

AÑO **XLVII**

LOGOS

REVISTA
DE FILOSOFÍA

julio-diciembre 2019

número

133

ISSN: 1665-8620

De La Salle
ediciones

AÑO **XLVII**

LOGOS

REVISTA
DE FILOSOFÍA

julio-diciembre 2019

número

133

ISSN: 1665-8620

De la Salle
ediciones

LOGOS

REVISTA DE FILOSOFÍA

© Universidad La Salle, A.C.

LOGOS REVISTA DE FILOSOFÍA, número 133, julio-diciembre de 2019, es una publicación semestral, editada por la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad La Salle, Ciudad de México, Benjamín Franklin 45, Col. Condesa, 06140, Cuauhtémoc, Ciudad de México, + 52 55 52 78 95 00, logos.humanidades@ulsa.mx, y publicada por su órgano de extensión, Editorial Parmenia, bajo el sello de De La Salle ediciones. Registro del nombre en el Instituto Nacional del Derecho de Autor Dirección de Reservas de Derechos. Certificados de Licitud de Título y Contenido nos. 6525 y 4944, respectivamente, otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas ilustradas de la SEGOB, el 21 de abril de 1992. Editor responsable, Ricardo Bernal, ricardo.bernal@ulsa.mx 52 78 95 00, extensiones 2909 y 2904. Fue impresa por Druko Internacional, en enero de 2019, con un tiraje de 300 ejemplares. Se utiliza, para su diagramación y maquetación, la paquetería InDesign y la tipografía Indivisa Font. El contenido de los artículos publicados es responsabilidad de los autores y no necesariamente representa posiciones institucionales. Es autorizada la reproducción total o parcial de los artículos siempre y cuando sea para fines académicos y se cite la fuente de manera íntegra.

LOGOS REVISTA DE FILOSOFÍA es una publicación semestral de la Universidad La Salle, A.C., dedicada a la investigación especializada de temas filosóficos y al estudio de la relación entre la filosofía, las humanidades y las ciencias sociales. LOGOS REVISTA DE FILOSOFÍA publica, previa evaluación, trabajos inéditos, reseñas sobre libros de reciente publicación y traducciones de textos relevantes vinculados al área de especialización de la Revista. La recepción, evaluación y publicación de los artículos es facultad exclusiva del Comité editorial.

DIRECTORIO

Dr. Enrique Alejandro González Álvarez, *fsc*, Rector; Mtro. Jorge Manuel Iturbe Bermejo, Vicerrector Académico; Mtro. Roberto Medina Luna Anaya, *fsc*, Vicerrector de Bienestar y Formación; Mtro. Francisco Alejandro Enríquez Torres, Director de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales; Mtra. Margarita Marhx Bracho, Secretaria Académica; Dr. José Ricardo Bernal Lugo, Editor responsable; Mtro. Manuel Javier Amaro Barriga, Presidente del Consejo General Editorial.

CONSEJO EDITORIAL NACIONAL

Dr. Luis González Placencia, Universidad de Tlaxcala, México
Dr. Massimo Modonesi, Universidad Nacional Autónoma de México, México
Dr. Jorge Linares, Universidad Nacional Autónoma de México, México
Dr. Jorge Rendón, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México
Dr. Gustavo Leyva Martínez, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, México
Dra. Rebeca Maldonado Rodríguez, Universidad Nacional Autónoma de México, México
Dr. Pedro Enrique García Cruz, Universidad Nacional Autónoma de México, México
Dr. Gerardo Ávalos Tenorio, Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco, México
Dra. Miriam Mesquita Sampaio de M., Universidad Autónoma Metropolitana, Cuajimalpa, México
Dr. Óscar Javier Apáez Pineda, Universidad La Salle, Ciudad de México
Dr. Mario Alfredo Hernández, Universidad Autónoma de Tlaxcala, México

CONSEJO EDITORIAL INTERNACIONAL

Dr. Jacques Bidet, Paris X-, Nanterre, Francia
Dr. W.R. Daros, Universidad del Centro Educativo Latinoamericano, Argentina
Dra. Celina Lertora Mendoza, Universidad del Salvador, Argentina
Dr. Eduardo Álvarez, Universidad Autónoma de Madrid, España
Dr. Diogo Sardinha, Universidad Paris VIII, Vincennes-Saint Denis, Francia
Dra. Viridiana Platas Benítez, Universidad La Salle, Colombia
Dr. Heriberto Cairo Carou, Universidad Complutense de Madrid
Dra. María Lois, Universidad Complutense de Madrid
Dr. Jaime Rodolfo Ríos Burga, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú
Dra. Cynthia Milena Salinas Galindo, Universidad Tecnológica del Perú, Perú

COMITÉ ASESOR INTERNO

Mtro. Manuel Javier Amaro Barriga
Mtro. Francisco Alejandro Enríquez Torres
Dra. Guillermina Alonso Dacal
Mtra. Margarita Marhx Bracho
Mtro. José Luis Córdova Soto
Dra. Alma Rosa Hernández Mondragón
Dra. Sonia Torres Ornelas
Mtro. Leonardo Jiménez Loza



Editorial Parmenia
Carlos B. Zetina 30, Col. Condesa,
Cuauhtémoc, Ciudad de México.

Dirección editorial:

Mtro. Manuel Javier Amaro Barriga

Apoyo gráfico: DG Berenice Ángeles Zúñiga

Producción: Mtra. Irma Rodríguez Vega

Índice

Número 133 Año XLVII

5 **Presentación**

7 Naturaleza, cuerpo y verdad en Nietzsche

Artículos

9 El Perspectivismo de Nietzsche en relación
con el pluralismo onto-epistemológico
Mónica Gómez Salazar

25 Nietzsche: ocaso y crisis de la verdad
Xicoténcatl Servín

37 La naturaleza y el ocaso del antropocentrismo en Nietzsche
Gonzalo Zurita Balderas

51 El vitalismo en Nietzsche: consideraciones políticas
Fátima Candas Vega

67 Descartes y Nietzsche:
una conciliación posible a partir de la corporalidad
Rogelio Laguna

81 Los golpes de dados de Nietzsche y Mallarmé
Alberto Villalobos Manjarrez

Reflexiones desde la universidad

99 El olvido del Hombre
Noé Valle

Traducción

117 De la propiedad: Locke, una filosofía de la colonización
Mathieu Renault

Reseña

137 Sahuí, Alejandro (2018). *Derechos humanos, grupos desaventaja-
dos y democracia. México*. Fontamara, 2018, 189 pp.
Fernando Mex Ávila

Presentación

En el presente número de *LOGOS Revista de Filosofía*, Alberto Villalobos y Rogelio Laguna, maestros en filosofía por la UNAM, dirigen el *dossier: Naturaleza, cuerpo y verdad en Nietzsche*. Villalobos y Laguna reúnen seis artículos en los que, tomando como hilo conductor la obra del autor de *Así habló Zaratustra*, se exploran temas centrales para la filosofía contemporánea en ramas como la ontología, la epistemología o la filosofía política.

Con el texto “El olvido del Hombre. Reflexiones a partir de Nietzsche” de Noé Valle inauguramos la sección *Reflexiones desde la Universidad* dirigida a estudiantes de licenciatura y maestría. La finalidad de este espacio es promover los trabajos de quienes se encuentran forjando su camino intelectual en áreas como la Filosofía, las Humanidades y las Ciencias Sociales.

En la sección de traducciones presentamos un fragmento del capítulo 3 del libro *L’Amérique de John Locke. L’expansion coloniale de la philosophie européenne* escrito por Mathieu Renault, profesor de filosofía en la Universidad Paris 8 Vincennes-Saint Denis. En el fragmento que publicamos, Renault revisa a detalle la obra de John Locke y argumenta de forma convincente que la teoría de la propiedad del inglés también puede entenderse como un intento de justificar la apropiación de las tierras coloniales en América del Norte. El texto ha sido traducido por quien esto escribe y publicado en este número con la autorización del autor.

Finalmente, incluimos una reseña del libro *Derechos humanos, grupos desaventajados y democracia* del Dr. Alejandro Sahuí. El autor de la reseña, Fernando Mex Ávila, subraya que dicho libro es un ejemplo de trabajo interdisciplinario ya que en él se entrelaza la reflexión normativa del filósofo con el análisis del sociólogo. Esto con el objetivo de clarificar las discusiones teóricas sobre temas como la injusticia y la desigualdad, pero, sobre todo, con la intención de desafiar los esquemas que perpetúan la exclusión, la discriminación y la pobreza.

Dr. Ricardo Bernal
Editor responsable

Naturaleza, cuerpo y verdad en Nietzsche

Introducción

La elaboración de este número tiene como objetivo presentar una serie de reflexiones contemporáneas en torno a la filosofía de Friedrich Nietzsche. Este filósofo, quien insistió radicalmente en el carácter inoperante de conceptos rectores de la metafísica como la verdad y la identidad, quien realizó un diagnóstico de la civilización a partir de la categoría del nihilismo, es, en el campo de la filosofía continental contemporánea, un interlocutor ineludible. En el siglo XX, filósofos como Martin Heidegger, Giorgio Colli, Georges Bataille, Michel Foucault, Jacques Derrida y Gilles Deleuze, entre otros, han reconocido, y en gran medida suscrito, las críticas de Nietzsche hacia la cultura y la metafísica. Otros, como Jürgen Habermas, han cuestionado la violenta crítica de Nietzsche en función de sus consecuencias políticas. Así también, en lo que va de este siglo, el autor de *La ciencia jovial* continúa siendo un referente clave para pensar problemas actuales en los campos de la ontología y de la filosofía de la cultura, a partir de la cuestión del nihilismo o del enigma del Eterno Retorno, para autores contemporáneos tales como Ray Brassier y Quentin Meillassoux.

En este dossier se presentan un conjunto de textos en los cuales se abordan, a través de la filosofía de Nietzsche, una pluralidad de cuestiones vinculadas con el perspectivismo onto-epistemológico, el concepto de naturaleza, la condición contemporánea de la pos-verdad y la crítica política del vitalismo. Así también, se incluye un trabajo sobre el problema del cuerpo en el pensamiento nietzscheano; y otro sobre una ontología del azar expuesta mediante una comparación entre la filosofía de Nietzsche y la literatura de Mallarmé. Así, la obra de este filósofo alemán, a través de un pensamiento intempestivo, inactual, que no coincide enteramente con su tiempo, ni con el nuestro, interpela el mundo contemporáneo desde el cuestionamiento de sus propias valoraciones. Por otra parte, es preciso señalar asimismo que este dossier se realizó en el marco del programa UNAM-DGAPA-PAPIIT IN403017 “Sofística y Pragmatismo”.

Este número comienza, entonces, con “El Perspectivismo de Nietzsche en relación con el pluralismo onto-epistemológico”, escrito por la Dra. Mónica Gómez, en el cual se valora en qué medida el perspectivismo nietzscheano puede vincularse con el pragmatismo norteamericano, particularmente con William James, John Dewey y Richard Rorty, pero sin dejar de reconocer las diferencias incompatibles entre ambos proyectos. Por consiguiente, la Dra. Gómez sugiere que ambas posturas se encuentran cercanas, desde un pluralismo ontológico y epistemológico, respecto a la transformación relativamente constante de

perspectivas y de marcos conceptuales diversos, que son indisociables de lo que se considera como realidad. En el texto “Nietzsche: ocaso y crisis de la verdad”, Xicoténcatl Servín recuerda que, para el filósofo alemán, la verdad es un conjunto de metáforas, metonimias y antropomorfismos de los cuales se ha olvidado su carácter figurativo. Esta crítica de la verdad permite a Servín introducir la cuestión contemporánea de la pos-verdad, Xicoténcatl Servín recuerda que, para Nietzsche, la verdad es un conjunto de metáforas, metonimias y antropomorfismos de los cuales se ha olvidado su carácter figurativo. Esta crítica de la verdad, esta puesta en crisis, permite a Servín introducir la cuestión contemporánea de la pos-verdad, para extraer así una serie de consecuencias éticas y políticas de lo que el mismo autor denomina como el ocaso de lo verdadero.

En “La naturaleza y el ocaso del antropocentrismo en Nietzsche”, Gonzalo Zurita expone el concepto de naturaleza ubicado en la filosofía nietzscheana, a partir de un diálogo con el pensamiento de Arthur Schopenhauer. Este desarrollo implica, a su vez, la crítica de cualquier concepción antropomórfica del mundo. Esta noción de naturaleza, apunta Zurita, puede utilizarse para pensar nuestra actualidad y nuestro porvenir en virtud de los efectos del desarrollo de la ciencia y la tecnología. Por su parte, la crítica política del pensamiento nietzscheano se encuentra en “El vitalismo en Nietzsche: consideraciones políticas”, texto en el cual Fátima Candas Vega nos advierte sobre los peligros de la negación nietzscheana de la estructura racional del mundo, ya que admitir una ontología vitalista, sugiere la autora, puede conducir a la legitimación de la jerarquía y la dominación como particiones sociales posibles. Esta lectura está, ciertamente, cercana a la filosofía de Habermas.

Si bien la relación entre Nietzsche y Descartes es presentada habitualmente como antagonica, Rogelio Laguna propone, de modo sugerente, un acercamiento distinto entre ambos pensadores, a través del problema del cuerpo. En “Descartes y Nietzsche: una conciliación posible a partir de la corporalidad”, Laguna invita a pensar a Descartes no desde una sustancia extensa y geométrica, sino desde la experimentación del cuerpo. Este problema vincula al autor de las *Meditaciones metafísicas* (1641) con la gran razón nietzscheana: el cuerpo vivo. Finalmente, en el texto que concluye este dossier, “Los golpes de dados de Nietzsche y Mallarmé”, Alberto Villalobos realiza un paralelismo, pero también una comparación, entre el poeta y el filósofo a partir de la imagen-concepto del azar. Esta interpretación es de carácter ontológico, porque en ella se pretende dar cuenta de la naturaleza de los acontecimientos del mundo mediante la relación entre el azar y la necesidad, en el lanzamiento de dados del mundo dionisiaco y en el naufragio ocurrido bajo las constelaciones del poeta.

Alberto Villalobos y Rogelio Laguna

El Perspectivismo de Nietzsche en relación con el pluralismo onto-epistemológico ^{1*}

Mónica Gómez Salazar
Universidad Nacional Autónoma de México

Resumen

En este trabajo discutimos si la tesis del perspectivismo de Nietzsche, desde una interpretación, podría leerse en claves del pluralismo onto-epistemológico. Para ello, comenzamos exponiendo el cuestionamiento que hace Nietzsche de la noción de verdad racional, así como de las posturas universalistas y trascendentales vinculadas a este concepto. En el segundo apartado exponemos algunas de las tesis principales del pragmatismo americano y mostramos que el perspectivismo no es cercano a esta corriente de pensamiento. Finalmente, presentamos la propuesta del pluralismo ontológico y epistemológico y referimos por qué el perspectivismo de Nietzsche podría articularse con esta postura y por qué no.

Abstract

In this paper we discuss whether the thesis of Nietzsche's perspectivism, from an interpretation, could be read in keys of onto-epistemological pluralism. For this, we begin by exposing Nietzsche's questioning of the notion of rational truth, as well as the universalist and transcendental positions linked to this concept. In the second section we expose some of the main theses of American pragmatism and show that perspectivism is not close to this current of thought. Finally, we present the proposal of ontological and epistemological pluralism and we refer to why Nietzsche's perspectivism could be articulated with this position and why not.

Palabras clave

Perspectivismo, pluralismo, verdad, pragmatismo, Nietzsche

Key words

Perspectivism, pluralism, truth, pragmatism, Nietzsche

Fecha de recepción: Enero de 2019

Fecha de aceptación: Mayo de 2019

¹ Investigación realizada gracias al Programa UNAM-DGAPA-PAPIIT IN403017 'Sofística y Pragmatismo'.

Nietzsche y la noción de verdad racional

Como es bien sabido, Nietzsche se manifiesta en contra de la idea de verdad racional, de la verdad conceptual, no de la verdad creadora, y nos dice en su obra *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* que “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”.² Nietzsche pone en cuestión la verdad en sí misma. Si el mundo que conocemos está constituido por nuestro lenguaje, si se trata de un mundo como representación, ¿qué sentido tiene hablar de verdad? Para este pensador no hay tal cosa como una realidad a la que se corresponderían las proposiciones adecuadas y tampoco hay verdad a la que acceda un sujeto trascendental. Pensemos, nos dice el filósofo alemán, en la formación de los conceptos. Toda palabra se convierte de manera inmediata en concepto en tanto que justamente no ha de servir para la experiencia singular e individualizada a la que debe su origen, sino que debe corresponder a innumerables experiencias, similares, aunque no idénticas; pues los conceptos se forman por equiparación de casos no iguales.³ Para elaborar representaciones nos olvidamos de las características distintivas de cada objeto o acción individual. Así, por ejemplo, con el término “honestidad”, “no sabemos nada en absoluto de una cualidad esencial, denominada ‘honestidad’, pero sí de una serie de numerosas acciones individuales, por tanto, desemejantes, que igualamos olvidando las desemejanzas, y, entonces, las denominamos acciones honestas; al final formulamos a partir de ellas una *qualitas occulta* con el nombre de ‘honestidad’”.⁴

El hombre “pone sus actos como ser racional bajo el dominio de las abstracciones; ya no tolera más ser arrastrado por las impresiones repentinas, por las intuiciones”⁵ generaliza todas esas impresiones en conceptos. El problema es que los sujetos cognoscentes se olvidan de dicha subsunción y confunden esas abstracciones con la cosa en sí. Nos recuerda Nietzsche que se parte del error de creer que el hombre tiene cosas ante sí de manera inmediata, como si fuesen objetos puros y se olvida que las metáforas intuitivas originales son nada más que metáforas, no son las cosas mismas.⁶

² Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento* (Madrid: Tecnos, 2010), 26.

³ *Id.* p. 27.

⁴ *Id.* p. 27-28.

⁵ *Id.* p.29.

⁶ *Id.* p. 30-31.

Este autor insiste que la verdad dictada por la razón, lejos de ser una “verdad en sí”, universal, es antropomórfica y de valor limitado.⁷ Para Nietzsche, el conocimiento científico en su pretensión de representar el mundo, tiene la presunción de concebirlo como una unidad homogénea y coherente que le permite investigarlo y hacer previsiones como si se tratara de un objeto estable, lo cual no es así.

Nietzsche cuestiona la idea de conocimiento entendido como descripción de una realidad constituida por hechos neutrales a los que nuestras proposiciones, especialmente las científicas, habrían de corresponderse. En su lugar, propone el perspectivismo, desde el cual sólo contamos con interpretaciones, no con hechos. Nuestra existencia, nos dice el pensador alemán, es *interpretante*, “...el intelecto humano no puede evitar verse a sí mismo bajo sus formas perspectivas y sólo en ellas. No podemos ver más allá de nuestro ángulo...”⁸

Para Nietzsche “el mundo es como una obra de arte que se engendra a sí misma”.⁹ Como tal requiere ser interpretada, pero no hay una lectura superior. Nietzsche entiende la interpretación como “introducción de significado”, no como explicación, y esta precisión es la que lo aleja de una postura realista, pues introducir nuevas interpretaciones permite reinterpretar las anteriores desde otra perspectiva. Una lectura así muestra las interpretaciones como creaciones que no están reguladas ni determinadas por el mundo, de modo que no hay lecturas más o menos acertadas. Para Nietzsche la alternativa a la ontología está en la genealogía, ataca la habilidad conceptual del hombre y analiza su poder, pero también su costo. Este costo tiene que ver con el modo en que se abstrae y omite la individualidad empírica.¹⁰

Por otra parte, en relación con la conceptualización, William James explicará respecto al concepto de “invierno”, que no se puede negar la existencia de abstracciones. “Invierno” es sólo un nombre que hemos dado a cierto número de días que se caracterizan por un clima frío, se trata de un concepto que ha sido abstraído de la experiencia concreta de vivir días fríos consecutivos durante un cierto periodo y que ahora llamamos así.¹¹ De la misma manera, conceptos éticos abstractos o finos como “bueno”, “correcto”, “honesto” y sus opuestos: “malo”, “erróneo”, “deshonesto”, entre otros, resumen acciones concretas. No son conceptos de un lenguaje neutral o trascendental, su significado variará de acuerdo con los diferentes contextos.

⁷ Id. p.30.

⁸ Friedrich Nietzsche, *La Goya Ciencia*, vol. III, *Obras Completas* (Madrid: Tecnos, 2014), §374.

⁹ Friedrich Nietzsche, *Will to Power* (New York: Vintage Books, 1968), §796.

¹⁰ John Wilcox, *Truth and value in Nietzsche. A Study of His Metaethics and Epistemology*, (Washington, University Press of America, 1982), 131.

¹¹ William James, *Pragmatism. A new name for some old ways of thinking* (New York: Longmans, Green and Co., 1943), 265.

Nietzsche sostiene, nos dice Wilcox, que tenemos los conceptos que tenemos por su utilidad presente o pasada. De esta manera, pareciera que nuestro autor se mueve hacia lo que el pragmatismo desarrolló posteriormente.¹²

Con el objetivo de investigar si hay algunos puntos de conexión entre la propuesta de Nietzsche y algunas de las tesis pragmatistas, a continuación, expondremos algunas de las propuestas de representantes del Pragmatismo como William James, Dewey y Rorty.

Pragmatismo

Según William James, la verdad está vinculada a los procesos de justificación entendidos en sentido pragmático.¹³ De acuerdo con este autor, la diferencia entre pragmatistas y no pragmatistas es que cuando los primeros hablan de verdad se refieren a la funcionalidad de las ideas, mientras que para los segundos, hablar de verdad es referirse a aquello que se dice de los objetos,¹⁴ esto es pensar la verdad desde un ámbito más descriptivo.

Siguiendo a Peirce, James nos dice que el método pragmático implica que las verdades deben tener consecuencias prácticas, en el sentido de consecuencias particulares.¹⁵ Para James, “... la verdad de cualquier tesis *consiste* en sus consecuencias, y en especial en que sean buenas consecuencias”¹⁶ Es decir, consecuencias que se consideren acertadas porque se puede aducir que hay buenas razones para considerar que están restringidas por la realidad, que gozan de un alto grado de certeza y, por tanto, no son arbitrarias.

Esta noción de verdad está ligada a procesos de justificación, pero también a la realidad; la verdad significa un acuerdo con la realidad y la falsedad un desacuerdo con ella. Hasta 1850, nos explica James, todo el mundo creía que las ciencias expresaban verdades que correspondían a una realidad. Pero la multiplicación de teorías de los últimos años ha socavado casi totalmente la idea de que alguna de ellas pueda tener un mayor grado de objetividad respecto a las demás.¹⁷ Este pensador es un pragmatista, pero también un realista, concibe la verdad, nos dice “... no como una construcción de copias internas de realidades ya completas en sí mismas, sino como la colaboración con estas

¹² Wilcox, *Truth and value in Nietzsche. A Study of His Metaethics and Epistemology*, 146.

¹³ Cristina Di Gregori y Cecilia Durán, “William James. Esbozos de una teoría de la racionalidad”, en *Racionalidad en ciencia y tecnología. Nuevas perspectivas iberoamericanas*, coords. Ana Rosa Pérez Ransanz y Ambrosio Velasco Gómez (México: UNAM, 2011), 91-98.

¹⁴ William James, *El significado de la verdad. Una secuela de Pragmatismo*, trad. Ramón Vilà Vernis (Barcelona, Marbot Ediciones, 2011), 13-14.

¹⁵ James, *El significado de la verdad. Una secuela de Pragmatismo*, 60.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Id.* p. 63.

realidades para obtener un resultado más claro”.¹⁸ Para James, “conocer es solo una forma entre otras de interactuar con la realidad y contribuir a ella”.¹⁹ El hecho de nuestra experiencia es que consiste en un proceso de cambio, y en tanto que es un proceso, “ningún punto de vista podrá ser nunca *el* último. Todos y cada uno son insuficientes e inestables, y deben rendir cuentas ante puntos de vista ulteriores”.²⁰ Nadie situado como está en alguno de estos puntos de vista, estará dispuesto a considerar que alguien en particular tiene acceso a la verdad positiva.²¹ Más bien lo que hacemos es inferir cuáles de nuestras experiencias y nuestras justificaciones estarían restringidas por la realidad.

Siguiendo a Schiller y a Dewey lo verdadero sería lo más satisfactorio, en el sentido de lo más acertado.

Según Dewey, “la previsión será fiable en la medida en que esté constituida por el examen de las condiciones que en efecto decidirán el resultado”.²² Por “condiciones” en Dewey queremos decir las condiciones existenciales sociales, culturales, morales, económicas, políticas, físicas, biológicas, ecológicas etc., en relación con las que nos constituimos como sujetos y a partir de las cuales indagamos sobre las posibles justificaciones de una creencia.²³

Que la noción de verdad esté ligada a un proceso de justificación significa, entre otras cosas, que la observación de los resultados alcanzados, o consecuencias efectivas, en contraste con las consecuencias previstas, arroja información que muestra la suficiencia de las razones que justifican una creencia o alguna decisión que está por tomarse y que está siendo investigada. Esta información sirve, bien para confirmar la hipótesis según la cual las razones en que se basa dicha decisión son válidas, y como tales ofrecerán una garantía a la medida humana de que no habrá consecuencias imprevistas ni perjudiciales de las acciones que guíe, bien para reevaluar las razones en que se apoya, o bien para rechazar su validez a falta de buenas razones que la fundamenten. Según la investigación, de las razones y los resultados se verá si es razonable perseverar en la justificación de la creencia –o no–, y de esta manera cerciorarse de que las consecuencias que se deriven en la práctica serán acertadas.

