraría la consecuencia querida: la creación. Es más bien una conjunción lo que permite entender su obra, pues el servidor de Dionisio tiene que estar embriagado y, a la vez, estar al acecho detrás de sí mismo como observador. No en el cambio de sobriedad a embriaguez, sino en la combinación de ambos se muestra el artista dionisiaco. Platón señala en “Fedro”, el concepto de “furor divino” como una especie de manía que viene de Dios y de lo sagrado, como combustible que eleva al poeta y al músico.

Lo dionisiaco en Nietzsche no se traduce en la explosión desenfrenada, incontrolada e irracional de los instintos más elementales o groseros. En *El nacimiento de la tragedia* también se insiste en que los poderes artísticos de lo apolíneo y lo dionisiaco dan lugar a procesos dispares, pero por cuanto se relacionan, ambos son necesarios para explicar el mundo del arte, pues la multiplicidad de la obra de arte no obedece a un sólo impulso. En la poesía lírica se unen Dionisio y Apolo. El artista lírico-dionisiaco sólo llega a ser tal, un poeta lírico, cuando a través de él se expresa la música en imágenes poéticas, cuando

² Ibid. P. 56

recurre al arte apolíneo de la bella apariencia para producir su obra de arte dionisiaco-apolínea. La antítesis de lo apolíneo y de lo dionisiaco funciona igualmente como principio de análisis del lenguaje; en este caso se puede diferenciar la palabra inmersa en el mundo apolíneo de la apariencia, de la palabra que se inspira en la música, dotada de una mayor fuerza creativa que aquélla. Hay cierta unidad que desconcierta entre estos dos términos.

La Tragedia

La estética de Nietzsche representa una búsqueda por senderos pedregosos; algunas preguntas parecen regresar al mismo punto primigenio, otras se disparan, en ocasiones no hay respuestas, pero el intento señala ya una ruptura, un parteaguas. El análisis de la obra de arte constituye el tema central tanto de *El nacimiento de la tragedia* como de los escritos precedentes *El drama musical griego*, y *Sócrates y la tragedia*. Una cuestión que le preocupa a Nietzsche inmediatamente es la del origen de la tragedia ática, un problema controvertido y en cuya solución se ve enfrentado explícitamente a la tradición del estudio clásico. En el origen está Dionisio, pues a él pertenece la música; un elemento imprescindible en la tragedia es el coro trágico. El coro es el centro en torno al cual giran el espectador y la puesta en escena:

La excitación dionisiaca es capaz de comunicar a una masa entera ese don artístico de verse rodeada por semejante muchedumbre de espíritus, con los que ella se sabe íntimamente unida. Este proceso del coro trágico es el fenómeno dramático primordial: verse uno transformado a sí mismo delante de sí, y actuar uno como si realmente hubiese penetrado en otro cuerpo, en otro carácter.³

Por tanto, es el proceso dionisiaco de transformaciones e identificaciones lo que constituye el arte dramático, es una purificación del espíritu por él mismo, una catarsis. Por su parte, Apolo interviene en la tragedia, es el Dios de las artes de la apariencia a través de las cuales Dionisio se “objetiva”, se hace visible en escena. Pero es un ropaje -el apolíneo- para Nietzsche es claro y no deja dudas:

³ *Ibíd.* P. 71

Es una tradición irrefutable que, en su forma antigua, la tragedia griega tuvo como objeto único los sufrimientos de Dionisio, y que durante muy largo tiempo el único héroe presente en la escena fue cabalmente Dionisio. Con igual seguridad es lícito afirmar que nunca, hasta Eurípides, dejó Dionisio de ser el héroe trágico, y que todas las famosas figuras de la escena griega, Prometeo, Edipo, etc., son tan sólo máscaras de aquel héroe originario, Dionisio.⁴

Aquí hay un giro importante, pues si Dionisio es el tema de la tragedia, él es su origen, y si el mundo de la escena es sostenido por el coro, resulta que el héroe trágico es una máscara tras la que se presenta una divinidad, rectora del arte trágico. Posteriormente Nietzsche defiende su tesis a través de la exposición de cómo la tragedia retoma el mito. La existencia de mitos, a los ojos de Nietzsche es importante para toda cultura, es un marco dentro del cual el hombre se ve representado:

El mito, imagen compendiada del mundo... Toda cultura, si le falta el mito, pierde su fuerza natural sana y creadora: sólo un horizonte rodeado de mitos otorga cerramiento y unidad a un movimiento cultural entero. Sólo por el mito quedan salvadas todas las fuerzas de la fantasía y del sueño apolíneo de su andar vagando al azar. Las imágenes del mito tienen que ser los guardianes demónicos, presentes en todas partes sin ser notados, bajo cuya custodia crece el alma joven, y con cuyos signos se da el varón a sí mismo una interpretación de su vida y de sus luchas: y ni siquiera el Estado conoce leyes no escritas más poderosas que el fundamento mítico, el cual garantiza su conexión con la religión, su crecer a partir de representaciones míticas".⁵

Hasta aquí, el presente trabajo ha procurado sintetizar el origen de la tragedia de acuerdo al modo en que es concebido en una obra de juventud de Friedrich Nietzsche. Consideramos que se trata de un ejemplo interesante y útil por lo que conviene a nuestra exposición de argumentos; por supuesto hay una evolución en su pensamiento donde se

⁴ Ibid. 78

⁵ Ibid. 82

superan o cambian radicalmente algunas ideas, lo que permanece es un exhorto al surgimiento de nuevos mitos, contenido en sus escritos de los últimos años de lucidez. El joven Nietzsche considera incuestionable la relevancia del mito para el hombre y la sociedad como un medio de creación, autocomprensión y autojustificación, pensamiento que lo une con sus predecesores románticos y sus propios contemporáneos, aunque el mito tiene una mayor carga significativa en Nietzsche.

El poder de transformación de la tragedia se convierte en el pensamiento de Nietzsche, en un poder de afirmación, al ofrecer una nueva comprensión del mundo según la cual éste se halla caracterizado por una interna escisión y una fecundidad creativa que continuamente se descarga o es liberada en una renovada aniquilación -producción de nuevas apariencias. Con esto afirma Nietzsche el valor ontológico de la apariencia, subrayando reiteradamente la capacidad del arte, sobre todo la tragedia, para transmutar la angustia de la existencia en un sentimiento gozoso de deleite que elimina el dolor.

Nietzsche entiende el mito en un sentido amplio, a consecuencia del cual toda afirmación sobre el sentido y el significado de la existencia humana tiene que ser mítico e ideológico, porque no existe la verdad sobre el hombre. Nietzsche acepta el mito en este sentido en tanto que el hombre no puede existir sin una comprensión determinada del sentido de la vida. Su lucha se alza contra todo mito que formula una pretensión de verdad científicamente insoluble, en la que ve una expresión pretenciosa y sofista. Nietzsche no produce nuevos mitos que se diferencian significativamente de los habidos hasta ahora. Sus teorías son interpretaciones que él mismo expone como producto del juego artístico; se trata de teorías que no admiten la fijación concluyente. Para él, el mito nunca es vehículo de expresión de una verdad última, más bien su función consiste en facilitar la movilidad de las interpretaciones.

Como ocurre en los pensadores románticos, el recurso al arte, al mito, en especial a Dionisio tiene un sentido socio-político además del sentido filosófico; el renacimiento de la tragedia, o de espíritu de Dioniso es un factor -juzga Nietzsche- que hará posible la superación de la crisis de la sociedad moderna, débil, decadente y falta de legitimación. En

Nietzsche se mantiene esa esperanza de futuro cuya realización efectiva cree vislumbrar de la mano de la música de Wagner. Sus primeros pasos configuran una original concepción del mundo que no se deja someter al pensamiento metafísico de la tradición occidental. Sus escritos van dando forma a un pensamiento filosófico que no se deja atrapar en un sistema. El estado superior que un filósofo puede alcanzar, es ser dionisiaco con las posibilidades del nihilismo radical consistente en la limitación de una negación. Ante esto, Nietzsche propone un contraideal, en *La genealogía de la moral*:

Tiene que venir a nosotros el hombre redentor, el hombre del gran amor y del gran desprecio, el espíritu creador... Ese hombre del futuro, que nos liberará del ideal existente hasta ahora y asimismo de lo que tuvo que nacer de él, de la gran náusea, de la voluntad de la nada, del nihilismo; ese toque de campana del mediodía y de la gran decisión, que de nuevo liberará la voluntad, que devolverá su meta a la tierra y su esperanza al hombre; ese anticristo y antinihilista, ese vencedor de Dios y de la nada, alguna vez tiene que llegar. ⁶

1.2 LA CRÍTICA NIETZSCHEANA DE LA MORAL

A continuación, se aborda la obra polémica de Nietzsche dedicada al problema de la moral, a la crisis de la tradición clásica. La dificultad de la lectura de esta obra no estriba únicamente en la propia composición del texto -paradójico, oscuro, denso- la lectura se torna penosa por el pantano, el lodazal, a que refiere la obra de Nietzsche, pues es preciso que:

Esos investigadores que miran el alma con un microscopio sean en el fondo valientes, generosos y altivos animales, que sepan poner freno tanto a su corazón como a su rencor y que hayan sido enseñados a sacrificar todo deseo a la verdad, incluso a la verdad simple, áspera, fea, nauseabunda, acristiana, amoral...porque existen verdades así... ⁷

⁶ Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid 1998. Tercer tratado, p. 82

⁷ Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid 1998. Primer tratado, p.45

En *Más allá del bien y del mal*, se ven prefiguradas ciertas ideas radicales sobre el horizonte de la ética, la psicología y la cultura en este filósofo, cuya concreción y madurez quedarán plasmadas en *La genealogía de la moral*, hay una continuidad; pero tal vez no sea la cereza del pastel de su obra, en todo caso cabría decir digestión. Durante un periodo considerable los problemas del significado de bien y mal hicieron rumiar a su agitada cabeza, pero su planteamiento, la curiosidad, el afán de saber, probablemente sean parte de un a priori...

El color que expresa de manera simbólica estos tratados es el gris, más bien son ácidos, duros, fríos, para adentrarse en ellos hay que apretar los dientes. En la historia de la filosofía, la reflexión ética para algunos pensadores ha conformado un sistema. Sócrates pregunta “¿Qué es la justicia?” pero no está pidiendo que alguien dé una simple definición formal, está convencido de que existe algo llamado “justicia en sí” y ésta posee una existencia real, si bien no material, sí como esencia o abstracción. Esta concepción es retomada por su discípulo Platón, que postula la existencia de una serie de ideas abstractas que constituyen una entidad superior, perfecta e invariable, situada por encima de las manifestaciones imperfectas que adopta el mundo aparente. Por su parte, Aristóteles encuentra que “El hombre es bueno en un sentido, pero malo en muchos”, sin embargo, la felicidad es lo único bueno, el sumo bien, al ser el más alto de los bienes, todos los hombres aspiran a la felicidad (*eudaimonia*, en griego). Aristóteles considera que la felicidad del hombre reside en el ejercicio de la razón, en esta facultad humana. En este sentido, un sector privilegiado de la sociedad, del que estaban excluidos no sólo los esclavos, sino también las mujeres, es partícipe del reino de la felicidad.

Por otro lado, el estoicismo no sólo fue una doctrina moral, también constituía una propuesta que abarcaba el campo de conocimiento sobre el ser humano, como la lógica y epistemología. Entre los estoicos el suicidio no era prohibido, por el contrario, uno de los derechos más importantes de todo ser humano es la capacidad de elegir cómo debía ser tanto su vida como su muerte. En la Edad media, San Agustín afirma que el mal no existe de por sí, más bien es la ignorancia lo que lleva al hombre a actuar alejado del bien. Maquiavelo, en su filosofía política, establece una distinción de tajo entre el acto moral y el

político. Una divisa renacentista era el valor de la libertad, es decir de crear; es la fantasía que recupera la autonomía de la elección ética. La filosofía moderna hace eco de la potencia de la razón como resorte que sostiene al individuo moral. Kant, como pensador ilustrado cree encontrar una máxima universal capaz de fundamentar el obrar. No intentamos repasar a vuelo de pájaro uno a uno cada filósofo, basta ejemplificar hasta qué punto se suceden los conceptos histórica y semánticamente. El hacerlo permite mostrar el contenido ideológico, la perspectiva filosófica y la orientación teórica que enmarca una tradición. Así podremos dirigir la atención al tópico de nuestro interés, la idea nietzscheana de la ética. Para ello, esta investigación quiere seguir el hilo conductor de su argumentación; esperamos no perder la madeja.

La valoración moral

La acción moral implica, necesariamente, la elección entre varias posibilidades de actuar. La elección se funda en una preferencia, pues se opta. La valoración tiene la peculiaridad también de ser un acto concreto, se da en un contexto histórico-social. Los valores, pues, no existen de por sí, fuera de la esfera social del hombre como ser social, al margen de la historia, de una época, del hombre. No hay valores; éstos se concretizan en la acción de la existencia humana. No obstante, no todos los actos humanos son sujetos de valoración moral, lo son aquellos que afectan o suponen consecuencias a otros. El acto moral aspira, al menos tradicionalmente, a realizar una acción “buena”. Se considera positivo, valioso moralmente, el acto que justamente es considerado bueno.

Usualmente se pretende encontrar lo bueno, como lo bueno en sí, en general, absoluta, universal e intrínsecamente válido. Al mismo tiempo, se reconoce una tendencia en los hombres, pues al comportarse moralmente aspiran al bien, esto es, a realizar actos moralmente buenos. La definición de lo bueno y lo malo constituyen conceptos opuestos e inseparables. Hablar del bien implica hablar del mal, por añadidura, delimitación, separación, distinción. Esto es, la concepción de lo bueno supone de manera explícita o implícita cierta concepción de lo malo. En la historia real, de una época a otra, en diferentes sociedades se suceden las ideas que se conciben en torno al bien y al mal. En las comunidades primitivas se aprecia más la fuerza, la valentía; en este sentido la

cobardía es mala, en una sociedad esclavista los esclavos no pueden ser buenos ni malos, pues no se consideran libres y dotados de razón, por ejemplo en la Grecia antigua. En la Edad media el bien proviene de la voluntad divina, el mal la contradice, es lo diabólico. Todo esto nos enseña que los conceptos varían.

Los conceptos de bueno y malvado. La crítica al cristianismo

En el primer tratado de *La genealogía de la moral*, Nietzsche presenta que la verdad es la psicología del cristianismo: el nacimiento del cristianismo a partir del resentimiento no es el espíritu a los ojos de Nietzsche, como se suele creer, la esencia de este movimiento es contra el dominio de los valores nobles, es una reacción. Agrega que en un primer momento, “bueno” -equivalente a noble-, es el término usado por los fuertes y superiores para designarse, al tomar conciencia de la distancia que los separa de lo bajo, servil y plebeyo, lo cual por contraposición, será calificado de no bueno, de malo, simple, villano, vulgar, mediocre. Hay pues un *pathos* de superioridad que confiere a los primeros un derecho de acuñar valores. Desde esta perspectiva situada más allá de la utilidad, lo que designa valores son las cualidades que se poseen. La crueldad, es en ellos algo natural, espontáneo; brota con la misma naturalidad que los sentimientos de generosidad y perdón. Por el contrario, los impotentes y los débiles se vengan de esta superioridad denigrando estas cualidades llamándolos “malvados”. Esta voz que resuena es la del instinto del rebaño, que considera propias las cualidades de la condición gregaria: la compasión, el amor al prójimo, la humildad, el sentimiento de igualdad, entre otros.

Dentro del pueblo se distingue pronto la casta sacerdotal, que ante una falta de aptitudes corporales, inventa cualidades supremas del espíritu. Nietzsche, identifica al pueblo Judío, por antonomasia como sacerdotal, la tradición judeo-cristiana lleva a cabo, a su juicio, una inversión en los valores sin parangón en la historia, producto de una sed de venganza,

¿No forma parte de una magia negra y oculta de una auténtica gran política de la venganza, de una venganza de altos vuelos, subterránea, de avance lento, calculadora, el hecho de que el propio Israel tuviera que negar y clavar en la cruz ante el mundo entero, como si fuera su enemigo mortal, al verdadero instrumento de

su venganza, para que el mundo entero, esto es, todos los enemigos de Israel, pudieran morder ese cebo sin suspicacia alguna? Y por otra parte, ¿Puede concebir un espíritu, por muy refinado que sea, algo más nocivo, algo que iguale en fuerza de atracción, en poder embriagador, aturdidor y corruptor, a ese símbolo de la santa cruz, a esa horrible paradoja de un Dios en la cruz, a ese misterio de crueldad inimaginable, definitiva y externa que supone la autocrucifixión de Dios para la salvación del hombre? ⁸

La pregunta radical de Nietzsche pone al descubierto que los valores se invirtieron, que los ideales más nobles fueron descalificados. De ser cierta esta tesis, la historia de la humanidad es la lucha entre los valores nobles y los viles, personificados los primeros por la Roma clásica y los segundos por el pueblo Judío. De tal suerte, cada vez que se ha producido un resurgimiento de la moral aristocrática -en el Renacimiento, en la aristocracia política francesa de los siglos XVII y XVIII, con Napoleón, *verbi* gracia- el resentimiento plebeyo, en un afán igualitario, se ha alzado contra él, manifestando la voz de la masa. No es de extrañar que la obra de Nietzsche, considerado filósofo favorito, entre otros por Mussolini y Hitler (*Mein Kampf* parece una vuelta de tuerca, una ideología antisemita retorcida que incorpora elementos elitistas, no desprovistos de sesgos racistas), haya querido ser manipulada hasta el extremo, de forma artera por la mayoría de los fascistas, para facilitar ideas y consignas poderosas, sobre todo la voluntad de poderío y el símbolo del superhombre, sobre la obligación evolutiva que tiene el fuerte de aplastar al débil. En general, este régimen venera la fuerza, la heroica voluntad del gran líder, la fuerza vital del Estado, la mística de los uniformes y formaciones paramilitares y la utilización no contenida de la violencia para afianzar y fomentar el poder político. Por supuesto, la obra de Nietzsche da pie a tergiversar su contenido, pero esta lectura, ramplona, no ve el conjunto, fuerte no es lo que aplasta sino lo que afirma al espíritu libre. Recuperemos algunas ideas, después sacaremos conclusiones.

Poco se entenderá de la polémica obra nietzscheana si se empeña en analizarla a la luz del rigor científico, o si se desacredita tachándola de terriblemente simplificada. Lo que

⁸ *Ibíd.* Tercer tratado, p. 75

Nietzsche pretende es ofrecer una clave para interpretar dos modos de ser humanos, dos posibles modelos de vida alternativos. Por otra parte, el autor percibe lo que en las relaciones humanas hay de crueldad y afán de dominio, características tanto en los señores como en los plebeyos, la diferencia entre unos y otros radica en el manejo de distintas armas, en instintos contrapuestos, lo que lleva a crear valores antitéticos. A fin de cuentas, las relaciones humanas oscilan entre el afán de dominar, la aceptación de ideales engañosos, aparentes, como el resentimiento, la envidia, la sensación de impotencia que trueca los valores o los disfraza, utilizando expresiones eufemísticas como “compasión”, “amor al prójimo”, que piensa este filósofo no son desinteresadas. El camino, entonces, no parece ser otro que la soledad del individuo excepcional, del loco egregio o la indiferenciación gris de la masa, sumida en la superficialidad, adormecida por la voz de la charlatanería y los mitos que alivian truculentamente el miedo y el dolor.

Nietzsche sin duda denuncia un sentimiento de culpabilidad de manera incisiva, sus ataques son dardos que se dirigen principalmente contra el cristianismo que, según piensa, al romper con la tradición griega, hace culpables a la mayoría de los hombres. El sentimiento de culpabilidad, que se coloca en la conciencia humana, provoca la desdicha del hombre. También desarrolla una concepción sobre la esencia y el significado de la crueldad, que, dice, forma parte de la esencia del hombre, es un instinto básico, hay cierto placer que causa ver el dolor y hacer sufrir; es un gozo ineluctable desde los pueblos primitivos. Pero este instinto de crueldad se oculta sofisticadamente en los pueblos más civilizados, en la práctica penal, en el encierro.

En *Ecce homo* señala que la psicología de la conciencia no es como suele creerse, “la voz de Dios en el hombre”, el “ojo interno”, sino el instinto de crueldad que se vuelve contra el interior del sujeto, que no es descargado hacia afuera. Se interpreta aquí la crueldad como uno de los más antiguos fundamentos de la cultura. Nietzsche recuerda la gran cantidad de dolor que, en la forma de crudelísimos castigos ha tenido que sufrir el hombre a lo largo de la historia, la mala conciencia es introducida por la idea de castigo, su empleo no depende tanto de un razonamiento retributivo, el castigo así no se entiende como una sanción dolorosa que se aplica como consecuencia de la transgresión de una norma.

Durante el periodo más largo de la historia del hombre se impusieron castigos no porque se responsabilizara al malhechor de su acto, es decir, no partiendo del supuesto de que sólo se debe castigar al culpable, sino, más bien, al modo como todavía castigan hoy los padres a sus hijos, esto es, por la ira que suscita un daño sufrido, la cual se descarga sobre el que lo ha causado.⁹

La sensación de bienestar que opera en la mente del hombre a quien está permitido, sin escrúpulo alguno, descargar su poder sobre el impotente, es el goce de hacer el mal por el placer que provoca hacerlo, el tiranizar a alguien produce un goce que se estima en razón directamente proporcional de lo profundo y bajo que es el nivel que guarda el acreedor respecto a su estatuto social. Un ejemplo interesante lo vemos en la película *Naranja mecánica*, de Stanley Kubrick: el castigo y la pena lejos de reformar, quieren escarmentar y descargar la ira, quieren venganza.

En la última parte de *La genealogía de la moral*, se responde al problema de la tentativa ascética, del ideal sacerdotal, el cual -protesta Nietzsche-, es nocivo por excelencia, es signo de decadencia. La senda que parece proponer este agudo pensador es antiascética, al menos en el sentido de que no conduce al camino pedregoso de la renuncia, al sacrificio del faquir, más bien buscaría la sombra en una región tropical, plétórica de vida, donde el hombre goza despreocupado de sí. *Hasta la aparición de Zaratustra, faltaba antes que nada un contraideal...*, pues el hombre prefiere incluso querer la nada a no querer nada en absoluto. Se equipara la vida a la potencia creadora, no se quiere un saber puramente conceptual, hay que buscar lo que está al alcance de la mano. La conciencia capaz de engendrar angustias, escrúpulos morales, resignación, también está en condiciones de ponerse al servicio de la vida. Lo que quiere decir Nietzsche es que en una transvaloración los malos se convierten en buenos, pero el conflicto de fondo es entre razón e instinto, y un dejo de desprecio hacia el instinto plantea una sospecha. Parece que en efecto asistimos al triunfo de la inteligencia frente a la bestia.

⁹ *Ibíd.* Segundo tratado, p. 63

En *La genealogía de la moral* hay una interpretación de la fuerza, de la nobleza, de la debilidad, de la humildad, que recuerda la situación paradójica de la moral y vida social humana ¿Cómo se pasa del lobo al animal capaz de hacer promesas, al ser civil? En este tratado es pertinente abordar el conflicto desde la psicología, la moral y la filosofía de la cultura, desde la crítica de la religión judeo-cristiana y de ciertos valores de occidente (en este libro todo es metáfora). Sólo puede recordar aquel que ha sufrido, el dolor es el auxiliar de la memoria, para que unas ideas sean imborrables se utiliza un tormento, a través de la historia se presencia una serie de torturas, sufrimientos y crueldades, en grado mayor que el del propio lobo, ¿las ideas morales se fijan con sangre? El hombre es violento, ahora no se quiere reconocer al demonio que nos habita, a Dionisio, se pretende mostrar al hombre como un animal manso, la gente se aterra de ver la irracionalidad en el otro -sin embargo, nos recuerda Nietzsche, hay un lado oscuro, un demonio salvaje atrás del disfraz- la represión llevada a cabo por la razón ha dado por producto seres reprimidos, que no son felices. Se hace una justificación epistemológica. Empero, hay un malestar en la cultura, en este sentido coinciden Freud y Nietzsche, se han castrado los instintos. Un riesgo es interpretar de manera peligrosa lo que sugiere la violencia desprendida en la obra de Nietzsche en forma tosca, sin considerar el conjunto. Finalmente, habría que reconocer la crueldad, la maldad del hombre, no negarla. Hay formas sutiles de hacer sufrir, pero el hombre sigue siendo perverso.

CAPÍTULO II. NIETZSCHE DESPUES DE NIETZSCHE (UNA LECTURA DE NIETZSCHE DESDE LA POSMODERNIDAD)

El libro *Nietzsche y la filosofía*, de Gilles Deleuze, ha sido muy útil, porque allí subraya que el proyecto más general de Nietzsche consiste en introducir en filosofía los conceptos de sentido y valor. Entonces “la filosofía de los valores, como él la instaure y la concibe, es la verdadera realización de la crítica, la única manera de realizar la crítica total, es decir, de hacer filosofía a martillazos”.¹⁰ En sentido estricto el interés reside en analizar el concepto que se desprende del pensamiento de Nietzsche que concibe a la filosofía como una genealogía, puesto que de ahí parte la relación entre verdad y filosofía, sentido y fundamento, la verdad y la ciencia, la filosofía y el futuro del arte. En resumen, esta investigación es en torno a la filosofía de la cultura presentada por Friedrich Nietzsche, quien pone en crisis los postulados de verdad según los cuales el mundo moderno se ordena de acuerdo con una dialéctica como la elaborada por Hegel, y su teoría política del Estado-Nación. “Desde este enfoque, el Estado engloba y subordina a la realidad, a la que Hegel llama sociedad civil refiriéndose a las relaciones sociales. Pretende contener y definir la civilización”.¹¹

Desde un punto de vista, el mundo moderno es marxista. Los problemas que supone el crecimiento económico, como base de la existencia y soberanía nacional, la industrialización y la producción repercuten sobre la clase obrera; “En un siglo, la industria y sus secuelas han cambiado el mundo, es decir, la sociedad más (por no decir mejor) que las ideas, los programas políticos, los sueños y las utopías. En sus rasgos esenciales lo anunció y previó Marx”.¹² Este pensador denuncia cómo la propiedad privada encierra de un modo latente una contradicción no resuelta entre la competencia del capital y del trabajo:

¹⁰ Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona 2008, p. 13

¹¹ Henri Lefebvre, Hegel, Marx, Nietzsche, Siglo XXI editores, México 2010, p. 2

¹² Henri Lefebvre, Op.cit. P. 2.

La producción de la actividad humana como trabajo, es decir, como una actividad totalmente ajena a sí misma, al hombre y a la naturaleza, y por tanto a la conciencia y a la manifestación de vida, la existencia abstracta del hombre como simple hombre de trabajo, el cual puede, por consiguiente, precipitarse cada día desde su nada realizada a la nada absoluta, a su inexistencia social y, por tanto, real, lo mismo que, de otra parte, la producción del objeto de la actividad humana en cuanto capital, en el que se disuelve toda determinabilidad del objeto y en el que la propiedad privada ha perdido su cualidad natural y social. ¹³

Pero, el mundo moderno también es nietzscheano:

Si alguien ha querido cambiar la vida aunque la frase se atribuya a Rimbaud, ése ha sido Nietzsche. Si alguien ha querido todo y enseguida, ha sido él. Las protestas y la contestación surgen de todas partes contra el estado de cosas. El vivir y lo vivido individuales se reafirman contra las presiones políticas, contra el productivismo y el economismo. ¹⁴

Por lo tanto, resulta sumamente valioso recuperar el permanente diálogo filosófico entre estas tres grandes doctrinas. De acuerdo a Lefebvre:

Si esta triplicidad posee un sentido, quiere decir que cada uno de ellos (Hegel, Marx, Nietzsche) ha captado algo del mundo moderno, algo a punto de formarse. Y que cada doctrina en tanto que ha logrado una coherencia, ha declarado lo que captaba y mediante esta declaración ha contribuido a lo que desde el fin del siglo XIX se ha formado para llegar al XX y atravesarlo. ¹⁵

De suerte que la confrontación entre estas obras eminentes pasa por un intermediario: la modernidad que ellas aclaran y, al mismo tiempo, las aclara.

¹³ Carlos Marx, Manuscritos económico- filosóficos de 1844, Editorial Grijalbo, México 1966, p. 74.

¹⁴ Henri Lefebvre Op.cit. P. 4

¹⁵ Ibíd. p.4

La palabra modernidad designa un modo de comportamiento donde prevalece la idea de progreso, de la industria de la transformación y de la cultura. Es una actitud y una temporalidad de tipo diferente. El modo de relacionarse el hombre con la Naturaleza es distinto; también lo es políticamente. El mundo heredado deja de ser el dato capital a favor de un mundo nuevo y una temporalidad que rasga la tradición, porque se desenmascara la falta de sustento y el carácter obsoleto de las instituciones. La explicación mítico-religiosa pierde su poder explicativo, porque hay una separación que escinde los ámbitos del mundo y de Dios. La noción de pertenencia y patria se difumina, y, en su lugar, se promueve la necesidad de artificio.

Sin embargo, la actitud propiamente moderna es más bien un intento, una propuesta. En sentido estricto no habría una modernidad pura, puesto que el pensamiento ilustrado presenta paradojas y es en parte un mito. Adorno y Horkheimer recuperan el análisis nietzscheano del poder, pues la voluntad de verdad es una búsqueda de los juegos del poder. Estos autores en *La dialéctica de la Ilustración*, se muestran desengañados de la razón occidental. El hechizo de las ideas humanistas de la Ilustración se ha difuminado y por doquier se revela el corazón desangelado por su ansia de poder. Pero no sólo esto, la formación pietista de Kant y Hamann es un rasgo común, como lo es la confianza en la razón ilustrada, en la ciencia. El expresivismo en algún sentido es la cara oculta de la Ilustración. Este movimiento filosófico será el detonador de la crisis entre forma y contenido, o más exactamente es un modelo antropológico. Es una conversión, una reacción mística. La creencia es sensación, en la experiencia fundamental de la creencia no valen razones, se da paso a la fe. El término *expresivismo* es acuñado por I. Berlín en un libro titulado *Herder y la Ilustración*. Nietzsche denuncia este retroceso así: “El pastor protestante es el antepasado de la filosofía alemana, y el mismo protestantismo, su pecado original. Basta pronunciar las palabras: seminario de Tübinga, para comprender lo que es en el fondo la filosofía alemana: una teología disimulada...”¹⁶

A mediados del siglo XX se inicia un debate en el mundo de las ideas, la ciencia, la filosofía, el arte, la arquitectura, la economía, las relaciones sociales y políticas, que se

¹⁶ Cita en Jacques D'Hont, Hegel biografía, Tusquets, Barcelona 2002, p.47

manifiesta como la principal crítica de toda una época histórica en que la humanidad, a través del desarrollo científico, tecnológico y artístico, había intentado alcanzar el progreso. A este fenómeno se le ha llamado *Posmodernidad*; se trata de una sintomatología de la crisis, decadencia occidental y muerte de las ideologías. Para Gilles Lipovetsky:

El nihilismo europeo tal como lo analizó Nietzsche, en tanto que depreciación mórbida de todos los valores superiores y desierto de sentido, ya no corresponde a esa desmovilización de las masas que no se acompaña ni de desesperación ni de sentimiento de absurdidad. Todo él indiferencia, el desierto posmoderno está tan alejado del nihilismo pasivo y de su triste delectación en la inanidad universal, como del nihilismo activo y de su autodestrucción. Dios ha muerto, las grandes finalidades se apagan, pero a nadie le importa un bledo, ésta es la alegre novedad, ése es el límite del diagnóstico de Nietzsche respecto del oscurecimiento europeo. El vacío del sentido, el hundimiento de los ideales no han llevado, como cabía esperar, a más angustia, más absurdo, más pesimismo.¹⁷

¿Pero en que consiste la posmodernidad? El movimiento posmodernista se origina en Estados Unidos en los años 70, sobre todo en ciertos estados como California. Influyen en él ciertos sectores de la antropología americana, algunos grupos minoritarios que se consideran víctimas de un discurso dominante, como *gays* y lesbianas, así como movimientos feministas que piensan que la antropología práctica es un discurso etnocéntrico y sesgado. Aunque se aplica a corrientes muy diversas, todas ellas comparten la idea de que el proyecto modernista fracasó en su intento de renovación radical de las formas tradicionales del arte y la cultura, el pensamiento y la vida social.

La posmodernidad surge a partir del momento en que la humanidad empezó a tener conciencia de que ya no era válido el proyecto moderno: está basado en el desencanto. Los posmodernos tienen experiencia de un mundo duro que no aceptan, pero no tienen esperanza de poder mejorarlo. Éstos, convencidos de que no existen posibilidades de cambiar la sociedad, han decidido disfrutar al menos del presente con una actitud

¹⁷ Gilles Lipovetsky, *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona 2008, p. 36

despreocupada. Tras el fin de la guerra fría como consecuencia del derrumbamiento del régimen soviético, teniendo como símbolo la caída del muro de Berlín (1989), se hace evidente el fin de la era de polaridad. Esto produce como consecuencia la cristalización de un nuevo paradigma global cuyos máximos exponentes socioeconómicos y político-económicos son la globalización y el neoliberalismo respectivamente. La presente investigación se detiene en rigor en la reflexión filosófica sobre Nietzsche, pero al mismo tiempo considera la relevancia de hacer un balance sobre los tiempos actuales, marcados justamente por el elemento posmoderno.

La posmodernidad es el tiempo del “yo” antes que el de todos y del intimismo. Tras la pérdida de confianza en los proyectos de transformación de la sociedad, sólo cabe concentrar todas las fuerzas en la realización personal. El hombre en la posmodernidad empezó a valorar cada vez más el sentimiento por encima de la razón. El individuo posmoderno, sometido a una avalancha de informaciones y estímulos difíciles de organizar y estructurar, está en un cierto vaivén de ideas, y por ello no se aferra a nada, no tiene certezas absolutas, nada le sorprende y sus opiniones pueden modificarse de un instante a otro. Debido a la falta de confianza en la razón, hay un creciente desinterés por la realización colectiva. Sin embargo, hay una suerte de retorno a lo religioso: un *boom* de lo sobrenatural y de las ciencias ocultas (quiromancia, astrología, videncia, cartas astrales, cábalas, etc.). En la posmodernidad, a diferencia de la modernidad, no hay prejuicio en aceptar explicaciones por más irracionales que sean. Puesto que el individuo posmoderno obedece a lógicas múltiples, su postura religiosa también las tiene. Estructura su mundo metafísico tomando ideas judaístas, cristianas, hindúes y añadiendo, quizás, una pizca de marxismo y/o paganismo.

Algunas características de la posmodernidad: a) en contraposición con la modernidad, la posmodernidad es la época del desencanto. Se renuncia a las utopías y a la idea de progreso; b) se produce un cambio en el orden económico capitalista, pasando de una economía de producción hacia una economía de consumo; c) la revalorización de la naturaleza y la defensa del medio ambiente se mezcla con la compulsión al consumo; d) los medios de masas y el *marketing* se convierten en centros de poder; e) desaparece la

ideología como forma de elección de los líderes siendo reemplazada por la imagen; d) la desacralización de la política; e) la única revolución que el individuo está dispuesto a llevar a cabo es la interior; f) se rinde culto al cuerpo y la liberación personal; g) pérdidas de fe en la razón y la ciencia, pero en contrapartida se aprecia la tecnología; h) el hombre basa su existencia en el relativismo y la pluralidad de opciones, al igual que el subjetivismo impregna la mirada de la realidad; i) pérdida de fe en el poder público; j) despreocupación ante la injusticia; k) desaparición de idealismos.

El filósofo italiano Gianni Vattimo define el pensamiento posmoderno con claridad: en él, lo importante no son los hechos sino sus interpretaciones. Así como el tiempo depende de la posición relativa del observador, la certeza de un hecho no es más que eso, una verdad relativamente interpretada y por lo mismo, incierta. El modelo determinista de la causalidad, de la verdad de un sujeto fuerte al estilo de Hegel, Kant e incluso Marx, y el planteamiento del tiempo lineal como el de Leibniz, son puestos en tela de juicio. André Glucksmann en un alegato irreverente sobre las ideologías del postmodernismo, en su libro *La estupidez*, sostiene que:

Hegel describía en la *Fenomenología del espíritu*, la actividad de una inteligencia conquistadora que se despliega en los antagonismos que suscita y se encuentra a sí misma a través de los desgarros más profundos. La descripción parece exacta, salvo que el devenir-mundo del siglo XIX parece el efecto de una dialéctica de la estupidez más que del espíritu.¹⁸

Todo se resume en la “era del vacío” como se ha llamado a la crisis de estos tiempos, de la que presentamos una aproximación.

¹⁸ André Glucksmann, *La estupidez ideologías del postmodernismo*, Ediciones Península, Barcelona 1988, p. 36

CAPÍTULO III. LA VERDAD Y EL UTILITARISMO, CRÍTICA DE NIETZSCHE A LA CONCEPCIÓN MECANICISTA DE LA CIENCIA

3.1 LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO EN PLATÓN

Platón va más lejos de lo que sugiere la identificación entre conocimiento y percepción en el diálogo *Teetetes*. En un primer momento hay un análisis de la naturaleza de la percepción, en el que se ofrece una explicación del proceso. Admite la validez del principio heraclíteo sólo en lo que se refiere a las cosas sensibles. Adopta la doctrina de Protágoras y la aplica a la conciencia inmediata de los objetos sensibles: “Soy la medida de lo que llega a ser para mí o parece”. Si el vino le parece a alguien amargo, no se puede decir que esté equivocado porque el vino sea dulce en sí. Por esto, la percepción tiene la característica de la infalibilidad. Hemos dicho que hay -aunque no sea clara y resulte ambigua- una teoría de la percepción, pero ¿qué se entiende por percepción y, de acuerdo al desarrollo de la argumentación de Sócrates, hasta dónde llega el alcance de la identificación conocimiento-percepción? La cualidad que se percibe (objeto sensible) llega a ser o surge cuando se percibe y sólo para el que lo percibe. No tiene existencia independiente en el objeto físico: “Desde este punto de vista, veremos que el negro o el blanco, o cualquier otro color que elijas, es algo que ha surgido del encuentro de nuestros ojos con el movimiento apropiado” (153e).¹⁹ Aquí se establece que por el lado del objeto el color blanco no tiene existencia determinada. De manera distinta se da en el encuentro de un órgano sensible con el objeto físico. Por supuesto, el color se manifiesta de diferente manera en los sujetos, que no son iguales (perro, hombre, etc.). Esto es lo propio y peculiar del encuentro del sujeto y el objeto. El sujeto por lo demás tampoco tiene cualidades estables. De otro modo no podría adaptarse a un nuevo objeto. Platón refuta que la percepción sea conocimiento, se basa en que sus objetos no tienen existencia real, devienen y por lo tanto no pueden ser conocidos. De ahí que intente dar una explicación verdadera de la naturaleza de esos objetos. Expone pues su doctrina. Un ejemplo es la visión, donde no se introduce la idea de la mente en cuanto al sujeto de la percepción, en la

¹⁹ Platón, *Teetetes*, Gredos, Madrid 1997, 153e.

que participa el ojo que ve y lo que da nacimiento al color. Afirmamos con Cornford “lo que a Platón le importa subrayar es que estas propiedades, sean cuales fueren, están siempre en cambio -por tenue que éste sea- y que en consecuencia, las cualidades que percibo, no son objetos de mis sentidos y no pueden denominarse negro o blanco”.²⁰

La pregunta por la belleza en el *Hippias Mayor*.

Platón supone una forma particular de pensar. ¿Qué es lo justo?, se preocupa en oponer a esta forma de pregunta cualquier otra forma. Sócrates triunfa: no se responde a la pregunta ¿Qué es lo bello? citando lo que es bello, de ahí la distinción grata a Platón, entre las cosas bellas que sólo son bellas, que sólo es necesariamente bello lo que es según el ser y la esencia. En Platón la oposición entre esencia y apariencia, entre ser y devenir, depende ante todo de una forma de preguntar, de una forma de pregunta. En el diálogo *Hippias Mayor*, éste se muestra orgulloso ante Sócrates de que, para los habitantes de Lacedemonia es un deleite escucharlo recitar la genealogía de los héroes y las ciudades. Este sofista se atreve a bosquejar su ocupación más reciente; dará un discurso sobre las bellas ocupaciones que convienen a los jóvenes y presume la elegancia del estilo en su discurso. Es aquí donde se le plantea a Sócrates la reflexión de lo bello. Es entonces y en consenso que pide el apoyo de la sabiduría de Hippias, alegando que un brusco hombre de manera impertinente lo interroga con desenfado, haciéndose pasar por este personaje le irá refutando cada vez que algo no quede entendido, con el objetivo de aliviar tan penosa situación. A la postre, las respuestas tentativas son infructuosas, el diálogo se convierte en una aporía. Sócrates pregunta: ¿Los que son justos lo son mediante la justicia?, ¿la justicia es una cosa en sí misma?, ¿los sabios son sabios mediante la sabiduría, y lo que es bueno no lo es mediante el bien?, discutiendo sobre si el origen en sí mismo es consecuencia de lo que origina, como analogía ¿todo lo que es bello no lo es mediante lo bello?, lo bello por consiguiente ¿es alguna cosa en sí? Recordándole a Hippias que dicho hombre imaginario no le pregunta por lo que es bello o las cosas bellas sino por lo que es en sí. Por esta razón podemos entender por qué no es adecuada la respuesta de Hippias a los planteamientos de Sócrates.

²⁰ Cornford, *La teoría platónica del conocimiento*, Paidós, Barcelona 1983. Capítulo 2.

Primera definición: La belleza es una hermosa joven, “Para estar seguros Sócrates, si debo decir la verdad, una hermosa joven es bella”, Sócrates estima, con su usual ironía, que esta es una respuesta brillante. Pero refuta: ¿no puede decirse que una lira, un caballo o incluso una olla son bellos?

Segunda definición: la belleza es oro. “Esto qué me preguntas, la belleza, no es sino el oro... pues todos lo sabemos, dondequiera que se añada, incluso aquello que parezca feo parecerá bello si está adornado con oro”. A lo cual impugna Sócrates diciendo que Fidias era un escultor ignorante “ya qué no hizo de oro ni los ojos, ni el semblante, ni las manos ni los pies de Minerva, sino que los hizo de marfil”.

Tercera definición: la belleza es ser rico y respetado. “Digo entonces, que para todo hombre y dondequiera que esté, lo más bello será ser rico, saludable, y honrado por los griegos, hasta llegar a viejo, y después de dar un bello funeral para sus padres, ser bella y espléndidamente enterrado por sus descendientes”. Empero dicha respuesta no es enteramente satisfactoria. Continúa Sócrates inquiriendo: “¿Qué es lo bello eso que hace bellas todas las cosas en dónde se encuentra?, lo verdaderamente bello, lo que es de todos los tiempos, lo es siempre”, etc.²¹

Sin embargo, señala Nietzsche que este modo de preguntar no es adecuado. Introduce la pregunta ¿quién?: quién es bello, quién es justo, no qué es lo bello, qué es lo justo. Este nuevo modo de plantear la pregunta era el fruto de un método elaborado, que implicaba una concepción de la esencia original y todo un arte sofista que se oponía a la dialéctica. Un arte empirista y pluralista. Según Nietzsche la pregunta ¿quién? es la única que nos conduce a la esencia. Porque la esencia es solamente el sentido y valor de la cosa.

Al poner en crisis el modo de preguntar platónico, hace irrumpir el arte, el cual es de un modo especial, un decir sí a lo sensible, a la apariencia, a aquello que no es el “mundo verdadero”, aquello que no es la “verdad”. “La voluntad de apariencia, de ilusión, de engaño, de devenir y cambio es más profunda, más metafísica que la voluntad de verdad, de realidad, de ser” Martin Heidegger interpreta que Nietzsche

²¹ Platón, Hippias mayor, obras completas, trad. Prologo y notas de Juan David García Bacca, Caracas Universidad central de Venezuela, 1980. P. 42

Con esto se refiere a lo verdadero en el sentido de Platón, a lo que es en sí, las ideas, lo suprasensible. La voluntad de lo sensible y de su riqueza es, en cambio para Nietzsche, la voluntad de aquello que busca la metafísica. Esta voluntad metafísica es realmente efectiva en el arte.²²

La búsqueda de la verdad por parte de la humanidad ha propiciado el logro de un gran desarrollo al hombre actual, pero ello significa que se ha llevado muy lejos la sumisión a los ideales y a los órdenes establecidos, es decir a ciertos patrones y estatutos que determinan lineamientos respecto a la validez de un conocimiento.

El quién del preguntar nietzscheano se aplica a las acciones, las cuales suelen juzgarse por su utilidad; pero, ¿a quién es útil o perjudicial una acción? De este modo introduce la tasa del beneficio y el maleficio de las acciones, y la vincula con el resentimiento, es decir, con las fuerzas reactivas. Una ciencia activa es capaz de interpretar las actividades reales, de descubrir las fuerzas activas y, de igual manera, de reconocer fuerzas reactivas. Las distintas ciencias se unifican bajo cierta concepción. ¿Qué quiere el que dice haber buscado la verdad? Según Nietzsche no existe un afán desinteresado: “Observad en la evolución de un pueblo las épocas en las que el sabio pasa a ocupar el primer lugar, son épocas de fatiga, de crepúsculo, de ocaso”²³

Resulta un tanto arriesgado pretender confrontar la temática que trata sobre la ciencia en la obra de Nietzsche. Es cierto que él parte de un postulado que podría expresarse de este modo: “La ciencia desde la óptica del arte y el arte desde la óptica de la vida”. Empero, ¿por qué resulta compleja esta relación? En primer lugar, esta cuestión plantea el problema acerca de la interpretación: de acuerdo al pensamiento de Nietzsche no hay hechos brutos sino interpretaciones. Entonces se contradice la concepción que entiende a la ciencia como un saber positivo, donde se afirma que lo importante son los hechos. Por otro lado, implícitamente supone sopesar en la balanza a las interpretaciones, pues siguiendo esta

²² Heidegger, Nietzsche, Editorial Destino, Barcelona 2000, p. 79.

²³ Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, p. 13

lógica del sentido resultan mejores las interpretaciones que promueven la vida, o, dicho de otro modo, son afirmativas.