Para Rorty, una de las diferencias que hay entre verdad y justificación es la diferencia que existe entre lo que no se puede reconocer y lo que puede ser re-

¹⁸ *Id.* p. 65.

¹⁹ *Id.* p. 89.

²⁰ *Id.* p. 85.

²¹ *Id.* p. 85.

²² John Dewey, *Teoría de la valoración*, Trad. María Luisa Balseiro (Madrid: Siruela, 2008), 76.

²³ John Dewey, *Lógica. Teoría de la investigación*, (México: Fondo de Cultura Económica, 1950), 544.

conocido. Es decir, según este autor, no podemos llegar a saber con certeza si una creencia es verdadera o no, pero sí podemos llegar a no tener objeción residual en su contra.²⁴

Si partimos de la tesis de que sólo podemos afirmar la verdad de una creencia en relación con las buenas razones que tengamos para justificarla acertadamente en relación con algún contexto histórico, resultaría irrelevante preocuparnos por la existencia de la verdad como si fuera una entidad que existe por sí misma, porque con lo que contamos es con ciertas justificaciones que pueden variar de una comunidad epistémica a otra en lugar y tiempo. Si bien para pragmatistas como Dewey y James, es posible inferir que hay una realidad que impone límites a nuestras creencias y las justificaciones que hacemos de ellas, para Rorty la relevancia práctica de tener algo por verdadero no es si efectivamente la creencia se comprueba verdadera o no, sino que los sujetos creen en algo y podrían actuar guiados por dicha creencia aun cuando no cuenten con buenas razones para mostrar su validez.

La verdad, nos dice Rorty, es justamente un tipo de objeto al que los lacanianos llaman objetos de deseo indefinibles e imposibles, y el deseo de un objeto semejante no puede ser reconocido. En cambio, la justificación puede ser reconocida y, por consiguiente, es posible trabajar sistemáticamente para conseguirla.²⁵

La noción de verdad como anhelo universal que lleva a filósofos como Habermas, Appel, Rawls, entre otros, a insistir en que debemos evitar el “contextualismo” y el “relativismo”, es considerada por Rorty como un anhelo de verdad que nos lleva a pagar el precio de la irrelevancia práctica. Para este autor la importancia de la justificación reside en que, si bien suele ser provisional, puesto que antes o después aparecerán nuevas objeciones en contra de la creencia justificada, puede ser reconocida. Según este autor, el uso de la palabra “verdadero” como advertencia es relevante para contrastar audiencias poco informadas con audiencias mejor informadas y, más generalmente, para contrastar audiencias pasadas con audiencias futuras.

En contextos no filosóficos, el sentido de contrastar justificación con verdad es, simplemente, recordarnos que pueden haber objeciones (a causa de la aparición de nuevos datos, nuevas hipótesis explicativas más ingeniosas, cambios en el vocabulario empleado para describir los objetos que se discuten) que no hayan advertido ninguna de las audiencias para las cuales la creencia en cuestión estaba hasta entonces justificada.²⁶

²⁴ Richard Rorty, *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*, tr. Joan Vergés (Barcelona: Ariel, 2000).

²⁵ Rorty, *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*, 81-82.

²⁶ Rorty, *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*, 87.

La premisa fundamental de este pragmatista es que solamente podemos trabajar por lo que podemos reconocer como es el caso de las justificaciones. Éste es un corolario del principio de James que afirma que para que valga la pena discutir una diferencia, ésta tiene que ser relevante en el orden práctico. Supongamos, dice James, que tenemos dos definiciones filosóficas, o proposiciones o máximas, que aparentemente se contradicen y que son objeto de discusión entre los hombres. Si suponiendo la verdad de una no es posible prever ninguna consecuencia práctica concebible para nadie en ningún momento o lugar, que sea distinta de lo que puede preverse si uno supone la verdad de la otra, en tal caso la diferencia entre las dos proposiciones no es una verdadera diferencia; tan sólo es una distinción aparente y verbal que no vale la pena discutir.²⁷

Rorty resume que es tan poco necesario tener una teoría filosófica sobre la naturaleza de la verdad, o sobre el significado de la palabra “verdadero”, como tener una teoría filosófica sobre la naturaleza del peligro o sobre el significado de la palabra “peligro”. Desde esta postura, la razón principal de que en nuestro lenguaje exista una palabra como “peligro” es advertir a la gente que es imposible que haya previsto todas las consecuencias de las acciones que se propone llevar a cabo. Desde la perspectiva pragmatista rortyana se considera que el uso de advertencia de la palabra “verdadero”, lejos de corresponder a la realidad, se utiliza para tener presente que otros sujetos, en circunstancias distintas, enfrentándose a audiencias futuras, podrían ser incapaces de justificar una creencia que hasta ese momento han justificado con éxito ante todas las audiencias con las que se han encontrado.²⁸

Una propuesta pragmatista como la de Rorty no parece estar tan alejada del perspectivismo de Nietzsche. A este respecto no hay acuerdo. Conviene hacer ciertas precisiones para entender si sería erróneo, o no, entender el perspectivismo de Nietzsche en claves del pragmatismo de acuerdo con James, Dewey, Rorty e incluso en relación con el pluralismo epistemológico y ontológico.

Perspectivismo y pluralismo onto-epistemológicos

Según Alexander Nehamas, el perspectivismo supone que, al volcarnos en cualquier actividad, empleamos necesariamente unos materiales que hemos seleccionado según nuestro campo de consideración y renunciamos a otros. No implica que veamos o conozcamos una apariencia del mundo *en lugar* del mundo en sí mismo”.²⁹ Lo que se ve es el mundo desde una cierta perspectiva.

²⁷ James, *El significado de la verdad. Una secuela de Pragmatismo*, 59.

²⁸ Rorty, *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*, 88-89.

²⁹ Alexander Nehamas, *Nietzsche. La vida como literatura* (México: Fondo de Cultura Económica, 2002), 72.

Cada una tiene capacidad para corregirse a sí misma, y muchas pueden incluso incorporar nuevos materiales o combinarse con otras para dar forma a prácticas e investigaciones dentro de sistemas más vastos. Lo que no es posible es que en un determinado momento podamos incorporar ‘todos’ los materiales existentes bajo un enfoque único, o mantener ‘todos’ los puntos de vista posibles.³⁰

A partir de una lectura del pragmatismo y de la noción de verdad como si ésta estuviera ligada a lo que es útil y valioso, Nehamas sostiene que el perspectivismo de Nietzsche no puede articularse con una postura pragmatista. Efectivamente, el pensador alemán combina las nociones de conocimiento, opinión e imaginación y no considera que la utilidad esté ligada a la verdad. Nos dice Nietzsche: “Sabemos (o creemos o nos imaginamos) exactamente tanto como puede ser *útil* en interés del rebaño humano, de la especie: e incluso lo que aquí se denomina ‘utilidad’ es en última instancia también sólo una creencia, una imaginación y quizá la estupidez más fatal por la que un día pereceremos”.³¹

Sin embargo, como hemos visto, el pragmatismo se articula con una pluralidad de posturas y no con la utilidad de las acciones. Si bien desde el pragmatismo se abre la puerta a la pluralidad de justificaciones, se mantiene la tesis de que hay una realidad que no es puesta por los sujetos y de la que se infiere su existencia a partir de la restricción que impone a nuestras justificaciones y acciones. La inferencia que hacemos de los límites que impone dicha realidad nos sirve como criterio de verdad que indicaría cuál justificación se basaría en buenas razones y cuál no.

La postura del pluralismo ontológico y epistemológico es cercana al pragmatismo, excepto porque en este tipo de pluralismo se considera que desde marcos conceptuales diferentes se constituyen realidades diversas. No es una postura que sostenga una pluralidad epistemológica que se resuelva traduciendo los diferentes lenguajes a una sola realidad, sino que desde los diferentes marcos conceptuales se constituyen realidades diferentes que podrían ser inconmensurables. Así, lo que hay son distintas realidades en las que los sujetos viven en relación con algún marco conceptual, no hay una realidad independiente a la que se pueda acceder al margen de tales marcos, en este sentido el pluralismo es ontológico y epistemológico. Los marcos conceptuales no son entidades, son presupuestos, condiciones de posibilidad, para tener creencias, conceptos, conocimientos, lenguaje, normas y valores que los sujetos necesitamos en nuestra relación cognoscitiva con el mundo. Estos marcos

³⁰ Nehamas, *Nietzsche. La vida como literatura*, 72-73.

³¹ Nietzsche, *La Gaya Ciencia*, §354.

son construcciones sociales que se constituyen, sostienen y transforman en las prácticas sociales de los sujetos. Entenderemos que las prácticas sociales son los conjuntos de acciones institucionalizadas que realizan los sujetos y que están orientadas hacia la consecución de un fin.³² Los hechos y los objetos que forman parte de un mundo sólo existen al estructurar la realidad desde algún marco conceptual; el mundo en el que los integrantes de una comunidad viven depende epistémica y ontológicamente de esos marcos.

Como hemos dicho, estos marcos los construyen y transforman los sujetos en sus prácticas sociales, de tal suerte que las nuevas generaciones nacen encontrándose con un mundo donde viven sujetos que les preceden, con sus conceptos, prácticas sociales, creencias, lenguaje, conocimientos y valores que ya forman parte del desarrollo histórico de una comunidad.³³ Es gracias al marco conceptual heredado, que quienes nacen en ese mundo, cuentan con los presupuestos que establecen las restricciones acerca de lo que los sujetos pueden llegar a creer. Entre estos presupuestos se encuentran los conceptos, el lenguaje, las creencias, los conocimientos, las normas y los valores que necesitan los sujetos para conocer la realidad e interactuar con ella. Pero si bien hay una realidad con la que los sujetos se encuentran, son también ellos quienes al irse constituyendo en sus prácticas sociales como miembros de una comunidad, pueden llegar a transformarla y a ellos mismos en el proceso. Aunque los miembros de una comunidad pueden estructurar la realidad a partir de diferentes marcos conceptuales, las creencias que acepten o rechacen, así como las decisiones y acciones orientadas por dichas creencias, estarán relacionadas con el conjunto de elementos que estos sujetos presuponen al hacer la elección.³⁴

Creemos que este tipo de pluralismo, y no tanto el pragmatismo, estaría mucho más cercano al perspectivismo de Nietzsche. Desde el pluralismo que mencionamos no es posible acceder a una realidad en sí misma al margen de los marcos conceptuales. Todos los conceptos, incluido el de verdad, se construyen en relación con dichos marcos. Así, como hemos dicho antes, la verdad estaría estrechamente ligada a la justificación.

Esta idea que descansa en una pluralidad de mundos en los que vivimos dependiendo del marco de presupuestos que condicionen y constituyan ese tipo de realidades, nos parece cercana a la postura de Nietzsche, según la cual, el hacernos conscientes de los fundamentos contingentes de nuestras prácticas y

³² León Olivé, *Multiculturalismo y pluralismo* (México: Paidós-UNAM, 1999), 135-142.

³³ Thomas Kuhn, *The road since structure. Philosophical essays, 1970-1993* (Chicago: The University of Chicago Press, 2000), 94.

³⁴ Olivé, *Multiculturalismo y pluralismo*, 135-136.

modos de vida es también abandonar la meta de llegar a representarse un día el mundo tal como realmente es,³⁵ precisamente porque no hay un mundo como realmente es, sino diferentes mundos que son como son en relación con ciertas prácticas sociales y formas de vida.

Desde el pluralismo onto-epistemológico no hay una justificación última, pues siempre se pueden encontrar nuevas y mejores razones que refuten la validez de las anteriores o bien, las reconfiguren. En términos nietzscheanos, esto vendría a ser que no hay manera de contar con una interpretación que no provenga de otra interpretación que le antecede y así sucesivamente. Las nuevas interpretaciones se crean cuando los sujetos se alejan de los presupuestos en relación con los cuales conformaban una perspectiva y se hacen conscientes de que quizá esa interpretación no sea la única posible; pueden cuestionarla y examinarla porque ya no les es tan cercana epistémica y ontológicamente. Nehamas nos dirá: “esto supone haber empezado a cambiar ya los pensamientos propios, los valores, el modo de vida y, en sentido estricto, haber empezado a cambiar uno mismo”.³⁶ Veamos que de acuerdo con Nietzsche “...lo habitual es lo más difícil de ‘conocer’, es decir, de ver como problema, es decir, de ver como extraño, como lejano, como ‘fuera de nosotros’...”³⁷

Para tener el estímulo de elaborar un nuevo pensamiento, una nueva interpretación, nos dice Nehamas, “uno no debe pensar que es simplemente una más entre muchas alternativas posibles; uno debe pensar que es muy bueno, quizás el mejor pensamiento, la mejor interpretación...”³⁸ Y podríamos agregar que una nueva interpretación es posible porque para nosotros en ese momento se trata de una realidad distinta que vivimos, no de una interpretación más respecto de una realidad metafísica. Creemos que la postura nietzscheana y el pluralismo onto-epistemológico comparten que no hay una realidad o un mundo verdadero al margen de unas prácticas y presupuestos “aparentes”. Ambas posturas comparten la no dualidad. La realidad que vivimos es aquella que construimos en relación con alguno de los diversos marcos conceptuales; los hechos no se oponen a los valores, se constituyen en relación con uno de tantos sistemas axiológicos. Se trata de diversas realidades que pueden ser diferentes entre sí e incluso llegar a ser antagónicas.

Explica Crescenciano Grave:

Pensar más allá del bien y del mal es la formulación que concentra la fuerza del pensamiento que, alzándose afirmativamente, desmorona las antítesis abstractas,

³⁵ Nehamas, *Nietzsche. La vida como literatura*, 80.

³⁶ *Id.* p. 84.

³⁷ Nietzsche, *La Gaya Ciencia*, §355.

³⁸ Nehamas, *op. cit.*, p. 81.

y esto significa, en primer lugar, invertir la relación entre la vida y los valores: los valores, considerados como opuestos -bien y mal, verdad y falsedad- no son entidades en sí y por sí a los que se debe ajustar o desencajar la vida, sino que es la propia vida la que crea las evaluaciones -buenas o malas, ciertas o erróneas- en las que ella se justifica de diferentes formas y, en segundo lugar, pensar más allá del bien y del mal es, tras el derrumbe de las antítesis ontológicas y axiológicas, retrotraerse a desentrañar la diversidad de formas de vida como expresiones diferentes de ésta en tanto voluntad de poder.³⁹

Y es que los espíritus libres no creen en la voluntad de verdad como si pudiera ser encontrada una sola vez de manera definitiva, por esta razón, se negarán a conceder privilegio a las prácticas que les constituyen.⁴⁰

Reflexiones finales

Nuestras conclusiones quedan abiertas. De acuerdo con lo expuesto, el pragmatismo se aleja del perspectivismo nietzscheano al mantener una noción de una realidad como restricción, la cual será la que valide nuestras creencias, valores, lenguajes, normas, conocimientos y acciones. La apuesta pragmatista de James, Dewey e incluso Rorty, muestra un pluralismo epistemológico, pero a nivel ontológico, estos pensadores infieren la existencia de una sola realidad. Nietzsche se manifiesta en contra de la idea de que sea esa realidad, el mundo, el que tiene el poder de hacer valer nuestras proposiciones como verdaderas o válidas, aún cuando sea bajo el criterio de las acciones acertadas en el ámbito práctico. La realidad así entendida a la que se opone Nietzsche vendría a expresar también en algún grado el orden racional, constante, regular, ordenado, calculable y coherente al cual deberían ajustarse nuestras creencias y acciones. Y justamente cuando Nietzsche nos dice que con lo que contamos es con nuestras interpretaciones, no con hechos, lo que está haciendo es romper con una visión metafísica del mundo. “Se pone así fin al mito del conocimiento como descripción de la realidad y a la ingenua creencia en la neutralidad e inmediatez de los hechos y, por tanto, en su autoridad”.⁴¹

En el caso del pluralismo onto-epistemológico hay una pluralidad de marcos conceptuales desde los cuales, a partir de sus prácticas sociales, los sujetos constituyen mundo. No hay forma de acceder a una realidad al margen de

³⁹ Crescenciano Grave, *Nietzsche. Crítica de la voluntad de verdad* (México: UNAM, Ediciones Monosílabo, 2018), 49-50.

⁴⁰ Nehamas, *Nietzsche. La vida como literatura*, 94.

⁴¹ José Manuel Bermudo, *Asaltos a la razón política*, Vol. III de *Filosofía Política* (Barcelona: Ediciones del Serbal, 2005), 59.

esos presupuestos, de tal modo que no hay hechos y objetos independientes de nuestros valores y perspectivas; los hechos y los objetos se constituyen en relación con alguno de los diversos marcos conceptuales posibles. Estos presupuestos son conceptuales y ontológicos, en este sentido hay una pluralidad de mundos.

Sin embargo, hay distanciamiento entre el Pragmatismo y el pluralismo onto-epistemológico y el perspectivismo de Nietzsche si éste se considera en su enfoque esteticista. Y es que desde la lectura esteticista, en el perspectivismo no se considera que haya una ontología que determine, al margen de los sujetos, lo que es correcto, verdadero o acertado como sí ocurre en el caso de los dos primeros, donde la realidad restringe nuestras prácticas o “colabora” con nosotros para constituir uno de tantos mundos desde algún marco conceptual. En los casos del pragmatismo y del pluralismo onto-epistemológico se admite que hay un criterio de verdad estrechamente ligado a una realidad. Esta realidad elimina cualquier arbitrariedad, aunque sea el caso de que la restricción impuesta por aquélla sólo se infiera. Bermudo explica que “el mundo simbólicamente construido es *nuestro* mundo, *nuestra* perspectiva; pero lo producimos en el marco de las determinaciones que pone el equipamiento orgánico de la especie humana y las condiciones del ecosistema. En cambio, en el enfoque esteticista y nihilista del perspectivismo domina la función poética del entendimiento...”.⁴²

En este sentido, siguiendo la interpretación que Bermudo hace de Nietzsche, tenemos que para el pensador alemán la filosofía ha de partir de la idea de una ontología vitalista de la indeterminación, “que piensa el ser en claves de posibilidades, aperturas, creaciones...”.⁴³ De ahí que Nietzsche nos diga: “el mundo se nos ha vuelto más bien de nuevo ‘infinito’: en la medida en que no podemos rechazar la posibilidad de que *encierre en sí infinitas interpretaciones*.”⁴⁴ Las interpretaciones de los sujetos serán siempre parciales, provisionales, revisables, no hay perspectiva de llegar a un fin, pues desde esta idea significaría que en algún punto hay algo determinado que se completa. En Nietzsche no, lo que hay es la posibilidad indeterminada de interpretaciones que dan paso a otras muy diversas y numerosas interpretaciones entendidas como actos de creación, actos de voluntad de poder; especialmente en el ámbito estético.

Recordemos que la voluntad de poder entendida como actividad no tiende a ningún fin, sólo a perseverar en sí misma.⁴⁵ Nos dice Nietzsche:

⁴² Bermudo, *Asaltos a la razón política*, 62.

⁴³ *Id.* p. 60.

⁴⁴ Friedrich Nietzsche, *La Gaya Ciencia*, §374.

⁴⁵ Alexander Nehamas, *La vida como literatura*, p.104.

...llegar a ver las cosas de otro modo, *querer* verlas de otro modo, es una preparación y un cultivo del intelecto nada despreciable para la 'objetividad' venidera, -entendida esta última no en cuanto 'contemplación desinteresada' (lo que es un sin-concepto y un contrasentido), sino como la facultad de *tener poder* sobre los pros y los contras y saber aportarlos y retirarlos: de manera que uno sepa aprovechar para el conocimiento la *diversidad* de perspectivas e interpretaciones de los afectos.⁴⁶

El mundo y objetividad para Nietzsche se constituyen en la diversidad de perspectivas que nos permiten acceder a puntos de vista diferentes que pueden llegar a ser opuestos, pero esto no significa que esta diversidad tenga por objetivo promover o garantizar la congruencia de nuestros conocimientos con los conocimientos precedentes ya aceptados. En Nietzsche la diversidad de perspectivas no tiene más fin que la creación. En el ámbito epistemológico la pluralidad de marcos conceptuales permitiría la comparación y confrontación de posturas que podrían contribuir a precisar el grado de certeza y la validez de aquellas razones con las que se justifique una creencia.

Desde el pluralismo onto-epistemológico, la noción de verdad supone la existencia de una realidad y esta creencia en un mundo o realidad que restringe nuestro conocimiento y nuestras acciones impone ciertos límites que vendrían a ser los criterios de conocimiento y también los criterios éticos y políticos de nuestras acciones, lo que implica la renuncia a *crear* mundo. Siguiendo la interpretación de Bermudo, estamos de acuerdo que si nos sometemos a las regularidades del mundo no es posible la creación.

Si bien todavía no queda claro si el perspectivismo de Nietzsche podría leerse en claves del pluralismo onto-epistemológico o sólo desde el ámbito de creación estética, sostenemos que su postura se opone decididamente a las nociones de verdad y de realidad entendidas desde las tesis del realismo metafísico las cuales son:

1. Hay una realidad independiente que existe al margen de nuestros conceptos y representaciones.
2. Esa realidad está conformada por hechos y objetos que existen independientemente de que los conozcamos.
3. Una representación correcta de la realidad refiere a los objetos y hechos que existen en él y describe sus propiedades intrínsecas.
4. La suma de representaciones verdaderas integraría una representación completa de la realidad tal como existe en sí misma.⁴⁷

⁴⁶ Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral* III, §12.

⁴⁷ Miguel Ángel Quintanilla, "Introducción" en *Las mil caras del realismo*, Hilary Putnam (Barcelona: Paidós-I.C.E.-U.A.B., 1994), 22.

Hasta aquí podemos decir que desde el pragmatismo, especialmente de James y de Rorty se defiende más una postura de pluralismo epistemológico en relación con una sola realidad. Una posición alejada de la propuesta perspectivista. La parte del problema planteado que no ha sido resuelta es si el pluralismo onto-epistemológico podría ser aceptado desde el perspectivismo nietzscheano. Parecería que sí, si atendemos a lo que nuestro autor escribe respecto a que la ciencia es una interpretación. No es que afirme la idea de que ninguna teoría particular por ser interpretación podrá ser nunca cierta. La ciencia, dice Nehamas siguiendo a Nietzsche, “...ni proporciona la descripción última del mundo ni la descripción del mundo tal como es en sí mismo. No es, por eso, una práctica frente a la que todas las demás resulten inferiores y subalternas”.⁴⁸ Según esta lectura, todas las interpretaciones incluyendo las de la ciencia están sujetas a revisión. En este sentido Nietzsche estaría apostando por la indeterminación de interpretaciones y, por tanto, por la indeterminación de construcción de mundos que no apuntan hacia un destino final, pero tampoco se limitarían sólo al ámbito estético. La pregunta y la problemática siguen en pie, porque como hemos dicho antes, una postura como la recién expuesta implica una ontología, pero quizá podría articularse con el perspectivismo nietzscheano si consideramos que el pluralismo onto-epistemológico carece de ontología determinada, su parte ontológica se conforma sólo en relación con los sujetos cognoscentes que constituyen uno de los mundos posibles en relación con presupuestos llamados “marcos conceptuales” entendidos como condiciones de posibilidad para tener creencias, conocimientos, normas, lenguaje, conceptos y valores. Esos marcos conceptuales se generan, mantienen y transforman en las prácticas sociales de los sujetos, de modo que tampoco están determinados, están en constante rehacerse y resignificarse. Después de todo, al parecer, una postura cercana al perspectivismo de Nietzsche podría ser el pluralismo onto-epistemológico en el que pueden caber marcos conceptuales muy diversos, entre los que se incluirían los estéticos.

⁴⁸ Nehamas, *Nietzsche. La vida como literatura*, 88.

Bibliografía

- Bermudo, José Manuel. 2005. *Filosofía Política*. Vol. III *Asaltos a la razón política*, Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Dewey, John. 2008. *Teoría de la valoración*, Trad. María Luisa Balseiro, Madrid: Siruela.
- Dewey, John. 1950. *Lógica. Teoría de la investigación*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Di Gregori, Cristina y Cecilia Durán. 2011. "William James. Esbozos de una teoría de la racionalidad", en *Racionalidad en ciencia y tecnología. Nuevas perspectivas iberoamericanas*, coords. Ana Rosa Pérez Ransanz y Ambrosio Velasco Gómez, 91-98, México: UNAM.
- Grave, Crescenciano. 2018. *Nietzsche. Crítica de la voluntad de verdad*, México: UNAM, Ediciones Monosílabo.
- James, William. 2011. *El significado de la verdad. Una secuela de Pragmatismo*, trad. Ramón Vilà Vernis, Barcelona: Marbot Ediciones.
- James, William. 1943. *Pragmatism. A new name for some old ways of thinking*, New York: Longmans, Green and Co.
- Kuhn, Thomas. 2000. *The road since structure. Philosophical essays, 1970-1993*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Nehamas, Alexander. 2002. *Nietzsche. La vida como literatura*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Nietzsche, Friedrich. 2016. *Obras Completas*. Vol. IV *De la Genealogía de la moral*, Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, Friedrich. 2014. *Obras Completas*. Vol. III *La Gaya Ciencia*, Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, Friedrich. 2010. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*, Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, Friedrich. 1968. *Will to Power*, New York: Vintage Books.
- Olivé, León. 1999. *Multiculturalismo y pluralismo*, México: Paidós-UNAM.
- Quintanilla, Miguel Ángel. 1994. "Introducción", en *Las mil caras del realismo*, Hilary Putnam, Barcelona: Paidós-I.C.E.-U.A.B.
- Rorty, Richard. 2000. *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*, trad. Joan Vergés, Barcelona: Ariel.
- Wilcox, John. 1982. *Truth and value in Nietzsche. A Study of His Metaethics and Epistemology*, Washington: University Press of America.

Nietzsche: ocaso y crisis de la verdad

Xicoténcatl Servín

Universidad Nacional Autónoma de México

Resumen

Uno de los elementos centrales de la crítica nietzscheana a la cultura occidental es su crítica a la noción de verdad. A partir de esta crítica el sentido objetivo de la verdad ha quedado en crisis, dejando abierta su comprensión a un horizonte de interpretación distinto al sostenido por la tradición filosófica occidental. En este artículo se abordará el marco de pensamiento en el que aparece actualmente la experiencia de la verdad después del ocaso de la verdad y su puesta en crisis. Del mismo modo se expondrán algunas de las implicaciones en el marco ético y político, como es el caso del surgimiento en nuestra época del fenómeno de la “posverdad”.

Abstract

One of the central elements of Nietzschean criticism of Western culture is its critique of the notion of truth. From this criticism the objective sense of the truth has been in crisis, leaving open its understanding to a horizon of interpretation different from that held by the western philosophical tradition. This article will address the framework of thought in which the experience of truth now appears after the decline of the truth and its setting in crisis. In the same way some of the implications in the ethical and political framework will be exposed, as is the case of the emergence in our time of the phenomenon of “post-truth”.

Palabras clave

Verdad, mentira, poder, praxis, posverdad.

Key words

Truth, lie, power, praxis, post-truth.

Fecha de recepción: Enero de 2019

Fecha de aceptación: Mayo de 2019

En algún apartado rincón del universo centellante, desparramado en innumerales sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la “Historia Universal”: pero, a fin de cuentas, sólo un minuto. Tras breves respiraciones de la naturaleza, el astro se heló y los animales inteligentes hubieron de perecer.

Friedrich Nietzsche

Toda verdad es simple. ¿No es eso una doble mentira?

Friedrich Nietzsche

La muerte de la verdad

El pensamiento de Nietzsche tiene un carácter primordialmente crítico que nos lleva a identificar su filosofía con el rompimiento y fragmentación de la tradición filosófica occidental. Una de las críticas más importantes de la filosofía de Nietzsche es la muerte de la “verdad” anunciada con la muerte de Dios. A partir de este anuncio se inaugura en la filosofía una nueva forma de tratar con el problema de la verdad, pues a través de esta crítica se despliega el fin de los fundamentalismos y del sentido objetivo de la verdad.

La muerte de Dios desde la filosofía nietzscheana significa la muerte de la verdad en su sentido absoluto, significa el fin de la trascendencia y de los fundamentos últimos del conocimiento y de la realidad. A partir de la muerte de Dios surge el rompimiento con la noción de verdad tradicional, la cual colocaba la “verdad” en la “trascendencia”, es decir, perteneciente a una realidad ajena a los cambios y errores de la vida. Esta noción de verdad implicaba a su vez el rechazo del cuerpo y de la experiencia como apertura al conocimiento, lo que condenaba a su vez lo sensible, el devenir, la contingencia, la pluralidad, el caos y el azar de todo lo existente.

El problema del conocimiento y la verdad recorrerá gran parte del devenir filosófico occidental, llegando hasta el “idealismo alemán” y sus intentos por vincular el problema del conocimiento con las esferas de la “conciencia” y el “yo”. Nietzsche recogerá gran parte de este problema a través de esta tradición filosófica, principalmente de la filosofía crítica de Kant y del pensamiento de Schopenhauer, de quien encontrará una forma de unificar el mundo del ser y la apariencia con la sensibilidad y la creación. Si bien, desde la crítica de estos autores ya se vislumbraba un rompimiento con la tradición filosófica, no es sino hasta Nietzsche y su filosofía crítica que se desplomarán los fundamentos e ideales sostenidos por la tradición occidental.

A partir de la crítica que este filósofo hace al problema del conocimiento, la “verdad” se desmitifica de sus pretensiones metafísicas y se reconoce como una “creación” humana. El mito de la trascendencia y de los valores superiores quedan infundados, quedan sin un suelo fijo que los sostenga y fundamente. Con Nietzsche la “verdad” regresa a la tierra y se hace “humana”, lo que significa colocar al cuerpo y por ende la “sensibilidad” y la “experiencia” en el centro del conocimiento y de la vida. Aspectos que a lo largo del tiempo la tradición filosófica se había encargado en rechazar y que el pensamiento nietzscheano recuperará como una forma de dismantelar los presupuestos metafísicos de la realidad.

La crítica de Nietzsche se posicionará ante la “escisión” arbitraria que la metafísica impuso a la vida, separando el mundo de la *trascendencia* y el mundo de la *inmanencia*, otorgándole al primero el valor de lo “verdadero” y al segundo el del “error” y el “engaño”. Para la metafísica tradicional la “verdad” se encontraba en un plano superior y suprasensible, mientras que todo lo referente a lo inmanente, es decir, el cuerpo, la sensibilidad y la vida misma, tenían un valor inferior que cobraba sentido únicamente en la referencia a una vida trascendente.

Uno de los planteamientos centrales del pensamiento nietzscheano será el de recuperar estos “dos mundos”, disolver la escisión marcada por la tradición que condenaba el error, el cuerpo y el devenir. Al hacer esto, Nietzsche le otorga a la realidad y al conocimiento un nuevo sentido, les regresa su carácter pleno y vinculante con la vida. Tal como lo habían concebido los filósofos de la antigüedad anteriores a la metafísica, denominados “filósofos naturalistas”.¹

Al borrar la escisión de los “dos mundos” la “verdad” adquirirá otro sentido, se identificará inmediatamente con lo “inmanente”, es decir, “la verdad” pasará a ser algo que se construya desde la vida misma, y, por lo tanto, se identificará con el cambio, el error, la experiencia y la finitud. De este modo, la “verdad” se reconciliará con la vida, dejará de estar alejada del devenir y del constante cambio de la existencia. “Verdad” y “vida” pasarán a implicarse mutuamente, la “verdad” dejará de estar en el “lugar” de Dios, es decir, en la trascendencia, así, el conocimiento se subordinará a la inmanencia, la pluralidad y el cambio.

Por este hecho decimos que la “verdad” en Nietzsche se hace “humana, demasiado humana”, pues participa directamente de lo humano, es decir, del poder, el deseo, la mentira, el error; aunque también, de lo creativo, estético,

¹ Entre estos filósofos se encontraba: Tales, Anaximandro, Anaxímenes y Heráclito. De este último Nietzsche será deudor de ideas fundamentales para su filosofía, como es la identificación del “ser” con el “devenir”.

ilusorio, y poético. Es a partir de esta crítica que la verdad deja de tener una naturaleza “fija” y “estable”, y pasa a ser algo que se “crea” y se “construye”, se experimenta, se *padece* y se siente. La verdad pasa a ser algo que participa del cuerpo y de la experiencia, y, en última instancia, algo que se vive.

La verdad pierde su estatuto trascendente y absoluto quedando resuelta en el mundo inmanente del cambio y pluralidad de sentidos. Para Nietzsche no existe ninguna verdad “universal”, “única” e “inmutable”. Sino que todo deviene juego de interpretaciones, conflicto y luchas de sentido. Este filósofo concebirá una nueva noción de verdad que se identifica con nociones como “metáfora”, “mentira”, “poder” y “convención social”. De esto modo, para el filósofo germano la “verdad” en tanto “creación” proviene originariamente de una “interpretación” de la realidad, y esta interpretación, de una necesidad “práctica” y “vital”. Así pues, es preciso entrever que la configuración de las “verdades” que nos plantea Nietzsche en su texto *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (1873), parte de la necesidad originaria del hombre por *mentirse* ante su condición en la naturaleza. Ante la necesidad de inventar un mundo *permanente*, la idea de cosas “fijas” e “inmutables” para poder sostenerse como al “lomo de un tigre” ante el devenir de la existencia.

El intelecto, como medio de conservación del individuo, desarrolla sus fuerzas principales fingiendo, puesto que éste es el medio merced al cual sobreviven los individuos débiles y poco robustos, como aquellos a quienes les ha sido negado servir, en la lucha por la existencia, de cuernos, o de la afilada dentadura del animal de rapiña. En los hombre alcanza su punto culminante este arte de fingir; aquí el engaño, la adulación, la mentira y el fraude, la murmuración, la farsa, el vivir del brillo ajeno, el enmascaramiento, el convencionalismo encubridor, la escenificación ante los demás y ante uno mismo, en una palabra, el revoloteo incesante alrededor de la llama de la vanidad es hasta tal punto regla y ley, que apenas hay nada tan inconcebible como el hecho de que haya podido surgir entre los hombres una inclinación sincera y pura hacia la verdad.²

Siguiendo esta interpretación, nos encontramos con que no hay diferencias claras a nivel epistemológico entre la “verdad” y la “mentira”, sino que estas dos dimensiones se resuelven en el mundo de la “convención social”. El intelecto humano a partir de una necesidad práctica y vital produce “metáforas” e “ilusiones” que se entrelazan e imponen a través de un juego retórico y de una determinada lucha de fuerzas. El acontecimiento de la “verdad” pasa a identificarse y relacionarse con el “poder” y la “fuerza” como mecanismos primordiales para la consecución de toda “verdad”. “La “verdad” se convierte

² Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (España: Tecnos, 1990), 18-19.

en un *poder* [...]”³ — afirma Nietzsche —. En este sentido, la “verdad” en tanto “mentira originaria” adquiere su valor de verdad, se “hace verdad” en cuanto es atravesada e impuesta por el “poder”, en cuanto se entrelaza entre una relación determinada de fuerzas, en tanto se le impone un sentido. De ahí que Nietzsche nos diga: “El sentido *político* de los antiguos filósofos griegos: demostrar su *fuerza* para la *metáfora*”.⁴ La fuerza para la metáfora, en este sentido, significa la fuerza poética de la *creación*, la *persuasión* y la *astucia* para *incorporar* una mentira en la realidad, y en el “catálogo” de verdades de una comunidad.

Del mismo modo, el acontecimiento de la “verdad” surge de la utilidad de las “mentiras” y de su *incorporación* para la vida. Finalmente, Nietzsche nos dirá en *La Gaya ciencia* (1882): “La *fuerza* del conocimiento no reside, pues, en su grado de verdad, sino en su antigüedad, en su *incorporación*, en su *carácter de condición para la vida*”.⁵ La “verdad”, entonces, podemos entenderla desde la perspectiva nietzscheana como: una “mentira” devenida metáfora e incorporada transgresivamente en la vida, en el sentido de que se transgrede arbitrariamente la realidad al imponer sobre ella “conceptos” y “delimitaciones” que no corresponden en absoluto a la naturaleza misma de las cosas, pero que son aceptadas canónicamente por su utilidad práctica en la vida de los hombres, y posteriormente son impuestas a través de un intercambio de “fuerzas” y de una “voluntad de poder”.

El ocaso de la verdad en el marco ético-político

Ante el ocaso de la “verdad” la puesta en crisis de los ideales tradicionales que sostenían la comprensión de lo real resulta inevitable. Nociones como: “unidad”, “permanencia”, “finalidad” y “origen”, son “desenmascarados” por la filosofía nietzscheana como metáforas del intelecto, ilusiones falsificadoras de la realidad. La ausencia de “fundamentos” que esto provoca, se dispersa en la consciencia de la “pluralidad” y “multiplicidad” y es a partir de esta consciencia que el sentido objetivo de la cultura ha comenzado a resquebrajarse. Llevando esta reflexión a la actualidad podemos darnos cuenta de que cada vez más nos enfrentamos ante las diferencias de un mundo plural, ante lo complejo de las sociedades contemporáneas cada vez más diversas y fragmentadas. De este modo, resultan claras las implicaciones que esta falta de “verdades fundamentales” presenta en los devenires éticos y políticos del hombre.

³ Friedrich Nietzsche, *Escritos sobre retórica* (España: Trotta, 2000), 217.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial* (España: Gredos, 2010), 427. Las cursivas son mías.

Si ya no existe una verdad absoluta que nos guíe y proporcione fundamento para nuestro actuar, ¿desde qué criterios o parámetros partimos para la legitimación de nuestras acciones? El desafío primordial de la filosofía de nuestra época surge precisamente de este cuestionamiento, y se plantea a su vez en otro nuevo: ¿cómo construir una política y una ética sin las referencias de categorías absolutas como la de verdad, justicia o el bien?

Comprendiendo el acontecimiento de la muerte de Dios como la pérdida del valor absoluto de la verdad, podemos percibir este acontecimiento como la puesta en crisis de nuestros fundamentos: nuestros absolutos dejan de tener valor y nuestras “verdades” dejan de tener vigencia en nuestra vida, han sido devoradas por el devenir de la existencia. Es así como la afirmación de Nietzsche sobre la muerte de la verdad nos presenta el diagnóstico de nuestra época, caracterizada por: la ausencia de fundamentos, apuesta al “pragmatismo”, la apertura a la pluralidad y multiplicidad de todo tipo, así como el surgimiento de nuestra actual “crisis de la verdad”. Como bien alcanza a leer Deleuze sobre el anuncio intempestivo de Nietzsche: “La idea de Nietzsche es que la muerte de Dios es un gran acontecimiento ruidoso, pero no suficiente. Porque el “nihilismo” continua, apenas cambia de forma”.⁶

El ocaso de la verdad, es decir, el fin de su sentido absoluto, puede considerarse el rasgo esencial de nuestra cultura contemporánea. Las principales implicaciones que ha presentado la muerte de la verdad en nuestra cultura es el enfrentamiento directo con la contingencia, la pluralidad y el devenir de nuestros valores, de nuestros fundamentos, de nuestras normas y leyes. En este sentido, la muerte de Dios no es sino el anuncio de un porvenir sin categorías fijas y absolutas, no es sino el derrumbamiento de todas aquellas estructuras que sostenían nuestros valores occidentales, no es sino el fin de todas nuestras “verdades antiguas”, “cristianas” y “metafísicas”. No es sino el ocaso de todos nuestros ídolos.

“Posverdad” tecnología y democracia

Se habla actualmente de una crisis de la democracia y de la política, lo que a mi parecer se encuentra íntimamente relacionado con la creciente “crisis de la veracidad” de nuestra época, con la falta de fundamentos y con la ausencia de referentes claros que proporcionen legitimidad en nuestra vida. Pero también, — y es importante resaltarlo — con la falta de interés por construir lo “verdadero”. Es cierto que la “mentira” ha acompañado desde siempre a la política, sin embargo, lo que entendemos hoy como “posverdad” podemos concebirlo

⁶ Gilles Deleuze, *Nietzsche*, (España: Arena, 2006), 29.

dentro de un marco de pensamiento característico de nuestra época. Si bien, la “posverdad” no deja de ser una distorsión o tergiversación de los hechos al igual que la mentira, el fenómeno de la posverdad encierra ciertos rasgos característicos de las nuevas formas de expresión mediática de la política.

El crecimiento en los últimos años del neologismo “posverdad”⁷ ha aparecido en este contexto de crisis para intentar dar cuenta del fenómeno que ha posibilitado desconcertantes sucesos en el ámbito político. Tales como el triunfo en los últimos años de políticos de extrema derecha que, bajo discursos *racistas* y *homófobos*, han logrado aprovecharse de la ausencia de referentes claros en torno a la práctica política.

El concepto de “posverdad” envuelve la ausencia del valor objetivo de la “verdad”, que se expresa en nuestros días a través de la manipulación y la tergiversación de la realidad mediante la mediatización de la información. Según el *Oxford dictionary* el término “posverdad” denota: “circunstancias en las que los hechos objetivos son menos influyentes en la configuración de la opinión pública que los llamamientos a la emoción y a la creencia personal”.⁸ El desinterés por los hechos es quizá uno de los elementos centrales de la “posverdad”, por lo que este concepto debe entenderse siempre desde el marco de pensamiento *relativista*, porque se encuentra delimitado en todo momento por lo relativo a los intereses de un sujeto o un grupo de interés. Determinados por la *utilidad*, lo *práctico* y lo *conveniente* de un discurso y que se entrelaza entre las distintas relaciones de poder.

La “posverdad” surge en el horizonte *relativista* desde donde se experimenta actualmente la “verdad”. Así, la experiencia de la verdad se vuelca hacia lo “subjetivo”, es decir, hacia el mundo de las “creencias”, hacia los “intereses individuales” hacia la “emotividad” y hacia el “deseo”. La “verdad” se convierte en algo que se “desea” porque afirma las “necesidades”, los “intereses” y las “creencias”, es decir, porque produce “satisfacción” y “tranquilidad” ante la ausencia de una “verdad” fundamental, porque calma de cierta manera la necesidad de creer en “algo”, la necesidad de sostenerse de una “verdad” o un referente que se acople a las creencias y a los intereses individuales.

Otro elemento importante para comprender el fenómeno de la “posverdad” es su aparición en las nuevas formas de expresión del discurso político

⁷ El término “posverdad” surgió en un primer momento dentro del discurso político y periodístico. Posteriormente en las discusiones filosóficas para dar cuenta del fenómeno de la “crisis de la veracidad” de nuestra época. Este término se popularizó después de sucesos inesperados en el ámbito político como lo fue la victoria del presidente estadounidense Donald Trump, o la separación del Reino Unido de la Unión Europea (Brexit).

⁸ *Oxford English Dictionary* 2019, (en línea) <https://en.oxforddictionaries.com/definition/post-truth>. (Consultado el 18 abril de 2019).

y la opinión pública. El desarrollo de los medios digitales ha transformado de una manera importante la práctica política, aunado a éstos, los presupuestos democráticos han permitido como nunca la apertura de la opinión pública, lo que ha acelerado también de una manera exorbitante el flujo de información. González Quirós en su texto *El porvenir de la razón en la era digital* (1998), usa el concepto de *razón periódica* para intentar dar cuenta de la nueva forma de racionalidad que emerge en el marco de pensamiento atravesado por la mediatización de la información de los medios digitales. Podemos entender el concepto de *razón periódica* como: “una razón que emerge en medio del exceso de información y que parece no depender de otro sustento que, de la perpetua novedad, cuyo ritmo acaba siendo el instante de los medios de comunicación”.⁹

Debido a la rapidez, al exceso de información y a la ausencia de referentes claros en torno a la “verdad”, la *relativización* de la información, los discursos y las opiniones se hace mucho más fácil. Porque: “al perder de vista completamente el marco de orientación que proporciona la referencia, cualquier lectura es igualmente posible y, consecuentemente, el único balance que puede hacerse de cualquier situación es necesariamente relativista.” Debido a esto, “[...] las opiniones carecen de peso y de valor y son, por ello, un mero valor de cambio que tan sólo vale en cuanto goza de la gloria efímera que le presta la noticia”.¹⁰

Es preciso aclarar que el problema en sí no es que en la actualidad tengamos la facilidad para adquirir información y mantenernos comunicados, algo que en tiempos pasados parecería complicado. El problema es que tenemos todo un sistema masivo de información que al mismo tiempo que proporciona conocimiento, genera en el mismo nivel, a mayor cantidad y sin diferencia alguna; “mentiras”, “verdades a medias”, “prejuicios”, “estereotipos” y opiniones influenciadas y cargadas de emotividad.

La homologación de la “verdad” y la “mentira” que facilita el medio digital propicia la confusión social y posteriormente el aprovechamiento de ésta para ejercer la manipulación de los hechos. La gran apertura a la información y a la comunicación planteados por los ideales democráticos del “derecho” y la “igualdad”, de cierto modo han contribuido a la configuración de una sociedad más informada y comunicada, pero esto supone a su vez una sociedad mucho más compleja. La “confusión” implantada en la sociedad debido al exceso de información es quizá, uno de los principales mecanismos de manipulación porque es precisamente ahí donde se instauran más fácilmente fenómenos como la posverdad, que al mismo tiempo entorpecen y debilitan el campo de la acción común y del conocimiento certero de los hechos.

⁹ González Quirós, *El porvenir de la razón en la era digital* (España: Síntesis, 1998), 158.

¹⁰ González Quirós, *El porvenir de la razón...*, 168.

En medio de esta saturación y aceleración de información surge una paradoja interesante: tenemos a una sociedad informada pero sumamente ignorante, una sociedad que se deja envolver por las nuevas retóricas de las imágenes y por la fuerte carga emotiva de la información. En el mismo sentido González Quirós define lo que ha sido denominado como la “sociedad de la información”:

[...] (es) una sociedad pasiva, una sociedad en que la realidad ha sido sustituida por los recursos tecnológicos, por la retórica de la prensa, por los tamaños del titular, por las técnicas de manipulación de la imagen audiovisual. Es una sociedad de la información, pero es una sociedad ignorante porque se deja arrebatar la voluntad de saber en aras de la información irrelevante pero masivamente renovada: su atención nunca se concentra ni se detiene porque siempre está yendo a otra parte, y, en consecuencia, ni cree nada ni aprecia nada.¹¹

Jacqueline Fowks en su texto *Mecanismos de la posverdad*, identifica de igual forma la aceleración de la información y el exceso como uno de los principales problemas de la confusión social.

Las páginas web y luego los medios sociales optaron por la simultaneidad para compartir la información, pero la inmediatez en tanto nuevo valor periodístico ha traído como consecuencia una mayor cantidad de noticias no confirmadas o falsas, y ha golpeado uno de los principios básicos del periodismo: la verificación de la información. Aquellos dos elementos: los generadores “no profesionales” de noticias –que pueden formar parte de grupos de interés– y la inmediatez como valor periodístico, desatan con facilidad casos de desinformación, manipulación y, por ende, de posverdad.¹²

Nos encontramos pues, ante una nueva época en la que el campo político y social adquieren nuevos rostros y expresiones, habría por tanto de considerar nuevas formas de entender lo político a partir de estas nuevas dimensiones sociales, y a partir de esta nueva forma en la que nos relacionarnos y “actuamos” políticamente, pues como bien afirma Quirós:¹³

[...] la vida de la inteligencia, su libertad fundamental, está severamente amenazada en una sociedad en que la confusión resulta preferible a la claridad, en la que se profesa el olvido de las diferencias abismales que existen entre la verdad y el error, precisamente porque ambos son susceptibles de ser tratados con las mismas técnicas de dispersión, de almacenaje y de venta que los hace casi completamente indiscernibles.

¹¹ González Quirós, *El porvenir de la razón...*, 173.

¹² Jacqueline Fowks, *Mecanismos de la posverdad* (Lima: Fondo de Cultura Económica, 2017), 18.

¹³ González Quirós, *El porvenir de la razón*, 175.

En este sentido, podemos percatarnos de que la “posverdad” aparece en un contexto de crisis política en la que se hace cada vez más evidente el “desinterés” de algunos dirigentes políticos por construir “verdades comunes”, por acercarse a una responsabilidad y un compromiso ético dentro de la práctica política. Sobre todo si consideramos que la “posverdad” se instaura en una sociedad necesitada de referentes que le proporcionen fundamentos, es decir, “seguridad” y suelo “firme”. Así, en la búsqueda de estos fundamentos, de esta “seguridad”, se hacen legítimas ideologías, discursos y prácticas políticas de carácter *totalitario y fascista*, lo que ha provocado un creciente auge en la actualidad de políticas de “ultraderecha”.