La posición de Nietzsche con la ciencia se dirige, particularmente, a las ciencias naturales. Su crítica es al modo en que los científicos, siguiendo la tendencia heredada de la modernidad, tienen cierta propensión a nivelarlo todo, a reducirlo cuantitativamente a un común denominador objetivado en la abstracción del número, en resumen, tienen un gusto por la igualación que excluye las diferencias. El arte de medir las fuerzas hace intervenir toda una interpretación y evaluación de las cualidades. De ahí el reproche de Nietzsche:

La concepción mecanicista no quiere admitir más que cantidades, pero la fuerza reside en la cualidad; el mecanicismo sólo puede describir los fenómenos, no aclararlos; ¿No sería posible que todas las cantidades fueran síntomas de cualidad?... querer reducir todas las cualidades a cantidades es una locura.²⁴

No sólo esto, Nietzsche se opone al dominio puramente reactivo de la ciencia, lo cual permite considerar que la ciencia es una expresión acabada del nihilismo occidental. Siguiendo una lectura crítica de Deleuze, en el fondo el problema de las relaciones de Nietzsche con la ciencia ha sido mal planteado, pues se actúa como si estas relaciones dependiesen de la teoría del eterno retorno.

Es cierto que Nietzsche posee poca competencia y poco amor por la ciencia. Pero lo que le aparta de la ciencia es una tendencia, una manera de pensar. Con razón o sin ella, Nietzsche cree que la ciencia, cuando afronta la cantidad, tiende siempre a igualar las cantidades, a compensar las desigualdades.²⁵

Lo que propiamente denuncia a la ciencia es la preponderancia al utilitarismo y el igualitarismo. Su alegato se despliega en tres planos: contra la identidad lógica, contra la igualdad matemática y contra el equilibrio físico. De acuerdo a Rüdiger Safranski:

²⁴ Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona 2008, p. 65

²⁵ *Ibíd.* P. 65.

El pensamiento filosófico de Nietzsche se convierte en una autorreflexión de la ciencia, no sólo como una reflexión sobre los métodos, sino también como un esclarecimiento reflexivo de la relación entre ciencia y mundo de la vida. Un pensamiento así es a la vez moderado y desmedido. Es moderado porque recuerda la limitación y relatividad del saber por principio, y es desmedido porque pone en juego la prudencia de la vida contra la desenfrenada lógica propia de la razón científica.²⁶

La pregunta que interroga sobre el significado de la ciencia establece dos visiones, una positiva en el sentido de la producción de conocimiento y la tecnología derivada del saber que produce, y una negativa en muchos casos en el sentido de sus aplicaciones prácticas. En las últimas cuatro décadas las transformaciones profundas en el ámbito cultural han colocado a la ciencia y la tecnología en una situación privilegiada por su prestigio social.

Dentro de los problemas de la filosofía de la ciencia se refuta a la inducción, pues no es un método para alcanzar verdades con validez universal, sólo legitima postulados particulares. No explica la forma real en que los científicos llegan a construir sistemas teóricos. El valor fundamental de la inducción en la práctica científica se restringe a corroborar, verificar o refutar una hipótesis o teoría previamente planteada. La heurística positiva marca el camino que deben seguir en las investigaciones, cuáles anomalías tratar de explicar y cuáles ignorar.

Un paradigma goza del monopolio del pensamiento científico. En la historia de la filosofía de la ciencia “clásica” se tenía por objetivo de estudio -producto de una manera de concebir su tarea central y en parte por un prejuicio- la formulación con rigor y precisión de las reglas metodológicas que garantizan la práctica científica sobre bases sólidas, en concordancia con el correlato empírico que permite el conocimiento de lo real. En este sentido el objetivo se dirige o pretende capturar las reglas metodológicas en la ciencia, como actividad racional. Esta perspectiva, que podríamos decir parte de la tradición anglosajona, se mantuvo más o menos en boga hasta entrados los años cincuenta del siglo pasado.

²⁶ Rüdiger Safranski, Nietzsche biografía de su pensamiento, Tusquets, Barcelona 2001. P.77

En efecto, el método científico que es una característica propia de la ciencia exacta, conforma una manera privilegiada de acceder al conocimiento del mundo físico, natural. Así, los logros científicos se alcanzan mediante la aplicación de un efectivo instrumento, que consta de principios y reglas de razonamiento y procedimentales que permiten evaluar con objetividad las hipótesis y teorías científicas. De tal suerte, se pensó que el método presente en el seguimiento de dichas reglas ofrece la posibilidad de medir el éxito o fracaso de las hipótesis y teorías. No obstante, esta idea en general admitida sobre el valor del método científico común a la tradición presente en la escuela del empirismo lógico y el racionalismo crítico, fue puesta en duda de manera radical en los años sesenta; la discrepancia teórica es motivada por tratar de encontrar una respuesta a cómo es que de hecho la ciencia cambia, cómo se suceden las teorías. Es pues un viraje el que se opera con los nuevos filósofos de la ciencia, caracterizado principalmente por el estudio sociológico en sentido amplio, del análisis histórico de la práctica científica. Si bien es cierto que el conjunto de estos nuevos filósofos de la ciencia de tendencia alternativa, proviene más bien de orientaciones teóricas distintas, también lo es que coincide esencialmente en poner en tela de juicio la existencia de un grupo sólido de reglas metodológicas.

Esta nueva escuela, que ha sido denominada como corriente historicista o “nueva filosofía de la ciencia”, se opone a las tesis fundamentales del empirismo lógico y del racionalismo crítico. Para ello propone otro enfoque desde el cual se captura el proceso de cambio y evolución en la ciencia, y no ya la estructura lógica del resultado. Este cambio en el sentido de la investigación exige por supuesto, el conocimiento de cómo realmente se realiza el trabajo en ciencia; este modo de investigar no puede estar desprovisto del referente histórico. Partiendo de la sentencia de que “toda experiencia está preñada de teoría”, se admite que no hay investigaciones puras, neutras, sin perspectiva o enfoque teórico. De esta manera se han pronunciado pensadores como Paul Feyerabend, Stephen Toulmin, Thomas Kuhn, entre otros.

El sendero seguido por Kuhn, cuyo modelo en filosofía de la ciencia ha sido plasmado en un sugerente texto *La estructura de las revoluciones científicas*, ha dado lugar a líneas

fecundas de investigación desde diversas tendencias. Un aporte que no es menor de la obra de Kuhn es poder articular una concepción global cuajada en una nueva imagen de la ciencia. El contenido de esta investigación es multidisciplinario, pues van de la mano la epistemología, la filosofía de la ciencia, la sociología de la ciencia y la psicología. Una mirada que logre captar el conjunto de su modelo teórico, encuentra como su núcleo la descripción de “la estructura esencial de la continua evolución de una ciencia”.²⁷

El orden va de lo particular a lo general, de lo concreto a lo abstracto, de la inducción a la deducción y viceversa. En primer lugar, en cuanto a la aparición en la disciplina científica hay una etapa “preparadigmática”, donde coexisten diferentes escuelas que aun no tienen acuerdo y consenso. Efectivamente, no hay precisión acerca de los objetos de estudio, los problemas que se deben atender, en las herramientas técnicas y métodos procedimentales, ni siquiera en el léxico y contenido de la ciencia, etc. Entonces en esta etapa no se cuenta con un cuerpo teórico que sea sólido. Finalmente, se concluye este periodo, que es fase de transición, con la unificación bajo la dirección de un mismo marco de presupuestos, es decir con la consolidación de un paradigma. Es un logro donde se realiza un acuerdo tácito sobre cuál es el peso y valor de ciertos presupuestos y categorías del entendimiento.

El consenso, el acuerdo científico acerca del paradigma marca el inicio de la ciencia normal. Sin embargo, se presentan fases en su desarrollo; en un primer momento la ciencia normal es conservadora, su objetivo no apunta a buscar lo nuevo, obedece a una lógica de crecimiento natural, tanto en alcance como en precisión de su potencial explicativo y predictivo, tiene que dar de sí. Se tiene que completar un ciclo, en el inicio de la investigación no se consideran problemáticos los presupuestos; en esta etapa se trabaja bajo las mismas reglas de juego obteniendo resultados satisfactorios. Las nuevas generaciones de científicos recurren a la utilización de los conceptos básicos de una teoría, resolviendo problemas con una guía o un modelo proposicional. Muestra de la conexión entre la teoría y la experiencia; el paradigma es un tipo de lente, unos anteojos para observar la realidad fenoménica de la naturaleza física. De tal modo, los paradigmas son el horizonte imprescindible de la investigación en un periodo de ciencia normal. Pero al

²⁷ Kuhn T. S. *La estructura de las revoluciones científicas*, F.C.E. México 1971. Primer capítulo

profundizar más la investigación, al aumentar la especialización y extensión del campo de conocimiento, el científico se topa con nuevos problemas que se resisten a ser obviamente resueltos con la herramienta teórica-conceptual que asiste su labor. No es que existan fallas e inconsistencias racionales graves en un paradigma científico, pues la construcción científica no adolece de falta de rigor y razón, más bien es el enfrentamiento con nuevas realidades el que lleva a enfrentar al investigador con un esquema conceptual rígido. Las anomalías motivan a confrontar los supuestos básicos. Esta etapa es marcada por el signo de la crisis.

A juicio de Kuhn es precisamente la etapa crítica la que da pie a la “ciencia extraordinaria”, es una fase activa de negación, asimilación, síntesis, un proceso dialéctico de superación que implica el rechazo o modificación de los supuestos hasta entonces incuestionados. La crisis puede ser resuelta de la siguiente manera, o bien: a) el paradigma juzgado es capaz de resolver los problemas que desencadenaron la crisis; b) ni la pretendida radicalidad logra dar cuenta de las anomalías, por lo cual se espera una etapa futura donde se tenga un instrumental teórico y conceptual mejor; o finalmente: c) surge un nuevo paradigma que ofrece una alternativa y se busca encontrar un nuevo consenso.

Para Kuhn el cambio de paradigma es como una “revolución”. Su tesis del cambio revolucionario piensa al modelo tradicional de evaluación de teorías (confirmacionistas y refutacionistas) y la noción de racionalidad que de ahí se desprende. La elección de un nuevo paradigma desde este enfoque no se puede resolver apelando sólo a la lógica, coherencia interna, experimentación neutral, ni por el recurso a la regla metodológica.

Los cuerpos de conocimientos separados por una revolución tienen la cualidad de ser inconmensurables, no traducibles por una conexión semántica, se valen de categorías distintas. No hay un parámetro común. Las diferencias son entre los criterios de legitimidad, problematización, sobre la jerarquización de las leyes fundamentales, conceptuales, entre supuestos, criterios de evaluación, de manera general hay una diferencia de tajo de los valores epistémicos: claridad, distinción, simplicidad, coherencia, alcance, entre otros.

Recapitulando, se completa el ciclo una vez que la disciplina científica ha alcanzado madurez: el paso es de ciencia normal-crisis-revolución; posteriormente nueva ciencia normal. La fase contemporánea de la ciencia tiene que ver con la física subatómica y la teoría de la relatividad que retan la estructura conceptual de la física clásica (Newton, Descartes, Bacon). El reordenamiento del modelo newtoniano, cartesiano, baconiano, se da a partir de tres hechos fundamentales:

1. El descubrimiento de los campos electromagnéticos (Faraday y Maxwell)
2. La revisión de la ley de entropía (Rudolf Clausius)
3. La teoría biológica de la evolución (empezando con Darwin, Prigogine)

Ahora bien, se reemplaza el concepto de fuerza que demuestra o manifiesta tener su propia realidad y que puede ser estudiado sin hacer referencia a los campos materiales. Esa teoría llamada electrodinámica culmina con el descubrimiento de que la luz es un campo electromagnético que alterna a gran velocidad y viaja por el espacio en forma de ondas. El campo electromagnético no es un concepto de cosa, sino de relación, no está formado por fragmentos, sino que es un sistema, una totalidad de líneas de fuerza. Esa teoría conjuntamente con la teoría de Max Plank sobre la mecánica cuántica y el principio de indeterminación de Heisenberg reordenó el determinismo físico casual clásico.

La revisión de la segunda ley de la termodinámica como ley general, nos introduce la idea de procesos irreversibles de una flecha del tiempo, o sea del orden al desorden. Clausius introdujo una nueva medida del desorden con el nombre de entropía, para expresar matemáticamente una dirección evolutiva de los sistemas físicos. Prigogine fundamenta la tendencia al orden en los sistemas vivos a partir de desequilibrios dinámicos. La teoría de la probabilidad amplía la explicación que ofrecen las leyes de la mecánica newtoniana y se manifiesta significativamente en la física atómica, donde los fenómenos están determinados por la dinámica de todo el sistema a diferencia de la mecánica clásica donde las probabilidades y el comportamiento de las partes determinan el comportamiento del todo. En la mecánica clásica el todo determina el comportamiento de las partes.

El concepto de evolución reta el funcionamiento simple asociado por la física mecanicista como un sistema de pequeñas bolas de billar que se mueven al azar. El universo es mucho más complejo de lo que la física newtoniana imaginó. La teoría de la relatividad y la teoría cuántica representan un desafío frente al mecanicismo. Los conceptos fundamentales de la física clásica: espacio, tiempo, materia, energía, velocidad, objeto, causa, efecto, tenían que ser reordenados. Objeto sólido de la física clásica, pone de manifiesto el aspecto dual de la materia dispersándose el objeto sólido en formas ondulatorias de probabilidades. Tales ondas expresan la probabilidad de que varias cosas establezcan relaciones recíprocas. Las partículas subatómicas no tienen ningún significado como entidades aisladas sino como correlaciones o conexiones entre varios procesos de observación y medida, lo que importa es la interacción que establecen con otros sistemas (Bohr). Las partículas subatómicas no son cosas, sino relaciones de cosas, que a su vez son relaciones de otras cosas. Por ende, las partículas subatómicas están compuestas dinámicamente las unas por las otras de suerte que cada una de ellas comprende a las demás.

La teoría de la relatividad nos pone de manifiesto que no podemos hablar de tiempo sin espacio. En los diagramas cuatridimensionales del continuo espacio-tiempo no existe antes ni después y tampoco hay relaciones lineales de causa y efecto, las interacciones son altamente complejas, son no-lineales y simultáneas. La mecánica cuántica y la teoría de la relatividad nos enseñan que tenemos que ampliar nuestra experiencia, no limitarnos a la experiencia cotidiana, a lo visible. Hay que llegar al mundo de la vida que hay en el átomo y en el macrocosmos que nos introducen en estructuras sistémicas y dinámicas que influyen al observador humano y a su conciencia.

La teoría de la relatividad dio vida a la red cósmica donde las unidades individuales y dinámicas con sus partes constitutivas están vinculadas como modelo de un proceso cósmico donde las correlaciones y las interacciones de las partes de la unidad son más importantes que las partes mismas. Hay movimiento pero no hay en el fondo objetos que se mueven. No hay danzantes, solo hay la danza del ser. Los hechos fundamentales de los

que hablamos nos llevan a una visión sistémica y dinámica del universo que tiene virtudes modeladoras y unificadoras desde un punto de vista epistemológico y existencial.

Volvamos al pensador que nos ocupa. Gilles Deleuze inicia el tercer capítulo de su obra titulada *Nietzsche y la filosofía* con un apartado dedicado a la “Transformación de las ciencias del hombre”, donde justamente plantea la postura del filósofo alemán respecto a las ciencias modernas. En este tenor las acusa de ser reactivas, por cuanto promueven conceptos como la utilidad que éstas guardan para con el medio; aun más, desdeña su adaptabilidad y la regulación que promueven tratando de configurar un orden estático. Para Nietzsche, las ciencias descuidan el origen de las fuerzas que mueven al mundo, pero en el fondo lo que denuncia es que lejos de su alegato declarado de amor a la verdad y de respeto al hecho, dan por única y verdadera su interpretación.

De acuerdo con Nietzsche, la utilidad que tienen las ciencias se remite a un conjunto determinado de individuos, o bien a cierta comunidad de intereses. El estudio de las relaciones de las distintas fuerzas que conforman el saber por parte de una ciencia activa (como juzga lo sería la propia filosofía) habría de reparar en la interpretación fehaciente de las actividades e influencias que se ejercen entre ellas. Parece importante señalar, desde la crítica al utilitarismo y positivismo que mira con cierto desdén Nietzsche la relación que guarda la ciencia con la ideología, que aunque es un tema que él no desarrolla consistentemente, resulta fundamental para comprender el nexo entre conocimiento y sociedad, y desde ahí preguntar por la importancia de la técnica en el proceso de transformación de la realidad y, de manera general, poner en tela de juicio la pretendida neutralidad en el saber.

La palabra ideología procede de la época del Iluminismo. Francis Bacon en la primera parte de su *Novum Organon* (1605) elaboró por primera vez una teoría sistemática del pensamiento parcial. Según este autor las fuentes exteriores de engaño, que pueden conducir a conclusiones y proposiciones falsas pueden eliminarse rectificando el contenido de la proposición. Sin embargo, el verdadero peligro reside en cada una de las fuentes de error inherentes a la naturaleza humana. “El entendimiento no es una pura luz”. No es

posible hacer que el conocimiento -infectado por sus fuentes- atravesase un filtro crítico y se purifique, convirtiéndose en verdad pura, pero en tanto adquirimos conciencia de los riesgos de nuestro pensamiento podemos neutralizarlos. En tanto examinamos críticamente los resultados de nuestro propio pensamiento podemos poner en claro el influjo de las fuentes de error, a las que Bacon llama “ídolos”, en cierto sentido son los prejuicios. Quienes primero utilizaron la palabra ideología fueron los enciclopedistas Condillac y Destutt de Tracy. Para ellos significaba exactamente lo que el nombre expresa, es decir el estudio de las ideas, de las creaciones mentales, por oposición al estudio de las cosas materiales y los fenómenos de la percepción.

Napoleón I emplea ese vocablo con cierto desdén; para él las ideas son quimeras. De aquí se siguen dos elementos del concepto de ideología: 1. La no concordancia con “la realidad” y 2. La valoración negativa. El concepto de ideología es utilizado en los más diversos sentidos, cuando se trata de establecer sus relaciones con la ciencia (natural o social), el arte, la literatura, la filosofía, en la práctica política o la vida cotidiana. El origen de las concepciones modernas de la ideología encuentra en la obra de Marx su clave fundamental. Marx utilizó el concepto de ideología en forma explícita en dos textos esenciales para su teoría: *La ideología alemana*, y el prólogo a la contribución a la crítica de la economía política de 1859.

Ahora bien, en sentido general -de acuerdo a Marx- podría ubicarse como un movimiento neohegeliano formado por Max Stirner, Bruno Bauer, Georg Kuhlman y Feurbach. Este movimiento había desatado una verdadera lucha en contra de las ideas religiosas, creyendo que su ofensiva culminaría con la transformación de la realidad social. Sin embargo, este grupo de pensadores pretende interpretar una relación imaginaria con la realidad objetiva, donde creían que bastaba esta concepción para que la realidad se transformara. De ahí surge la crítica de Marx que señala que esta concepción invertida de la realidad confunde el movimiento de lo real con el movimiento del pensamiento, al mismo tiempo, se sustantiva a las ideas haciendo de éstas las verdaderas ataduras de los hombres. Por esta razón, Marx descalifica la concepción neohegeliana considerándola no-científica. De acuerdo con Lenk: “Marx consideraba ideológico todo pensamiento incapaz

de comprender la trabazón inseparable de su propio movimiento, con el movimiento de las fuerzas sociales”.²⁸

Siguiendo el pensamiento de Marx, la ideología alemana ignora que el origen de la dominación que ejercen algunas ideas en un momento histórico dado, está en relación directa con la lucha que se efectúa entre los diversos intereses de clase. Finalmente, la aparición de la ideología es el reflejo de la contradicción entre el interés social y el interés político. El Estado aparece como un poder independiente y por encima de los intereses particulares y colectivos, pero en realidad es expresión de la lucha de clases. Para Althusser definir la filosofía es conceptualarla en su especificidad y, al mismo tiempo, en su diferencia respecto de la ciencia; esto lo denuncia el filósofo francés en una serie de Tesis o proposiciones que califica de dogmáticas “en la medida que no son susceptibles de demostración... ni de prueba en sentido estrictamente científico”.²⁹ Es por esta razón, siguiendo su alegato, que en rigor no puede decirse que sean “verdaderas” o “falsas” sino “justas” o “no justas”. Al precisar esta distinción, Althusser agrega que lo verdadero implica relación con la teoría, pero “lo justo” entraña más bien una relación con la práctica. En fin, no nos extenderemos sobre este punto, que aunque resulta interesante, supone otro tema de investigación, que seguramente habrá de abordarse en otro momento.

Regresando a las ideas de Friedrich Nietzsche que nos ocupan, la filosofía crítica precisa de un sentido radical. Esto lo separa del criticismo kantiano, que se tratará detenidamente en otro capítulo. Para ello requiere, pues, una sintomatología capaz de comprender el estatuto de los diversos cambios que operan en estas interacciones. Una tipología que muestre aquel “patrón común” entre ellas. Finalmente se requiere una genealogía que logre vislumbrar la voluntad de poder de cada una de las fuerzas. Estas tres nociones se condensan en la idea nietzscheana del “filósofo del futuro”; un ser capaz de interpretar los síntomas y características de las relaciones, alguien que distinga los tipos de fuerzas y en suma un ser que analiza los rangos entre ellas de acuerdo a su origen.

²⁸ Kurt Lenk, El concepto de ideología, Amorrortu, Buenos Aires 1975, p. 26

²⁹ Althusser L. Curso de filosofía para científicos, Laia, Barcelona 1975, Tesis 1, p.14.

De aquí se deriva un método que inquiere las razones de la voluntad de quien quiere algo. Esto consiste en relacionar un concepto con la voluntad de poder, para que ese concepto pase a ser un síntoma de dicha voluntad. Entonces todo se conjuga en ese deseo. Este método también se conoce como el método trágico. Desde aquí se desprende lo que Deleuze identifica en el pensamiento nietzscheano referente a la voluntad de poder, pues ésta buscará siempre obtener sus propias cualidades: lo ligero y lo pesado. “Del filósofo del futuro: filósofo médico (es el médico quien interpreta los síntomas), filósofo artista (es el artista quien modela los tipos), filósofo legislador (es el legislador quien determina el rango, la genealogía)”.³⁰

La metafísica se ha preguntado por la esencia desde los primeros filósofos como Sócrates y Platón. El arte pluralista no niega la esencia, más bien la hace depender en cada caso de una afinidad de fenómenos de fuerza y voluntad, así es como la esencia se descubre en la cosa que la posee, desarrollada en las fuerzas en afinidad con ésta, la esencia es siempre solamente el sentido y valor de la cosa. De esta forma de pregunta, Nietzsche deriva un método que consiste en relacionar un concepto con la voluntad, sin el cual no podría ser pensado siquiera; se trata, propiamente, de un método trágico, de dramatización, en el que la voluntad no es un objeto o un fin. Lo que quiere la voluntad no es un objeto sino un tipo, el tipo del que habla, del que piensa, del que actúa o del que reacciona. Este tema sobre la crítica y la voluntad habrá de ser desarrollado en otro apartado.

La utilidad es el afán de sustituir las relaciones reales de fuerza por una relación abstracta, supuesta, capaz de expresarlas todas, como una medida. La lingüística suele juzgar el lenguaje desde el punto de vista del que escucha. La filología activa de Nietzsche tiene tan solo un principio: una palabra únicamente quiere decir algo en la medida en que quien la dice quiere algo al decirlo. Hay que situarse en el punto de vista del que habla. La lingüística activa intenta descubrir al que habla y pone nombre, un ejemplo brillante lo encontramos en *La genealogía de la moral*, sobre el concepto de “bueno” y “malvado”. La transformación del sentido de una palabra significa que algún otro (otra fuerza u otra voluntad) se ha apoderado de ella, la aplica a otra cosa porque quiere algo distinto.

³⁰ Gilles Deleuze, OP. Cit. P. 130.