Un ejemplo reciente sobre esto, lo encontramos en algunas afirmaciones que aparecen en el contexto de las elecciones presidenciales del 2018 en Brasil. Refiriéndose al candidato de la extrema derecha Jair Bolsonaro uno de sus simpatizantes afirma: “Puede ser que sea racista o homofóbico, pero no está preso. Lula está preso. En ese momento prefiero un presidente que puede incluso ser homofóbico y racista, pero que no es un ladrón”.¹⁴

Aunado a esto es importante mencionar la gran “tolerancia” y la falta de acciones firmes y concretas de parte de la sociedad ante este tipo de situaciones preocupantes en el ámbito político. Lo que en última instancia esto nos muestra es la escisión y la distancia crítica que existe en nuestra época entre estas dos dimensiones, es decir, entre al ámbito ético y el ámbito político. Así lo hace notar Vattimo:

Este ejemplo muestra cómo hoy se le permiten a los políticos y a la política muchas violaciones de la ética y, por lo tanto, también del deber de la verdad, sin que nadie se escandalice. De cualquier modo, también el eventual “buen” fin de las mentiras [...] debe hacernos reflexionar. Esta tolerancia, presente y aceptada desde siempre en la práctica política, pero considerada una excepción a la ética, que merecía ser estigmatizada (es la historia del maquiavelismo político moderno), *hoy se acompaña del final de la idea misma de la verdad en la filosofía*, en las filosofías, es cierto que no en todas, pero sí en buena parte.¹⁵

Por último, debemos ser conscientes de los riesgos que encierran fenómenos como la posverdad, pues este término, más que ser una simple palabra de moda, representa el contexto de crisis por el que transcurre actualmente la noción de verdad, del mismo modo expresa las dificultades que atraviesan actualmente la política y la democracia abiertas a las nuevas formas de expre-

¹⁴ Véase: BBC Mundo, 8 octubre 2018, “Brasil: ¿por qué voto a Bolsonaro? “prefiero un presidente homofóbico y racista a uno que sea ladrón”. Recuperado de: <<https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-la-tina-45781389>>. [Consultado el: 19 octubre, 2018].

¹⁵ Gianni Vattimo, *Adiós a la verdad* (España: Gedisa, 2010) p. 10. Las cursivas son mías.

sión de los medios digitales. La “posverdad” es prueba del cambio radical por el que transcurren actualmente las sociedades contemporáneas, así como de los desafíos a los que se enfrenta y está por enfrentarse la filosofía, la política y la ética.

Conclusiones

A lo largo de estas páginas se ha intentado establecer una relación entre la crítica nietzscheana a la noción de verdad con el actual fenómeno de la “posverdad”. Esto para comprender el marco de pensamiento en el que se coloca actualmente la “verdad” después de la muerte de los fundamentalismos. A través de esta crítica se lograron mostrar algunas implicaciones en el marco ético-político en donde se hizo referencia al fenómeno de la “posverdad”, el cual se mostró como una nueva expresión de la crisis de la verdad de nuestra época. Se desarrollaron además algunas de las características principales de este fenómeno con el fin de vislumbrar los rasgos que la separan de la tradicional mentira política, así como también se mostraron algunos de los elementos centrales en los que se instaura este fenómeno.

Bibliografía

- Cano, Germán, 2000. *Como un ángel frío: Nietzsche y el cuidado de la libertad*. España: Pre-textos.
- Deleuze, Gilles, 2006. *Nietzsche*. España: Arena.
- Fowks, Jacqueline, 2017. *Mecanismos de la posverdad*, Lima: FCE.
- Jordi Ibáñez Fanés, ed., España: *En la era de la posverdad* (Barcelona: Calambur, 2017)
- Mcintyre, Lee, 2018. *Post- Truth*, Massachusetts: The MIT Press.
- Nietzsche, Friedrich, 2000. *Escritos sobre retórica*. España: Trotta.
- _____. 2007. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. 5ª. ed. España: Tecnos.
- _____. 2010. *La ciencia jovial*. España: Gredos.
- _____. 2013. *La genealogía de la moral*. 3ª. ed. España: Alianza.
- Quirós, González, José Luis, 1998. *El porvenir de la razón en la era digital*, Madrid: Síntesis.
- Vattimo, Gianni, 2010. *Adiós a la verdad*. España: Gedisa.

La naturaleza y el ocaso del antropocentrismo en Nietzsche¹

Gonzalo Zurita Balderas

Universidad Nacional Autónoma de México

Resumen

En este artículo se realiza una exposición de las ideas sobre la naturaleza y la crítica al antropocentrismo presente en la obra de Friedrich Nietzsche (1844-1900). En el primer apartado del texto se revisa el origen de las ideas nietzscheanas sobre la naturaleza y se destacan sus rasgos fundamentales. Para llevar a cabo lo anterior, se contraponen los planteamientos del filólogo alemán con los de Arthur Schopenhauer, señalando las diferencias y similitudes entre ambos pensadores. La segunda sección se aboca a desarrollar la crítica que Nietzsche genera en torno a la falsa noción de centralidad o supremacía que guardaría la humanidad frente a la naturaleza. Finalmente, se proponen vías de investigación futura para ambos temas mediante los problemas propios de la tecnociencia.

Abstract

This article presents an exposition about the ideas of nature and the critique to anthropocentrism in Friedrich Nietzsche's (1844-1900) work. In the first part, there is a revision of Nietzsche's ideas on nature and their fundamental traits are highlighted. In order to develop what has been mentioned, the theories of the German philologist are opposed to the ones of Arthur Schopenhauer, by pointing out the differences and similarities between both thinkers. The second part develops the criticism made by Nietzsche to the fake notion of centrality or supremacy that humanity has over nature. Finally, further investigation lines are proposed on both subjects regarding technoscience related issues.

Palabras clave

Ontología, hermenéutica, ciencia, ser humano, ética.

Keywords

Ontology, hermeneutics, science, human being, ethics.

Fecha de recepción: Enero de 2019

Fecha de aceptación: Mayo de 2019

¹ Investigación realizada gracias al apoyo del Programa UNAM-DGAPA-PAPIIT IN403017 'Sofística y Pragmatismo'.

Introducción

El pensamiento filosófico de Nietzsche representa un desafío para los conceptos clásicos de la filosofía occidental. Uno de los sellos distintivos de su obra se cifra en cuestionar la validez de las nociones tradicionales de verdad, moral o Dios. La presente investigación se enfoca en dos conceptos importantes para el planteamiento teórico del germano. En la primera sección se presenta un análisis de la concepción nietzscheana de la naturaleza. En la segunda parte se hace una revisión a la crítica que Nietzsche realizó al antropocentrismo. Finalmente, se extraen algunas consecuencias viables para un nuevo proyecto filosófico con respecto al ser humano y la naturaleza.

La naturaleza: voluntad de poder

Uno de los conceptos fundamentales para acercarse al pensamiento de Nietzsche es el de naturaleza. Esta idea es central para comprender la crítica que el autor de *Así habló Zaratustra* hace al mundo occidental. Sus intuiciones más profundas sobre ella están presentes por lo menos desde *El nacimiento de la tragedia entre los griegos* y permanecerán, con variaciones lingüísticas y ligeros ajustes conceptuales, en el resto de su obra. En este espacio me interesa exponer dos cuestiones. La primera consiste en identificar qué entendió Nietzsche por naturaleza. La segunda es vincular esta idea con dos de las flechas que caracterizan el pensamiento del germano: la crítica al antropocentrismo y el rechazo a lo que él consideró la filosofía decadente de Occidente.

Un buen punto de partida para comenzar esta investigación es confrontar a Nietzsche con uno de sus principales maestros. La influencia más notable en la concepción de la naturaleza de Nietzsche se encuentra en la doctrina de Arthur Schopenhauer.² El autor del *Mundo como voluntad y representación* habría sostenido dos tesis importantes relacionadas con este concepto. 1) La pluralidad de fenómenos que observamos en la naturaleza son sólo un producto de la consciencia del sujeto. 2) La Voluntad sería el ser profundo de la naturaleza en la cual hay unidad e identidad absolutas.

Si bien es cierto que Nietzsche se vale de la terminología de Schopenhauer en sus escritos tempranos, también es verdad que desde éstos se puede detectar una ruptura importante con él. En particular, Nietzsche retará ambas tesis ofreciendo su propia concepción de la naturaleza como voluntad de poder. Con respecto a la primera, Nietzsche afirma lo contrario, a saber, que la

² La relación con Schopenhauer fue cambiando a lo largo del tiempo: en un principio era uno de sus compañeros de pensamiento; pero, posteriormente, Nietzsche llegó a considerarlo uno de los ascetas disfrazados de filósofos. Para un estudio completo de esta relación filosófica *vid.* Georg Simmel, *Schopenhauer y Nietzsche*. (España: Prometeo Ediciones, 2006).

pluralidad no es únicamente un fenómeno para una consciencia humana o divina; sino que cada ente es una expresión real de la voluntad misma. En ese sentido, la naturaleza es entendida como una fuerza que no aparece por mediación humana alguna. “Por ahora nos hemos detenido en lo apolíneo y en su antagonista, lo dionisiaco, en cuanto encarnan poderes artísticos que, sin la mediación del artista humano, irrumpen del seno mismo de la naturaleza.”³ En ese sentido, es posible afirmar que Nietzsche plantea una ontología donde la pluralidad es una manifestación desgarrada de la unidad. Como explica Crescenciano Grave: “lo Uno se hace múltiple en sus apariciones que sin dejar de ser diversas en sí mismas remiten a su unidad común”.⁴

Con respecto a la segunda tesis, la diferencia es más sutil. Efectivamente, Nietzsche conservó la idea de Voluntad como el fondo ontológico del ser; pero, a diferencia de su antecesor, no hizo de ésta una carga para la vida. En Schopenhauer la Voluntad es omnipresente: todos los entes están esclavizados por su yugo. De acuerdo con este autor sólo hay dos maneras extraordinarias para escapar de sus designios: la experiencia estética o su negación mediante el ejercicio ascético o el suicidio. Esto último será el principal objeto de crítica para Nietzsche. En efecto, ambos pensadores comparten la intuición de que no hay nada que esté más allá de este mundo doloroso; pero, en Nietzsche, la voluntad de poder no esclaviza ni es algo negativo; por el contrario, lo que caracteriza a la voluntad de poder es que busca afirmarse a sí misma.⁵ La filosofía del seguidor de Zaratustra reconoce a la vida como la única dimensión donde se puede llegar a construir sentido. De ahí que en la metafísica del filósofo admita una multiplicidad de deseos, fuerzas y pasiones que se cristalizan en miles de especies e individuos. En el pensamiento de Nietzsche está presente un anhelo por re-unir un mundo que fue escindido por los dualismos teóricos. “Nietzsche no pretende negar sino afirmar la vida desde la individualidad en comunión con la unidad. Esta es la tensión trágica: expulsado de la unidad el hombre anhela retomar, aunque su reintegración total al fondo unitario implique su desaparición como individuo”.⁶

³ Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, (España: Gredos, 2010), 2.

⁴ Crescenciano Grave, *El pensar trágico. Un ensayo sobre Nietzsche*, (México: UNAM-FFyL, 1998), p. 26.

⁵ En este punto, Nietzsche hace patente la influencia del concepto de voluntad proveniente de Schopenhauer y que, a su vez, resuena del *conatus* de Spinoza. *Vid.* Spinoza. Ética demostrada según el orden geométrico de las cosas. (España: Trotta, 2000) III, proposición 6. “Cada cosa, en cuanto está en ella, se esfuerza por perseverar en su ser.” (*Unaquaque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur.*)

⁶ Crescenciano Grave, *ibid.*, p. 26.

El mundo y la naturaleza en Nietzsche es a-moral:

Aquí esa perversidad en la intención contra lo cual Schopenhauer no se cansó de lanzar sus airadas maldiciones y sus truenos encuentra adecuada expresión y formulación: una filosofía que se atreve a situar y degradar a la mismísima moral no sólo en medio del mundo de los fenómenos (...) sino también en medio de los engaños como apariencia, ilusión, error, interpretación, componenda, arte.⁷

Esta última cita da cuenta de una diferencia vital entre ambos teóricos. La “perversidad en la intención” que Nietzsche censura se refiere a la tesis del último Schopenhauer quien afirmó que el mundo tiene un sentido moral. “Que el mundo tiene solamente un significado físico, pero no moral, es el error fundamental, el más grande, el más funesto, la auténtica perversidad en la intuición”.⁸ En Nietzsche hay una acérrima crítica a las nociones que moralizan, cristianizan diría el filólogo, de la naturaleza y del mundo. En esto, la postura del pensador intempestivo es radical: la naturaleza del universo no tiene por sí misma un sentido moral. Como se verá posteriormente, la creación de sentido depende de la acción creativa, literalmente *poiética*, del ser humano.

Tras haber establecido la diferencia entre ambos, es posible avanzar en la intuición nietzscheana de la naturaleza. Esta idea consiste en su visión trágica de la misma. Trágica ya que implica, para jugar con una célebre metáfora, una lucha entre contrarios: las fuerzas de Apolo y Dionisio. La naturaleza es trágica porque es una forma de expresión del ser más originario, el Uno-primordial que Nietzsche menciona una y otra vez en el *Nacimiento de la tragedia entre los griegos*. Pero, al mismo tiempo, la naturaleza también es la embriaguez y multiplicidad propia del devenir. En la tragedia no se anula ninguna de ambas fuerzas, mucho menos se podría afirmar que una triunfa sobre la otra. En este fenómeno se presenta una armonía trágica en la que participan como iguales la flauta ditirámbica del sileno y la suave lira apolínea. La naturaleza es unidad y multiplicidad, forma y exceso. En palabras de Crescenciano Grave: “Mientras Apolo multiplica individualizadamente al Uno, Dionisio destruye la apariencia unificando lo múltiple, de tal suerte que, en la *physis*, se suponen mutuamente”.⁹

La naturaleza, entonces, no es algo diferente a la Voluntad; es decir, que ella misma es Voluntad. “La naturaleza tal y como se presenta es la Voluntad convertida en arte: es la auto-formación pluralmente escindida de la unidad in-formada”.¹⁰ Esto significa que ésta se presenta fenoménicamente como una

⁷ Friedrich Nietzsche, *Ensayo de autocrítica*, *ibíd.*, 7.

⁸ Cfr. Arthur Schopenhauer, *Parerga y Paralipomena*, (España: Trotta, 2009), II, cap. 8, p. 108.

⁹ Crescenciano Grave, *ibíd.*, p. 45.

¹⁰ *Ibíd.* p. 27.

pluralidad de manifestaciones. Todas éstas tienen a la base una unidad *in-forme* que se explica porque todas son voluntad y no otra cosa. En el fondo, lo que Nietzsche está haciendo es mostrar que la naturaleza es una fuerza que se expresa en sus individuos de manera plural; pero es eso, *una* fuerza, que no necesita mediación alguna para expresarse. La paradoja del pensamiento nietzscheano radica en que la voluntad, que es literalmente *in-forme*, es la que de igual manera le proporciona la forma a cada individuación. Cada individuo es, entonces, una obra de arte en la que se dan conjuntamente la pluralidad y la necesidad.

Y aquí no podemos ocultar nuestro presentimiento de que la individuación es para la Voluntad una gran necesidad y que ésta, para realizar cada individuo, necesita una escala infinita de individuos. Es verdad que sentimos el vértigo ante la conjetura de si la Voluntad para convertirse en “arte”, se ha vaciado en estos mundos, estrellas, cuerpos y átomos; pero en todo caso debemos ver claramente que el arte es necesario, no para los individuos, sino para la Voluntad misma.¹¹

Se proporciona así una ontología en la cual no hay una jerarquía entre entidades, ni entre modos de ser. Nietzsche señala una y otra vez que la idea de encontrar en la voluntad una teleología o un orden de fines es ingenua. El error de la filosofía occidental ha sido proyectar en ésta sus prejuicios, creencias e ideas. Como comenta Crescenciano Grave: “La Voluntad es inhumana: su ser en devenir y su devenir siendo pueden ser vividos y simbolizados por el hombre pero nunca reducidos a estas vivencias y a estos símbolos, mucho menos a meras categorías lógicas”.¹²

La naturaleza en Nietzsche es una expresión de la Voluntad. El ser humano puede distinguir conceptual o fenoménicamente entre la pluralidad de individuos que se manifiestan y la Voluntad; pero, no se debe olvidar que la ontología de Nietzsche es monista. Esto no significa que la multiplicidad sea rebajada o negada; por el contrario, uno de los grandes logros del filósofo germano es la articulación de una filosofía en la que cada expresión única y diferente de la naturaleza se convierte en una obra de arte en el marco de una totalidad. Con esta operación, la ontología intempestiva de Nietzsche consigue superar los problemas del idealismo germano. Los fenómenos dejan de ser *para* la consciencia y se afirman como fuerzas independientes al sujeto y a la consciencia humana. El fenómeno se libera del yugo de la apariencia y la falsedad; su ser se manifiesta en un universo en el que la distinción entre sujeto y objeto es solamente una categoría posterior impuesta por el débil ingenio humano. “De este modo, lo individualizado no es sólo un fenómeno para la consciencia; la diversidad fenoménica no es producida por un acto ordenador de la consciencia sino que se produce por

¹¹ Friedrich Nietzsche, “La mujer griega” (1871), en *Obras Completas* (España: Tecnos, 2013), p. 123.

¹² Crescenciano Grave, *ibídem*.

la multiplicación inmanente de la unidad.”¹³

Esta concepción de la naturaleza que defendió Nietzsche difiere en buena medida de las visiones hegemónicas sobre ella en su tiempo —e inclusive hoy. El diagnóstico de Nietzsche es claro: tras la visión trágica de los griegos, la naturaleza se escondió en Occidente. El pueblo griego había: “contemplado los cataclismos de la historia universal y había reconocido la crueldad de la naturaleza”.¹⁴ Después de este momento, surgió lo que se puede denominar una *transvaloración* de la naturaleza. Los primeros promotores de esta transformación fueron los hebreos, pues ellos: “prefirieron el ser al no ser. Lo hicieron a costa de falsificar la naturaleza”.¹⁵ Esta falsificación consistió —*grosso modo*— en asignarle a la naturaleza una serie de valoraciones con un carácter moral o teleológico. Un ejemplo iluminador sobre este cambio fue el surgimiento de la noción de pecado en el reino de la sexualidad y el goce del cuerpo; otro más sería la postulación de un Dios que estableciera la finalidad del universo como el de Leibniz.

Esta transvaloración no se limitó al plano religioso o de las moralidades judeocristianas. Un segundo momento en el ocultamiento de la naturaleza sucedió en el seno de la propia filosofía. De acuerdo con el autor de *Ecce Homo*, el pensamiento filosófico en Occidente nació *viciado*. El símbolo que encarnó esta ruptura fue ni más ni menos que Sócrates. Nietzsche defendió la provocadora tesis de que el tábano filosófico representó el advenimiento de la razón y el conocimiento, a costa del derrumbe de la cultura trágica en la antigüedad. Por ello, Nietzsche recorre el caso de Sócrates en más de una ocasión, ya que en ese laberinto es posible observar el conflicto entre la concepción trágica y teórica del mundo.¹⁶ La filosofía, representada por Sócrates, fue la vencedora.

Con la derrota de la visión trágica, se suscitó una profunda transformación en la concepción clásica de la naturaleza. Ésta cesó de ser cruel y inescrutable;¹⁷ fue convertida en una mimesis del *logos* divino o en objeto, en *res extensa*, en reloj... surgió, pues, una naturaleza domada, ordenada y medida por la *tabula*

¹³ *Ibíd.* p. 28.

¹⁴ Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, *ibíd.*, 7.

¹⁵ Friedrich Nietzsche, *El anticristo*, *ibíd.*, 24.

¹⁶ Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, *ibíd.*, 7. “Se da una lucha eterna entre las concepciones teórica y trágica del mundo. Podría esperarse un renacimiento de la tragedia sólo cuando el espíritu científico reconozca lo necio de su pretensión de validez universal. El símbolo de esa cultura sería Sócrates ejercitán dose en la música. Entiendo por espíritu científico la fe en la posibilidad de penetrar las leyes de la naturaleza, en tener al saber como panacea. El instinto de Aristófanes execró el conjunto Sócrates, tragedia de Eurípides y la música de los nuevos ditirambos, reducida a esclava de las apariencias.”

¹⁷ Esta idea de la crueldad de la naturaleza tiene que ver con la visión sin miramientos de ésta. Es decir, una mirada penetrante y directa. *Vid.* Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder*, (España: Edaf, 2010), 850. “La naturaleza es cruel con su serenidad, cínica con sus auroras”. Y la nota al pie de página 14.

rasa de la razón. Uno de los máximos exponentes teóricos de esta transvaloración fue la metafísica estoica. Nietzsche dirigió, precisamente contra ellos, las siguientes palabras:

¡Oh estoicos, cómo se engañan ustedes al querer vivir conforme a la naturaleza! La naturaleza es pródiga sin medida, indiferente sin medida, sin intenciones y sin miramientos, sin piedad y sin justicia; y al mismo tiempo fecunda, árida, incierta. Pretenden ustedes leer la ley en la naturaleza, asombrosos comediantes; lo que quieren es imponer a la naturaleza la moral y el ideal de ustedes; que toda existencia no existiese más que a la imagen y semejanza estoica.¹⁸

La cita anterior es valiosa porque se puede observar con claridad el diagnóstico de Nietzsche. El estoicismo y la filosofía generaron una mentira revestida con la tela de la verdad sobre la que se fundó la ética occidental. Esta falsedad es la idea de vivir conforme a la naturaleza como máxima moral. El problema central está en que se pretende afirmar con ello una valoración absoluta. La base de esta evaluación universal descansaría en la realidad objetiva de la naturaleza. En ese sentido, la felicidad y la moralidad se basarían en la imitación del bien presente en la estructura metafísica del universo. Pero bajo las tesis centrales de Nietzsche, esto es imposible. No hay arriba, ni abajo;¹⁹ el ser humano es incapaz de ver con el ojo de Dios: esto quiere decir que no es posible afirmar una evaluación absoluta y objetiva de la realidad.

Un segundo error que Nietzsche no menciona explícitamente en esta cita, pero que está presente en su obra es la crítica a los valores que la filosofía erigió, valores que el filólogo alemán increpó por su dualismo y desprecio del cuerpo. Por lo anterior, la idea de una moralidad absoluta o una teleología objetiva está infundada ya que la naturaleza es un fenómeno en el que no hay intencionalidad ni miramientos. Como comediantes, los estoicos creían leer la legislación de la naturaleza; pero, en realidad, lo que realizaban era imponer su idea de moralidad y su ideal de virtud al amparo de un régimen de verdad. Con esto, el estoicismo limitó y anquilosó la posibilidad de construir otras formas de vida, perspectivas y teorías; pues el único modo de ser virtuoso y feliz al máximo era el estoico. Nietzsche, valiéndose de sus temerarias generalizaciones, extiende esta consecuencia como corolario al resto del pensamiento filosófico.

¹⁸ Friedrich Nietzsche, *Más allá del Bien y del Mal*, (España: Gredos, 2010), I, 9.

¹⁹ Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial*, (España: Gredos, 2010), 109.

El diagnóstico de Nietzsche no terminó ahí. La concepción de la naturaleza que se ha expuesto hasta ahora no era una reliquia de museo o un fósil estático; por el contrario, el filólogo germano vio con claridad que era una idea que dominaba y regulaba las relaciones que sus coetáneos establecían con la naturaleza. ¿Cuál era esa relación? En palabras del propio Nietzsche: “Híbrida es hoy nuestra posición frente a la naturaleza; híbrida la violencia que le hacemos con nuestras máquinas, sin escrúpulos”.²⁰ El alma de este filósofo fue testigo de la revolución industrial en la naciente Alemania. No fueron pocos los románticos que vieron con dolor la violencia que la máquina hacía sobre la naturaleza.²¹ Cuando Nietzsche dice que la posición del ser humano es híbrida se refiere a que hay una mezcla de dos factores que resultan hasta contradictorios. Por un lado, se busca en la ella una justificación para la moralidad; por otro, se le transforma, mide, regula y domestica sin miramientos a su ser. La relación del ser humano con la naturaleza es híbrida en el sentido etimológico de la palabra: desmesura, zozobra, puesto que se vela su realidad ya que se le ve como un reino aparte y se le impone un régimen ajeno a ella misma. En el pensamiento de Nietzsche se puede encontrar el germen de las ideas de Heidegger sobre la expresión del ser: la técnica y la visión moderna impiden el alumbramiento del ser.

Por último, cabe señalar que Nietzsche también tenía presente que la naturaleza también llegó a ser satanizada. “Siendo preciso que las nociones de deuda y de deber se volvieran contra el deudor, aparece la noción de la imposibilidad de expiar; se rebotan entonces hacia Adán, o hacia la satanización de la naturaleza, o a la existencia que no vale la pena de ser vivida”.²² En lugar de ser el fundamento de la moral, la naturaleza sería el fundamento de lo inmoral. Por ello, es importante insistir que en Nietzsche la naturaleza está más allá del bien y del mal, es a-moral. La paradoja es que el nihilismo de Schopenhauer, el cristianismo y el budismo forma parte de la misma voluntad: una voluntad cansada de sí misma, agotada en sus concepciones teórica. Una naturaleza vuelta en contra de sí, ese es el animal humano de la época *décadent*.

Con esta visión de la naturaleza, es lícito preguntarse por el futuro. Buena parte del pensamiento de Nietzsche se abocó a anunciar la necesidad de crear al nuevo ser humano que habría de instaurar la más profunda de las inocencias en la moralidad. Una forma de relacionar esta propuesta con su idea de la naturaleza sería mediante la generación de nuevas formas de vinculación entre el ser humano y la misma. En la filosofía de este autor se encuentra la idea de reintegrar o devolverle a la naturaleza sus derechos. Sin embargo, esto debe ser

²⁰ Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, (España: Gredos, 2010), III, 13.