CAPÍTULO IV. LENGUAJE Y ARTE (SOBRE LA VERDAD Y LA METÁFORA EN NIETZSCHE)

4.1 LA CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA KANTIANA

No nos proponemos revisar cada uno de los temas que se desprenden de la lectura de un pensador tan complejo como Kant, no sería posible revisar todas sus tesis que son ya aportes clásicos a la historia de la filosofía; si bien consideramos que las ideas son el cuerpo de una filosofía, asimismo ponderamos el límite y objetivo de un esfuerzo que por razones de tiempo y espacio se dirigirá a un blanco en particular, sin perder de vista el entorno circundante.

El problema que emerge de los textos kantianos en diálogo con la tradición metafísica antigua se traduce en la lectura previa de ciertos filósofos clásicos que vale la pena recorrer antes de encaminarse a la obra de Kant. Platón y Aristóteles representan la estrella brillante de la plenitud del ser que dio luz al horizonte de la filosofía griega. La obra radiante y clara de Descartes es ejemplar, motivada por su discrepancia con la escolástica no se refería solamente a un conjunto de verdades concretas -aunque fueran importantes- sino al criterio de verdad. El estilo sencillo de la prosa elegante de Descartes oculta una serena meditación sobre temas espinosos de gnoseología y metodología. *El discurso del método* es la obra que marca una nueva actitud en el pensamiento europeo; en rigor con ella se inicia la filosofía moderna. Admite su reducción a dos elementos principales: a) La afirmación de la razón como criterio fundamental y fuente de conocimiento y; b) El descubrimiento de la conciencia como realidad primera y punto de partida del filosofar. Por tal razón Descartes está a la cabeza de dos movimientos de la filosofía moderna: el racionalismo y el idealismo. Su aporte no consiste sólo en haber iniciado estos dos movimientos, sino en exponer ideas que llegaron a asimilar aun a las corrientes filosóficas que le combaten. El empirismo de John Locke por un lado, y el abandono del realismo ingenuo. Buena parte de la filosofía moderna se nutre de sus ideas. Esta relevancia la encontramos en los más grandes filósofos modernos como Spinoza (1632-1677), Malebranche (1638-1715), Leibniz (1646-1716) y Kant (1724-1804).

Una obra no nace al vacío, es hija de su tiempo, hay que tener presentes ciertos antecedentes antes de abordar la empresa del estudio de la filosofía crítica en Kant. Además, hay que recordar que el interés de este estudio tiene que ver con la posibilidad de la metafísica. Kant aborda el problema de la filosofía en una época de crisis. Son las ideas las que dejan atravesar una tradición que se tiene que superar, renovar, restaurar. Este asunto de la filosofía supone una crítica de la razón, esto es de la facultad de conocer en el hombre. A los ojos de Kant, a fines del siglo XVIII el progreso de la ciencia físico-matemática con paso triunfal deja un papel gris a la pretenciosa metafísica, pues ésta, por una parte era teatro de disputas insolubles, y por otra, de desprecio o indiferencia. Esta tendencia, este padecimiento, es obra de la arrogancia de los metafísicos en el uso de la razón; sin embargo la oscura situación que semeja el final de un callejón sin salida podría librarse si se lleva el problema al plano de la reflexión filosófica y se convierte en objeto de estudio, abandonando las viejas fórmulas metafísicas cargadas de sutilezas lógicas y dogmas propios o ajenos.

Hay una oposición de escuela entre racionalismo y empirismo, entre un racionalismo de rostro dogmático y un empirismo de rostro escéptico que mantiene atascada la carreta hacia la región metafísica. A fin de remediar esta penosa situación se impone a la razón humana la más difícil de sus tareas: el autoconocimiento, encarnado en la paradoja de la razón que se examina a sí misma. En este sentido insta Kant por la necesidad de

Establecer un tribunal que asegure a la razón en sus pretensiones legítimas y acabe, en cambio, con todas sus arrogancias infundadas, y esto no por medio de dictados despóticos, sino según sus eternas e inmutables leyes. Este tribunal no es otro que la misma crítica de la razón pura.³¹

En suma, se trata de examinar la facultad de conocer. Este examen permitirá explicar el fracaso de la metafísica y resolver la cuestión de su posibilidad o imposibilidad como ciencia. En el prólogo a la primera edición de la *Crítica de la razón pura* se hace referencia al tema del alcance y falsa pretensión del conocimiento, de manera general. En primer

³¹ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid 2000, Krv AXII.

lugar se parte de observar que la razón humana se halla acosada en numerosas ocasiones por cuestiones que no puede rechazar por ser planteadas por su misma naturaleza, sin embargo tampoco puede responder pues sobrepasan sus facultades. Así, la razón se eleva cada vez más (por exigencia de su naturaleza) a condiciones remotas. De tal manera, al recurrir a principios que superan todo posible uso empírico, la misma razón se topa con obscuridades y contradicciones. El campo de batalla de estas disputas se llama metafísica. Hubo un tiempo en que la metafísica ostentó el título de reina de todas las ciencias. Posteriormente tal jerarquía fue puesta en duda, principalmente con el avance de la ciencia.

En un primer momento, la metafísica sufrió el dominio de los dogmáticos, que fue desgastado por guerras intestinas y deviene en “una completa anarquía”; asociada a esta crisis surge un grupo de escépticos. De tal suerte, la metafísica se ve atascada entre dos extremos opuestos. En Locke se da un intento por poner fin a estas disputas, no obstante es desafortunado al atribuir una genealogía de la metafísica que no es aceptada y de manera distinta agita a las pretensiones dogmáticas. Tras haber ensayado, pues, una solución a estos problemas y no resolverlos, otros pensadores abogaban por la indiferencia y el abandono de tales cuestiones. Atendiendo a este requerimiento de su tiempo, Kant se propone una revisión crítica de la metafísica, ya que “es inútil la pretensión de fingir indiferencia frente a investigaciones cuyo objeto no puede ser indiferente a la naturaleza humana”.³² Es un llamamiento a que se instituya una especie de tribunal capaz de terminar con arrogancias infundadas. El tribunal es la crítica de la razón pura.

Entiendo por tal crítica -escribe Kant- la facultad de la razón en general, en relación con los conocimientos a que puede aspirar prescindiendo de toda experiencia. Se trata, pues, de decidir la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general y de señalar tanto las fuentes como la extensión y límites de la misma.³³

En síntesis, así fijado el objetivo la reflexión se dirige o proyecta a abundar el modo en que es posible un conocimiento a priori. Kant analiza la razón, es decir la facultad de conocer

³² *Ibíd.* prólogo a la primera edición.

³³ *Ibíd.* Prólogo

en general para poner al descubierto su estructura a priori. Este viraje del pensamiento se dirige al centro de otro universo teórico, es una revolución copernicana la que se ha abierto. En efecto, el pensamiento kantiano arriba a una dimensión inédita del conocimiento: el conocimiento trascendental y a priori. Ambos términos estrechamente relacionados, pues lo trascendental coincide con el a priori del sujeto cognoscente, expresan una formulación nueva de los clásicos problemas de la metafísica y un nuevo enfoque a una teoría del conocimiento. Kant lo define así: “Llamo trascendental a todo conocimiento que se ocupa no tanto de objetos, como de nuestro modo de conocerlos, en cuanto éste debe ser posible a priori”.³⁴

Este cambio de perspectiva tiene una intención deliberada, a saber, no hay que dudar de la posibilidad de un conocimiento que no se debe en absoluto a la experiencia, de otra manera, ¿cómo explicar la certeza matemática de la verdad de razón y de la física, cuyos juicios conllevan necesidad? Aun más, en el fondo o núcleo duro de la cuestión que atiende Kant se trataría de responder con el ejemplo de la matemática a la interrogación ¿cómo es posible el conocimiento? Y no sólo esto, de ahí se deriva la pregunta ¿por qué toda metafísica futura que pretenda llamarse ciencia responde a la pregunta de cómo son posibles los juicios sintéticos a priori? La noción del conocimiento trascendental es una piedra de toque en la crítica de Kant. Es la problemática sobre la posibilidad o no del conocimiento metafísico. Esta filosofía trascendental requiere a la estructura a priori de la facultad de conocer. Así la filosofía kantiana trascendental se opone, por un lado, a la antigua metafísica, y por otro, al psicologismo o relativismo. Ciertamente, con Kant cobra un nuevo sentido el problema de la metafísica, pues éste ya no se circunscribe al problema del ser, la filosofía trascendental es el estudio de la mecánica del conocimiento a priori, si se quiere, una ontología del sujeto que conoce. Fuera de la capacidad de representar, el objeto no existe. El pensamiento de Kant también contrasta con el psicologismo: no hay análisis de una determinada estructura psicológica humana, sino una lógica del entendimiento puro.

³⁴ KrV B25

Los conocimientos a priori, subraya Kant son “no los que tienen lugar independientemente de esta o aquella experiencia, sino absolutamente de toda experiencia”.³⁵ Dicho de otra manera ¿cuál es la validez a priori de los juicios? Los conocimientos metafísicos son independientes de toda experiencia “un conocimiento metafísico ha de tener puros juicios a priori; lo exige la naturaleza de sus fuentes”.³⁶ Pero en Kant los conocimientos a priori no son propiedad exclusiva de la metafísica. En último término, todo juicio que conlleve universalidad y necesidad está formulado a priori. No obstante, lo que trata Kant en su crítica no es probar la existencia de estos juicios, sino su naturaleza y posibilidad. Para esto se sirve de dos tipos de juicios que son moneda corriente: los juicios analíticos y sintéticos. Los juicios analíticos son aquellos en los cuales el enlace sujeto-predicado es pensado con identidad, simbólicamente: A: A, por ejemplo “todos los cuerpos son extensos” donde el predicado no es algo nuevo que se extrae sino que se halla incluido en el sujeto. Por tanto, estos juicios son explicativos. No aportan ningún conocimiento nuevo. Los juicios sintéticos son aquellos en que el enlace sujeto y predicado no es una identidad: A: B, el ejemplo clásico es “todos los cuerpos son pesados”. Estos juicios enriquecen el conocimiento, se añade un predicado que no estaba pensado. Pero este juicio no es universal y necesario, tiene su fundamento en la experiencia. De manera distinta, la proposición: “La línea recta es la más corta entre dos puntos” no es analítica y está dada a priori:

Mi concepto de recta no encierra nada de magnitud, sino sólo una cualidad. El concepto de lo más corto es enteramente añadido y no puede sacarse por ningún análisis del concepto de línea recta; la intuición tiene que venir en nuestra ayuda y sólo por ella es posible la síntesis.³⁷

Estos ejemplos son útiles para la concreción del problema crítico ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori? La pregunta no es por la realidad de estos juicios, sino por su posibilidad, su existencia en las ciencias teóricas de la razón es evidente. Si la matemática pura y la física contienen juicios sintéticos a priori en sus proposiciones, Kant pregunta

³⁵ Krv B3.

³⁶ Kant, prolegómenos a toda metafísica futura, Aguilar, Buenos Aires 1962. P. 216

³⁷ Krv B16.

¿cómo es posible la metafísica como ciencia? Y esto de otra manera más radical ¿es en general posible la metafísica? En la introducción a *La crítica de la razón pura* escribe:

No hay duda de que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia. Pues, ¿por medio de qué iba a despertar nuestra facultad de conocer y ponerse en actividad, si no es por medio de objetos que mueven nuestros sentidos y que, de una parte, producen por sí mismos representaciones y, de la otra, ponen en movimiento nuestra facultad intelectual a fin de que compare una o separe estas representaciones y trabaje así la materia bruta de las impresiones sensibles para sacar de ellas un conocimiento de objetos, aquel conocimiento que llamamos experiencia? Así, en cuanto al tiempo, ningún conocimiento precede en nosotros a la experiencia, y todo conocimiento comienza con ella.³⁸

Pero, a diferencia del empirista británico Locke, subraya la importancia de las condiciones subjetivas del pensar, de la intuición pura sin la cual no sería posible el conocimiento fenoménico de objetos. En su fisiología sobre el entendimiento humano, Locke expone razones contra el innatismo y aboga por no dudar que el hombre conoce; con ello trataría de mostrar qué es lo que conoce, y de qué manera recibe y registra la información. En un primer momento de su ensayo, se dice que la percepción es la primera puerta de entrada del conocimiento, es así que se tienen ideas simples que son reflejo de lo que proporcionan los sentidos (colores, olores, sonidos, etc.); la otra puerta de entrada la da la reflexión acerca de las impresiones que nos afectan, las cuales son ideas complejas, elaboradas por el hombre (la idea de asesinato, de la duración, del tiempo, por decir algo). Estas reflexiones de Locke se dirigen a mostrar la ruta que siguen las ideas. De esta forma niega a las ideas innatas, puesto que es posible seguir los pasos del conocimiento humano, es decir que nuestro conocimiento no surge con ideas a priori, sino con la experiencia. No abundaremos en extenso las vicisitudes del pensamiento de este autor, el hacerlo superaría el objetivo de nuestro trabajo, baste con marcar la diferencia de Kant, quien rechaza el intento de Locke por poner fin a las disputas metafísicas, pues le resulta desafortunado al atribuir una genealogía de la metafísica que no se puede aceptar pues

³⁸ KrV B1.

choca con la naturaleza de su investigación y agita las pretensiones dogmáticas. Hablar de espacio y tiempo fuera de las condiciones subjetivas del pensar es un sinsentido, por ejemplo, hay condiciones a priori que son una especie de anteojos para ver la realidad fenoménica.

Hay cierto límite para el conocimiento: los fenómenos. Un más allá de los fenómenos es una especie de espacio abierto, que está ahí, pero en el que el conocimiento no podrá entrar, apunta Kant:

Me he servido de la imagen de un límite para fijar las fronteras de la razón humana. El mundo sensible no contiene sino fenómenos, que no son cosas en sí mismas, pero a estas (*noumena*), el entendimiento debe adquirirlas precisamente porque reconoce los objetos de experiencia por simples fenómenos.³⁹

Si se parte de esta idea kantiana de los límites de la razón, la limitación del conocimiento posible se reduce a los fenómenos e implica la afirmación de un más allá del fenómeno, a lo incognoscible. Se distingue la impresión sensible como dato que aparece en la conciencia. En este sentido la impresión sensible constituye la materia del fenómeno, en tanto que la forma del fenómeno serán las relaciones que revisten al dato inicial al ser comunicado al modo propio de la sensibilidad: las formas a priori de espacio y tiempo que la estética trascendental hace aflorar. De hecho la intuición no sólo es empírica, la intuición pura en sentido trascendental es aquella que no tiene nada perteneciente a la sensación, es la forma pura de la sensibilidad, las dos formas espacio y tiempo se hallan en el espíritu y subyacen a toda intuición sensible. Espacio y tiempo no son reales en sí mismos, no expresan relaciones de sucesión entre cosas reales, son la forma a priori del conocimiento sensible. Hemos tratado de establecer la conexión entre la intuición pura de las formas espacio-temporales y el conocimiento fenoménico que restringe el paso al conocimiento de la cosa en sí.

³⁹ Kant, prolegómenos. Op.cit. p. 360

La filosofía estudia el cambio y la permanencia. En su sentido clásico es una concepción racionalizante y universalizante del mundo que nos rodea; en Leibniz el principio de cambio tendría que encontrarse al interior de la sustancia misma (los cambios provienen de un principio interno de la sustancia finita) al interior de una mónada. Al interior de una entidad hay cierta fuerza o poder que consiste en la creación de estados internos, esto es, cambios y mutaciones, de donde hay una capacidad de representación en el centro de los fenómenos del universo. Las mónadas son, por así decirlo, constituyentes de lo real, las percepciones como conocimientos de objetos están casualmente relacionadas entre sí. Christian Wolff retoma ideas de la metafísica de Leibniz en términos de una psicología racional. La cara representativa refiere justamente un fundamento de lo ente. La tarea de la metafísica sería explicar cómo de cada capacidad de representación puede deducirse la unidad de representaciones. Los objetos causan impresiones en la mente, en el empirismo surgen problemas entre distintas representaciones, modos y accidentes. Dicho de otro modo, hay dificultad en explicar la capacidad de representación. No hay un desarrollo suficiente de una metafísica y teoría del conocimiento. En esta problemática se pronuncian filósofos como Malebranche y Condillac, entre otros.

Posteriormente, con el asociacionismo se repara en cómo es que se engarzan las sucesiones en un proceso mental. Hume pregunta ¿cómo es que mediante la asociación se unen las impresiones?, ¿qué pasa en la mente cuando se presenta un nuevo caso? Responde que tenemos una impresión vivaz, la imaginación ata diversas propiedades reunidas en un objeto; por la costumbre, los objetos se conectan en nuestra percepción. No obstante, la ley de asociación es insuficiente ante un flujo constante de objetos reales. La facultad de la imaginación también produce uniformidad ahí donde parece no la hay, o sea en los cambios que tienen la peculiaridad de no ser predecibles. Pero se desconoce el origen que explica al fenómeno. Kant hace eco de estos problemas, que son los que la razón aborda al concebir el mundo físico de la totalidad. En la tercera antinomia lo que está en juego sería un tipo de silogismo hipotético cuyo rasgo característico se encuentra referido a la cosmogonía usual del sueño dogmático.

Kant encuentra un conflicto de la razón consigo misma en cuanto a la posibilidad o no de la metafísica y a la búsqueda de un despertar crítico, la idea del mundo lleva a pensar proposiciones que son contradictorias o no se pueden resolver sin caer en un andar a tientas por el carácter mismo de la indagación. La razón no puede estar satisfecha con paralogismos espúreos, estériles. La razón busca una unidad que trasciende al entendimiento, parece que hay una disparidad de las facultades que produce un problema. La validez objetiva de un juicio no depende sino de universalidad. En Kant hay juicios empíricos con valor objetivo, y juicios de percepción que tienen valor subjetivo, por ejemplo los juicios estéticos. Los juicios que tienen valor objetivo son aquellos donde la concordancia entre lo que se juzga y el objeto ¿sería la verdad?, es decir, ¿las condiciones de objetividad significan lo que es verdadero?

En otro orden, las categorías que se refieren a los objetos de la experiencia permiten la diferenciación cualitativa y también enuncian otras características, atributos y definiciones conceptuales. Una vez que se admite que hay conceptos puros o categorías, se puede mostrar su validez objetiva, que vale para los objetos de la sensibilidad. No podría ser - estima Kant-, que no fueran aplicables a los fenómenos. No obstante ¿podría ser que la realidad fenoménica rebasa la capacidad de uso de los conceptos? La tarea del entendimiento es expresar los objetos en una síntesis de la imaginación, de la conciencia pura, donde se unifican los fenómenos diferentes. El entendimiento lleva de la conciencia pura la unidad sintética de la imaginación. La síntesis, que es un acto intelectual y a priori del entendimiento necesita ciertas reglas, esto es las categorías, las cuales constituyen aquellos objetos a partir de cuya diversidad empírica se construye la experiencia de un mundo natural unificado.

Se ha optado por destacar dentro del cuerpo de los escritos de Kant dedicados al tema del conocimiento metafísico, aquéllos que se han considerado relevantes; ahora parece conveniente proyectar la discusión a la parte medular de su problemática, motivo de reconocimiento y rechazo en la tradición filosófica. En primer lugar resulta útil referir a aquellos pensadores que han mantenido una polémica abierta o velada de esta obra, no se citan todos, acaso los más notables. Por último, resta tratar de fijar una postura en razón

del significado del filosofar, que no es equiparable a la ciencia, sobre todo en sus preguntas.

La tesis de Kant expresada principalmente en la *Crítica de la razón pura* es motivo de discusión, sea ésta producto de pensadores con distinta formación u orientación, o resultado de un malentendido filosófico. Entre los detractores o críticos de Kant, se distingue primero al pesimista Arthur Schopenhauer, por su descubrimiento de la voluntad como esencia del mundo y desemboca en su negación. Existencialmente parte de la negación de la voluntad o “conciencia mejor”, para encaminarse desde ahí hacia la comprensión de que la voluntad es lo que aparece en todo lo real. Así, descubre en la voluntad el punto que unifica la totalidad del ser. Nietzsche es marcado como un crítico ácido de la filosofía kantiana. En un aforismo describe a Kant como “el filósofo de los límites del conocimiento”, que cierra el paso al pensamiento sobre el problema de la existencia. Esta crítica ha sido alarido de los poetas románticos alemanes.

Por su parte Hegel en el desarrollo argumental de la serie de las configuraciones de la conciencia, postula que hay una mediación en el desarrollo del conocimiento, esto es, que la esencia del objeto existe con independencia de que se conozca. La dialéctica hegeliana parte de lo que es la percepción para nosotros; da cuenta del devenir de la conciencia fenoménica, que es en sí finalmente para la conciencia. Al mismo tiempo la conciencia y su objeto conforman el fenómeno del conocimiento. Porque en un primer momento un universal es principio y esencia de la percepción (concepto); frente a esta abstracción, parece que el que percibe y lo percibido no son lo esencial, sin embargo por cuanto se relacionan ambos, de manera paradójica, el sentido último de la relación se encuentra entre los dos. Es posible arribar al conocimiento del absoluto y la unidad del espíritu, el ser o Dios.

Desde la tradición metafísica griega y la fenomenología, a Heidegger le resulta patente que el espacio y el tiempo tienen que volverse fenómenos, si Kant pretende un enunciado trascendental fundado en la realidad; el enunciado que dice que el espacio es a priori, esto es, aquello que confiere un orden. Luego destaca la caracterización de la fenomenología,

que quiere decir: permitir ver lo que se muestra, tal como se muestra por sí mismo, efectivamente por sí mismo, o la expresión “¡a las cosas mismas!”. Entonces, fenomenología es una forma de acceder a lo que debe ser tema de la ontología, “la ontología sólo es posible como fenomenología”.⁴⁰

Ahora bien, el ser lleva en sí la posibilidad del idealismo, la filosofía comienza con el develamiento; esto significa que la comprensión del ser es, en última palabra, sentido-fundamento del hombre, en la tradición clásica. En Kant no es equiparable la cosa que piensa a la persona encarnada en un yo, con su torrente de causalidad y subjetividad. El sujeto, o más exactamente su noción, es múltiple: basta señalar el sujeto moral, el sujeto del derecho, etc. Esto es subrayado en su filosofía moral. A diferencia de Kant, otros pensadores románticos e idealistas han hecho filosofías notables sobre la jungla del yo. Sin embargo, su obra teórica es referencia obligada o supone un parteaguas en la historia de la filosofía. La simplicidad del alma, la libertad, la inmortalidad, entre otras, son preguntas sin respuesta. En todo caso la ciencia parte de hechos conocidos, mientras que la filosofía se debe a la especulación, como lo ha dicho Aristóteles: “Los hombres por naturaleza desean saber”.⁴¹

La presente investigación intenta precisar el significado de la crítica a la filosofía kantiana desde la interpretación de Nietzsche, para quien la transformación radical está entre un balance de los conceptos pasivos, reactivos, negativos. Las ciencias del hombre harán una interpretación reactiva y negativa de los fenómenos, como en el caso de la física y de la biología. Se puede decir que el sabio tiene como un modelo las fuerzas reactivas porque con ellas encadena el pensamiento por el que busca la verdad que exprese la voluntad. De este modo, la ciencia ha podido explorar la naturaleza y el hombre. Pero el desconocimiento de la acción va a irrumpir en las ciencias humanas, donde la acción será juzgada según su utilidad. Y si bien el utilitarismo es una doctrina que no ha sido superada, la crítica radical a esta doctrina se debe en gran parte a Nietzsche, quien señala que aquel que no actúa considera la acción desde el punto de vista de su utilidad o nocividad, ya que

⁴⁰ Martín Heidegger, *El ser y el tiempo*, F.C.E. México 1999, p. 42

⁴¹ Aristóteles, *Metafísica*, Editorial Gredos, Madrid 1990, libro primero.

es un paciente o espectador. La utilidad serviría entonces como un ejemplo, pero también la lingüística, puesto que el lenguaje suele ser juzgado desde el punto de vista de quien escucha una palabra. Nietzsche desarrolla una filología activa según la cual la palabra no está del lado de quien la escucha sino del que habla; esto significa que la voluntad está del lado del que la obedece, mientras que la fuerza se encuentra del lado del que reacciona. Esta filología tiene un principio: el que habla quiere conseguir algo. La palabra recibe el calificativo de un medio que el hablante usa para conseguir algo. Por eso Nietzsche considera que el lenguaje es un acto de autoridad de los que dominan. Explica cómo un objeto está ligado a un vocablo del que el hablante se apodera. Los vocablos son originados por fuerzas contrarias como en el caso de la palabra “bueno”: al principio debió de haber existido lo malo para diferenciarlo de lo bueno.