²¹ Vid. Rüdiger Safranski. *Nietzsche: biografía de su pensamiento*, (España: Tusquets, 2002).

²² Friedrich Nietzsche, *ibíd.*, II, 21.

interpretado con cautela porque se trata de una metáfora: sería anacrónico leer en Nietzsche una defensa de los derechos de la naturaleza o los animales equivalente o semejante a los derechos humanos.

Una interpretación mejor sustentada consistiría en ver en esta idea la propuesta de pensar a la naturaleza y a las relaciones que se entablan con ella desde el reconocimiento de su ser: una fuerza activa de cambio y transformación. En ese sentido, Nietzsche sugiere una ruta para lograr este cambio desde una de las potencias afectivas más poderosas como piedra de toque: el amor. En palabras del filósofo: “Éste es el lenguaje de la naturaleza reintegrada en sus derechos; es lo que llamo el sentimiento verdadero por oposición al falso que reina hoy día. La naturaleza desnaturalizada ya no tiene que esperar sino la nada; la naturaleza verdadera aspira a la transformación por el amor; aquélla ya no quiere ser; ésta quiere devenir diferente de sí misma”.²³

El ocaso del ser humano

La idea de la naturaleza nietzscheana repercute en varios planteamientos de su filosofía. En el plano de la física y la epistemología hay un cuestionamiento a las llamadas leyes de la naturaleza; en la metafísica, como se argumentó en la sección anterior, su importancia es capital. Esta sección se enfoca en las consecuencias que el filólogo extrajo para su crítica al ser humano. Este ser, que en el pasado fue considerado una excepción en el orden natural o el más digno de los hombres, es simplemente un ente más en la ontología de Nietzsche; esto es, una expresión de la voluntad de poder. El *homo sapiens* fue pensado desde la tradición judeocristiana y la filosofía como un *ente especial*; pero siempre haciendo énfasis en la diferencia y no en lo que es: una especie natural más. En la filosofía de Nietzsche se fundamenta una posición filosófica en la que se destacan los rasgos creativos y las potencias propias del ser humano; sin embargo, esto no lo coloca por encima, ni al centro de su ontología. En ese sentido, es posible afirmar que hay un ocaso de la idea del hombre: se trata de una crítica al antropocentrismo propio de la tradición occidental.

En la siguiente cita se observa explícitamente la conexión entre naturaleza y ser humano en la filosofía de Nietzsche:

Quando se habla de Humanidad, se piensa en lo que separa y distingue al hombre de la naturaleza. Pero tal separación no existe en realidad, las propiedades naturales y las propiedades humanas son inseparables. El hombre, aun en sus más nobles y elevadas funciones, es siempre una parte de la naturaleza y ostenta el doble carác-

²³ Friedrich Nietzsche, *Obras Completas* (España: Tecnos, 2013), “Richard Wagner en Bayreuth”, CI, IV, II.

ter siniestro que aquella. Sus cualidades terribles, consideradas generalmente como inhumanas, son quizás el más fecundo terreno en el que crecen todos aquellos impulsos, hechos y obras que componen lo que llamamos Humanidad.²⁴

La *humanidad* es una especie de propiedad metafísica que el propio ser humano ha construido sobre su esencia. Desde el planteamiento de Nietzsche, se puede afirmar que esta propiedad es una más de las mentiras que este animal se narra a sí mismo para justificar y crear valoraciones, prácticas y teorías. La “Humanidad” del ser humano se plasmó en el cristianismo como bondad, culpa, veneración a Dios, razón, entre otras formas más. El interés central del germano consiste en señalar que esta categoría ha operado separando el ser humano de su naturaleza misma: una especie animal más. Este alejamiento es, desde luego, artificial, un producto del ingenio humano. En ese sentido, Nietzsche sugiere que las fuerzas y capacidades humanas no están más allá de la naturaleza, es decir, que no son una excepción en el reino del ser. La argumentación del filósofo consiste entonces en señalar que no hay un hiato entre el reino natural y el humano. Por ello, a los ojos del germano, cualquier moralidad que atente contra la naturaleza y la rebaje, degrade o menosprecie es sospechosa. Con esta misma operación, Nietzsche recupera los sentimientos, impulsos y fuerzas que se dan en el humano de manera horizontal: no hay una preferencia o preeminencia de la razón sobre los deseos o el cuerpo.

Esta comprensión ontológica del universo le permitió a Nietzsche afirmar que el ser humano es un ente más. Bajo su concepción teórica, el ser humano no tiene ninguna eminencia ni supremacía ontológica. Lejos de ser un rasgo positivo, la categoría de humanidad se vuelve regresiva porque esconde, falsifica e inclusive ha llegado a atentar contra lo que el ser humano es. Por ejemplo, bajo algunos planteamientos filosóficos se llegó a argumentar que la consciencia humana era la ordenadora o hasta la productora del mundo. Esto le parece al filósofo una desmesura propia del espíritu antropocéntrico. Lo que es, no es dependiente de nuestra acción, ni es el resultado de la consciencia humana o divina. El ser humano es un animal más: perecerá con el resto del universo llegado el momento.

Otra forma mediante la que se construyó una falsa idea de la esencia del ser humano fue la teleología natural o histórica. De acuerdo con la auscultación nietzscheana: “Un tiempo se creyó que el hombre era el fin de la naturaleza; que todo debía serle útil”.²⁵ En este caso, Nietzsche hace referencia a la idea de que el ser humano se encontraba por encima de todas las otras entidades. En ese sentido, los bueyes, las ovejas y los cerdos estaban dispuesto ahí por Dios para que

²⁴ Friedrich Nietzsche, “La lucha de Homero”, *Obras Completas* (España: Tecnos, 2013), 1871-1872.

²⁵ Friedrich Nietzsche, *Aurora*, *Obras Completas* (España: Tecnos, 2013), prefacio, 424.

el hombre los aprovechara para su beneficio. En este punto, se observa cómo el antropocentrismo, una falsa noción sobre la naturaleza y la teleología van de la mano. Inclusive, existieron planteamiento en los que el ser humano representaba la culminación de la historia misma.

Nietzsche argumenta, entonces, que las pretensiones del ser humano con respecto al dominio y el sometimiento de la naturaleza a los fines de la humanidad están infundadas en un plano moral. No es necesario que sea así. Con respecto a las leyes de la naturaleza, Nietzsche piensa que es necesario proceder con cautela. Por ello, afirma: “Guardémonos de decir que hay leyes en la naturaleza. No hay más que necesidades. No hay nadie que mande ni nadie que obedezca. Si no hay fines, tampoco hay azar, pues sólo en un mundo de fines tiene sentido la palabra azar”.²⁶ Uno de los problemas que Nietzsche detecta en las leyes de la naturaleza es que pueden llegar a funcionar como esquemas de dominio en los que se establecen relaciones jerárquicas y verticales que están injustificadas. En la naturaleza no hay quien mande y obedezca esencialmente, sino una serie de potencias que buscan afirmarse. No hay fines en la naturaleza y el ser humano, su conocimiento y libertad no son un fin de la naturaleza. El planteamiento del filósofo germano abre la posibilidad de formar nuevas relaciones sociales, morales y hacia la naturaleza misma.

Quizás, uno de los rasgos más fecundos de la crítica nietzscheana para el mundo contemporáneo es su alerta sobre la desmesura humana. De acuerdo con este filósofo, nuestra actitud frente a la naturaleza es híbrida: esto quiere decir que nos comportamos frente a esta con desmesura. Más aún, es posible que la razón y la voluntad llegaran a constituir formas en las que la vida misma estuviera en peligro. Tal parece ser, de acuerdo con los estudios más recientes, el futuro cercano de nuestra especie.²⁷ La zozobra del hombre moderno oculta una paradoja: bajo la promesa de una vida potenciado por la ciencia y la tecnología, se esconde una voluntad de muerte. La tecnociencia sobre la que se basa la vida moderna, en su forma occidental hiper-industrializada, depreda la naturaleza de tal manera que podría llegar un punto en el que ésta se agote o modifique irreversiblemente, generando una extinción masiva de especies, incluida la nuestra.

Semejante designio pudiera ser una pequeña razón entusiasta, pero podría ser algo peor, un principio destructor que pusiera la vida en peligro... Voluntad de vida podría ocultar una voluntad de muerte. La pregunta ¿por qué de todas maneras una voluntad de moral, si la vida, la naturaleza, la historia son

²⁶ Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial, Obras Completas* (España: Tecnos, 2013), 109.

²⁷ United Nations Environment Programme, “Emissions Gap Report”, Noviembre 2018, disponible en: http://wedocs.unep.org/bitstream/handle/20.500.11822/26895/EGR2018_FullReport_EN.pdf?isAllowed=y&sequence=1

inmorales? Lo verídico, tal como lo prevé la fe en la ciencia, afirma otro mundo diverso del de la vida, la naturaleza y la historia; y le hace falta negar su antípoda, este mundo, nuestro mundo. O sea, la fe en la ciencia descansa en una creencia metafísica.²⁸

En ese sentido, Nietzsche es un filósofo que se guarda de confiar ciegamente en la ciencia. La construcción de valores, sociedades y prácticas son importantes y cumplen una función fundamental para la vida del ser humano; pero, éstas no pueden mantenerse al margen de la crítica filosófica. Una voluntad de vida que se centra en el consumo de bienes y la acumulación de riqueza puede llevar a una destrucción del mundo mismo.

Conclusiones

La presente investigación se centró en analizar dos conceptos fundamentales para la crítica que Nietzsche hace del antropocentrismo y de la naturaleza. Para Nietzsche, la naturaleza es una expresión de la voluntad misma, por lo cual no es una fuerza teleológica y, mucho menos, racional. La naturaleza en el pensamiento nietzscheano es una fuerza que muestra la capacidad artística de la voluntad misma al individualizarse. Por otra parte, se estudió la forma en que las concepciones de la naturaleza que la filosofía occidental ha generado han generado ideas erróneas o equívocas sobre ésta. Esto se enlaza con la segunda sección, pues en esta se mostró que el antropocentrismo nace de una falsa idea de la naturaleza y de la humanidad. Por último, se señalaron algunas formas mediante las que se puede situar este problema en discusiones contemporáneas de técnica y ciencia.

El ocaso del ser humano apunta a una larga noche. Durante esta, cree Nietzsche, es posible que se dé una transformación del ser humano. El gran desafío para éste radica en generar nuevos valores, formas de vida y conceptos teóricos que le permitan superar la tendencia humana, demasiado humana, al nihilismo, la desmesura y la destrucción. Tal es el sentido que ostenta el llamado nietzscheano al *Übermensch*: una invitación a la *poiésis* artística de nuevas formas de vida en las que el ser humano se apegue más a lo que el filósofo llamó el sentido de la tierra. Si esto sucede o no, depende fundamentalmente del hombre mismo. Una nueva aurora se anuncia en el pensamiento de Nietzsche para quienes son capaces de escuchar.

²⁸ Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial*, *ibíd.*, V, 344.

Bibliografía

- Grave, Crescenciano. 1998. *El pensar trágico. Un ensayo sobre Nietzsche*. México: UNAM-FFyL.
- Nietzsche, Friedrich. 2010. “La ciencia jovial” en *Nietzsche I*. España: Gredos.
- Nietzsche, Friedrich. 2010. “El nacimiento de la tragedia” en *Nietzsche II*. España: Gredos.
- Nietzsche, Friedrich. 2010. “Más allá del Bien y del Mal” en *Nietzsche II*. España: Gredos.
- Nietzsche, Friedrich. 2011. *Obras Completas Vol. 1*. España: Tecnos.
- Nietzsche, Friedrich. 2013. *Obras Completas Vol. 2*. España: Tecnos.
- Nietzsche, Friedrich. 2014. *Obras Completas Vol. 3*. España: Tecnos.
- Nietzsche, Friedrich. 2016. *Obras Completas Vol. 4*. España: Tecnos.
- Safranski, Rüdiger. 2002. *Nietzsche: biografía de su pensamiento*. España: Tusquets.
- Schopenhauer, Arthur. 2009. *Parerga y Paralipomena*. España: Trotta.
- Spinoza, Baruch. 2000. *Ética demostrada según el orden geométrico de las cosas*. España: Trotta.
- Simmel, Georg. 2006. *Schopenhauer y Nietzsche*. España: Prometeo Ediciones.

El vitalismo en Nietzsche: consideraciones políticas

Fátima Candas Vega
Universidad La Salle

Resumen

En este trabajo se mostrará cómo la crítica a la modernidad realizada a lo largo de distintas obras por Friedrich Nietzsche lo conduce a oponer un tipo particular de *vitalismo* a la creciente racionalización moderna. Se argumentará, sin embargo, que esta decisión teórica se traduce en una visión *jerárquica* de la sociedad que sustituye el concepto de *razón* por el concepto de *vida*. Para ello se explicará en qué consiste la crítica de Nietzsche hacia la *modernidad* (1), se analizará el *vitalismo* tal como lo postula Nietzsche (2) y, finalmente, se argumentará que en el planteamiento del alemán esta opción filosófica es indisoluble de la pretensión de jerarquizar la realidad según convenga a las manifestaciones más “fuertes” de la vida, justificando el *predominio* de ciertas “fuerzas vitales” sobre otras y el orden social que resultaría de ello (3).

Abstract

In this text we will prove how does the modernity critique made by F. Nietzsche justifies a vitalism as an answer to the modern rationalization, leading us to a hierarchical vision of the society that replace the concept of ‘reason’ for the concept of ‘life’. We will (1) explain Nietzsche’s modernity critique, (2) the vitalism and (3) how does the vitalism lead us to Rank the reality as a result of the ‘strongest’ manifestations of life, justifying the predominance of certain ‘vital forces’ over another vital forces and the social order that could result after that justification.

Palabras clave

Modernidad, razón, vida, vitalismo, jerarquía

Key words

Modernity, reason, life, vitalism, life hierarchy

Fecha de recepción: Enero de 2019

Fecha de aceptación: Mayo de 2019

Introducción

La filosofía de Nietzsche surgió en una época permeada por las ideas de la Ilustración que prometían, a través del uso adecuado de la razón, progreso y grandes avances. En la época del alemán, las revoluciones del pensamiento habían puesto en entredicho los sistemas de valores hasta entonces vigentes. En este panorama, Nietzsche se presentó como un autor crítico que cuestionaba y atacaba las posturas comúnmente defendidas por el pensamiento ilustrado. A lo largo de este trabajo se estudiará la crítica que Nietzsche dirigió a la “razón” moderna para comprender cómo es que dicha crítica lo condujo a una posición vitalista sustentada en la idea de que la realidad se componía de fuerzas en permanente lucha. Como se verá, la peculiar defensa del vitalismo planteada por Nietzsche se tradujo en una jerarquización de la realidad en la que habrían de dominar las manifestaciones de la vida que resultaran más fuertes. Esta visión de las cosas acarrearía dificultades de carácter político, así como algunas contradicciones argumentativas que se intentarán poner de manifiesto.¹

La oposición de Nietzsche frente a la Modernidad

La filosofía de Friedrich Nietzsche es indisociable de su tiempo. El pensador germano vivió un momento de brillo para las ciencias exactas, donde el positivismo parecía haberse coronado en el pensamiento occidental.² La tradición ilustrada había situado la racionalidad como guía, tanto del pensamiento filosófico y político como de la ciencia y la técnica, impulsando el desarrollo industrial, la producción comercial y científica, así como la búsqueda de un orden social basado en ciertos ideales como la libertad y la igualdad.³ Desde el S. XVI la modernidad se caracterizó por el desplazamiento de lo religioso o mágico en tanto guía para regir la acción de los hombres y en la convicción de que la razón era capaz de abarcar y controlar el presente y el futuro, por lo que confiar en fuerzas divinas o desconocidas ya no era una alternativa que coincidiera con el ideal del progreso.⁴

¹ En este trabajo se hará uso de citas textuales de Nietzsche que, a pesar de ser escritas en obras de diferentes periodos, coinciden en la idea de que la ‘vida’ es aquello de lo que hay que partir para pensar y construir los valores que rijan tanto la vida individual como la vida social. Se desea hacer patente que la intuición de que el orden social debía basarse en jerarquías vitales, en oposición a los defensores del igualitarismo racional ilustrado, atravesó la obra de Nietzsche en sus distintas etapas y en buena medida sirvió como la antesala misma de sus reflexiones. Esta idea ha sido retomada de autores como Jürgen Habermas, Luis Alegre Zahonero y Eduardo Álvarez.

² Blanca Rebeca Ramírez Velázquez, *Modernidad, posmodernidad, globalización y territorio* (México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2003), 18.

³ José Luis Villacañas, *Historia de la Filosofía Contemporánea*, (Madrid: Akal, 2001), 80-82

⁴ Blanca Ramírez Velázquez, *Modernidad, posmodernidad, globalización y territorio* (México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2003), 17.

Como ha señalado Habermas la modernidad se caracterizó principalmente por una pretensión de racionalidad que ayudaría al hombre a conocer y controlar las fuerzas de la naturaleza; ésta racionalidad sería capaz, según el pensamiento ilustrado de la modernidad, de establecer en el mundo un orden tal que llevaría al hombre a alcanzar sus ideales y a “desencantar” el mundo, dejando atrás las creencias mágico-religiosas.⁵ A la postre, los ideales de la razón se trasladarían al mundo social en la búsqueda de la libertad, la igualdad y la autonomía de los individuos.

La obra de Nietzsche puede entenderse como una reacción frente a esta afición moderna por la racionalización del mundo. En primer lugar, el autor considera que resulta muy difícil determinar aquello que los hombres llaman “verdad” a través de la razón. Para Nietzsche la razón moderna, que se pretende objetiva y científica, está motivada en el fondo por algún sentido moral.⁶ La crítica de Nietzsche hacia la razón, sin embargo, envuelve a toda una tradición filosófica y metafísica que supone que ésta (la razón) es la única vía para conocer el mundo.⁷ Esta crítica al proyecto ilustrado que se sostiene, como se ha mencionado más arriba, una amplia confianza en la razón aparece de forma recurrente en la obra del alemán:

Convengamos, sin embargo, en que el genio de un Heráclito, de un Platón, de un Empédocles y de tantos otros soberanos y espléndidos solitarios de espíritus de lo que carece en gran medida nuestro mundo contemporáneo; confesemos que en tales representantes de la filosofía que la moda, en nuestros días, extrae de las capas inferiores de la sociedad para llevarlas al pináculo y desempeñarlos después... ..nos damos cuenta hasta qué punto un buen hombre de ciencia tiene *razón* al creerse de mejor clase y origen. La opinión de estos filósofos de mezcolanza, que se intitulan “realistas” o “positivistas”, es capaz de despertar en un sabio joven y ambicioso una desconfianza peligrosa; estos “filósofos”... ..son todos vencidos que han sido *reducidos* a la obediencia de la ciencia; son espíritus que apenas han exigido de ellos mismos algo más y mejor, sin tener el derecho de pretender ese “más” ni la responsabilidad que implica...⁸

Para Nietzsche, al pretender abarcar y objetivar todo, la razón aleja al hombre de la experiencia del mundo y de la experiencia de la vida en su sentido más puro.⁹ Las consecuencias del abuso de la pretensión de dirigir toda

⁵ Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, (Buenos Aires: Editorial Katz, 2008), II

⁶ Germán Cano, *Nietzsche: Estudio Introductorio*, (Madrid: Gredos, 2013), XLVIII-XLIX.

⁷ *Ídem*.

⁸ F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal* (Madrid: Gredos, 2013), § 204.

⁹ Entenderemos ahora ‘vida’ no en un sentido histórico o científico narrativo sino más amplio y profundo que explicaremos más adelante.

experiencia por medio de la razón implican también el olvido de las limitaciones de la propia razón. Ésta juega bajo las reglas que ella misma ha inventado y luego se congratula de sus descubrimientos. Sin embargo, entre todos los conocimientos que la razón intenta abarcar, hay uno que se le escapa: la vida. La vida no puede limitarse a la forma de la razón, es inabarcable, real, incalculable e irracional; es un devenir caótico, múltiple e inconmensurable para la conciencia.¹⁰ De ahí que el hombre científico, que pretende comprender todo mediante la razón, sea detestable desde la perspectiva de Nietzsche.

Una de las consecuencias más sutiles de la naturaleza y de los extravíos del pensamiento democrático es que el sabio proclamó su independencia, su emancipación respecto a la filosofía; la vanagloria del sabio, su presunción están hoy en plena floración, en su más hermosa primavera, lo que no quiere decir que este incienso que se otorga a sí mismo huele bien. “¡Basta ya de amos!” grita también el espíritu populachero...¹¹

Así pues, la vida no puede ser comprendida por la razón, pues es ésta (la vida) en sí misma irracional. Mientras que la razón busca estatutos fijos, la vida es una fuerza y un movimiento constante que está lejos de aquello que el hombre puede conceptualizar. Así, la razón no sólo no puede abarcar la vida, sino que también nos separa por completo de ésta y de la naturaleza. El triunfo del positivismo, de las pretensiones modernas, de la racionalidad como imperativo, del florecimiento de la ciencia y de la búsqueda de los ideales ilustrados, es para Nietzsche un error con graves consecuencias para los hombres; la ciencia genera desorden social, y lo hace basándose en presupuestos falsos (la capacidad de la razón). En *Más allá del bien y del mal* el alemán afirmaba:¹²

¿Qué es un hombre de ciencia? Ante todo, es una variedad plebeya de la humanidad, con las cualidades de una raza baja, ni autoritaria ni dominadora, ni segura de su propia opinión. Posee la asiduidad al trabajo, la docilidad de permanecer en sus filas, la regularidad y la mediocridad de las aptitudes y las necesidades... ...la necesidad de ver sus méritos reconocidos (lo que supone, ante todo y sobre

¹⁰ Eduardo Álvarez, ‘Biologicismo, jerarquía y crítica de la cultura en Nietzsche’ *Praxis filosófica* 35 (Julio - diciembre 2012)

¹¹ F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, (Madrid: Gredos, 2013), § 204. Los lectores deben percatarse desde ahora que la crítica (epistemológica) a la ciencia y al científico va acompañada de una comprensión (sociopolítica) de la condición democrática emergente en Europa.

¹² La primera edición de *Más allá del bien y del mal* fue publicada en 1886. Esta obra aborda de manera general todos los temas trabajados por Nietzsche en su etapa de madurez, como la vacuidad moral y el carente pensamiento crítico que, según Nietzsche, es característico de su época a consecuencia de la herencia del pensamiento judeo-cristiano. En esta obra es evidente el rechazo de Nietzsche hacia la sociedad de su tiempo, así como a los proyectos científicos y políticos que presuponen a la razón como facultad suficiente para encontrar aquello que es verdadero o aquello que es conveniente para todos los hombres.

todo, que se le reconocen y que es capaz de hacerlos reconocer) esa aureola de buen renombre ese deseo de ver ratificados su valor y su utilidad, lo que ayuda a vencer la *desconfianza* de sí mismo que llevan en el corazón todos los hombres subalternos y las bestias de rebaño. El sabio también está afligido por las enfermedades y los defectos de su raza sin nobleza; es rico en mezquindades, posee ojo de lince para las debilidades de los seres superiores a quienes no puede igualar...¹³

Para Nietzsche la razón “no es otra cosa que poder, que la pervertida voluntad de poder a la que tan brillantemente, empero, logra tapar”.¹⁴ La razón acusa, señala y ataca basándose sólo en sí misma. Cuando denuncia o describe las formas lo hace sólo para implantar su propia forma de dominación, que es la de la racionalidad misma. Es decir, dado que es capaz de argumentar, objetivar y suponer verdades de conocimiento, la razón sabe bien cómo operar para encontrar y valorar en el mundo objetos de conocimiento. Sin embargo, si bien puede saber cómo delimitar los objetos no puede delimitarse a sí misma ni objetivarse. En consecuencia, la razón, bajo sus propios argumentos, puede presumirse a sí misma como capaz de dominar la realidad.

El vitalismo nietzscheano

De ello se deriva que la razón no puede fungir como guía de la actividad humana ni de la sociedad pues, en el fondo, ella no hace otra cosa que expresar una realidad que le es externa: la voluntad de poder. Sin embargo, para que su crítica a la decadencia de la modernidad racional tenga sentido debe apelar a algún criterio más originario, absoluto o auténtico que pueda servir como hilo conductor de sus planteamientos. El filólogo tomará como principio argumentativo aquello que considera que está muy por encima de la razón: la vida. El alemán define la vida de la siguiente manera: “...vivir es *esencialmente* despojar, herir, violentar lo que es extraño y débil, oprimirlo, imponerle duramente sus formas propias, asimilarlo o, al menos (ésta es la solución más suave), explotarlo”.¹⁵

Esta apuesta por la vida convierte a Nietzsche en un autor vitalista, sin embargo, su vitalismo está sostenido en una idea de vida entendida como un impulso de “avasallamiento” y “apropiación de lo débil”. Esta concepción peculiar de la vida se presenta como el sustento de la realidad y del mundo. Todo lo que se manifiesta es, para el autor, manifestación de impulso vital y,

¹³ *Ibidem.* § 206.

¹⁴ Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad* (Buenos Aires: Editorial Katz, 2008), 69.

¹⁵ F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal* (Madrid: Gredor, 2013) § 259.

por lo tanto, resultado de un constante enfrentamiento entre fuerzas vitales. En palabras de Eduardo Álvarez:

...el mundo se revela como un juego de fuerzas que recortan centros, cada uno de los cuales –en analogía con los vivientes– es entendido como el quantum de fuerza que canaliza, reorienta y expresa, pero también –y al mismo tiempo– como el lugar pasivo de afectación de otras fuerzas. De tal manera que cada uno de esos centros activos y pasivos a la vez se manifiesta básicamente de dos maneras posibles –que son dos formas de interpretar la vida–: o bien como un punto de partida que impone su propia actividad positiva a los demás, o bien como un centro que de modo negativo –ante su incapacidad para la propia afirmación inmediata– acoge la fuerza ajena y se sirve de ella para volverla contra su origen.¹⁶

Consecuentemente podemos entender el concepto de vida como una constante manifestación de fuerzas que se enfrentan unas con otras, lo que conlleva a pensar que la vida misma implica la dominación de unas fuerzas sobre otras. Existen constantemente luchas de fuerzas vitales en las que vence alguna manifestación de fuerza vital, misma que posteriormente luchará con otra fuerza en una constante disputa por ensanchar la vida. Sabiendo que esta lucha de fuerzas es la vida y que la vida es lo real y lo dominante, Nietzsche se centra en justificar la importancia que tienen las fuerzas vitales sobre la existencia; desacreditando así cualquier pretensión de *dominio* racional.

Hasta ahora, el panorama propuesto por Nietzsche supone una exaltación de las fuerzas de la vida y un rechazo a la racionalidad.¹⁷ Según Nietzsche, confiar en la ciencia y en la razón implica subvertir el orden de la vida. Esto lleva al autor a sugerir que lo más adecuado sería que los seres humanos se arrojaran hacia una afirmación de la vida como principio máximo. Siguiendo la argumentación del autor, habría que abalanzarse sobre la vida como aquello en lo que radica auténticamente la existencia y, con ello, eliminar los criterios racionales para considerar únicamente lo relativo a las fuerzas vitales.¹⁸ Así, puede entenderse que, en contra de lo planteado por la filosofía previa, el mundo no deba considerarse como un orden racional sino, en todo caso, como un gran azar al que estamos sujetos. Esto impacta directamente sobre la orientación de la acción humana pues al desacreditar la capacidad de la razón para orientar la con-

¹⁶ Eduardo Álvarez, 'Biologicismo, jerarquía y crítica de la cultura en Nietzsche' *Praxis filosófica* 35 (Julio - diciembre 2012)

¹⁷ Cabe añadir, que Nietzsche también afirma que tampoco existen estatutos morales, instituciones o deidades que guíen nuestro comportamiento ni nuestras acciones. Véase La muerte de Dios en *La Gaya ciencia* § 125.

¹⁸ En esta apreciación de las fuerzas vitales, "la vida no tiene fundamento exterior a ella, tiene valor en sí misma...entendida fundamentalmente en su dimensión biológica, instintiva, irracional". Eugenio Morela, *EL Vitalismo en Nietzsche*, p.13

ducta de las personas a través de sus conquistas no parece queda más opción para el alemán que afirmar la vida y amar el azar.

A esto hace referencia Nietzsche en *La Gaya Ciencia*¹⁹ con la idea de Amor Fati, esto es, amor al azar, al devenir, a la vida, al destino. Se trata de una afirmación radical de la vida en su más puro sentido vitalista.²⁰ En palabras del propio autor:

Como todo el mundo se permite hoy expresar su deseo y pensamiento más querido, yo también quiero decir hoy lo que desearía de mí mismo y cuál fue el primer pensamiento que este año cruzó mi corazón – ¿cuál es el pensamiento que ha de ser para mí el fundamento, el aval y la dulzura del resto de mi vida? Quiero aprender cada vez más a ver la belleza existente en la necesidad de las cosas – así seré uno de los que las embellezcan. Amor fati: ¡que éste sea mi amor a partir de ahora! No pretendo hacer la guerra contra lo feo. No pretendo acusar, ni siquiera acusar al que acusa. ¡Que apartar la vista sea mi única negación! Y, para decirlo todo de golpe, ¡quiero ser algún día alguien que sólo sepa decir que sí!²¹

En esta “afirmación de la vida”, el azar tiene un papel protagonista. Es aquello que acaba por definir el curso de los acontecimientos y, a pesar de no ser predecible ni de seguir algún tipo de “orden” racional, permite que los sucesos ocurran de manera más acertada que si hubiesen sido obra de los planes y los juicios del hombre. Dado que la vida es una fuerza incomprensible, el Amor fati es, según Nietzsche, la forma adecuada de vivir, afirmando lo azaroso y dejando al ser humano en manos de la vida misma. De este modo y dado que Nietzsche critica tanto a las explicaciones metafísicas como las explicaciones racionales del orden causal en el mundo (pues este está a expensas del azar), el Amor fati aparece como la alternativa para concebir algún tipo de “orden” sustentado en la primacía de una radical “afirmación de la vida”:

¹⁹ Los párrafos en los que Nietzsche menciona textualmente el concepto de *Amor fati* pueden encontrarse en *La Gaya Ciencia*. Esta obra fue escrita en 1882 y es una obra de transición entre el periodo ‘negativo’ (donde se destruyen y critican la metafísica y los valores de la época) y el periodo ‘positivo’ (donde se busca construir nuevos valores). El texto se caracteriza por una reivindicación del ateísmo como forma de encontrar la libertad, la fuerza, etc. puesto que, para Nietzsche, la moral judeo-cristiana ha sido la responsable de crear una sociedad de débiles y esclavos.

²⁰ Según Ma. Jesús Mingot García, el concepto “Amor fati” “encarna para Nietzsche la suprema fórmula de afirmación a la que la voluntad pueda acceder, testimonio de una actitud dionisiaca hacia la existencia y representa el estado más alto al que el filósofo en particular, y cualquier hombre en general, pueda aspirar”. Ma. Jesús Mingot G. ‘El vértigo del Amor fati: Libertad y Necesidad en Nietzsche’ *Revista de Filosofía de la Universidad Complutense* 35 (Julio 2010).

²¹ F. Nietzsche, *La Gaya ciencia*, (Madrid: Gredos, 2013), § 276.

...ocurra lo que ocurra, sea tanto el mal tiempo como el bueno, la pérdida de un amigo, una enfermedad, una calumnia, una carta que no llega, la dislocación de un pie, una mirada al escaparate de una tienda, una objeción, el hojear un libro, un sueño, un engaño... todo ello enseguida o poco después se muestra como algo que no podía “faltarnos”; – ¡es decir, se revela como algo lleno de profundo sentido y de utilidad, precisamente para nosotros!...²²

Nietzsche sugiere que los planes racionales son innecesarios ya que ni la vida ni el destino siguen órdenes del intelecto humano. Esto implica, a su vez, que aquello que pase o ha pasado “ha sido obra del azar”, y puesto que el azar está por encima de la razón, se impone como la “mejor” ley para los seres humanos. Esta afirmación del azar en la defensa del Amor fati está acompañada, en todo momento, por la crítica a la pretensión del conocimiento del hombre moderno. Así, lo que debe presentarse como adecuado o correcto para el ser humano no depende de la destreza ni de las facultades humanas sino del azar que rige la vida:

...nuestra propia destreza práctica y teórica ha alcanzado ahora su cenit en lo referente a la interpretación y a la ordenación de los acontecimientos. Tampoco queremos tener en demasiada estima la destreza de nuestra sabiduría, sobre todo cuando demasiado a menudo nos sorprende la maravillosa armonía que suena demasiado bien como para atreverse a atribuirle a nuestra competencia. En realidad, alguien toca a veces *con* nosotros –el amado azar: él conduce ocasionalmente nuestra mano.²³

Como se puede observar, tanto las reflexiones sobre el Amor fati en *La Gaya Ciencia* como los planteamientos sobre las fuerzas vitales en *Más allá del bien y del mal* son indisociables de la crítica a la modernidad desarrollada por Nietzsche; crítica que, como se ha visto, lo lleva a encontrar en la idea de vida una alternativa, por lo mismo, el ser humano no tiene como fin dedicarse a la ciencia, confiar en la razón, buscar la verdad o actuar con miras a un bienestar común por medio de la razón, sino replegarse en sí mismo y entregarse al azar necesario que rige la vida como fuerza siempre incomprensible e incommensurable; así es como se practica el Amor fati, aceptando los hechos como necesidades del azar que no hay que querer cambiar sino afirmar y *amar*.

El *Amor fati* es un cobijo ante la brutalidad de la existencia y de la violencia constante del azar al que, en términos del autor, están sometidas todas las personas. Sin embargo, la idea de que es necesario resignarnos y aceptar de an-

²² *Ibidem.* § 227.

²³ *Ídem.*

temano cualquier acontecimiento sin someterlo a juicio (bajo pretexto de que “así ha sido por voluntad del azar” o de que “ha ocurrido porque las fuerzas de la vida son incomprensibles para la razón, y es lo mejor que podía ocurrir”) sólo es posible en el contexto de la modernidad racional. Es menester considerar que en esta existencia azarosa en la que nos encontramos, no existimos solos, sino que estamos en constante relación con otros, lo que vuelve sumamente complicado el aislar los enunciados nietzscheanos de toda consideración política. Seguir la línea argumentativa de la aceptación y el amor al azar nos lleva a escapar de la acción y la responsabilidad; nos permite huir de lo injusto, voltear la vista a otro lado y decidir que “la vida está más allá de nuestro entendimiento” o que “la razón no nos es útil para tomar partido en la sociedad”, pues sólo la vida, y no la razón, puede imperar en el mundo de los hombres. Al mismo tiempo, aunque el autor es crítico con la metafísica, el concepto de Amor fati es una alternativa para aceptar un tipo de “orden” de los acontecimientos que parece atribuir a este concepto aquello que se le atribuiría a las explicaciones metafísicas convencionales y así suplantarlas.

La jerarquía vitalista

Como se ha señalado en los otros apartados, la crítica nietzscheana a la razón moderna está sostenida en una concepción que hace de la vida el principio rector de la existencia. Además, se ha señalado que el alemán parece tener claro que si se toma en cuenta lo que la vida “es” resulta natural que constantemente ciertas fuerzas vitales predominen sobre otras. Lo que ahora se tratará de mostrar es que esta manera de plantear la crítica a los ideales de la razón moderna hace que Nietzsche traslade la jerarquización de fuerzas inherente al concepto de vida a la esfera social. De ahí que, siguiendo la argumentación de Nietzsche, se pueda sostener que es adecuado que ciertas manifestaciones de la vida estén por encima de otras. Y es que, como ya se ha visto, según Nietzsche no existe ningún orden razonable ni ninguna jerarquía racional a partir de la cual ubicar las manifestaciones de la vida (porque la vida es inabarcable, más amplia que la razón, es lo que rige todo cuanto existe, etc.), así que la vida misma instaura su propia jerarquía basándose en el enfrentamiento de fuerzas diversas, dando pie a una jerarquía de la vida.²⁴

²⁴ Eduardo Álvarez, “Biologismo, jerarquía y crítica de la cultura en Nietzsche”, *Praxis filosófica* 35 (Julio - Diciembre 2012). Es menester recalcar que, si bien es cierto que existen autores como Gilles Deleuze que proponen lecturas de Nietzsche en las que la lucha de fuerzas no se concibe como un dominio dispar sino como un equilibrio necesario para la configuración de lo existente, equilibrio que no supone ningún tipo de jerarquización sobre las manifestaciones de vida, o lecturas como la de Vanessa Lemm que buscan defender la posibilidad de retomar los postulados nietzscheanos en el marco de un pensamiento político democrático, se tra-

Como señala Luis Alegre Zahonero, una de las razones por las que Nietzsche se opone al proyecto de la Modernidad es porque en ésta se han impuesto leyes que omiten las diferencias. El “hombre moderno” es un hombre que puede gozar de cualquier derecho o posibilidad independientemente de si es fuerte o débil, sano o enfermo, etc. Este repudio a la homogeneización se justifica porque son las diferencias y las semejanzas las que, por naturaleza, han de definir cómo se configura la realidad. La normatividad que se ha impuesto en la Modernidad es, por lo tanto, contraria a la naturaleza y a la vida. Así, según Nietzsche, en su intento de racionalizar el mundo, la razón ha arrancado lo natural del hombre y ha cesado de obedecer la voluntad de poder de la vida para acabar por defender una “voluntad de nada”.²⁵

La “voluntad de nada” es aquel tipo de voluntad en la que se basa tanto la Ciencia como el Derecho moderno al intentar encontrar una Verdad objetiva. La búsqueda por lo objetivo acaba por suprimir la subjetividad y con ello las diferencias, las pasiones, los intereses, etc. En este esquema, encontrar algo que se pueda afirmar “independientemente de quién sea quien lo dice”, niega las notas esenciales propias de la forma de vida que las enuncia. Con la razón moderna, la voluntad de vida, específica e individualizada, se hace a un lado para dar paso a otra voluntad, a la “voluntad de nada”, la voluntad que “nadie” puede afirmar porque cualquiera puede hacerlo; quien afirma esta homogenización renuncia a sí mismo y se convierte en un “otro” cualquiera.²⁶ Lo mismo ocurre con las exigencias normativas que pretenden aplicarse a cualquier hombre, independientemente de cuales sean sus diferencias y semejanzas respecto a los demás hombres. Cuando se exige que la ley sea aplicada a todos por igual, se olvida el hecho, según Nietzsche, de que en la naturaleza hay quienes son más fuertes o valientes que otros y que, por lo tanto, lo “justo” sería que ocupen su lugar “natural” y se posicionen por encima de quienes son “débiles”, “enfermos” o “cobardes”, ya que eso sería lo que un orden natural que sigue las exigencias de la vida permitiría: que el fuerte, el sano y el valiente ocupen su lugar “natural”.²⁷

ta de relecturas que interpretan a Nietzsche con la finalidad de actualizarlo en función de una serie de debates distinta a los que el alemán tuvo frente a sí. Sin embargo, tomando en cuenta los textos del propio autor y las polémicas en las que él mismo intentaba inscribirse (crítica a la democracia, crítica los socialismos emergentes, crítica a la deriva ilustrada) es muy difícil rechazar que su obra intenta criticar el igualitarismo ilustrado de corte racional para sustituirlo por una jerarquía vitalista.

²⁵ Luis Alegre Zahonero, *El lugar de los poetas*. (Madrid: Akal, 2017), 94-97.

²⁶ *Ídem*.

²⁷ Respecto a este punto en específico, Alegre expresa dos alternativas de interpretación en la p. 96: “La “capacidad legislativa” de la “voluntad de poder” nietzscheana remite o bien (1) meramente al derecho de *cada uno* de hacer lo que considere oportuno con su propia *vida* (es decir, al concepto de si *derecho* según la idea meramente *liberal* de la libertad, o bien (2) al derecho de los fuertes a imponer su ley sobre los débiles (es decir, tomar a la Naturaleza como modelo). Nietzsche, tan aparentemente implacable contra la sociedad burgue-

Así, Nietzsche traslada su concepción sobre la naturaleza a todos los campos. La “vida” ya no es sólo explicación de procesos orgánicos que pueden estudiarse, por ejemplo, desde la ciencia, sino que la vida se convierte para Nietzsche en aquello que explica cualquier tipo de fenómeno, incluso los fenómenos sociales y políticos.²⁸ La vida se manifiesta en la realidad y lo natural es que las distintas manifestaciones de la vida luchen entre sí de forma dispar, permitiendo que “por naturaleza” algunas fuerzas vitales dominen a otras y queden por encima de ellas.

Nietzsche expresa esta idea en sus textos de forma recurrente. En las distintas etapas de su trabajo se hace presente la convicción de que, superados los valores impuestos por la razón, las exigencias de la vida deberían llevar a los seres humanos a aceptar el predominio de unos sobre otros. Por lo mismo, el alemán considera que al seguir la razón objetivante e “ignorar” que todo lo que hay en la realidad son fuerzas que se manifiestan y luchan unas contra otras, los seres humanos intentan mediar las situaciones sociales a través de la razón provocando así un orden decadente pues se trata de un orden contrario a la vida o, en otros términos, un orden “contra-natura”.²⁹

No es casual que los intentos de ordenamiento social de la época sean duramente criticados por Nietzsche, quien en *El crepúsculo de los Ídolos*³⁰ expresa su rechazo a las ideas políticas surgidas de la Revolución Francesa: “¡La doctrina de la igualdad!... Pero si no existe veneno más venenoso que ése, pues ella ‘parece’ ser predicada por la justicia misma, mientras que es el ‘final’ de la justicia...!”.³¹ ¿A qué se refiere Nietzsche con lo que parece justo? Se refiere a aquello que se ha determinado como “justo” mediante estatutos racionales, pues lo auténticamente justo es, en realidad, que la vida siga su propio curso, luche y deje como vencedor a aquella fuerza vital que resulte victoriosa.

Esto mismo explica su aversión por la democracia.³² Para Nietzsche, la democracia es una forma de dominación en la que el hombre se empequeñece,

sa, rechaza toda posibilidad de pensar la “voluntad” como algo distinto o bien de (1) la pura voluntad individual, particular, privada y subjetiva...o bien de (2) el dominio despótico de algún caudillo sobre las masas...”
Ídem.

²⁸ Eduardo Álvarez, “Biologicismo, jerarquía y crítica de la cultura en Nietzsche”, *Praxis filosófica* 35 (Julio - diciembre 2012)

²⁹ *Ídem.*

³⁰ Esta es una obra publicada en 1887, por lo que es escrita por el Nietzsche de madurez. En ella se abordan temas como la transmutación de valores y la crítica a la cultura occidental racional que está viciada desde su origen y cuyos ídolos son estáticos y llevan a una especie de declive de la civilización. Esta crítica sirve para defender una postura que lleve ‘de vuelta a la existencia’ y a la ‘afirmación de la vida’ a través del vitalismo.

³¹ F. Nietzsche, *Crepusculo de los ídolos*, (Madrid: Alianza, 2002), § 48.

³² “La idiosincrasia democrática [es] opuesta a todo lo que domina y quiere dominar”. F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, (Madrid: Alianza, 2005) § 12.

se debilita y pierde valor. Este tipo de argumentación es posible gracias a su rechazo a la razón como medio para el orden social y su afirmación de la “vida” como la única fuerza real y como aquello que debe dominar:

Nosotros, que apelamos a otra fe, que consideramos la tendencia democrática no sólo como una forma degenerada de la organización política, sino como una forma decadente y disminuida de la humanidad, a la que reduce a la mediocridad y cuyo valor aminora, ¿dónde *pondremos* nuestra esperanza?... Esta *degeneración global de la humanidad*, que la conduce al nivel del perfecto animal de rebaño en el que los palurdos y los imbéciles del socialismo reconocen su ideal, el “hombre del porvenir”, o, como ellos dicen, la “sociedad libre”, la reducción del hombre al formato del animáculo de derechos iguales, de pretensiones iguales, ¡todo eso es *posible*, sin duda! Quienquiera que haya reflexionado en esta posibilidad hasta sus últimas consecuencias, conoce un asco más que los demás hombres, y quizá también una *tarea* nueva.³³

Ahora bien, esta crítica de Nietzsche hacia la democracia va más allá del desacuerdo con una forma de organización social o de una tendencia política; Nietzsche no rechaza la democracia por no estar de acuerdo en el tipo de participación de los hombres en la esfera pública sino porque cree, de hecho, que la participación política igualitaria entre los hombres daña y debilita profundamente a la humanidad. El alemán llega al extremo de señalar que los hombres sufren una especie de deterioro ontológico cuando asumen que son “iguales” entre ellos; esto debido a que: 1) la igualdad es concebida a partir de la razón y 2) los seres humanos no son iguales en tanto que unos son más fuertes y otros más débiles, por lo que lo mejor sería que dominara, venciera y triunfara aquél que se muestra como superior o más fuerte, pues eso estaría obedeciendo a “las fuerzas de la vida”.

Este argumento, aparentemente descabellado, es en realidad consecuente con su crítica a la modernidad. Dado que los “intentos de la razón”, iniciados en la Antigüedad y acentuados en la Modernidad, por “ordenar el mundo” han llevado a la humanidad a la decadencia, el autor plantea que la única salida es afirmar y organizar la vida como se presenta ante nosotros, aun cuando esto signifique rechazar valores como la libertad, la igualdad y la justicia tal como han sido planteados por el pensamiento moderno. Según el autor, la libertad es una fantasía, los seres humanos están sujetos a la voluntad de la vida y al azar; la igualdad es un invento de la razón que se empeñó en presentar a todos por iguales: los hombres no son iguales porque algunos son más fuertes que otros, de ahí que unos merezcan vivir, participar, decidir y expresarse y otros no; y,

³³ F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, (Madrid: Gredos, 2013), § 203.

¿la justicia? la justicia es otro intento del hombre moderno por hacer que dominen y prevalezcan aquellos que no deben hacerlo. Es así, según Nietzsche, como opera la vida, realidad profunda que rige la existencia por encima de la razón.³⁴

Hablar *en sí* de lo justo y lo injusto es algo que carece de todo sentido; en sí, ofender, violentar, despojar, aniquilar no puede ser naturalmente “injusto” desde el momento en que la vida actúa ‘esencialmente’, es decir, en sus funciones básicas, ofendiendo, violando, despojando, aniquilando, y no se la puede pensar en absoluto sin ese carácter.³⁵

De esta forma se presenta como algo absurdo hacer cualquier tipo de valoración moral que no parta de la aceptación de las fuerzas de la vida: todo lo que pasa no es sino resultado de las fuerzas vitales. Lo mismo sucede con los hombres: que en el marco de las luchas de fuerzas de la vida unos dominen sobre otros no es algo “malo”. Simplemente es lo que ha resultado del enfrentamiento de las fuerzas vitales, eso es lo que ha manifestado la “voluntad” de la “vida”. Todo queda a expensas de la “voluntad de poder”, de la lucha de fuerzas vitales. Así, como el propio Nietzsche afirma, el discapacitado, la mujer, el marginado, el enfermo, el débil, el que no goza de condiciones de libertad, etc. “merece” morir, pues no manifiesta una voluntad de poder.³⁶

Ahora bien, independientemente de las implicaciones políticas y éticas de esta postura vale la pena señalar que ésta se sostiene en una importante inconsistencia argumentativa. Es posible notar una contradicción por parte del autor cuando critica la razón por su incapacidad para justificar y entender la totalidad mientras que, a su vez, le adjudica al concepto de “vida” una capacidad explicativa incluso mayor que la que critica que se le da al concepto de “razón”. Si ponemos atención en la postura nietzscheana, se nos hará evidente que eso a lo que él llama *vida* se convierte también en una “fuerza” que, dentro de su ser no-racional, sigue una “lógica” que le permite operar de forma “necesaria”. Esta idea de vida, que no es del todo explicada, debe ser aceptada bajo cualquier manifestación, sin consideraciones morales de ningún tipo. La

³⁴ El fragmento citado a continuación es parte de la obra *La genealogía de la moral*, obra publicada también en 1887. En dicho texto el autor hace un recuento de la cultura occidental, partiendo de Sócrates, para criticar los estatutos filosóficos, morales, teológicos, etc. que han regido, preguntándose (entre otras cuestiones) qué hay detrás y cuáles son las consecuencias de calificar algo como “bueno” o “malvado”. Al igual que en los otros fragmentos abordados en este trabajo, se trata de un texto que critica la racionalización occidental que se acentúa en la Modernidad.

³⁵ F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, (Madrid: Alianza, 2005) § 11.

³⁶ Sobre señalar las implicaciones éticas que conllevan tales afirmaciones tan aparentemente bien planteadas argumentativamente. La invitación a la irresponsabilidad, la negación de la libertad y la aceptación de la injusticia y la desigualdad parecen una exageración precipitada del pensamiento nietzscheano, empero, no son más que la consecuencia de seguir el hilo conductor de la visión vitalista y anti-racionalista de Nietzsche.

vida, en este sentido, termina por presentarse como un criterio más omniabaricante que la razón. Así, el concepto de *vida* genera sus propios estatutos para dominar el mundo, crea sus propias reglas a las que *debe* someterse el ser humano, pero este *deber ser* no se justifica, sino que se asume como parte de la naturaleza de las cosas: la vida ocupa el lugar de la razón que tanto había criticado el autor. Por si fuera poco, la justificación del vitalismo que reniega de la razón una y otra vez se construye sobre argumentos racionales ordenados y sistemáticos que, por supuesto, se siguen lógicamente.