La ciencia activa sólo puede descubrir a las fuerzas activas, ya que, debido a que Nietzsche interpreta las fuerzas desde el punto de vista de su cualidad, activo y reactivo, hay una actividad pero también hay una reacción entre las fuerzas que lo producen. “Únicamente la ciencia activa es capaz de interpretar las relaciones reales entre las fuerzas...”⁴² Esta ciencia activa se presenta bajo tres aspectos: Una sintomatología, puesto que interpreta los fenómenos como síntomas. Una tipología, puesto que interpreta a las propias fuerzas desde su cualidad, activo o reactivo. Y una genealogía, puesto que valora el origen de las fuerzas desde su nobleza o bajeza.

Cuando la ciencia renuncia a utilizar conceptos pasivos deja de ser un positivismo, pero también la filosofía deja de ser una utopía. Para Nietzsche el filósofo, en tanto que filósofo, es sintomatologista, etimologista, genealogista. Se reconoce la Trinidad de los filósofos: “Del filósofo del futuro: filósofo médico (es el médico quien interpreta los síntomas) filósofo artista (es el artista quien modela los tipos), filósofo legislador (es el legislador quien determina el rango, la genealogía)...”⁴³ Este triple aspecto incumbe a lo que la voluntad quiere, no un objeto, sino un tipo, el tipo del que habla, del que piensa, del que actúa o del que reacciona. Nietzsche se considera introductor en filosofía del concepto de Voluntad de

⁴² Gilles Deleuze, Nietzsche y la filosofía, Op.cit. p. 108

⁴³ Gilles Deleuze, Nietzsche y la filosofía, Anagrama, Barcelona 2008, p. 108.

poder. Es cierto que otros filósofos ya habían hablado de voluntad, y otros tantos lo harían después de él, pero de ninguna manera puede decirse que ellos hayan sido sus antecesores ni sus sucesores.

En la expresión “La voluntad desea la dominación”, el objetivo de la voluntad es también objeto de representación. Para Hobbes el hombre quiere ver su superioridad reconocida por los demás. Mientras que, según Hegel, se reconoce y se representa como conciencia de sí mismo. En ambos casos el reconocimiento del dominio es parte de una conciencia, y el poder es objeto de una representación, ya que los valores que son admitidos por el hombre proporcionan criterios para el reconocimiento que da el dinero, honores, poder y reputación. Desde Hobbes hasta Hegel la voluntad está determinada por el poder en una lucha que decidirá quien se hará acreedor del beneficio de los valores. De acuerdo con Nietzsche, esta lucha no será una manifestación de poder en la que ganarán los más fuertes, por el contrario, los ganadores serán los más débiles porque son más numerosos. Esto recusa el evolucionismo darwinista. Darwin confundió la lucha con la selección, dice Nietzsche; además, seleccionaba solamente a los débiles para asegurar de ese modo su triunfo. Hobbes declara que la voluntad de poder está como en un sueño del que únicamente el temor a la muerte le hace salir.

Lo que tienen en común estos pensadores, es el hecho de poner la contradicción en la voluntad y también la voluntad en la contradicción. Schopenhauer no se contenta con una esencia de la voluntad, hace de la voluntad una esencia de las cosas “el mundo visto por dentro”. Descubrimos aquí el desarrollo de una mixtificación que había empezado con Kant, a fuerza de convertir la voluntad en la esencia de las cosas: el mundo visto por dentro. Hay un rechazo a la distinción de los mundos (sensible y suprasensible), pero esta negación solamente propicia otra distinción, la del interior y el exterior considerados como la esencia y la apariencia respectivamente. Al hacer de la voluntad la esencia del mundo, Schopenhauer entiende el mundo como una ilusión, una apariencia. La voluntad tendrá que ser negada, deberá negarse a sí misma. Así nos hace ver que una limitación racional o contractual de la voluntad no es suficiente, que hay que llegar a la supresión mística.

Según Nietzsche, la filosofía de la Voluntad de poder debe reemplazar a la antigua metafísica. Tal como la concibe, la filosofía de la voluntad tiene dos principios que forman el alegre mensaje: querer=crear, voluntad=alegría.

Se ha concebido la voluntad de poder como si la voluntad quisiera el poder, como si el poder fuera lo que la voluntad quería; a partir de aquí, se hacía del poder algo representado, se juzgaba el poder según la atribución de valores establecidos ya hechos, se identificaba la voluntad de poder con la contradicción y con el dolor de ésta.⁴⁴

Contra este encadenamiento de la voluntad, Nietzsche anuncia que querer libera; contra el dolor de la voluntad, anuncia que la voluntad es Alegre; contra la imagen de una voluntad que sueña en hacerse atribuir los valores establecidos, anuncia que querer es crear nuevos valores. Voluntad de poder debe interpretarse de un modo completamente distinto: el poder es lo que quiere en la voluntad, por ello la voluntad de poder es esencialmente creadora. La voluntad de poder quiere tal relación de fuerzas, por eso la voluntad de poder es esencialmente creativa y donadora: no aspira, no busca, no desea, sobre todo no desea el poder.

Alto y noble designan para Nietzsche la superioridad de las fuerzas activas, su afinidad con la afirmación, su tendencia a elevarse, su ligereza. Bajo y vil designan el triunfo de las fuerzas reactivas. Hay cosas que sólo pueden existir gracias a las fuerzas reactivas y su victoria, entre las cuales Nietzsche precisa: si se tiene el alma pesada y baja; más allá del error, más allá de la tontería: una cierta bajeza del alma. La Voluntad de poder es inseparable del Eterno retorno, cuya prueba no permite subsistir a las fuerzas reactivas debido a que transmuta lo negativo. El eterno retorno hace de lo pesado algo ligero; de ahí el valor superior de lo noble. En *La genealogía de la moral* analiza detalladamente el tipo reactivo, el modo en que triunfan las fuerzas reactivas (el resentimiento, la mala conciencia y el ideal ascético). Este libro ha querido rehacer la crítica de la razón pura: considera que la idea crítica y la filosofía son una misma cosa, pero que Kant echó a perder esta idea, la

⁴⁴ Ibíd. p. 120

comprometió y la malgastó, no sólo en la aplicación, sino ya desde el principio. La crítica de Kant no ha sabido descubrir la instancia realmente activa; nunca permite superar las fuerzas reactivas. Ofrece en cambio el resultado inverso: hace de estas fuerzas algo un poco más nuestro todavía. En cambio Nietzsche trata de volver a asentar la crítica sobre su base, como hace Marx respecto a la dialéctica.

Kant no ha hecho más que llevar hasta el final una concepción vieja de la crítica. Ha concebido a la crítica como una fuerza que debía llevar por encima de cualquier otra pretensión al conocimiento y a la verdad sin estar por encima de éstas. Nietzsche cree haber hallado el único principio posible para una crítica total que denomina perspectivismo. Denuncia la existencia de una interpretación moral de los fenómenos, y el carácter del conocimiento, el cual es una ilusión. Al mismo tiempo señala que el genio de Kant en *La crítica de la razón pura*, fue el de concebir una crítica inmanente que sin embargo no llega a realizar porque no contaba con un método que le permitiera juzgar la razón desde dentro; por eso la crítica inmanente kantiana se queda en mero proyecto, puesto que no debía ser una crítica de la razón por el sentimiento, por la experiencia, o por una instancia exterior cualquiera. La crítica debía ser una crítica de la razón por la propia razón. La filosofía trascendental descubre condiciones que permanecen aun exteriores a lo condicionado. Nietzsche dispone del principio de una génesis interna con la voluntad de poder y el método de ésta. Únicamente la voluntad de poder como principio genético y genealógico es apta para realizar la crítica interna.

Así el filósofo-legislador aparece en Nietzsche como el filósofo del futuro. Legislación significa creación de valores, los verdaderos filósofos son los que mandan y legislan. Para Nietzsche el conocimiento es creación, su obra consiste en Legislar, su voluntad de verdad es voluntad de poder. La razón representa nuestras esclavitudes y nuestras sumisiones, como superioridades que hacen de nosotros seres razonables. Resumiendo la oposición entre la concepción nietzscheana de la crítica y la concepción kantiana:

1. En lugar de principios trascendentales establecer principios genéticos y plásticos que refieren el sentido y el valor de las creencias, de las interpretaciones y las evoluciones

2. En lugar de un pensamiento “legislador”, establecer un pensamiento contra la razón, lo que se opone a la razón es el propio pensamiento; lo que se opone al ser razonable es el propio pensador
3. En lugar del legislador kantiano, el genealogista
4. No el ser razonable, la instancia crítica es la voluntad de poder; el tipo crítico, el hombre en tanto que quiere ser superado, sobrepasado
5. El objetivo de la crítica: no los fines del hombre o de la razón, sino del superhombre, el hombre sobrepasado, superado. La crítica no consiste en justificar, sino en sentir de otra manera: otra sensibilidad.

La verdad siempre ha sido planteada como esencia, como Dios, como instancia suprema. Pero la voluntad de verdad tiene necesidad de una crítica. Para Nietzsche no se trata de poner en duda la voluntad de verdad, no se trata de recordar una vez más que los hombres no aman la verdad. Pregunta qué significa la verdad como concepto, no critica las falsas pretensiones de la verdad, sino la verdad en sí y como ideal. Si alguien quiere la verdad no es en nombre de lo que es el mundo, sino en nombre de lo que el mundo no es. El mundo verídico no es separable de esta voluntad, voluntad de tratar este mundo como apariencia. El hombre que no quiere engañar quiere un mundo mejor y una vida mejor; todas sus razones para no engañar con razones morales. El que reniega de la vida es también el que quiere una vida disminuida, su vida degenerada y reducida, la conservación de su tipo, el eterno retorno del hombre mediocre, el poder y el triunfo de su tipo, el triunfo de las fuerzas reactivas y su contagio. En este punto las fuerzas reactivas descubren al aliado que las conduce a la victoria: el nihilismo. La voluntad de la nada y las fuerzas reactivas, estos son los dos elementos constituyentes del ideal ascético. De esta forma a medida que la interpretación se hace más profunda, descubre tres espesores: el conocimiento, la moral y la religión.

4.2 EL DISCÍPULO DE SCHOPENHAUER (HACIA UNA FILOSOFÍA ARTISTA)

E.M. Cioran en alguna ocasión preguntó: ¿Se comprenderá alguna vez el drama de un hombre que en ningún momento de su vida ha podido olvidar el paraíso?

En lo que sigue, se pretende hacer una interpretación de la influencia de Schopenhauer en el joven Friedrich Nietzsche. Pese a su negación, esta impronta permanece y marca el derrotero de sus estudios. El conocimiento de Schopenhauer de primera mano, efectivamente, posibilita acercarse a la crítica de la razón científica, reduccionista, a señalar su falsa pretensión; por otro lado, permite vislumbrar otro camino de reflexión, que atiende otros aspectos, *verbi* gracia, la relación entre verdad y filosofía, la noción de verdad y el carácter de la filosofía, sentido y fundamento, la verdad y la ciencia, el mundo como representación, concepciones de la filosofía, la filosofía y el futuro del arte. De estos y otros temas se nutre la filosofía de Nietzsche, por tanto la lectura de Schopenhauer es imprescindible, es una referencia obligada. Puesto que el tema de nuestro trabajo también trata sobre la filosofía de la cultura en la concepción nietzscheana, se abunda *in extenso* en particular los capítulos del libro “Schopenhauer como educador”.⁴⁵

Presentamos una síntesis de los aspectos que consideramos relevantes en la trabazón del texto, pues ahí encontramos una veta muy rica para aproximarse al laboratorio filosófico nietzscheano, pero lo que persigue finalmente este trabajo es no sólo resumir las tesis, sino interpretar a un autor, para lo cual se ha hecho la lectura de otras obras.

Nietzsche se pone en marcha al observar que en cuanto a la libertad de pensamiento, elección y acción del hombre, hay ciertos impedimentos para la independencia de espíritu, pues de una parte hay rasgos de una tendencia general a la pereza en los hombres de los pueblos; de otra, una cobardía que lleva a sentir temor del vecino, de la opinión de los otros, de la censura. Así, se obra con el rebaño y no se está contento de sí mismo. Pero estos obstáculos no son infranqueables. Los artistas y pensadores odian la fuerza del convencionalismo, de la opinión prestada, y descubren el secreto, la mala conciencia de

⁴⁵ Nietzsche, *Schopenhauer como educador*, Biblioteca nueva, Madrid 2000.

cada uno. Se atreven, pues, a mostrar al hombre sin medias tintas. De esta manera se encuentra que el hombre ha de ser digno de consideración y no servil. Lo que el pensador desprecia de los hombres es su pereza, escribe Nietzsche: “toda vez que precisamente por ella parecen mercancías hechas en serie, seres indiferentes, indignos de ser tratados y educados”.⁴⁶

Es menester obedecer a la conciencia a fin de no pertenecer a la masa. El alma joven, justamente por antonomasia es rebelde y escucha esa voz que le angustia porque piensa en su verdadera liberación. La vida dependiente de lo que dicta el tribunal del pueblo es absurda, carente de sentido. Lo que es valiente es asumir la responsabilidad sobre la propia existencia. Nadie puede construir el puente por el que se ha de andar por el camino de la vida. Hay muchos voceros defensores de la convención o profetas de la salvación que ofrecen caminos, pero el costo es alto, se traduce en la renuncia a uno mismo, en la perdición. Ciertamente el ahondar en uno mismo y ser consecuente es peligroso. El camino fácil lo señalan otros. Con todo, el alma joven tiene que indagar qué es lo que ama, qué es lo que ha atraído su mirada, lo que la sujeta y, finalmente, qué le hace feliz. Tal es la materia básica de su ser. En este sentido es que Nietzsche aprecia el valor del maestro, así lo expresa:

Tus verdaderos educadores y formadores te revelan lo que es el genuino sentido originario y la materia básica de tu ser, algo en absoluto susceptible de ser educado ni formado, pero en cualquier caso, difícilmente accesible, apretado, paralizado: tus educadores no pueden ser otra cosa que tus liberadores.⁴⁷

De esta consideración preliminar arranca la disquisición que versa al mismo tiempo sobre cultura, educación, decadencia de la vida moderna y el academicismo de la filosofía. Hay otros medios de volcar la mirada a uno mismo, para salir del letargo, pero el más eficaz es volver la mirada reflexiva a quien nos ha formado. Nietzsche, a pesar de sus indudables dotes intelectuales, era un hombre que siempre buscaba tener un maestro, en el sentido antiguo del término. Alguien que le señalara lo trascendente, lo relevante de cada

⁴⁶ *Ibíd.* p. 26

⁴⁷ *Ibíd.* p. 29

momento. En él había un cierto horror a lo trivial en su trabajo intelectual y filosófico, y tenía la humildad necesaria para buscar y reconocer al maestro. A veces le fallaban sus maestros. La búsqueda era, pues, de encontrar a un tiempo al filósofo convertido en educador. Los principios, de acuerdo a los cuales se tiene que educar atienden consideraciones pedagógicas. En primer lugar, “el educador debe reconocer inmediatamente los dotes más sobresalientes de su discípulo, centrándose acto seguido en ellos de modo que las fuerzas, jugos y rayos solares todos los engrandezcan”.⁴⁸ En segundo lugar, se requiere que el educador fomente y cultive en armonía a todas las fuerzas presentes en el discípulo.

Sin embargo, Nietzsche encontraba un vacío de este filósofo en su juventud. De allí su áspera crítica de la Alemania moderna, de sus universidades que ofrecen malos maestros. Hay en sus contemporáneos una tendencia a la mediocridad, una falta de imaginación. Una preponderancia al cientificismo, entendido ya como opuesto al humanismo que encarna la perspectiva de una educación superior no anclada totalmente a fines pragmáticos. Este credo en la ciencia es tan dañino como el *laissez faire* de la economía moderna que afecta a la moralidad del pueblo. Así, hay carencia de personalidades célebres y reflexión, se vive del capital heredado de moralidad y cultura, no hay capacidad de acrecentarlo.

Por otro lado, en la época converge irónicamente una mezcolanza entre cristianismo y Antigüedad, entre la hipocresía del cristianismo y la imitación de lo antiguo. Esto es, un letargo que obscurece el panorama. En este malestar de la cultura, en un deseo de encontrar al verdadero filósofo como educador, que eleva y supera una época y enseña a ser honrado y sencillo en el pensamiento y la vida, Nietzsche conoce a Schopenhauer. A él le reconoce -entre sus atributos- el no querer aparentar, ser franco para sí mismo. Su discurso es honrado, rudo y cordial, en contraste con la elaboración pomposa del cortesano, “El estilo de Schopenhauer me recuerda aquí y allá un poco al de Goethe, pero a ningún otro modelo alemán. Porque sabe decir lo profundo con sencillez, lo conmovedor sin retórica y lo rigurosamente científico sin pedantería”.⁴⁹

⁴⁸ *Ibíd.* p. 30.

⁴⁹ *Ibíd.* p. 36.

Al lado de Schopenhauer aprecia, entre otros, a Montaigne. Con quien comparte una jovialidad genuina, no hay rasgos arbitrarios ni manos temblorosas, la mirada turbia, hay valor y fuerza en la expresión. De manera distinta a la jovialidad manifiesta en el caso de escritores mediocres. La verdadera jovialidad representa una victoria. De este modo se describe la sensación de haber encontrado al fin al educador y filósofo.

La relevancia de un filósofo está en función de su capacidad de fungir como ejemplo. El ejemplo es dado mediante la vida y no sólo a través de libros. Es decir, a la manera como enseñaban los filósofos griegos, “mediante gestos, con el rostro, con la actitud, con los ropajes, alimentos y costumbres más que con la palabra o la escritura”.⁵⁰ Kant, por ejemplo, estuvo ligado a la universidad, es así natural que su ejemplo produjera catedráticos. Schopenhauer aspira a mantenerse independiente de la sociedad y el Estado, de tal modo éste es el ejemplo que ofrece. La emancipación -como lo quiere Nietzsche-, no puede relegarse al olvido. Los artistas viven con audacia y honestidad. Richard Wagner resulta ejemplar, ya que es el genio que no teme entrar en oposición con las formas establecidas. La modernidad, efectivamente, considera valiosa a la verdad, pero no en cuanto dota de sentido y fundamento. La verdad moderna es “una criatura cómoda y amable que refuerza una y otra vez los poderes establecidos”.⁵¹

Esto es una “ciencia pura”. La crítica de Nietzsche apunta a que en Alemania la filosofía tiene que abandonar tal pretensión. Schopenhauer se enfrenta a tal concepción científicista. Por ende, se vio rodeado de ciertos peligros que son los que acechan generalmente a los hombres extraordinarios. Hölderlin *verbi* gracia sucumbió a ellos. Tan sólo espíritus fuertes sobreviven a un clima hostil, como Beethoven, Goethe, Schopenhauer, entre otros. Realmente la mayoría de los hombres geniales tienen una estructura emocional frágil, pues son muy sensibles.

La sociedad es cruel y condena a padecimientos. No perdona al infeliz y solitario. Es más, le hace sentir culpable. En los gobiernos, religiones y opiniones públicas, hay tiranía y odio al filósofo. Los solitarios y libres de espíritu desafían frontalmente los prejuicios y

⁵⁰ *Ibíd.* p. 40.

⁵¹ *Ibíd.* p. 40.

simulaciones, “esto adensa una nube de melancolía en torno a su frente, toda vez que estas naturalezas odian más que a la muerte el hecho de que la simulación y la mera apariencia constituyan una necesidad”.⁵² Es posible que esta condición les aniquile. Estos solitarios necesitan amor, compañeros en cuya presencia cesa el disimulo. El aislamiento es, pues, el primer peligro al que se enfrentó Schopenhauer; el segundo es desesperar de la verdad, la insatisfacción de no hallar fundamento fijo, un asidero. No obstante, la grandeza de Schopenhauer es poner frente a sí la imagen de la vida como un todo para interpretarla. El tercer peligro con el que convivió Schopenhauer es el hacer frente a la limitación, tanto en la capacidad como en la voluntad moral. Al igual que el sentimiento de pecaminosidad hace aspirar a lo santo, por cuanto es un ser intelectual lleva una fuerte exigencia de genialidad. Esta es la raíz de una cultura verdadera; el fomento de la formación de una cultura y la creación del genio. El no doblegarse es una actitud loable, “y vivir no es, hablando en términos absolutos, sino estar en peligro”.⁵³ Lo digno consiste en superar el propio tiempo. Por esto Schopenhauer es ejemplar.

Lo que interesa ahora es explicar cómo se puede educar contra una época con la ayuda de Schopenhauer. Precisamente con él se conoce lo que hay de falso en las cosas. Schopenhauer posibilita ocuparse de la época concienzudamente. Porque es ingenuo creer que la mayor felicidad es compartir lo glorioso y esperanzador de tal época, creer que la fundación del nuevo Imperio alemán representa el golpe decisivo contra todo filosofar “pesimista”. Toda filosofía que cree poder neutralizar el problema de la existencia con el recurso de un acontecimiento político es una broma. Es un producto de la seriedad de un periódico. Esta es la consecuencia de la doctrina pregonada de que el Estado es el objetivo supremo de la Humanidad. De tal suerte que un hombre que cifra en el servicio del Estado su deber máximo no conoce deberes de un orden superior. Un deber superior, prioritario, es el de combatir la estupidez, la falsa creencia. Nietzsche lo supo de cierto. Por eso se ocupa del tipo de hombres cuya teleología apunta más allá del bienestar de un Estado, en función del mundo de la cultura. Desde aquí dirige sus ásperas críticas a la cultura de la modernidad: las aguas de la religión corren y dejan a su paso estanques, las

⁵² *Ibíd.* p. 43.

⁵³ *Ibíd.* P. 50.

naciones se separan con la mayor enemistad, las ciencias se disgregan, las clases cultas y los Estados se ven arrastrados por una abyecta economía financiera, etc. En tal estado de cosas los que permanentemente son felices son irracionales, “porque ay, lo sabemos mejor que nadie por propia experiencia. Breve es toda alegría y pálido el rayo de sol que baja hasta nosotros de las altas montañas”.⁵⁴

La otra cara de la moneda no es más esperanzadora, se preparan terribles conmociones. Casi todo es determinado por la grosería, por el egoísmo de los que adquieren y por los caudillos militares. En los peligros de una época así, se requiere un urgente llamado para mantener en alto la imagen del hombre como lo máspreciado. Hay tres imágenes del hombre que se presentan en esos momentos críticos: la del hombre de Rousseau, la del hombre de Goethe y, finalmente, la del hombre de Schopenhauer. De las tres, la primera es la que más fuego lleva adentro, la más popular, la segunda es de quienes poseen una naturaleza contemplativa. La tercera reclama a los hombres más activos. El hombre schopenhaueriano asume el sufrimiento voluntario de la veracidad. Ser veraz quiere decir creer en una existencia que no puede ser negada, que es ella misma veraz y sin mentira. Esto es, un hombre puro capaz de devorarlo todo en su afán de conocer, alejado de la neutralidad, que destruye su felicidad terrenal por su valentía, que se opone a quienes ama, a las instituciones, que no cierra los ojos ante hombres y cosas, un hombre, en fin, al que se le negará todo reconocimiento y en ocasiones pasará por ser injusto.

A pesar de todo, para resarcir las heridas se le pueden citar las palabras que profirió Schopenhauer: “su recuerdo permanece y es recordado como un héroe; su voluntad, mortificada durante toda su vida por el esfuerzo y el trabajo, el poco éxito y la ingratitud del mundo, se disuelve finalmente en el Nirvana”.⁵⁵ El heroísmo es dejar de ser juguete del destino.

El propósito es hacer una semblanza de Schopenhauer como educador, a partir de la experiencia propia. Para esto no basta describir de manera incompleta el hombre ideal que

⁵⁴ *Ibíd.* p. 57.

⁵⁵ *Ibíd.* p. 71.

actúa alrededor de la imagen de Schopenhauer. El núcleo duro es decir cómo -a partir de este ideal- es posible un nuevo orden de deberes en relación con un fin superior. Probar, finalmente, cómo educa este ideal. Hay, ciertamente, un lado flaco que se puede objetar contra el hombre schopenhaueriano, a saber, que su elevación y grandeza acostumbra ponernos fuera de nosotros mismos, así el lazo que une los deberes y la corriente de la vida ceden. De este modo, las naturalezas más fuertes pueden ser destruidas y las más débiles, la mayoría, se hunden en la pereza contemplativa, si no es que la pierden por su pereza. Sin embargo, contra ésta y otras objeciones se reconoce que es posible asumir una cadena de deberes cuyo cumplimiento está al alcance de la mano valiosa. Nietzsche antes de abundar en esta cadena de responsabilidades precisa de algunas consideraciones previas, el hacerlo le resulta útil a fin de alcanzar mayor claridad. Comienza por exponer, pues, que los hombres más profundos sienten compasión con los animales precisamente porque sufren en la vida y por la fuerza de volver contra sí mismos el aguijón del sufrimiento, al comprender metafísicamente su vida. O sea, lo que es absurdo es el sufrimiento sin sentido, el estar condenado a un sino inexorable. De ahí que estos hombres sientan pena por la carga del animal. De otra forma, al hombre la vida le es devuelta cargada de significado metafísico. Empero, la mayor parte de su vida el hombre común se parece al animal que sufre sin sentido.

Basta, para citarse como ejemplo, las torpezas siguientes: la entrega a ciegas a lo peor del Estado, al lucro, a lo que la sociedad impone, a la “ciencia”. Todo esto repercute en las conciencias y no siendo así mentimos, buscamos evadirnos, “La prisa es general, porque todos huyen de sí mismos; general es también el pudor con el que ocultamos esta prisa, porque hay que dar la apariencia de felicidad y se impone engañar hasta los más agudos de nuestros observadores sobre nuestra miseria”.⁵⁶ Buscamos a los demás para olvidarnos de nosotros mismos, de tan mala suerte, que ya casi no es posible levantar la cabeza y observar en qué corriente de escoria estamos sumergidos. Con todo, aun cabe la esperanza de ser elevado, por lo menos durante un instante fugaz. Los que nos elevan son, justamente, los filósofos, artistas y santos. Por cuanto ellos clarifican, son premisa y resultado de un desarrollo complementario de la naturaleza. Por esto la tarea es alentar su

⁵⁶ *Ibíd.* p. 78.

surgimiento. Lo que quiere la cultura es que luchemos contra todo lo que nos ha impedido llegar a convertirnos en tales hombres, lo que nos impide llevar nuestra existencia a su plenitud.

Ahora la reflexión se dirige a explorar el objetivo de la cultura y los obstáculos que existen con la irrupción de la modernidad. No es fácil -evidentemente- comprender el fin legítimo de la cultura. Esto es, la exigencia que ha de abrazar la humanidad de buscar y producir las condiciones favorables necesarias para el surgimiento de aquellos grandes hombres que, justamente, son llamados a redimirla y liberarla. Hay una inercia fuerte que se quiere imponer contra el provecho de los hombres valiosos. Ahora bien, si se tiene que ser consecuente con un fin noble, el de la consagración de la cultura, ha de renunciarse a la estrechez de miras propia de una creencia ingenua o perversa que le cierra el camino al genio. Este es un llamado interno, de la conciencia. Sin embargo, el camino es largo y se tiene que luchar no sólo en el fuero interno, también en el plano de la acción. “Esto es, la lucha a favor de la cultura y la oposición activa a las influencias, costumbres, leyes y disposiciones en las que no reconozca su fin: la producción del genio”.⁵⁷ Éste y no otro, tiene que ser el fin de la cultura en Nietzsche. Lo que la modernidad denomina <cultura> dista de serlo, de una parte hay oscuros intereses que impulsan, desgraciadamente, los que dicen fomentarla. Sus adeptos definen a la cultura de modo utilitarista, como si la función de ésta fuera facilitar los medios necesarios para ganar la mayor cantidad de dinero posible. Así, se llega al extremo de afirmar un vínculo entre “inteligencia y propiedad”. De otra parte, tenemos que donde se habla de “Estado de cultura”, en realidad se pretende que la cultura pueda servir, sea útil a las instituciones establecidas.

Otro problema que impide el desarrollo de una vida espiritual sana es que la cultura, mal entendida, es promovida por quienes valoran el recurso de la “bella forma”, en detrimento del contenido original, “porque en el hombre moderno la avidez por la forma bella que dicta la moda se corresponde con la fealdad de su contenido: aquélla debe ocultar, éste debe ser ocultado”.⁵⁸

⁵⁷ *Ibíd.* p. 85.

⁵⁸ *Ibíd.* p. 100.

Finalmente, otra fuerza que mal fomenta a la cultura es identificada con el egoísmo de la ciencia y sus servidores, los sabios. De este tema se desprende una áspera crítica de Nietzsche a quienes se autoerigen en representantes de la vida cultural, en concreto contra los sabios. Bastan para citarse como ejemplo algunos elementos de su crítica: probidad y sentido de lo simple, como algo digno de ser altamente valorado, de ahí el odio a la filosofía, ante todo el odio contra los largos razonamientos, y relacionado con lo anterior, una mirada penetrante para lo próximo, unida a una gran miopía para lo lejano. La pobreza de sentimientos, la sequedad; mientras que el pensador genuino nada desea más que el ocio, el sabio lo evita porque no sabe cómo emplearlo. El móvil del lucro: se sirve a la verdad si ésta reporta sueldos y posiciones más elevadas. Algunos sabios son arrastrados por la pasión del juego. La diversión es encontrar acertijos para descifrarlos. La adulación de los colegas y el miedo a ser despreciado por ellos, etc.

Tales son, entre otros, los rasgos que Nietzsche critica de la falsa pretensión del sabio. El discurrir sobre estos penosos asuntos, le permite llevar al lector al tópico de su interés, que a nuestro modo de ver, es exhibir el móvil de egoísmo que arrastra a personajes y a la estructura del Estado para perpetuarse en el poder. El tema de su disertación es, en fin, sobre su época y su idea de una cultura más elevada con el ejemplo de Schopenhauer. Aunque es deseable emular la existencia -difícil- de un hombre como Schopenhauer, aun más la de aumentar su incidencia sobre futuros filósofos, se reconoce que al considerar la situación el horizonte se torna incierto, entiéndase, se dificulta su viabilidad. Por otro lado, la cosecha del filósofo en términos utilitarios resulta magra a los ojos de los demás. Sus medios parecen tanteos, ocurrencias casuales. Da la impresión de un despilfarro de fuerzas.

También el artista sufre de ser incomprendido. No obstante, con todo y obstáculos se tiene que luchar por abrir camino al gran filósofo, pues, “¿Quién dejaría, en efecto, de montar un buen caballo tan sólo por oír a un vendedor de asnos los mayores elogios del suyo?”⁵⁹ Quien reconoce la sinrazón de la naturaleza de una época buscará los medios a favor de una causa de bien. Su misión será hacer que espíritus libres, que sufren el malestar de una época mezquina conozcan a Schopenhauer. De este modo, se darán cuenta cuáles son las

⁵⁹ *Ibíd.* p. 100.

resistencias que entorpecen la influencia de este filósofo. Al mismo tiempo se percatarán de las trampas, encubiertas en conceptos como los de “progreso”, “cultura general”, “nacional”, “Estado moderno”, etc.

Al despreciar el culto a las ideas del Estado moderno, el filósofo renunciará a leer todos los días el periódico y a servir al partido. Schopenhauer evadió muchos peligros a fin de escapar de una vida mediocre. Asimismo no se educó para ser un sabio con las ideas sin proyección en su vida, pues no basta sólo con ser un gran pensador, “sino también un ser humano verdadero”. No dependió, absolutamente, Schopenhauer de las opiniones ajenas. Efectivamente, aprendió de la filosofía kantiana, de las mitologías budista y cristiana, pero su búsqueda no se sujetó a ellas, su búsqueda consistía en encontrar a un tiempo la propia verdad y la libertad de espíritu, no la adulación y el disimulo.

En estas líneas se opone el academicismo de la filosofía, con la idea nietzscheana de la filosofía. En primer lugar, se mencionan ciertas condiciones necesarias para el surgimiento del genio filosófico: virilidad libre del carácter, conocimiento precoz de lo humano, ausencia de educación sabia o erudita, ninguna coacción a ganarse el pan, ninguna relación con el Estado, tales características, entre otras, se reducen a una palabra: libertad. De manera distinta, desde la perspectiva de Nietzsche, la educación filosófica que imparte el Estado se opone al surgimiento y desarrollo de los grandes filósofos.

La filosofía universitaria moderna se ha convertido en un oficio más, ¿Cuál es su especificidad? El Estado, por cuanto necesita consenso y respaldo que legitime al poder requiere a la clase intelectual para contar con ideólogos voceros de sus bondades. Pero ser favorecido por la gracia del Estado tiene un precio: la renuncia a buscar la verdad en todos los rincones. Enemigo es quien se opone a su aparato de poder. La crítica se proyecta en varios niveles, se dirige a evidenciar lo pernicioso del servilismo encarnado en el profesor-funcionario para el propio filósofo; en otro sentido, se ataca a la historia erudita que se enseña en las universidades. De ahí se desprende la concepción de Nietzsche sobre el filosofar.

El filósofo tiene que ser libre de espíritu, despojado de retórica superficial, no anclado a la perspectiva de un puesto, al margen de los favores, así se opondrá con dignidad a los peligros que acechan la libertad. Incluso será capaz de decir “palabras desagradables para los príncipes” por ser congruente con sus pensamientos. Esto y lo otro demostró Schopenhauer. Por último, afirmamos junto a Heidegger: “El auténtico filosofar es impotente en el ámbito de los supuestos obviamente dominantes; sólo en tanto se transformen éstos, puede la filosofía producir un impacto”.⁶⁰

La filosofía de Nietzsche es premisa y resultado de un mismo desarrollo complementario. Es fruto de una crítica y una propuesta. Filósofa reactivamente, no contra un pensador determinado o una corriente de pensamiento, sino contra toda una tradición filosófica. Reemplaza el lenguaje filosófico abstracto por otro cargado de imágenes, símbolos y mitos. Su contenido no está fijado definitivamente, admite diversas interpretaciones. Elige el aforismo como medio de presentar su pensamiento, no al concepto. Así, su pensamiento se dirige a muchos puntos, sus ideas son dardos o sentencias que no pueden ser vistas de un tirón, no caben en un sistema, por lo tanto sería un error exponer de manera metódica una línea argumental. El camino es pues regresar a sus propias metáforas y aforismos. De esta manera permitiremos que su palabra afirme y niegue, construya y destruya en un proceso no lineal, no obstante brillante y sutil.

Para Nietzsche la vida era el lenguaje, sus libros son cercanos a esa vida, son fruto de un espíritu libre. Nietzsche condena a la civilización moderna. Él habría vivido felizmente sólo en el Renacimiento italiano o en la Grecia presocrática. Habíamos anotado que su crítica se dirige en varios sentidos, cierto, la historia del pensamiento occidental resulta una continua fiesta de máscaras y disfraces, a la que asisten los dogmas y las religiones del mundo. Critica la filosofía académica en su tercera intempestiva, pues de una parte es útil, servil, a los intereses del Estado, por otra, no es la mejor manera por la cual ha de brotar un pensamiento genuino, libre, pues la transmisibilidad del saber se cuestiona desde una perspectiva que entiende la particularidad, el momento único de la reflexión fecunda, incompatible con el horario de un curso. La crítica se extiende hasta el concepto mismo de

⁶⁰ Rüdiger Safranski, Un maestro de Alemania. Biografía de Heidegger, Tusquets 2002, p.264

la cultura, a los valores fijos de la sociedad. De manera distinta, llega hasta la metafísica, la verdad y el sentido de la filosofía.

A fin de alcanzar mayor claridad, podemos trazar y agrupar los aforismos de Nietzsche dedicados al penoso tema de la filosofía, en los siguientes rubros:

a) Los que se dirigen a proyectar la idea del futuro filósofo, al superar errores del pasado, que lo sujetan y no permiten su desarrollo. De tal suerte, “Un filósofo es un hombre que experimenta, ve, oye, sospecha, espera y sueña constantemente cosas extraordinarias, que se siente impresionado por sus propios pensamientos”.⁶¹ Para Nietzsche, “no hay filosofías, sólo hay filósofos”. El filósofo, por tanto, ha de volver sobre sus propios pasos, no ha de ser sumiso,

En otro tiempo, los pensadores daban vueltas como fieras enjauladas, devorados por una rabia secreta, con los ojos fijos siempre en los barrotes de la jaula, arrojándose contra esos barrotes para tratar de romperlos; y el que a través de un intersticio creía ver algo de fuera, de más allá y de lejano, se consideraba dichoso.⁶²

Con la irrupción de la modernidad cambia la importancia del filósofo a los ojos del pueblo, pues se convierte en un peregrino solitario, con apariciones fugaces. Hemos perdido la capacidad de asombro. En síntesis, hay que valorar la libertad de espíritu, no el encadenamiento a la “verdad”, ni al Estado. El verdadero filósofo es capaz de conturbar a los demás con sus pensamientos, de determinar ante todo, la dirección y el por qué del hombre, de coger en fin, el porvenir con mano creadora.

b) Los que tratan de las concepciones filosóficas y los sistemas, a propósito del filosofar. Las diferentes concepciones filosóficas no son fortuitas, crecen en una relación de parentesco. Hay un hilo conductor en el razonamiento. Así, pues, filosofar es, en este sentido una especie de atavismo, se filosofa a partir de la filosofía existente. Los problemas filosóficos vuelven a presentar la misma forma que hace más de mil años. Empero, la

⁶¹ Nietzsche, Mas allá del bien y del mal, EDAF, Madrid 1971, p. 305

⁶² Nietzsche, Aurora, pensamientos sobre prejuicios morales, Biblioteca Nueva, Madrid 2000. P. 48

historia de la filosofía es opuesta a los sentimientos de valor de la vida, “Los filósofos jamás dudaron en afirmar un mundo, a condición de que estuviera en contradicción con este mundo”.⁶³

c) Los de la crítica de la filosofía.

Bajo el manto de lo objetivo, del ideal, de la idea pura, se cierra el paso al pensar lúcido sobre los problemas del hombre, la filosofía se cierra al instante de estar-en-el-mundo. También las ideas morales han jugado una mala partida a los filósofos. En otro sentido, la filosofía universitaria quiere hombres productivos, entiéndase, pragmáticos. El hombre perfecto es el funcionario de Estado. La filosofía que ofrece esta fórmula es la de Kant que limita el conocimiento. Toda filosofía que cree que un acontecimiento político puede desplazar el problema de la existencia es una broma o actúa de mala ley. En el mundo moderno, exteriormente uniforme, la filosofía es el monólogo del sabio secreto de gabinete o del charlatán. “Nadie vive como filósofo, con esa simple fidelidad viril que forzaba a un hombre de la antigüedad, donde quiera que se encontrase, hiciese lo que hiciese, a conducirse como estoico”.⁶⁴

d) Los que apuntan a la crítica de la metafísica.

Los que hablan con fanfarronería de lo que hay de científico en su metafísica, esconden bajo su saco, con pudor disimulado, los resultados de ese científicismo: un buen Dios, una amable inmortalidad, un poco de espiritismo y un montón confuso de sutilezas lógicas. En este sentido, se destacan algunos rasgos de su crítica de la metafísica, de manera central, su polémica contra toda la metafísica occidental, identificada básicamente con la metafísica del platonismo. Lo que se ataca en el fondo es la ruptura entre dos mundos. En este campo se desenvuelve también su propia filosofía. ¿Qué podemos concluir? Para acercarse a la filosofía nietzscheana es importante tener un bagaje conceptual previo. Desde los filósofos clásicos hasta Schopenhauer. Así, también se recomienda la previa lectura de temas y problemas que plantea la irrupción de la modernidad, relacionándolo con el significado de la crítica de Nietzsche, en el plano cultural y filosófico. Actualmente, los

⁶³ Nietzsche, La voluntad de poderío, EDAF, Madrid 1971. P. 508

⁶⁴ Nietzsche, Consideraciones intempestivas:” David Strauss, el confesor y el escritor” (y fragmentos póstumos), Alianza, Madrid 2000, II, 5.

temas y problemas que plantea la lectura de la obra de este pensador original es fuente de la cual puede brotar originariamente una filosofía que recupere la libertad, el conocimiento del dolor y la transgresión.

Nietzsche equipara la vida a la potencia creadora -no quiere un saber puramente conceptual- busca lo que está al alcance de la mano. La conciencia capaz de engendrar angustias, escrúpulos morales, resignación, también está en condiciones de ponerse al servicio de la vida. Su pensamiento está en contra de lo que resulte hostil a la vida, es enemigo de lo que envilece al hombre. La vida es incitada al refinamiento, a la sublimación. Se pretende quitar la camisa de fuerza del determinismo. Si el sentido y el fundamento de la vida no es fijo, ésta es entendida como la obra de arte por excelencia, “Quiero ser el poeta de mi vida” anuncia.

4.3 SOBRE LA VERDAD Y LA METAFORA

En *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral* se encuentra articulado magistralmente un esbozo crítico sobre el significado extrínseco de la verdad:

¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se han olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal.⁶⁵

A pesar de que se trata de un trabajo de juventud, encontramos en este fragmento una síntesis brillante de lo que después cobraría cuerpo en el resto de su filosofía: el elemento genealógico. Clarificar, comprender desde dónde son acuñados nuestros conceptos más

⁶⁵ Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid 1990. P. 28

firmemente asentados, las creencias tenidas por sólidas y el origen de los valores es una marca indeleble en las disquisiciones de nuestro autor.

Antonio Escohotado reniega de una concepción erudita de la historia de la filosofía presocrática. A su juicio, ésta ha ido cayendo en manos de los filólogos en una materia especializada de su competencia. Contra este tipo de burocratismo que se presenta en el saber, la excepción a la regla la representa la figura de Nietzsche, como un pensador radical, que sentía una especial predilección por el pensamiento de esta filosofía antigua en Grecia. La denuncia de Escohotado subraya lo siguiente:

El filósofo estudiado se convierte entonces en un pretexto para obras donde los estudiosos discuten sus privadas opiniones sobre aspectos circunstanciales, que no son filosofía pero se arropan con el aura de su objeto. Y la consecuencia inmediata de esta degeneración es un énfasis en los aspectos menos conceptuales del esfuerzo conceptual, una atención a la exactitud cronológica, gramatical, geográfica, etc., unida al desprecio sistemático por el contenido.⁶⁶

Por esta razón, no se comprende de hecho que en el contenido y la evolución de este pensamiento (presocrático) hay un problema general, como es la relación de *Physis* y *Polis*. De ahí, se sigue que el estudio de esa física es, en realidad:

el pensamiento del cuerpo como libre concepción del sentido; que posee sus propias categorías, su propia noción del principio y sus propios resultados, contrapuestos de modo nítido a los modos de comprender la presencia inmediata característica de la ética política.⁶⁷

Entonces de aquí se desprende, por un lado, las categorías propias de la *Physis* que desembocan, lógicamente, en el concepto de finalidad inmanente, como una comprensión de lo vivo en la naturaleza. Pero, por otro lado, las categorías que atañen a la *Polis* llevan a

⁶⁶ Antonio Escohotado, *De physis a polis: la evolución del pensamiento filosófico griego desde Tales a Sócrates*, Anagrama, Barcelona 1975, p. 13

⁶⁷ *Ibíd.* P. 16.

la comprensión de lo útil, también a la división de la experiencia en yo y otro, dentro y fuera, ética y ontología. En último término:

El hombre social de la *Polis*, ni individuo ni especie sino átomo impermeable donde resuena el parecer legislado de la comunidad, experimenta como núcleo de la sensación el recuerdo de símbolos aprendidos. Pero el hombre de la *Physis*, que no se desgaja de la vida circundante y se tiene por simple viviente específico de la Tierra, experimenta en la sensación el azar y el misterio de lo autoconstituido. De ahí la diferencia radical entre los conceptos del uno y del otro.⁶⁸

Si se ha seguido con atención esta radical diferencia, se podrá comprender muy bien, porque justamente se contrapone la norma o ley (*nomos*), en cuanto logos de la ciudad al logos específico de la *Physis*. Aquí hay un peligro que merodea la imagen del filósofo como turbador. Dicho de otro modo:

El filósofo es el hombre de exceso en la experiencia, el que siente lo inmediato y dice su sentir para infinito escándalo de quienes tienen ya establecido qué ver, qué oír, qué decir, qué hacer, dónde encaminarse y qué desear. Por eso mismo, su enemigo no es éste o aquel grupo de individuos, ni ésta o aquella cultura, sino el grupo en general y la cultura en general, todos los miembros del rebaño en cuanto tales, y sólo en cuanto tales.⁶⁹

De ahí se desprende la concepción de Nietzsche sobre el filosofar: el filósofo tiene que ser libre de espíritu, despojado de retórica superficial, no anclado a la perspectiva de un puesto, al margen de los favores, así se opondrá con dignidad a los peligros que acechan la libertad. Incluso será capaz de decir “palabras desagradables para los príncipes” por ser congruente con sus pensamientos. Toda esta idea, que apenas esbozamos, cobrará pleno sentido cuando aclare la figura de Schopenhauer como educador, para el joven Nietzsche. Nuestro pensador es un maestro de la sospecha, por esto alerta que todo cuanto

⁶⁸ *Ibíd.* P. 17.

⁶⁹ *Ibíd.* P. 19.

consideramos, por muy firme que parezca, puede descomponerse o, para usar una expresión más a tono, deconstruirse; en esto adelanta a Derrida. Si rastreamos críticamente el ensayo sobre *Verdad y mentira en sentido extramoral* podremos cavilar hondo sobre cómo conceptualizamos el mundo, y cómo finalmente todo depende de nuestras categorías y conceptos. En el fondo de la definición de verdad que presenta Nietzsche, encontramos el despliegue intelectual de la humanidad como una historia de la metáfora, de la ilusión, y, por ende, de la mentira.