Conclusión

Nietzsche responde a su contexto histórico rechazando la pretensión de racionalización del mundo. La forma en que lo hace es sugiriendo una visión vitalista de la realidad en la que es “natural” que impere aquello a lo que él llama “vida”. Para él, la vida no puede ser abarcada por la ciencia ni la razón ni por sus métodos objetivantes; la vida es un supuesto al que Nietzsche atribuye más realidad y autenticidad que a cualquier expresión humana. Al afirmar la vida, Nietzsche reafirma su rechazo a la razón y se arroja al vitalismo de lleno. Una propuesta de “afirmación de la vida” es la postura que sugiere el concepto de “Amor fati”, que invita a aceptar todos los acontecimientos como expresiones adecuadas de la vida que es regida por el azar, dicho concepto parece invitar a una resignación respecto a las situaciones que parezcan injustas y permite que el individuo se repliegue en sí mismo para abrazar los acontecimientos “tal y como se presenten”.

Por otro lado, al suponer que la “vida” es lo que auténticamente articula la existencia y lo que configura la realidad como resultado de la lucha de fuerzas, el vitalismo lleva fácilmente a una visión jerárquica en la que se aceptan y justifican formas de dominio “natural” de unas “fuerzas” sobre otras, sugiriendo que lo idóneo sería que la realidad (y con ello la sociedad) se rigiera jerárquicamente. En el ámbito socio-político esto se traduce en el predominio de algunos individuos sobre otros; de los fuertes sobre los débiles, los sanos sobre los enfermos, los libres sobre los esclavos, etc. De esta forma, la imposición de un orden “natural” de la vida entre los hombres y la sociedad, lleva a la negación de principios como la libertad y la justicia y a la justificación del dominio hacia quienes “no son lo suficientemente fuertes/libres/capaces”.

Además de lo éticamente problemáticas de las afirmaciones nietzscheanas, es claro que éstas involucran una contradicción argumentativa, donde el concepto de *vida* termina por ocupar injustificadamente el tan criticado lugar que, según el autor, ocupa la razón en la modernidad. Por lo tanto, la respuesta vitalista de Nietzsche no sólo es problemática por sus consecuencias éticas, políticas y sociales sino también en su propia argumentación.

Bibliografía

- Alegre Zahonero, Luis. *El lugar de los poetas*. Madrid: Akal, 2017. Documento de Kobo.
- Álvarez González, Eduardo. 'Biologicismo, jerarquía y crítica de la cultura en Nietzsche' *Praxis Filosófica*, no. 35.
- Cano, Germán. *Estudio introductorio: Nietzsche*. Madrid: Gredos, 2010.
- Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires: Editorial Katz, 2008.
- López Guzmán, Lorena. '¿Es realmente la modernidad un proyecto de emancipación y progreso?' *Anacrónic@: Revista de estudios de historia*, no. 4 (Febrero 2006).
- Disponible en línea en: http://anacronica.univalle.edu.co/pagina_nueva_21.htm [Febrero, 2019]
- Molera, Eugenio. *El vitalismo de Nietzsche*, (Institut Olorda). Disponible en línea en: http://www.iesolorda.cat/departaments/fi/El_vitalismo_de_Nietzsche.pdf [última revisión: Octubre del 2018]
- Mingot Marcilla, María Jesús. 'El vértigo del Amor fati: libertad y necesidad en Nietzsche' *Revista de Filosofía de la Universidad Complutense* no. 35, (Julio 2010) Disponible en línea en: <https://revistas.ucm.es/index.php/RESF/article/view/RES-F10I0I20067A> [Febrero, 2019]
- Nietzsche, Friedrich. *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza, 2002.
- _____. *La ciencia jovial*. Madrid: Gredos, 2013.
- _____. *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza, 2005
- _____. *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Gredos, 2003.
- Ortiz-Osés, Andrés, *Nietzsche: La Ilustración Romántica*. Centro Regional de Estudios Multidisciplinarios, UNAM. Disponible en línea en: https://www.crim.unam.mx/web/sites/default/files/3_Nietzsche_Ilustracion_Romantica_0.pdf [Febrero 2019]
- Ramírez Velázquez, Blanca Rebeca, *Modernidad, posmodernidad, globalización y territorio*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2003.
- Villacañas, José Luis. *Historia de la Filosofía Contemporánea*, Madrid: Akal, 2001.

Descartes y Nietzsche: una conciliación posible a partir de la corporalidad

Rogelio Laguna

Universidad Nacional Autónoma de México

Resumen

Este artículo propone un diálogo entre el pensamiento de Descartes y Nietzsche a partir del tema de la corporalidad. Considera que el cuerpo humano en Descartes no queda clausurado como un ente mecánico y estrictamente geométrico, sino que se constituye finalmente en un cuerpo que podría asemejarse a la *gran razón* que advierte Nietzsche en el *Zaratustra*. A partir de este acercamiento entre autores este artículo busca aportar argumentos para la reconsideración de la corporalidad en la modernidad.

Abstract

This paper proposes a dialogue between Descartes and Nietzsche based on the subject of corporality. It considers that the human body in Descartes is not only a mechanical and strictly geometric entity, but it constitutes a corporeality that could resemble the great reason that Nietzsche describe in *Zarathustra*. From this approach between authors this article seeks to provide arguments for the reconsideration of corporality in its modern conception.

Palabras clave

Mecanicismo, pasiones, Zaratustra, modernidad

Key words

Mechanism, passions, Zarathustra, modernity

Fecha de entrega: Enero de 2019

Fecha de aceptación: Mayo de 2019

Introducción

Pocas oposiciones se antojan más evidentes en la historia de la filosofía que la que se puede establecer entre algunas tesis de Descartes y Nietzsche. Por un lado, se trata del constructor de la modernidad, quien erigió al sujeto pensante como criterio de certeza y quien estableció en las matemáticas la ruta de la ciencia. Por otra parte nos enfrentamos al filósofo del martillo, demoledor

de las certezas que mira el abismo y nos pide renunciar a la búsqueda del fundamento para sentir el aliento del nihilismo. Se trataría de un momento de la filosofía que niega a otro, según nos han contado la historiografía. El acuerdo parece imposible.

En este artículo, no obstante, proponemos que el pensamiento de ambos autores puede conciliarse en el tema de la corporalidad. Esto es posible no sólo porque Nietzsche puede comprenderse como un moderno que lleva a sus últimas consecuencias la *ruptura de centro* —como denomina Luis Villoro¹ al proyecto de la modernidad—, sino porque el cuerpo en Descartes, nos referimos específicamente al cuerpo humano, no queda clausurado como un ente mecánico y estrictamente geométrico, sino que se constituye a partir de la Sexta meditación en un cuerpo mezclado estrechamente con el pensamiento a tal punto de configurar un nuevo compuesto que podría asemejarse a la *gran razón* que advierte Nietzsche en el *Zarathustra* a partir de un ampliación del territorio del cuerpo. Corporalidad que en la propuesta nietzscheana también se aleja de una comprensión estrictamente mecánica y más bien se concibe como la expresión de un *campo de fuerzas*.

La posible comunicación de estos dos autores respecto al cuerpo coincide con la lectura de Crescenciano Grave sobre la modernidad en la que nos dice que:

La modernidad, fundada filosóficamente [y paradójicamente] en una distinción en la que el sujeto se abstrae de la maquinaria corporal para pensar y asegurar los éxitos de la ciencia en la producción de conocimiento, ha desembocado en un mundo cuyos mayores logros redundan en un mayor bienestar de la dimensión corporal de la existencia humana.²

La modernidad entonces nos aparece como profundamente corporal, un proyecto que desemboca en una ampliación de las potencias del cuerpo. Si bien ninguna conciliación es absoluta, considero que este artículo puede aportar argumentos para la reconsideración de la corporalidad en su versión moderna (temprana y tardía), así como para establecer un diálogo entre dos autores que la historiografía se ha encargado de separar, si no injustificadamente, al menos sí sin haber reparado en los vasos comunicantes que acercan estos dos grandes polos de la filosofía occidental.

¹Luis Villoro, *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*. (México: Fondo de Cultura Económica, 1992)

²Crescenciano Grave, “La astucia del cuerpo” en *El cuerpo y sus abismos* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2014).

El cuerpo en Descartes

La doctrina cartesiana sobre la corporalidad surge alrededor de 1630 cuando el autor escribe *El mundo o Tratado de la Luz* y los ensayos que acompañarán el *Discurso del método* (*La geometría*, *La dióptrica* y *Los meteoros*). El cuerpo es concebido como *sustancia extensa*, que en términos de la física se identifica con la materia (descrita por Descartes con propiedades geométricas, esto es, tiene ancho, largo y profundo) y que se rige por leyes creadas por Dios en la organización-creación del cosmos.

La materia en su formulación cartesiana continúa y al mismo tiempo establece una ruptura con la física aristotélica que había primado en la escolástica. Descartes sigue a Aristóteles en la postulación de una materia inerte que no posee fuerza propia sino que transmite el movimiento a partir de choques. Descartes considera que el movimiento fue agregado por Dios a la materia. Sigue también al Estagirita en la consideración de identificar a la materia con el lugar (es decir no concibe un espacio absoluto) y en la consecuente negación del vacío. Diferirá, sin embargo con la física aristotélica al proponer la existencia de una materia homogénea que ocupa la plenitud del universo.³ Lo que rompe con la división entre la *physis* sub y supra lunar propuesta por Aristóteles y que significaba la división del cosmos en dos regiones ocupadas por materias con cualidades distintas, a partir de lo cual se diferenciaba la naturaleza de los seres y se establecía una jerarquía ontológica entre los entes.

Recordemos que frente al devenir, la generación y la corrupción en el mundo sublunar, Aristóteles había opuesto la materia incorruptible de los astros, el *quinto elemento*, que otorgaba cualidades de mayor perfección a las esferas del cielo, perfectamente organizadas dentro de un cosmos cerrado. Descartes, en cambio, concibe un universo ilimitado, en el que la materia homogénea se agrupa en gigantescos torbellinos sujetos al devenir. La materia en el filósofo francés se presenta en tres elementos, fuego, tierra y aire, que en consonancia con el *Timeo*⁴ platónico no son sino distintos estados de una misma materia, que se mueven a distinta velocidad y se acomodan de acuerdo a su forma geométrica (forma concebida como accidente proveniente de los choques entre corpúsculos y no como una distinción esencial). Esto implica que, a pesar de que advertimos una multiplicidad de objetos físicos en la percepción sensible, la materia es una sola.

³ Descartes, *El mundo o Tratado de la Luz* (México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1986) cap. V-VII.

⁴ Platón, *Diálogos VI "Timeo"* (Madrid: Gredos, 1992) 31b4-34a9.

La concepción general de la materia Descartes la trasladará a los denominados “cuerpos vivos”. El pensador explica que éstos deben considerarse como artefactos naturales que transportan el movimiento de acuerdo a principios y leyes, y que no requieren poseer principios internos para comprenderse, como alguna fuerza vital o alma. En el inacabado tratado *Descripción del cuerpo humano*, Descartes escribe:

Trataré de dar cuenta de la máquina corporal entera, de tal forma que no haya razón alguna para creer que es nuestra alma la que produce, en ésta, los movimientos que, por experiencia, sabemos que no están controlados por nuestra voluntad, de la misma forma que no tenemos razón para pensar que hay un alma en el reloj que lo hace dar la hora.⁵

Se trata de un *mecanicismo* que concibe que todos los seres operan bajo los mismos principios físicos y no necesitan un agregado inmaterial que los anime. Así, no hay diferencia de cómo opera un reloj a cómo funciona el organismo de un animal, o un árbol, salvo tal vez la complejidad de los mecanismos.

Los cuerpos humanos, en tanto “seres vivos”, poseen en esta doctrina las mismas cualidades que el resto de la materia, a diferencia de que estos cuerpos están en comercio cercano con el alma, con quien conforman un compuesto (heterogéneo) que da origen al ser humano, que no puede concebirse sin cuerpo o sin alma, según explica Descartes en la Sexta meditación. En esta meditación, la última, Descartes se propone finalmente recuperar la existencia de la corporalidad y del mundo externo al sujeto una vez enfrentados los argumentos escépticos y una vez que se ha demostrado la existencia de Dios. Esto modifica el escenario propuesto sobre la corporalidad que planteó la Segunda meditación, donde el sujeto, el yo, quedaba aparentemente desligado de cualquier instancia material:

Soy, entonces, una cosa verdadera, y verdaderamente existente. Mas ¿qué cosa? Ya lo he dicho: una cosa que piensa. ¿Y qué más? Excitaré aún mi imaginación, a fin de averiguar si no soy algo más. No soy esta reunión de miembros llamada cuerpo humano; no soy un aire sutil y penetrante, difundido por todos esos miembros; no soy un viento, un soplo, un vapor, ni nada de cuanto pueda fingir e imaginar, puesto que ya he dicho que todo eso no era nada.⁶

Al final de las Meditaciones, en cambio, Descartes admitirá no solo que posee un cuerpo, sino que no puede distinguir de manera clara y distinta dónde comienza el cuerpo y dónde comienza la mente:

⁵ Descartes, *Oeuvres complètes* (París: Vrin, 1996) AT XI, 226.

⁶ Descartes, *Meditaciones metafísicas*, II (Madrid: Alfaguara, 1997)

Pero no hay nada que esa naturaleza me enseñe de manera más expresa, ni de forma más sensible, sino que tengo un cuerpo que está indispuerto cuando tengo dolor, que tiene necesidad de comer o de beber cuando tengo los sentimientos de hambre o de sed, etc. [...] también me enseña por esos sentimientos de dolor, hambre, de sed, etc., que no estoy solamente alojado en mi cuerpo como un piloto en su navío, sin que, más allá de ello, estoy unido a él muy estrechamente y confundido y mezclado de tal manera que compongo con él como un solo todo.⁷

En nuestra perspectiva, en los pasajes de la Sexta meditación comienza una etapa del pensamiento cartesiano (continuado en *Las pasiones del alma*) que hace patente que el cuerpo humano no puede considerarse como un mero ente mecánico determinado por las leyes de movimiento sino que es un cuerpo que se encuentra atravesado por los movimientos del alma, a la que a su vez también afecta, y en cuya cercanía configura una serie de fenómenos que afectan la totalidad del compuesto: las pasiones.

Dicho de otra manera, al final de las *Meditaciones* Descartes descubrirá que el sujeto puro y aislado de la corporalidad en la que ha basado el camino epistemológico hacia la certeza no existe sino que siempre debe considerarse en una situación vulnerable y contingente, en conjunción con el cuerpo, aun si se mantiene la diferencia radical entre la sustancia extensa y la sustancia pensante. Este descubrimiento obligará a Descartes a proponer una nueva comprensión de la entidad del sujeto, que no puede vivirse ni como cuerpo ni como mente por separado, sino siempre en una conjunción. Una nueva terapéutica y nueva praxis serán exigidas por tales circunstancias, Descartes escribirá para ello *Las pasiones del alma*.

Hay importantes consecuencias que sufrirá la filosofía cartesiana a partir de la Sexta meditación y que consideramos permiten establecer vasos comunicante entre el sujeto cartesiano *corporalizado* y la *gran razón* planteada por Nietzsche en el *Zaratustra*. La más importante es que en la experiencia del propio cuerpo, éste nos aparece como algo más que un cuerpo mecánico (inerte y aislado de cualquier principio vital). El cuerpo sobrepasa el mecanicismo y toma una línea de fuga hacia la trascendencia cuando se admite que está en intercambio con el alma. Pero la interacción cuerpo-alma se focalizará para Descartes en la glándula pineal, ésta afecta el conjunto del cuerpo a partir de las pasiones y lo “mezcla” con el pensamiento. De ahí que la vivencia del ser humano, el lugar desde donde establece la praxis, el dolor y el placer, incluso el conocimiento, supone a la vez dos territorios: extensión y pensamiento.

⁷ Descartes, *Meditaciones metafísicas*, VI.

La interacción alma-cuerpo exige del sujeto un cuidado de sí mucho más grande que el de un mero cálculo racional y algo más que el mantenimiento de un sistema mecánico. Se tratará efectivamente de una praxis racional que responde a las leyes de la naturaleza, pero que debe incluir elementos que no son exclusivamente mecánicos que no pueden ni deben ignorarse: las pasiones. Así se expone en *Las pasiones del alma* y se advierte en la correspondencia de Descartes con la princesa Elisabeth de Bohemia, a quien el filósofo diagnostica que sus malos físicos le provienen de las afecciones del ánimo:

La causa más común de la fiebre lenta es la tristeza. La persistencia con la cual la fortuna persigue a su casa, le proporciona en forma continua situaciones que le molestan; las cuales son tan notorias que no hace falta conjeturar mucho, ni tampoco ser muy estudioso en los asuntos públicos, para juzgar que en ellas consiste la principal causa de su malestar.⁸

De esta manera la vivencia del cuerpo humano en Descartes sobrepasa los límites mecánicos del cuerpo, el yo se convierte en un territorio donde alma y cuerpo buscarán imponerse por su cuenta. Es una cuestión ética, pero también médica, aprender a equilibrar ambos territorios, escuchar la carne para evitar la enfermedad. Sólo así será posible la claridad de la mente para la construcción de la ciencia. Fenomenólogos como Merleau Ponty de cierta forma están siendo cartesianos cuando señalan que miramos al mundo desde una *razón encarnada*, desde una *inteligencia sintiente*, advertía Zubíri.

En el fenómeno de las pasiones del alma, piensa Crescenciano Grave —en clave nietzscheana— se cuela la *astucia* del cuerpo, en ellas, “el cuerpo dispone astutamente las potencias del alma a la creación de condiciones de vida más adecuadas para la instauración de un mundo anhelado y proyectado por su propia voluntad de poder”.⁹

El cuerpo en Nietzsche

En Nietzsche la preocupación sobre la corporalidad se encuentra dispersa en diversos textos, sin embargo para efectos de este artículo y para establecer un diálogo con Descartes me concentraré principalmente en algunos pasajes del *Zarathustra*, en donde el autor germano reflexiona acerca del cuerpo y en la relación que tiene con el yo.

En el *Zarathustra*, escrito hacia el final de la vida de Nietzsche, encontramos diversas referencias a la corporalidad, comprendida como la condición de po-

⁸ Descartes a Elisabeth del 18 de mayo de 1645 en *Oeuvres complètes*. Véase Philippe Guéniot “Descartes lector de Séneca”.

⁹ Crescenciano Grave, “La astucia del cuerpo”, p. 26.

sibilidad del pensamiento, del lenguaje y del ser mismo. En diversos pasajes de esta obra Nietzsche se centra en la corporalidad y le dice a los “despreciadores del cuerpo” que siendo consecuentes con su doctrina deberían decir adiós a su cuerpo y enmudecer, pues no deben “enseñar ni aprender otras doctrinas”.¹⁰ Pues sin el cuerpo, como veremos, parece que nada del fenómeno humano sería posible.

A diferencia de Descartes, Nietzsche no parte de un dualismo, sino que sus palabras sugieren un monismo en el que alma y cuerpo son dos maneras de darse de una misma realidad. Nietzsche considera una distinción infantil la que se hace entre “alma y cuerpo”, pues el sabio sabe que es cuerpo íntegramente y ninguna otra cosa, y el alma “es sólo una palabra para designar algo del cuerpo”.¹¹ Por lo tanto alma y cuerpo suponen una continuidad. El cuerpo con esto supera sus características mecánicas, como transportador del movimiento y se concibe también como la raíz de la interioridad.¹²

En este sentido el cuerpo, según explica Nietzsche, debe comprenderse como una *gran razón*, un territorio que agrupa una pluralidad (de fuerzas) que sin embargo posee un único sentido: el de la tierra (la inmanencia).¹³ En esta pluralidad, escribe el pensador, el cuerpo es a la vez guerra y paz, rebaño y pastor.

Estos pasajes nos dicen, como ya señalamos, que el cuerpo nietzscheano, lejos de ajustarse a la comprensión mecánica y estrictamente materialista del cuerpo, se trata en cambio de un cruce de estratos de la realidad, pluralidades que otros pensadores distinguieron como alma y cuerpo. En este cruce, este nudo de fuerzas, nos señala el pensador germano, se traza un yo que abarca tanto la sensación como el pensamiento. ¿Pero qué esto no es justamente el lugar de llegada de Descartes en la Sexta meditación?

A los despreciadores del cuerpo Nietzsche les hace saber que la razón no es sino un instrumento del cuerpo, y que el *yo* como se había comprendido en la tradición es pequeño en comparación de la “gran razón” que él está proponiendo, un yo que abarca simultáneamente alma y cuerpo: “Dices <<yo>> y estás orgulloso de esa palabra. Pero esa cosa aún más grande, en la que tú no quieres creer —tu cuerpo y su gran razón: ésa no dice yo, pero hace yo”.¹⁴

¹⁰ Nietzsche, *Así habló Zaratustra* (Madrid: Alianza, 1996) p. 64.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Deleuze observa que la conciencia en Nietzsche, como en Freud, es resultado, síntoma, superficie visible de una transformación profunda de fuerzas que no tienen que ver con lo espiritual. Véase Deleuze, *Nietzsche y la filosofía* cap. 2. (Barcelona: Anagrama, 2006)

¹³ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p.64.

¹⁴ *Ibidem*.

El cuerpo, se nos revela, es entonces una metáfora para hablar de un territorio que agrupa la razón, el espíritu, el sentido. Un “sí-mismo” que domina al yo, que conquista y subyuga, incluso destruye. Voluntad de poder. De tal forma que el cuerpo, nos dice el pensador, es un “sí-mismo”, un soberano poderoso detrás de pensamientos y sentimientos. Ese soberano sabio “habita en tu cuerpo, es tu cuerpo”.¹⁵

En esto, observemos, Nietzsche habla del cuerpo como origen del yo, pero este cuerpo es menos corporal, en el sentido mecánico del término y más una metáfora, un síntoma.¹⁶ Un “campo de fuerzas”, según la interpretación de Deleuze.¹⁷

Deleuze se pregunta ¿Qué es entonces el cuerpo para Nietzsche? Un campo de fuerzas, “un medio nutritivo disputado por una pluralidad de fuerzas”, responde. Además nos dice que las fuerzas se hallan en una relación de lucha donde unas mandan y obras obedecen. Se trata de fuerzas activas o reactivas. “Lo que define a un cuerpo es esta relación entre fuerzas dominantes y fuerzas dominadas”. Un cuerpo se forma cuando entran en relación dos fuerzas desiguales. Deleuze observa que lo sorprendente del cuerpo resulta justamente de haber surgido de este origen. El cuerpo es entonces un fenómeno múltiple, una pluralidad de fuerzas irreductibles en el que los acoplamientos mecánicos son regulaciones entre las fuerzas inferiores y dominadas. Aunque estas explicaciones de mecanismo y finalidad sólo sirven para las fuerzas reactivas, las fuerzas activas por su actividad nos serían invisibles y escapan a la conciencia.

El campo de fuerzas del cuerpo es entonces también un campo de batalla para Nietzsche, porque ese “sí-mismo” también se contradice. Quien se quiere refugiar en el concepto y huir del cuerpo está guiado también por la *gran razón* que guía el placer y el dolor, y que para ello provoca que el pensamiento se ocupe de tal o cual cuestión, aunque esta sea imaginar un mundo en el que el cuerpo no existe. Pues este *sí mismo* “creó para sí el apreciar y el despreciar, se creó para sí el placer y el dolor”.¹⁸ El espíritu, ha surgido cuando el cuerpo ha levantado la mano contra sí, pues también nos dice Nietzsche, éste a veces quiere morir y apartarse de la vida.

Paradójicamente, quien desprecia al cuerpo se encuentra, sin embargo,

¹⁵ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 65.

¹⁶ Esto hace que el cuerpo en Nietzsche se asemeje al Dios de Spinoza, más que al de Marx. Y se acerca de manera muy sugerente a las nociones de corporalidad que conciben, por ejemplo, Schopenhauer y Freud. Especialmente porque Nietzsche advierte una dialéctica entre los elementos visibles, luminosos del cuerpo, con aquellos aspectos que se encuentran oscuros e inaccesibles.

¹⁷ Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, cap. 2.