La exposición del eterno retorno como Nietzsche lo concibe supone la crítica del estado terminal o estado de equilibrio en la naturaleza, el artificio de la razón se convierte en una trampa, como la telaraña, o como el concepto. “Si el universo tuviera una posición de equilibrio, si el devenir tuviera un fin o un estado final, ya lo habría alcanzado. Y el instante actual, como instante que pasa, demuestra que no ha sido alcanzado: luego, el equilibrio de las fuerzas no es posible”.⁷⁰ Por esto el eterno retorno fundamenta el pensamiento del puro devenir; “Decir que todo retorna es aproximar al máximo el mundo del devenir y el del ser: cumbre de la contemplación”.⁷¹

La inteligencia humana como principal herramienta del conocimiento se dirige a su objetivo que es la verdad, sin embargo, esto es así porque necesita una representación del mundo, pues el hombre que no cuenta con cuernos o afilada dentadura, carente de instintos altamente desarrollados, al observar el mundo cambiante, pretende atraparlo en símbolos.

Es digno de nota que sea el intelecto quien así obre, él que, sin embargo, sólo ha sido añadido precisamente como un recurso de los seres más infelices, delicados y efímeros, para conservarlos un minuto en la existencia, de la cual, sin ese aditamento tendrían toda clase de motivos para huir tan rápidamente como el hijo de Lessing.⁷²

El intelecto utiliza un artificio: la orientación del hombre hacia la verdad. La crítica nietzscheana se dirige a un planteamiento objetivista y representacionista que comienza

⁷⁰ Nietzsche, ob. Cit. P. 56

⁷¹ *Ibíd.* P. 62

⁷² Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid 1990. P. 64

con Descartes. Dónde el hombre finge que hay un mundo dado independientemente del sujeto, el problema significa que hay una pretendida correspondencia entre pensamiento y realidad. Para desenmascarar esta visión objetivista Nietzsche analiza el lenguaje porque en él reside la representación del mundo. “¿Es el lenguaje la expresión adecuada de todas las realidades?”, se interroga el autor. Todavía llega más lejos en esta reflexión: “Los diferentes lenguajes, comparados unos con otros, ponen en evidencia que con las palabras jamás se llega a la verdad ni a una expresión adecuada pues, en caso contrario no habría tantos lenguajes”.⁷³

Siguiendo esta argumentación, nuestro conocimiento consiste, según Nietzsche, en un ejercicio de metáforas, metonimias, antropomorfismos. Toda nuestra actividad mental está en palabras, es lenguaje; y es precisamente el lenguaje el que condiciona nuestra manera de pensar, de sentir, de vivir. El filósofo está atrapado en las redes del lenguaje. Nietzsche busca revelar la verdad de la vida a través del lenguaje. Éste ayuda a expresar nuestras intuiciones y pensamientos, pero no alcanza para expresar las cosas, sino nuestra relación con ellas, depende por tanto de nuestra voluntad, pues ella es la que organiza el mundo de nuestras percepciones, pero dentro de lo que ya está dado. El lenguaje da lugar a una visión errónea de la realidad, porque “diseca” la vida, se basa en conceptos, y ellos quitan las distinciones, quedándose sólo en lo común.

La crítica que dirige Nietzsche a la filosofía se basa en la pretendida invención de un mundo verdadero más allá del mundo real. El error que ha cometido la cultura occidental viene a causa de que ha fijado el ser a través de conceptos y categorías para poder expresarlo y luego ha tomado estos conceptos como la auténtica realidad. Nietzsche elige a los sentidos, pues la razón es un instrumento de distorsión de la realidad. El conocimiento racional es un modo de desvirtuar la realidad. El bien es una construcción falsa, pura invención; la felicidad es una felicidad racional de renuncia a la vida, de miedo. Nietzsche habla de miedo a la vida y pavor. Su filosofía es vitalista; proclama la alegría de vivir. El núcleo de su filosofía es la vida entendida como naturaleza última de toda realidad; la vida afirmada como “voluntad de poder”, constante devenir, instinto, lucha permanente. La vida es lo que se ama más profundamente, pero también lo que no se puede definir, lo que

⁷³ *Ibíd.* P. 72

escapa a los conceptos. La vida es un juego trágico en el que se enfrentan generación y corrupción, vida y muerte, exaltación y sufrimiento. Aceptar la vida es también aceptar su lado trágico, es aceptar el sufrimiento como el precio por su belleza. Todo esto invierte y subvierte a Platón, quien ve el devenir del mundo y en lugar de aceptarlo hace lo contrario, reniega de él y dice que es apariencia; se inventa un mundo contrapuesto al que llama mundo de las ideas, invierte los valores, llama al mundo verdadero mundo falso, y se inventa un mundo falso al que llama verdadero.

La vida está simbolizada por el eterno retorno. En su conjunto, la vida es un volver a empezar de manera permanente; vida y muerte son la expresión de un ciclo, el eterno retorno es una respuesta a la concepción lineal del tiempo presente en la cultura occidental. El tiempo es repetición porque la vida es repetición; hay un fluir permanente. Este es el “amor fati”.

Desde Aristóteles la metáfora se define como lo que consiste en trasladar a una cosa un nombre que designa otra, en una translación de género a especie, o de especie a género, o de especie a especie, o según una analogía. El problema, a nuestro juicio, sería discutir cuál es el estatuto epistemológico de la metáfora. Desde la psicología podría analizarse el papel que se le asigna a ésta respecto a la creación y comprensión de significados. Al mismo tiempo desde la lógica y la filosofía de la ciencia puede ponerse de relieve en qué consisten las creencias y si en efecto son aducidas ciertas justificaciones racionales en su uso. Las pruebas de una creencia exigen cierta lógica formal, y las creencias conforman imágenes del mundo por cuya validez buscan responder las teorías científicas. A este respecto resulta muy prudente Ludwig Wittgenstein en su obra *Tractatus Logico-philosophicus*, donde afirma:

Lo que siquiera puede ser dicho, puede ser dicho claramente; y de lo que no se puede hablar hay que callar. El libro quiere, pues, trazar un límite al pensar o, más bien, no al pensar, sino a la expresión de los pensamientos... el límite sólo podrá ser

trazado en el lenguaje, y lo que reside más allá del límite será simplemente absurdo.

74

Nietzsche explora estas preguntas cuando despliega su definición de verdad. La historia intelectual del pensamiento de occidente es como un tipo de historia de la metáfora, donde la inteligencia es la capacidad de crear nuevas metáforas que se convierten, al paso del tiempo, en significados literales. Por ejemplo, Ricoeur sostiene que:

La idea de una metafórica inicial destruye toda clase de oposición entre lenguaje propio y lenguaje figurado, entre ordinario y extraño, entre el orden y su transgresión; y sugiere la idea de que el orden mismo procede de la constitución metafórica de campos que son los que dan origen a los géneros y a las especies.⁷⁵

Por su parte, Rorty postula que ciertamente las metáforas no tienen, en rigor, contenido cognitivo, pero:

Cuando las metáforas empiezan a captarse, extenderse como rumores, y empiezan a morir, e igual como las paradojas empiezan a funcionar como conclusiones, y finalmente como premisas de argumentos, ambos tipos de ruidos empiezan a transmitir información. El proceso de quedarse articulado, familiar, no paradójico y lleno de lugares comunes es el proceso por el que tales ruidos cruzan la línea desde la mera causa de creencias a razones para la creencia.⁷⁶

En un pasaje revelador culmina Nietzsche su trabajo sobre *Verdad y mentira en sentido extramoral*:

Toda la regularidad de las órbitas de los astros y de los procesos químicos, regularidad que tanto respeto nos infunde, coincide en el fondo con aquellas

⁷⁴ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus lógico-philosophicus*, Alianza Editorial, Madrid 2002, prólogo p. 11.

⁷⁵ Ricoeur Paul, *La metáfora viva*, Editorial Trotta, Madrid 2001, p. 56

⁷⁶ Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Ediciones cátedra. Madrid 1989, capítulo III La idea de una teoría del conocimiento, capítulo VI Epistemología y filosofía del lenguaje.

propiedades que nosotros introducimos en las cosas, de modo que, con esto, nos infundimos respeto a nosotros mismos. En efecto, de aquí resulta que esta producción artística de metáforas con la que comienza en nosotros toda percepción, supone ya esas formas y, por tanto, se realizarán en ellas; sólo por la sólida persistencia de esas formas primigenias resulta posible explicar el que más tarde haya podido construirse sobre las metáforas mismas el edificio de los conceptos. Este edificio es, efectivamente, una imitación, sobre la base de las metáforas, de las relaciones de espacio, tiempo y número.⁷⁷

4.4 LA CONCEPCIÓN ESTÉTICA DE NIETZSCHE: LA VOLUNTAD DE PODER COMO ARTE

Es importante reconocer que la moral ha sustituido a la religión como dogma y que la ciencia tiende cada vez más a reemplazar a la moral. La moral es la continuación de la religión pero con otros medios. Por doquier está presente el ideal ascético. En este punto Nietzsche difiere del planteamiento de Schopenhauer, dice que el planteamiento de la voluntad de la verdad debe impedir al ideal ascético hacerse reemplazar por otros ideales que le prolongarían bajo otras formas. En efecto, Nietzsche reprocha al conocimiento su pretensión de oponerse a la vida al expresar una vida ultraterrena que contradice a la vida, una vida reactiva que halla en el propio conocimiento un medio de conservar y de hacer triunfar su tipo. Según Nietzsche, en lugar de un conocimiento opositor a la vida, hay que establecer un pensamiento que afirme a la vida. La vida sería la fuerza activa del pensamiento. De este modo sitúa la voluntad de poder frente a la voluntad de la nada; la voluntad de poder como arte, pues pensar significa descubrir, inventar nuevas posibilidades de la vida.

El concepto nietzscheano del arte es un concepto trágico. El arte es lo contrario de una operación, es estimulante de la voluntad de poder, excitante del querer, o sea el artista embriagado. El segundo principio del arte consiste en esto: el arte es el más alto poder de

⁷⁷ Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, ob. Cit. P. 65

lo falso, magnifica el mundo como error, santifica la mentira, hace de la voluntad de engañar un ideal superior. De acuerdo a la perspectiva de Nietzsche, la posibilidad de ser de los artistas se encuentra concatenada con la posibilidad de invención sobre nuevas posibilidades de vida. Todo esto da una nueva imagen del pensamiento que significa, en primer lugar, que lo verdadero no es el elemento del pensamiento. El elemento del pensamiento es el sentido y el valor.

De acuerdo con la concepción nietzscheana, la vida es trágica, se desarrolla sobre un fondo monstruoso, predominan en ella el sufrimiento, la muerte y las crueldades. En *El nacimiento de la tragedia* manifiesta la importancia del arte en un trazo brillante: "Sólo como fenómeno estético se justifican la existencia y el mundo por toda la eternidad". Sin embargo, en un texto sobre el Estado griego, confronta la idea con el movimiento social de masas y expresa temor por la Comuna de París. El problema de la relación entre cultura y justicia social arriba a la tesis de que en lo referente a la cultura, hay que decidir ante el dilema de si el sentido del mundo cultural estriba en el bienestar del mayor número posible, o por el contrario en el logro de la vida en casos particulares, es decir, si hay que optar por un arte de minorías, o por un arte de masas. Es esta una concepción elitista de la cultura, sobre la que vale la pena reflexionar, como también resulta sugerente la categoría de la embriaguez en el arte.

Nietzsche escribe que los individuos deben de subordinarse al bien de los individuos supremos que son los hombres creadores. Una cultura y un aparato estatal estarían justificados cuando esos ejemplares supremos pueden vivir y crear. Según su concepto de cultura, si nos decidimos por la felicidad y la libertad del mayor número posible, tendremos una cultura democrática donde triunfa el gusto de las masas. El Estado democrático, con su orientación al bienestar general, a la dignidad humana, la libertad, la justicia distributiva, etc. impide la posibilidad de desarrollo de grandes personalidades. Los faros luminosos desaparecen de la historia. Esta crueldad en la esencia de toda cultura demuestra que en aras de la justificación estética se sacrifican hombres:

A fin de que haya un suelo amplio, profundo y fértil para un desarrollo del arte, la inmensa mayoría ha de someterse en régimen de esclavitud al servicio de una minoría, que explotará más allá de la medida de sus necesidades individuales y de lo necesario para la vida.⁷⁸

Para confrontar y poder ponderar la concepción estética de Nietzsche, parece necesario atisbar algunos conceptos de otros autores en la historia de las ideas. Heidegger apunta que la doctrina kantiana de lo bello sufre una mala comprensión por parte de Schopenhauer y Nietzsche:

Puede decirse que la *Crítica del juicio* de Kant, la obra en la que está expuesta su estética, sólo ha tenido efecto hasta ahora por obra de malentendidos, proceso corriente en la historia de la filosofía. Schiller ha sido el único que comprendió algo esencial respecto de la doctrina kantiana de lo bello y del arte, aunque también el conocimiento al que llegó fue sepultado por las doctrinas estéticas del siglo XIX.⁷⁹

Este malentendido se refiere a un enunciado kantiano formulado en la *Crítica del juicio*, donde se dice que el agrado en el que se nos abre lo bello en cuanto bello, está “desprovisto de todo interés”. Dice así: “El gusto es la facultad de juzgar un objeto o un tipo de representación por medio del agrado o desagrado, sin ningún interés. Al objeto de ese agrado se lo llama bello”.⁸⁰ Pero tratemos de retener un poco más la categoría de la facultad de juzgar. La filosofía en tanto sistema del conocimiento racional por conceptos, se diferencia de una crítica de la razón pura, pues ésta contiene una investigación sobre la posibilidad del conocimiento, esto es, esboza y analiza en primer lugar la idea del mismo. Para Kant:

Este sistema real de la filosofía misma no puede dividirse ahora de otro modo que en filosofía teórica y filosofía práctica, según la diferencia originaria de sus objetos y la

⁷⁸ Rüdiger Safranski, Nietzsche biografía de su pensamiento, Tusquets, Barcelona 2001, p. 77

⁷⁹ Martin Heidegger, Nietzsche I, Ediciones Destino, Barcelona 2000, p. 109.

⁸⁰ Kant, Crítica de la facultad de juzgar, Editorial Visor colección la balsa de la medusa, Buenos Aires 1997. P. 47

diversidad esencial, que en ella se basa, de los principios de una ciencia contenidos en ella; de modo que una parte debe ser la filosofía de la naturaleza y la otra la de las costumbres, de las cuales la primera puede contener también principios empíricos, mientras que la segunda (dado que la libertad no puede ser de ningún modo objeto de la experiencia) nunca puede contener nada más que principios puros a priori.⁸¹

Ahora bien, esta concepción general de la filosofía en Kant nos permite arribar al estudio de la facultad de juzgar, pero en particular a la idea del juicio estético. En efecto, la facultad de conocer por medio de conceptos (que están dados a priori) considerada como una facultad de pensar, se divide básicamente en tres partes:

- a) La facultad del conocimiento de lo general (de las reglas) o el entendimiento,
- b) La capacidad de subsumir lo particular en lo general, el juicio, y finalmente:
- c) La capacidad de la determinación de lo particular por medio de lo general (la deducción a partir de principios), ésta es la razón.

No obstante, piensa Kant

El juicio es una facultad cognitiva tan peculiar, tan carente de autonomía, que no proporciona ni conceptos, como el entendimiento, ni ideas, como la razón, de objeto alguno, porque es una facultad de subsumir meramente bajo conceptos proporcionados de otro modo. Por lo tanto, si hubiera un concepto o regla que tuviera su origen en el juicio, debería ser un concepto de cosas de la naturaleza en cuanto ésta se conforma a nuestro juicio; un concepto, por tanto, de una condición tal de naturaleza, que el único concepto que nos podemos hacer de ella es que su organización se conforma a nuestra facultad de subsumir las leyes particulares dadas bajo otras que no son dadas.⁸²

⁸¹ *Ibíd.* P. 52

⁸² *Ibíd.* P. 55

Kant concibe una especie de sistema de todas las facultades del espíritu humano. Esto conformaría un esquema de representación, una teoría del conocimiento. Las facultades del espíritu serían pues: la facultad del conocimiento, el sentimiento de placer y displacer, y la facultad apetitiva. Entonces, hay también una explicación del deseo y el placer como fundamento del acto moral y el goce estético, pero asimismo sobre el valor objetivo de la reflexión que enjuicia.

Así, la facultad del conocimiento según conceptos tiene sus principios a priori en el entendimiento puro (en su concepto de naturaleza), la facultad apetitiva los tiene en la razón pura (en su concepto de libertad), y todavía queda, entre las propiedades del espíritu en general, una facultad o receptibilidad intermedia, a saber, el sentimiento de placer y displacer, del mismo modo que entre las facultades superiores del conocimiento resta una intermedia, el juicio.⁸³

El juicio puede considerarse como la mera facultad de reflexionar sobre una representación según un principio, de tal suerte se llega a un concepto que es hecho posible. Por otra parte, el juicio puede verse como la facultad de determinar un concepto fundamental en una representación empírica. El principio de la reflexión sobre un objeto dado en la naturaleza pretende encontrar conceptos para todas las cosas de la naturaleza; dicho de otro modo, siempre se puede presuponer una forma que sea posible según leyes cognoscibles por nosotros.⁸⁴ En este sentido se puede encontrar concordancia con la naturaleza y de manera sintética: “El principio peculiar del juicio es, por tanto, que la naturaleza especifica sus leyes generales en leyes empíricas, de acuerdo con la forma de un sistema lógico, para el fin del juicio”⁸⁴

De la estética de la capacidad de juzgar

A simple vista parece que un juicio estético es una *contradictio in adjecto*, pues si se quiere utilizar para la determinación objetiva, tal expresión resulta contradictoria y arrastra a un malentendido, es así

⁸³ *Ibíd.* P. 66

⁸⁴ *Ibíd.* P. 70

Porque las intuiciones pueden, desde luego, ser sensibles, pero el juzgar pertenece completamente al entendimiento (en sentido amplio), y juzgar estética o sensiblemente, en cuanto que debe constituir conocimiento de un objeto, es entonces una contradicción, si la sensibilidad se inmiscuye en los asuntos del entendimiento.⁸⁵

Es decir, el juicio objetivo siempre es dictado sólo por el entendimiento; en este sentido, en rigor, no puede ser llamado estético. Por ende, en la expresión “juicio estético sobre un objeto” se indica que una representación dada se relaciona con un objeto, pero en este juicio estrictamente no se entiende la determinación del objeto, sino la del sujeto y su sentimiento... es la lógica del corazón (Pascal). Aparentemente se trata de una aporía, pero un análisis posterior permite sostener una acepción distinta en los términos. Entonces todo juicio que es determinante, es lógico por definición, porque el predicado es un concepto objetivo, pero un juicio meramente reflexionante sobre un objeto aislado dado puede ser estético, según Kant, quien elabora su idea de lo sublime arrancada de la naturaleza y su belleza.

Las lecciones de estética en Hegel

Hegel dictó sus lecciones sobre estética en Berlín durante los años 1818-19. Su análisis sistemático sobre la experiencia artística se integra con su pensamiento de la idea en la fenomenología del espíritu. La estética hegeliana se mueve en tres niveles de reflexión. La idea de lo bello en general; las formas particulares o históricas que reviste lo bello en el arte; y los sistemas de las artes particulares. En el horizonte de la filosofía moderna, enfatiza la mediación de la temporalidad como elemento insalvable de lo verdadero. El ser, como idea, necesita de un devenir temporal de autorrealización. La realidad es inicialmente universal, infinita, pero vacía y abstracta. Carece de contenidos. Es forma despojada aún de determinaciones que le brinden una auténtica concreción. Así lo verdadero no tiene existencia ni verdad sino en tanto se desarrolla en la realidad exterior. Entonces, el más

⁸⁵ *Ibíd.* P. 75

alto destino del arte es aprehender y representar lo real como verdadero, es decir, en conformidad con la idea.

Hegel impugna la mimesis, el arte como imitación de las formas naturales. Por esto, la verdad en el arte no es la simple idealidad a la cual se limita lo que se llama imitación de la naturaleza. En su máxima plenitud o destino histórico, el arte es imagen de la belleza corpórea. Es el momento del arte clásico griego. Pero esta belleza no se funda a sí misma. Como ya pensaba Platón en el *Symposium*, lo bello corpóreo o sensible es el aparecer de una belleza trascendente o ideal. El origen de lo bello en la idea supone a su vez la comprensión de una esencia general de la belleza que no se detiene ni cosifica en los objetos de la experiencia sensible. Se debe considerar lo bello y no los objetos particulares calificados de bellos. La expresión de la Idea a través de la imagen conserva la situación primaria donde se origina el arte. Este origen se relaciona con el asombro. Ese asombro nace de la necesidad de la comprensión del sentido del todo. Bajo el apremiante imperativo de la supervivencia, el hombre se siente tocado por el espectáculo de los fenómenos naturales y presiente en ellos algo grande y misterioso, una potencia escondida que se revela. Así, el arte nace de la necesidad de representarse la idea mediante imágenes sensibles que se dirigen a los sentidos, y al espíritu al mismo tiempo. Hegel piensa que en la inflamada forma del arte oriental sobrevive “una concepción vaga y oscura” de lo universal. En cambio, en lo clásico griego, en la segunda forma histórica del arte, emerge ya la idea que vuelve sobre sí misma mediante una precisa y equilibrada forma exterior. Desde su libertad, el artista elige la forma que obrará como manifestación exterior del espíritu; merced a su elección o creación, el artista griego domina lo material e imprime lo espiritual y lo sensible. Ambos términos se afirman y elevan dado que en lugar de neutralizarse mutuamente, ambos elementos se elevan a una armonía más alta, que consiste en un conservarse en el otro término, en idealizar y espiritualizar la naturaleza. Ahora, el espíritu no permanece ya recluido en un nebuloso trasfondo, sino que se determina y particulariza en la materia, y más exactamente, la unidad se cristaliza en el cuerpo humano que se convierte en vehículo expresivo de la individualidad espiritual de los dioses griegos.

Para Hegel lo que existe, no existe sino en tanto es espíritu. Lo bello de la naturaleza es pues un reflejo del espíritu. Es decir, participa de la idea, debe ser concebido como un modo incompleto. Por esto;

No es bello sino lo que encuentra su expresión en el arte, como creación del espíritu: lo bello natural sólo merece ese nombre en la medida en que se vincula con el espíritu. Todo cuanto queríamos decir es que los nexos entre las dos variedades de lo bello no son las de simple vecindad.⁸⁶

En efecto, el hombre se ha servido siempre del arte como un vehículo para concretar las ideas y sus intereses más elevados que cobran cuerpo en su espíritu. Los pueblos depositan sus concepciones en los productos del arte. Pero el significado más hondo no se reduce a este campo semántico. La sabiduría y la religión se concretan y son formas creadas por el arte. En algunas religiones, por ejemplo, el arte es el único medio de que dispone la idea para devenir en objeto de la representación. Los objetos pueden ser de naturaleza real o subjetiva; cuando es el caso que no forman parte del mundo material sensible, deben su existencia o son productos de la propia actividad de la imaginación. Pero lo problemático son las representaciones puramente subjetivas a las cuales no se les puede atribuir una necesidad. Las intuiciones y percepciones resultan engañosas; lo mismo ocurre con la representación mental que puede arrastrar a la pasión sin más freno que el deseo o la volición. La analogía, es cierto, es imprecisa, pero permite alcanzar cierta claridad o derivar un razonamiento por reducción al absurdo. En las ciencias naturales que son exactas, el objeto de estudio es algo que está dado y no tiene necesidad de ser precisado. El método es fijado y probado experimentalmente. Sucede que en la filosofía no se pueden abrazar sin más los procedimientos adoptados en las otras ciencias, pues efectivamente ella elabora su concepto así como la justificación. El concepto filosóficamente determinado se revela como necesario. Lo supuesto debe ser de tal modo que se imponga por su necesidad: "En filosofía no debe ser aceptado nada que no posea el carácter de necesidad, lo que equivale a decir que aquí todo debe tener el valor de un resultado".⁸⁷

⁸⁶ Georg, W. F. Hegel, Estética, Ediciones península, Barcelona 1996, p. 9.

⁸⁷ Ibíd. p. 13.

Pues bien, hemos visto que no se puede precipitar la demostración de la idea de la belleza deduciéndola como resultado de los supuestos previos de la ciencia. Entonces el concepto de la belleza y del arte es desprendido del sistema de la filosofía: “De tal manera, nuestra última consideración introductoria será, al mismo tiempo, una introducción al examen de la cosa misma y una especie de medio de orientación hacia el objeto que nos interesa”.⁸⁸ En esta concepción que rige el sistema de Hegel, la filosofía sería como un círculo que retorna sobre sí. No obstante, hay algunas objeciones a la filosofía del arte, por eso se trata de un camino empedrado. Una primera objeción es la infinitud de la esfera de los objetos bellos. “La otra objeción es la que toma por pretexto el hecho de que al ser lo bello objeto de nuestra imaginación, de la intuición, del sentimiento, no podría ser objeto de una ciencia y no se prestaría a un tratamiento filosófico”.⁸⁹

Es imposible negar la capacidad del arte en tanto que constituye una necesidad para el hombre a través de la cual se expresa y comunica. Umberto Eco afirma en su *Historia de la belleza*, que el arte es una actividad por la cual las experiencias del mundo sensible percibidas por el artista según las modalidades del plano estético se incorporan a una materia y son llamadas a constituirse en el plano artístico. Mientras que Aristóteles escribe en su *Poética*: lo feo existe en el arte porque existe en la realidad. Tradicionalmente, la estética se refiere a las bellas artes; la carta de presentación de la fealdad es más bien un concepto moderno que introduce la categoría de gusto y representa las contradicciones existentes en el plano de lo real. En el prefacio a su obra *Cromwell*, Víctor Hugo hace un análisis de la evolución de la expresión artística, al mismo tiempo que la sociedad se transforma, donde los tiempos primitivos del arte corresponden a la época infantil del ser humano, los tiempos antiguos a la edad adolescente y, finalmente, los tiempos modernos son comparados con la madurez.

El himno es la manifestación lírica de los tiempos primitivos, este es el tópico que inspira la oda en la poesía. Una vez que se encarna el personaje, los temas giran en torno al destino

⁸⁸ *Ibíd.* p. 14.

⁸⁹ *Ibíd.* p. 17.

y las fatalidades; en la tragedia griega por ejemplo, el coro se convierte en un personaje situado entre el espectador y el autor, su función es la de infundir valor a los héroes y apuntalar el sentido moral de la obra. El cambio de tono en la época, acontece a un nivel espiritual. El hombre comprende que su destino es doble, es un animal dotado de razón, alma y cuerpo, esto es, el punto común de lo material y lo inmaterial. De esta manera, surge en el hombre el sentimiento de melancolía que permite entender al individuo como sujeto de análisis. En la obra de Goya hay un intento notable por representar al pueblo, esto se debe en parte a su decepción por el fracaso de la Ilustración en España, lo advertimos en su cuadro sobre la romería de San Isidro, en donde el pueblo es pintado como un sólo cuerpo y los rostros son representados grotescamente. Otra representación de lo grotesco puede observarse en los rostros de *Dos viejos comiendo*, en donde la dignidad con la que solía representarse la vejez está ausente, pues en esta obra se muestra de manera satírica, hasta el grado de parecer cadáveres.

En *La balsa de la Medusa*, Géricault presenta a un caníbal; resulta desconcertante la representación de Saturno devorando a uno de sus hijos; es, con toda legitimidad, un grito del artista. El claroscuro expresa una sensación de angustia; la deformidad y la locura de Saturno llegan a su máximo esplendor contrastando con el color pálido de su hijo. Lo que podemos ver es la materialización más concreta que Víctor Hugo proyecta acerca de lo feo y lo grotesco como una categoría estética. La importancia de lo grotesco en Víctor Hugo es el valor de formar parte de la existencia material del hombre, es parte de su realidad. Lo bajo y lo sublime componen abismos en el alma del hombre. Las teorías estéticas que estudian lo feo en la obra de arte, resultan ser un tanto simplistas, definen lo feo en oposición de lo bello, pero no dan cuenta de su particularidad, ni profundizan más allá de eso y su notable manifestación en el arte contemporáneo. Por esto resulta importante asomarse a Víctor Hugo, pues él hace una defensa de lo grotesco como un valor muy significativo en la nueva estética, que recupera Umberto Eco en su *Historia de la fealdad*. Una cosa deforme, horrible, expresada con verdad y poesía en la esfera del arte.

Lo grotesco es una fuente rica que la naturaleza ofrece a la creación artística como un tema que hallamos contenido en la obra de Bröcklin titulada *Peste*, donde se personifica la

enfermedad en toda su abismal relación con la naturaleza humana, dejando una estela de muerte y dolor frente a la que el hombre no puede hacer nada. Citando a Schiller, Eco manifiesta: que lo sublime dinámico lo experimentamos ante una visión de una tempestad, cuando nuestro espíritu se conmueve por una impresión de infinito poder, y nuestra naturaleza sensible resulta humillada, lo que provoca una sensación de malestar.

Los años 1818 y 1819 marcan una ruptura en las representaciones artísticas, pues se da un cambio en la racionalidad y lo heroico de las pinturas neoclásicas, y se representa el sufrimiento de la humanidad y la tendencia dramática. Théodore Géricault, impactado por el naufragio de la fragata Medusa señaló que ni la poesía, ni la pintura podrán jamás hacer justicia al horror y la angustia de los hombres de la balsa. Esta obra resultó un escándalo en su época, pues mostraba a personas comunes enfrentando las fuerzas de la naturaleza contra las cuales no podían hacer nada. La desesperanza, la muerte, la angustia y el sufrimiento se apoderan de la obra.

En 1853, Karl Rosenkranz realiza una primera aproximación a la Estética de lo feo, donde establece un tipo de analogía entre lo feo y el mal moral. Del mismo modo que el mal y el pecado se oponen al bien, así también lo feo es “el infierno de lo bello”. Eco interpreta en su Historia de la fealdad, que *La balsa de la Medusa* presenta el problema de Francia en la época del naufragio, transformándose de esta manera en una alegoría política del incipiente país tras la restauración borbónica que acarreó caos y desesperanza, afectando moralmente a los franceses. Esta es la razón de que dicha obra haya tenido un gran impacto, pues no sólo aludía a la tragedia realmente ocurrida, también se refería al estado anímico y moral de los franceses. En su libro *Historia de las seis ideas*, Tatarkiewicz escribe que la gran teoría afirmaba que la belleza consiste en las proporciones de las partes, para ser más precisos, en las proporciones y en el ordenamiento de las partes y en sus interrelaciones, es decir, la belleza era considerada como algo universal y objetivo, lo bello era bello siempre y para todos. Sin embargo, a partir del siglo XVIII, dicha teoría comienza a ser desechada. Los románticos afirmaron que la belleza consiste paradójicamente en la ausencia de regularidad, en la vitalidad, lo pintoresco, la plenitud, así como en la expresión de las emociones, que tienen poco que ver con la proporción.

Este tema, aunque es interesante, rebasa el objetivo que nos hemos planteado en nuestra investigación; esperamos desarrollarlo posteriormente en un trabajo de Estética contemporánea. Parece conveniente terminar con una frase de Nietzsche que se encuentra en *Humano, demasiado humano*, sobre El arte de las almas feas, donde dice:

Se le trazan al arte límites demasiado estrechos al exigirle que sólo las almas bien ordenadas, moralmente equilibradas, puedan tener en él expresión. Así como en las artes plásticas, del mismo modo hay en música y en poesía un arte de las almas feas, al lado del arte de las almas bellas; y los efectos más poderosos del arte, conmover las almas, mover las piedras, cambiar las bestias en hombres, es tal vez aquel arte el que mejor los ha logrado.⁹⁰

⁹⁰ Nietzsche, *Humano demasiado humano*, EDAF, Madrid 1971, p. 690.

CONCLUSIONES.

En efecto, es una ardua labor pretender seguir el hilo conductor del pensamiento de Nietzsche, ya que no es propiamente un filósofo sistemático, esto le parecía una falta de autenticidad, por otra parte, la crítica que hace a los valores preestablecidos por la religión y la tradición Judeocristiana lo sitúan también como un pensador transgresor que propone un concepto distinto de hombre, una idea diferente de la moral y una crítica al saber positivo que representa la ciencia.

En *Ecce Homo* afirma: una cosa soy yo y otra mis obras; sin embargo, no se puede establecer un deslinde tajante entre el autor y su obra, pues hay un entorno existencial y un contexto histórico y cultural. Siendo estudiante de Letras clásicas, en Leipzig, descubre a Schopenhauer y a Wagner, también a F. A. Lange, que son personajes decisivos en la evolución de su pensamiento. Asimismo en sus antecesores se encuentran rasgos de enfermedad nerviosa que posteriormente afectaron su salud, puesto que contrajo la sífilis, la cual le trajo una carga importante de malestar físico; tenía debilidad de sus ojos, problemas estomacales, e insomnio recurrente. Algunos críticos han sugerido que estos rasgos y acontecimientos de tipo biográfico determinan y permiten explicar el modo en que se presentan sus escritos. Sin negar la importancia que pueda tener la posición subjetiva y vital de un escritor, considero que es incorrecto establecer un reduccionismo de una obra filosófica tan interesante y peculiar.

El tema que me he propuesto desarrollar como Tesis trata sobre cómo el pensamiento crítico de Nietzsche establece una diferencia en la concepción de cultura a través de la crítica que hace a los valores preexistentes. Nietzsche es un filósofo de la cultura crítico; en este sentido trata de apuntalar un modo diferente de entender la recepción y alcance de la cultura. Podemos inferir una coherencia de pensamiento, que se encuentra en su enfrentamiento crítico al mundo de la cultura en sus dos ramas fundamentales: el arte y la ciencia.

A propósito de la modernidad y posmodernidad, Nietzsche es pre-socrático, heracliteano, filósofo de la ciencia, y esto habría que pensarlo en puntos de ciertos acuerdos, desacuerdos y francos antagonismos.

Cualquier hombre nuevo o superhombre habría que repensarlo más allá del pesimismo en una suerte de genealogismo total, con todos los peligros de un utopismo. Pero hoy por hoy no es posible rebasar las utopías, por la prostitución de la filosofía, el nihilismo, la miseria de la condición humana y la lejanía de un mundo lúdico, etc.

En las condiciones del humanismo nietzscheano que apunta a un porvenir utópico donde la mejor receta “tope en lo que tope”, es la alegría en esta vida que se aleja de la posibilidad verdadera, positiva y operante de un radical telurismo que podría ser una categoría filosófica fiel a la tierra y su sentido más añorado, etc. Al respecto, me parece muy sensata y plausible la interpretación que hace Julio Quesada al concepto de superhombre, en su prólogo titulado “Ateísmo difícil”, donde sugiere que por influencia de Rilke y de Ortega la traducción de sobrehombre resulta más atinada, pues como tránsito y ocaso el *Übermensch* establece el nexo o punto de partida entre el hombre que supera y la afirmación de la vida; entonces, el sobrehombre es el hombre que se “sobrepone”, esto es, sobreponer indica hacer frente a la vida, resistir, soportar sin la presunción del Progreso, es decir, sin jamás poder echar las campanas al vuelo o cantar victoria frente a la opacidad e inercia de la vida.

Habría que señalar, tal vez, a diferencia del vitalismo exacerbado de Nietzsche, el pesimismo de Schopenhauer, respecto a la crítica de la filosofía kantiana es importante señalar que acepta y que rechaza, sobre todo en cuanto a su concepción del arte.

En 1868, siendo estudiante, descubre el kantismo no sólo en Schopenhauer, sino a través de Kuno Fischer. Podemos decir que la relación de Nietzsche respecto a la filosofía de Kant oscila entre la admiración y el sarcasmo. En un primer acercamiento encuentra el carácter fundamentalmente crítico de la filosofía kantiana. Efectivamente, Kant al descubrir la subjetividad del tiempo, del espacio, de la causalidad, demuestra al igual que la filosofía de la India, el aspecto más ilusorio del mundo real, haciendo posible de este modo una vía que se abre al conocimiento más allá de la ciencia, un nuevo tipo de sabiduría. De esta manera, al señalar el carácter pretendidamente objetivo de la metafísica, el relativismo kantiano abre

la senda a los “filósofos artistas”. Es en este sentido que Nietzsche considera a Kant como un precursor de Schopenhauer.

No obstante, en *Schopenhauer como educado* (1874), hace un reproche y denuncia cierta chapucería que malgastó el sentido de la crítica en Kant. Advierte del peligro de desesperar de la verdad, de caer en un escepticismo relativista corrosivo. Finalmente, Nietzsche le achaca haber recuperado con su moral el saber metafísico que había denostado en la *Crítica de la razón pura*. Es decir, la vía de acceso a Dios, a la inmortalidad del alma y todo lo demás que humildemente había dicho que no podía probar, se refiere a Kant como un zorro que vuelve de nuevo a su jaula, porque fueron su fuerza y su inteligencia quienes rompieron esa jaula. Esto lo encontramos en la expresión kantiana: *he debido abolir el saber para hacerle un sitio a la fe*; a la abdicación del conocimiento ante el sentimiento, a la renuncia a la crítica y el paso al oscurantismo reaccionario. En los últimos escritos de Nietzsche resulta notable un tono más agresivo y una descalificación *ad hominem* contra Kant.

De acuerdo a la doctrina de Nietzsche, el pensamiento es inseparable del pensador, según él mismo manifiesta cuando dice: “siempre puse en mis escritos toda mi vida y toda mi persona; ignoro qué puedan ser los problemas puramente intelectuales”. Por otra parte, según Nietzsche, Kant representa el prototipo de sabio moderno o sea, un filósofo “en estado de crisálida”. Y agrega: “si se estima que al usar este término soy injusto con Kant, es que se ignora lo que es un filósofo, no sólo un gran pensador, sino un hombre veraz; ¿y es qué se ha visto nunca nacer de un sabio un hombre veraz?”

Todos estos elementos que Nietzsche denuncia en la filosofía kantiana cobran cuerpo en el paradigma de la ciencia moderna: una visión plana y limitada del mundo, una tendencia a la especialización que hace del científico un trabajador a destajo, un desinterés por la verdad, esto prueba que los reales intereses del sabio están en otro lado menos en la ciencia (la familia, la adulación a los colegas, la competencia con los rivales, su prestigio y reconocimiento) es decir, una reacción contra la vida plena y libre, esta sería la forma moderna del ideal ascético. Nietzsche reprocha a la ciencia su voluntad de reducirlo todo a la identidad, a la igualdad, a la equivalencia, en resumen, su tendencia a nivelarlo todo. Ahora bien, a mi modo de ver, esta crítica podría ser excesiva si tomamos en cuenta, por

ejemplo, el sentido en el cual se pronuncia el propio Kant en *¿Qué es la Ilustración?*, donde claramente expone que la Ilustración consiste en el hecho por el cual un hombre sale de la minoría de edad que define como la incapacidad de servirse del propio entendimiento, sin la dirección de otro; la minoría de edad se condensa en la falta de decisión y ánimo que lo obliga a expresar: ¡*Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirte de tu propio entendimiento! Esto supone que Kant defiende la libertad de pensamiento frente a los poderes establecidos; que no fue servil en sus relaciones con el Estado. Por otro lado, actualmente hay catedráticos de filosofía de orientación nietzscheana, pero al propio Nietzsche no le resultaba clara esa situación. La filosofía no es un asunto de epígonos.

En Nietzsche encontramos un intento por superar la contradicción entre arte y ciencia. Frente a Schopenhauer afirma la primacía de lo estético de cara a la moral; establece la prioridad de la expresión estética, de la voluntad de crear a contrapelo de la voluntad de verdad. Vislumbra que hay cierto tipo de alegría estética que se contrapone al pesimismo científico. Esta contradicción está presente en el espíritu del Romanticismo, del cual hace eco la filosofía de Nietzsche, quien afirma la voluntad de poder en términos de voluntad de crear, de acuñar nuevos valores, es decir una actitud artística que se asume como un tipo de existencia. Por eso, más allá de la belleza natural, resalta la belleza artística que es creación como voluntad del hombre, y permite comprender la cultura bajo el significado de acción y presencia del espíritu que se sobrepone a la realidad del mundo, de lo aparente. Nietzsche establece pues un concepto diferente de lo que significa cultura y progreso, como una superación del saber, de la razón y la realidad que se concreta en la obra de arte. La cultura, en tal caso, se define como la unidad de un estilo artístico en todas las manifestaciones de la vida de un pueblo.

Según nuestro autor, el hombre extraordinario encuentra el objeto y la finalidad de la cultura a través de la experiencia de su propia interioridad. De esta manera, puede experimentarse la superación del tiempo como un acontecimiento atemporal. Hombre extraordinario es aquel que conquista una gran personalidad capaz de trascender los condicionamientos históricos. La figura del filósofo es afín al hombre extraordinario. En *El caso Wagner*, por ejemplo, pregunta: “¿Qué se exige un filósofo a sí mismo en primer y último lugar? Superar

su tiempo en sí mismo, volverse “atemporal” ¿Con qué tiene que librar por lo tanto el más duro combate? Con cualquier cosa que lo señale como hijo de su tiempo, es decir, un decadente”.

Esta pregunta contiene ciertos principios de la doctrina de Nietzsche sobre los que vale la pena reflexionar: me refiero al individualismo o la singularidad como un rasgo que se opone a la pretendida objetividad; y a la negación de lo que conforma la esfera de lo social. Podríamos formularnos esta pregunta: ¿Cuál es la concepción que tenía Nietzsche sobre la realidad social; qué papel tiene el concepto de Historia en la filosofía de Nietzsche o en su idea de cultura? Para responder, podríamos recordar lo que expresó nuestro autor, a propósito de la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida. La historia enseña a amar menos, marchita, vuelve deshonesto al hombre. Es, en este sentido, la antítesis del arte. Solamente si la historia puede transformarse en una obra de arte resultará capaz de conservar los instintos o evocarlos. Sin embargo, una historiografía así sería totalmente contraria a las tendencias analíticas de nuestra época, porque la declararía falsa.

La crítica al historicismo formulada por Nietzsche es sin duda importante. Pero a mi juicio, aun falta desarrollar cabalmente y tender un puente de discusión entre Nietzsche y la tradición irracionalista de la filosofía, cuyo exponente destacado es Arthur Schopenhauer. Al respecto sería pertinente resaltar algunos aspectos de su teoría del Estado. Sustenta que el Estado pone una “mordaza” a los animales de “rapiña”, con lo que éstos, aunque en efecto no adquieren mejores cualidades morales, se vuelven “inofensivos como rumiantes”. El Estado en su conjunto es una institución defensiva obligada a utilizar la fuerza. Todos quieren cometer injusticia, pero nadie quiere padecerla. La categoría antropológica fundamental de Schopenhauer no es la moral sino la voluntad, lo primario no es el sentimiento de la justicia, sino el dolor que produce el padecimiento de la injusticia. Entonces, este concepto se opone a las teorías desarrolladas por los sucesores de Kant, como Hegel, quien cifra en el Estado una mejora y una moralización del ser humano, y otros pensadores que ven en el Estado una especie de organismo humano superior (Novalis, Schleiermacher). De acuerdo con Schopenhauer, el Estado protege al ser humano de sí mismo, pero no puede hacerlo mejor. Es éste el sentido en que lo expresa Hölderlin, cuando dice: “El que quiere convertir al Estado en cielo, lo convierte en infierno”.

Este tema relacionado con la historia de las ideas, espero desarrollarlo adecuadamente en otro trabajo de investigación.

BIBLIOGRAFÍA

- Althusser, L., *Curso de filosofía para científicos* Barcelona, Laia, 1975
- Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1990
- , *Retórica*, México, UNAM, 2010
- Cornford, *La teoría platónica del conocimiento*, Barcelona, Paidós, 1983
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 2008
- Escohotado, Antonio, *De Physis a Polis: la evolución del pensamiento filosófico griego desde Tales a Sócrates*, Barcelona, Anagrama, 1975
- Glucksmann, André, *La estupidez. Ideologías del postmodernismo*, Barcelona, Ediciones península, 1988
- Heidegger, Martin, *Nietzsche* Tomo I, Barcelona, Editorial destino, 2000
- Hegel, G.W.F. *Estética*, Barcelona, Ediciones península, 1996
- Hunt, Tristram, *El gentleman comunista, La vida revolucionaria de Friedrich Engels*, Barcelona, Anagrama biblioteca de la memoria, 2011
- Kant, *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 2000
- , *Crítica de la facultad de juzgar*, Buenos Aires, Editorial Visor colección la balsa de la medusa, 1997
- Khun T. S. *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE, 1971
- Lefebvre, Henri, *Hegel, Marx, Nietzsche*, México, Siglo XXI editores, 2010
- Lenk, Kurt, *El concepto de ideología*, Buenos Aires, Amorrortu, 1975
- Lipovetsky, Gilles, *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama, 2008
- Marx, Karl, *Manuscritos económico- filosóficos de 1844*, México, Editorial Grijalbo, 1966
- Nietzsche, Friedrich, *Aurora, pensamientos sobre los prejuicios morales*, Madrid, Biblioteca nueva, 2000
- , *Consideraciones intempestivas, David Strauss, el confesor y el escritor, fragmentos póstumos*, Madrid, Alianza, 2000, II, 5.
- , *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza 2000
- , *Humano demasiado humano*, Madrid, EDAF, 1971
- , *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1998

-----, *La voluntad de poderío*, Madrid, EDAF, 1971

-----, *Más allá del bien y del mal*, Madrid, EDAF, 1971

-----, *Schopenhauer como educador*, Madrid, Biblioteca nueva, 2000

-----, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 1990

Platón, *Teeteto*, Madrid, Gredos, 1997

-----, *Hippias mayor*, obras completas, trad. Prólogo y notas de Juan David García Bacca, Caracas, Universidad central de Venezuela, 1980

Reboul, Olivier, *Nietzsche, crítico de Kant*, México, Anthropos-UAM, 2003

Rorty, Richard, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Ediciones cátedra, 1989

Safranski, Rüdiger, *Nietzsche biografía de su pensamiento*, Barcelona, Tusquets, 2001

-----, -----, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Madrid, Alianza editorial, 1998

Sade, *Juliette o las prosperidades del vicio*, Barcelona, Tusquets, 2009

Sloterdijk, Peter, *Crítica de la razón cínica*, Madrid, Biblioteca de ensayo siruela, 2003

-----, -----, *El pensador en escena*, Madrid, Pre- textos Siruela, 1987

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus lógico-philosophicus*, Madrid, Alianza editorial, 2002