¹⁸ Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 65.

siguiendo los deseos del propio cuerpo. Y es que a veces el cuerpo, explica nuestro autor, quisiera ir más allá de sí, crear por encima de sí. Sin embargo, esto, dice Nietzsche, no es posible.¹⁹ No se puede ir más allá de la realidad inmanente, de las fuerzas que configuran la vida. El ser y la vida misma, nos dice Crescenciano Grave, son voluntad de poder.²⁰ En la voluntad de poder surge el mundo material que se ramifica a su vez en formas de organización cada vez más complejas que forman la vida orgánica y el pensamiento:

El mundo material es una síntesis unitaria y activa de aquello que luego se ramifica y configura de forma atenuada y sin embargo también más diversamente potente en la vida orgánica. El origen de este devenir configuración aminorada respecto a las formas básicas que la proceden, y potenciada respecto a sus posibilidades de derivación en lo que la sucede, es la voluntad de poder como acción y efecto de sí misma sobre sí misma. El ser humano, al igual que todas las individuaciones de la naturaleza, es una manifestación de la acción de la voluntad de poder.²¹

Nietzsche, explica Grave, concibe al mundo manifiesto en sus formas elementales como un momento previo a la realidad que nos es dada en nuestros instintos y afectos, y que en su conflicto avanza en formas cada vez más complejas, aunque también precarias.²² Así lo expresa el germano en *Más allá del bien y del mal*:

Quiero decir, concebir este mundo [material, mecánico] como algo dotado de idéntico grado de realidad que el poseído por nuestros afectos —como una forma más tosca del mundo de los afectos, en la cual está aún englobado en una poderosa unidad, todo aquello que luego, en el proceso orgánico, se ramifica y configura (y también, como es obvio, se atenúa y debilita)— como una especie de vida instintiva, en la que todas las funciones orgánicas, la autorregulación, la asimilación, la alimentación, la secreción, el metabolismo, permanecen aún sintéticamente ligadas entre sí —como una forma *previa* de la vida.²³

De las fuerzas primarias de la vida, explica Grave, se abre una espiral de ascenso y descenso en la que las fuerzas y efectos de la voluntad de poder pue-

¹⁹ ¿Por qué el cuerpo no puede crear por encima de él? Una lectura posible es que las fuerzas vitales al estar configuradas bajo una forma particular del cuerpo no podrían reconfigurarse por completo salvo eliminando la forma particular, pero eso significaría la destrucción del cuerpo en cuestión.

²⁰ Crescenciano Grave, “*La astucia del cuerpo*”, p. 19.

²¹ *Id.* p. 18.

²² *Id.* p. 19

²³ Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, citado en Crescenciano Grave, “*La astucia del cuerpo*”, p. 19.

den vislumbrarse.²⁴ En el quehacer del filósofo aparece la VP como una vida dedicada al conocimiento, pero esta vida es otra máscara en la que la voluntad de poder se disfraza en un cierto devenir en el mundo histórico.²⁵

Vasos comunicantes, el cuerpo en la modernidad

¿Es posible establecer vasos comunicantes entre dos autores que parecen pensar desde preocupaciones distintas y con siglos de separación? Cuando nos hemos propuesto buscar vasos comunicantes y una posible conciliación, al menos respecto de un tema entre Descartes y Nietzsche no queremos pasar por alto las profundas diferencias entre las doctrinas de ambos pensadores (por ejemplo que en uno se considera la existencia de Dios y en otro se rechaza) ni pretendemos identificar la totalidad de su pensamientos.

Sin embargo, nos ha parecido que es posible acercarlos, abrir una puerta de comunicación y coincidencia entre ellos respecto al tema de la corporalidad, pues aunque ambos autores llegan al cuerpo desde distintas preguntas y rutas, parecen llegar a una conclusión semejante, en el que ser humano abandona un yo pequeño e ilusoriamente clausurado en la claridad de las categorías de la razón para advertir un *yo ampliado* en el que se cruzan elementos heterogéneos. El cuerpo aparece entonces como un territorio asociado directamente al yo, y que no puede soslayarse en la comprensión del sujeto ni en el orden de lo real. Lo anterior contra una serie de autores, como Platón, que creyeron que era posible desligarse del cuerpo, pensar aisladamente de la carne y sus deseos.

En Descartes esto implica la implementación de un nuevo cuidado de sí que suponga tanto el cuerpo como el alma, en Nietzsche más que un nuevo cuidado se sugiere un horizonte interpretativo de lo real, donde el ser humano reconfigura su comprensión del cuerpo. Éste amplía su territorio y abarca también la interioridad. Se elimina en ambos la posibilidad de concebir un pensamiento puro y aislado de la carne. Nace un pensamiento en profunda conexión con el cuerpo, o con lo que metafóricamente, diría Nietzsche llamamos “mi cuerpo”.

Podría objetarse que las propiedades mecánicas y geométricas del cuerpo propuestas por Descartes, y originadas en la inteligencia de Dios, rompen de entrada cualquier posibilidad de cercanía con Nietzsche. A esto respondemos que si bien el pensador germano difícilmente aceptaría que el cuerpo provenga del diseño divino, no cancela, sin embargo, que sea posible un orden emergen-

²⁴ Crescenciano Grave, “La astucia del cuerpo”, p.20.

²⁵ *Ibidem*.

te entre las fuerzas que otorgue propiedades geométricas y mecánicas a los cuerpos, incluso con las regularidades que observamos en nuestro mundo. La VP podría *querer* un orden. Por lo que la observación de un orden geométrico no resulta una división definitiva entre ambos proyectos. Por otra parte, como ya revisamos, Crescenciano Grave considera que el pensamiento nietzscheano sobre el cuerpo puede admitir la racionalidad cartesiana en tanto que puede considerar “al pensamiento subjetivo y su instauración como una forma de la voluntad de poder en la que ésta se alza y se realiza como voluntad de dominio en la cual, sin embargo, la potencia creadora de la voluntad no se agota ni alcanza su estado último”.²⁶

Otra cuestión fundamental en este diálogo entre autores, es que Descartes y Nietzsche se aproximan en cómo se vive el cuerpo. La vivencia de la *gran razón* de Nietzsche se asemeja a la experiencia del yo en la Sexta meditación. Aunque en Descartes, a diferencia de la propuesta del germano, el yo se constituye por alma y cuerpo, desemboca en la experiencia en una unidad que parece vivirse precisamente como una gran razón que siempre reúne las propiedades del alma y cuerpo. De esta manera en ambos pensadores se deriva en la construcción de un horizonte en el que el pensamiento debe hacerse cargo del cuerpo, considerarlo. Un horizonte donde es imposible soslayarlo.

Crescenciano Grave considera, además, que el mundo cartesiano puede extenderse como un desarrollo de la VP, pues “se ha cimentado y expandido desde el cumplimiento del objetivo de llevar a los hombres a ser <dueños y señores de la naturaleza>”.²⁷ Para ello paradójicamente fue necesario suspender al cuerpo en la ejecución del proceso constructor de conocimiento, pero se obtienen de este proceso condiciones que alargan y protegen la vida del cuerpo y extiende su prolongación creadora. En este escenario de la filosofía cartesiana, dice Grave:

(...) el cuerpo aparece como una máquina sometida a influjos externos, vacía de fuerza propia, un mero objeto diseccionable; sin embargo, desde la hipótesis de la voluntad de poder, esa disposición objetiva se descubre como un simulacro que, en su astucia, el cuerpo, constituido por una pluralidad de tendencias conflictivas entre sí, propicia para alcanzar ciertas condiciones que le permitan prolongarse como espíritu creador.²⁸

Cuando Descartes en la Sexta meditación descubre que el cuerpo está confundido con el alma y que de hecho siempre estuvo presente en el proceso de

²⁶ Crescenciano Grave, “*La astucia del cuerpo*”, p. 17.

²⁷ *Id.* p. 21.

²⁸ *Id.* pp. 21-22.

conocimiento, en el que él mismo fue puesto en suspenso, hace plausible una coincidencia con la perspectiva nietzscheana, en la que debe revalorarse el papel del cuerpo en el proceso epistemológico y hace necesario hacer patente la impureza del pensamiento. El sentido del cuerpo, nos dice Grave, es “elevarse sobre sí mismo montado en sus propias virtudes, volviéndose dueño y señor de ellas afirmándolo en una forma propia [...] lo que en nosotros piensa es el cuerpo —el sí mismo creador— que somos, y considera a los éxitos del cartesianismo como logros de la voluntad de poder a través de la astucia del cuerpo”.²⁹

Conclusiones

A pesar de las diferencias y distancias entre sus pensamientos, en las páginas anteriores hemos propuesto una cercanía entre Descartes y Nietzsche, particularmente entre la Sexta meditación y ciertos pasajes del *Zaratustra*. Hemos considerado que esta cercanía no sólo es posible sino que incluso puede sugerir una línea de reflexión de la modernidad que puede extenderse de Descartes a Nietzsche y que pone a la corporalidad como una de las preocupaciones más importantes de esta etapa de la filosofía. De esta manera, lejos de seguir una historiografía maniquea que separe tajantemente las propuestas filosóficas, consideramos que son posibles nuevas rutas de reflexión que ofrezcan vasos comunicantes entre los autores. Nietzsche, desde esta perspectiva, no resulta contrario a Descartes, sino que puede admitir sus tesis y considerarlas como objetivaciones de la voluntad de poder. El cuerpo, al que llegan uno y otro, hace posible una ruta de diálogo entre ambas filosofías.

Señalemos, por último, que este diálogo puede aportar a la construcción de una nueva comprensión de la modernidad, aun en ciernes, en la que el cuerpo tiene un papel fundamental, donde, siguiendo palabras de Grave:

[...] El cuerpo ha mostrado su íntima unión con el alma a tal grado que ésta se ha disuelto en su complejidad y levantando su profundidad a la superficie en la unidimensionalidad del conocimiento, su aplicación y utilidad. Desde la astucia del cuerpo, el sujeto ha llevado a una amplitud insospechada su deseo de señorío sobre la naturaleza que, junto con la preeminencia del capitalismo como modo de producción y distribución de los satisfactores de las necesidades convertidos en mercancías, define a la modernidad triunfante.³⁰

²⁹ *Id.* p. 22.

³⁰ Crescenciano Grave, “*La astucia del cuerpo*”, p. 27.

Bibliografía

- Benítez, Laura. 1993. *El mundo en René Descartes*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.
- Descartes, René. 1996. *Oeuvres completes*, París: Vrin.
- _____. 1997. *Meditaciones Metafísicas*, Trad. Vidal Peña. Madrid: Alfaguara.
- _____. 1986. *El mundo o Tratado de la Luz*, Trad. Laura Benítez. México: Instituto de investigaciones filosóficas UNAM.
- Deleuze, Gilles, 2006. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- Grave, Crescenciano. 2014. “La astucia del cuerpo” en *El cuerpo y sus abismos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Guéniot, Philippe. “Descartes lector de Séneca”, *Apuntes Filosóficos*, No.9/10, 1996, disponible en <http://saber.ucvve/ojs/index.php/rev_af/article/view/13531/13223>
- Nietzsche, Friedrich. 1996. *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza.
- Platón. 1992. *Diálogos VI “Timeo”*, Madrid: Gredos.
- Villoro, Luis. 1992. *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.

Los golpes de dados de Nietzsche y Mallarmé¹

Alberto Villalobos Manjarrez
Universidad Nacional Autónoma de México

Sus lecturas del Hegel más maduro, sobre todo el de la “Filosofía del Espíritu”, donde traza la concepción del absoluto, con antecedentes en la “*causa sui*”, de Spinoza, marchando desde la virtualidad a la idea; y de Schopenhauer, cuyas ideas sobre la intuición y las potencias generatrices, donde abrevó tantas veces Bergson, le harán madurar, en el momento de su acercamiento a la música, su propio microcosmos.

José Lezama Lima, *Nuevo Mallarmé*

Resumen

Este trabajo consiste en un breve desarrollo en torno a la imagen-concepto del azar ubicada tanto en la filosofía de Nietzsche como en la literatura de Mallarmé. En el caso de Nietzsche, el azar es presentado mediante la metáfora de un lanzamiento de dados que remite a la naturaleza de los acontecimientos del mundo. Esta naturaleza es aquí comprendida por el filósofo desde el concepto de caos. Por su parte, en la obra de Mallarmé, el azar es mostrado, paradójicamente, a través de la imagen de un naufragio y de las acciones de ciertos personajes (Igitur y el Maestro) que se encuentran perpetuamente en suspenso. La naturaleza de tales imágenes conduce a pensar el azar como una relación intrínseca entre el pasado y el futuro, que define el campo de lo posible. Es el concepto de límite lo que permite realizar una comparación, en ambos autores, sobre el problema del azar.

Abstract

This work consists of a brief development around the image-concept of chance located in the philosophy of Nietzsche and Mallarmé's literature. In the case of Nietzsche, the chance is presented through the metaphor of a throwing of dice that refers to the nature of events in the world. This nature is understood by the philosopher through the concept of chaos. For its part, in the work of Mallarmé, the chance is presented paradoxically through the image of a shipwreck and the actions of certain characters (Igitur and the Master) who are perpetually in suspense. The nature of such images leads to thinking of chance as an intrinsic relation between the past and the future. This relation

¹ Investigación realizada gracias al Programa UNAM-DGAPA-PAPIIT IN403017 ‘Sofística y Pragmatismo’.

defines the field of possible. It is the concept of limit that allows a comparison about the problem of chance in both authors.

Palabras clave

Azar, necesidad, límite, caos, virtualidad

Key words

Chance, necessity, limit, chaos, virtuality

Introducción

La cuestión del azar ha ocupado un lugar central, como problema ontológico, en los ámbitos de la literatura y la filosofía moderna y contemporánea, para autores como Friedrich Nietzsche, Stéphane Mallarmé, Henri Poincaré², William James³, Gilles Deleuze⁴, Alain Badiou y Quentin Meillassoux⁵. Incluso para el filósofo Ludwig Wittgenstein, el problema del azar (*Zufall*) ha sido cardinal, ya que está intrínsecamente vinculado al concepto de mundo como la totalidad de lo que acontece, o como la totalidad de los hechos, en el *Tractatus logico-philosophicus* (1921). El filósofo vienés escribe: “Y fuera de la lógica, todo es azar”.⁶ “Pues todo lo que acontece y todo ser-así son azarosos”⁷ (*zufällig*). Dicho esto, en este trabajo, el tratamiento del problema del azar es principalmente de carácter ontológico, puesto que se trata de una imagen-concepto en la cual son agrupadas una serie de condiciones sobre la naturaleza de los acontecimientos, tanto en la filosofía de Nietzsche como en la literatura de Mallarmé. Así también, esta breve exposición sobre el concepto de azar en el poeta y el filósofo parte de una comparación entre estos autores que Deleuze realiza en *Nietzsche y la filosofía* (1962). La cuestión principal que asimismo permite elaborar el trabajo conjunto y paralelo aquí propuesto consiste en la relación que en ambos autores mantiene el azar con el problema de la necesidad de los acontecimientos que constituyen el mundo.

² Véase Henri Poincaré, *Ciencia y método*, (Bs. As.: Espasa-Calpe Argentina, 1944), 55-76.

³ Véase William James, *La voluntad de creer y otros ensayos de filosofía popular*, (Barcelona: Marbot Ediciones, 2009), 187-223.

⁴ Véase Gilles Deleuze, *La lógica del sentido* (Barcelona: Paidós, 2011), 89-96.

⁵ Véase Quentin Meillassoux, *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia* (Bs. As.: Caja Negra editora, 2015), 133-178.

Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (Madrid: Alianza Editorial, 1981), 6.3, 186. [Trad. propia]

⁷ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.41, 196. [Trad. propia]

Si bien la interpretación de Deleuze sobre Nietzsche es el punto de partida que posibilita la elaboración de esta lectura conjunta, la propuesta de este texto no es tal alternativa, puesto que en ella se afirma que en el lanzamiento de dados del poema de Mallarmé, *Un golpe de dados jamás abolirá el azar* (1897) (*Un coup de dés jamais n'abolira le hasard*), hay un movimiento reactivo y melancólico que niega la vida, mientras que, según Deleuze, el azar, en la filosofía de Nietzsche, es afirmado como la inocencia misma del devenir donde la vida debe amarse sin más.

No nos preguntaremos cuál es el aspecto que predomina en Mallarmé, el de la depreciación de la vida o el de la exaltación de lo inteligible. En una perspectiva nietzscheana ambos aspectos son inseparables y constituyen propiamente el “nihilismo”, es decir la manera en que la vida es acusada, juzgada, condenada. [...] Herodíade no es Ariana, sino la glacial criatura del resentimiento y de la mala conciencia, el espíritu que niega la vida, perdido en sus agrios reproches a la Nodriza. [...] Mallarmé es el lanzamiento de dados, pero visto por el nihilismo, interpretado en las perspectivas de la mala conciencia o del resentimiento.⁸

Ahora bien, más que precisar si las imágenes de la literatura de Mallarmé vinculadas con el azar son nihilistas desde una perspectiva nietzscheana, la pregunta que articula esta exposición es la siguiente: ¿cuál es el lugar y la función del problema de la necesidad en relación con el azar, tanto en la filosofía de Nietzsche como en la literatura de Mallarmé? Preguntar por este vínculo permite indagar, desde las perspectivas del poeta y del filósofo, sobre las condiciones bajo las cuales ocurren los acontecimientos del mundo. Examinar esta cuestión posibilita, a su vez, comparar la concepción del azar en Nietzsche y en Mallarmé mediante el concepto de límite. Los textos desde los cuales se aborda esta cuestión, en el caso de Nietzsche, son el párrafo §109 de *La ciencia jovial* (1882); el párrafo §22 de *Más allá del bien y del mal* (1886); la sección de Los cuatro grandes errores contenida en el *Crepúsculo de los ídolos* (1888); y los párrafos §544 y §1060 de *La voluntad de poder* (1901). Para tratar este problema, en la literatura de Mallarmé, se utilizan principalmente la narración *Igitur o la locura de Elbehnon* (1925) y *Un golpe de dados*; además de la interpretación que del poema realiza el filósofo Quentin Meillassoux, en *Le nombre et la sirène. Un déchiffrement du Coup de dés de Mallarmé*, (2011) a través de una ontología de la contingencia absoluta. Así también, se utiliza, para esta lectura, la interpretación que Badiou hace del poema en *El ser y el acontecimiento* (1988).

⁸ Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía* (Barcelona: Anagrama, 1998), 52.

Azar, caos y necesidad en la filosofía de Nietzsche

En este texto se propone que la concepción del azar desde la filosofía de Nietzsche, siguiendo principalmente las afirmaciones en torno al carácter eterno y total del mundo descrito en *La ciencia jovial* (§109), se refiere a que los acontecimientos o procesos que ocurren en el caos, el nombre de la naturaleza desde la filosofía nietzscheana, son una multiplicidad de necesidades que se diferencian radicalmente de las leyes naturales; que no proceden de ningún origen metafísico más allá del mundo; y que tampoco están determinadas por ningún finalismo absoluto.

El “[...] carácter total del mundo por toda la eternidad no es más que caos”.⁹ (“*Der Gesamt-Charakter der Welt ist dagegen in alle Ewigkeit Chaos*”¹⁰) Esta afirmación permite agrupar, bajo el concepto de caos, una serie de condiciones que constituyen la concepción nietzscheana del mundo. Éstas son principalmente tres: la inexistencia de orígenes metafísicos más allá de la inmanencia o del mundo; la falta de finalismos absolutos; y la inexistencia real de las leyes naturales, puesto que éstas sólo existen como interpretaciones humanas de la repetición y la regularidad de los acontecimientos de la inmanencia. “Guardémosnos de decir que hay leyes de la naturaleza. Sólo hay necesidades: ¡aquí no hay nadie que mande, nadie que obedezca, nadie que infrinja las leyes”.¹¹ Respecto al problema de las leyes naturales, Nietzsche expresa, en *Más allá del bien y del mal* (§22), que éstas son una interpretación equívoca y moderna, que procede de un intento de normar la naturaleza, tal y como en una política moderna se buscaría la igualdad ante la ley para los individuos. Esta igualdad sólo compete entonces a un proyecto político de la esfera humana, y no a la totalidad de los acontecimientos de la inmanencia. Frente a este problema, y para insistir en que las leyes naturales, más que realidades en sí mismas, son interpretaciones humanas, Nietzsche sugiere una lectura distinta de la repetición y la uniformidad relativa de la naturaleza, a partir del concepto de voluntad de poder (*Wille zur Macht*). El filósofo escribe que

[...] podría venir alguien que con una intención y un arte interpretativo antitéticos supiese sacar de la lectura de esa misma naturaleza, y en relación a los mismos fenómenos, cabalmente el triunfo tiránico, despiadado e inexorable de pretensiones de poder, — un intérprete que os pusiese de tal modo ante los ojos la universalidad e incondicionalidad vigentes en toda “voluntad de poder”, que casi toda palabra, hasta la propia palabra “tiranía”, acabase pareciendo inutilizable o una metáfora

⁹ Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial en Nietzsche I*, (Madrid: Gredos y RBA, 2014), §109, 426.

¹⁰ Nietzsche, Friedrich, *Die fröhliche Wissenschaft in Nietzsche Werke, Fünfte Abteilung. Zweiter Band* (Berlin: Walter de Gruyter, 1973), §109, p. 146

¹¹ Nietzsche, *La ciencia jovial*, §109, 426.

debilitante y suavizadora —algo demasiado humano—; y que, sin embargo, afirmase acerca de este mundo, en fin de cuentas, lo mismo que vosotros afirmáis, a saber, que tiene un curso “necesario” y “calculable”, pero no porque en él dominen leyes, sino porque faltan absolutamente las leyes, y todo poder saca en cada instante su última consecuencia.¹²

Ciertamente, desde la filosofía nietzscheana, valorar la naturaleza como tiránica, como una multiplicidad de fuerzas irrefrenables, es aún una caracterización demasiado humana, puesto que responde a otra metáfora política, la tiranía, tal y como lo es la ley. Lo que sí es afirmado, sin embargo, es la indiferencia radical de los acontecimientos de esta misma naturaleza frente a las valoraciones humanas, a tal punto de que calificar como tiránicos a los acontecimientos resulta algo bastante limitado. Nietzsche apunta, entonces, a que si bien la naturaleza es calculable, a que si bien en ella se encuentra la repetición y la regularidad, no lo es porque en ella existan leyes, como principios de organización inmanentes o trascendentes, puesto que en ambos casos se trata de interpretaciones antropomórficas. Por consiguiente, el filósofo apunta, más bien, a que cada acontecimiento, se repita o difiera, lo hace a cada instante como algo único, es decir, a cada momento consigue su actualidad, sin ninguna razón o ley metafísica que lo haga posible.

Ahora bien, el mundo como caos, al que se refiere Nietzsche, no es un organismo, no es una máquina; no está vivo, tampoco está muerto. “Guardémonos de decir que la muerte se opone a la vida. Lo viviente es sólo una especie de lo muerto, y una especie muy rara”.¹³ En el caos no hay causas primeras ni finalismos. Así tampoco está regido por leyes naturales o de otro tipo. Si desde la filosofía nietzscheana las causas primeras y finales, como absolutas y necesarias, son negadas, esta negación responde a una crítica de la causalidad en general, cuyas consecuencias conducen al filósofo alemán a anular inclusive la existencia de un sujeto metafísico. Nietzsche escribe:

No tenemos la menor experiencia respecto a la causa; semejante concepto, si queremos rastrearlo desde el punto de vista psicológico, procede de la convicción subjetiva de que nosotros somos causas, vale decir, que el brazo se mueve... Pero esto no cabe la menor duda de que es un error. Nosotros nos distinguimos como los actores de la acción, y de este esquema nos servimos siempre: en todo lo que sucede buscamos un actor. ¿Qué hemos hecho? Hemos malinterpretado un sentimiento de fuerza, de tensión, de resistencia, un sentimiento muscular que es, en principio, un comienzo de acción, para hacer de él una causa: hemos tomado por causa la volun-

¹² Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro* (Ciudad de México: Alianza Editorial, 1990), §22, 47-48.

¹³ Nietzsche, *La ciencia jovial*, §109, 426.

tad de hacer tal o cual cosa, porque la acción continúa. No hay “causa” en absoluto; en algunos casos, en los que ésta nos parece dada, y en que la proyectamos fuera de nosotros mismos para inteligir lo que sucede, está demostrado que nos convertimos en víctimas de una ilusión.¹⁴

La crítica de la causalidad, desde la filosofía nietzscheana, parte de un análisis del fenómeno de la experiencia y de su interpretación, que puede formularse del modo siguiente: Nietzsche comprende que el surgimiento de la creencia de que existen causas y efectos proviene de una particular interpretación de lo que sucede en la experiencia. En principio, el filósofo alemán define la experiencia como una sucesión y una yuxtaposición de impresiones sensibles, percepciones y representaciones. Cuando alguna de estas impresiones sigue a otra de manera sucesiva, se interpreta como que una es causa de la otra, y ésta última, a su vez, como el efecto de la que le precede. Se interpreta como una actividad un acontecimiento de carácter impersonal, algo que simplemente ocurre, y que Nietzsche denomina como instantaneidad. Por consiguiente, el filósofo niega la experiencia de la causalidad como tal, porque ésta no es una realidad en sí misma, sino tan sólo una interpretación del acontecimiento de la experiencia que se presenta como una multiplicidad sensible y en devenir. Sin embargo, ¿qué relación existe entre tal interpretación causal de la experiencia y la comprensión causal del mundo? Pues bien, lo que ocurre, según la filosofía nietzscheana, es una transferencia, una transposición, entre el modo de interpretar la experiencia humana y el modo de interpretar lo que sucede en el mundo como una unificación de los acontecimientos.

Si las sucesiones cualitativas de la experiencia constituyen, por sí mismas, relaciones causales, así también los acontecimientos del mundo estarán vinculados a través de causalidades. Se trata, pues, de una interpretación antropomórfica, según la forma de la experiencia humana, de todo lo que acontece. Esta interpretación es caracterizada por Nietzsche como un error. Por eso es que la concepción del mundo como caos, una vez desarrollada la crítica de la causalidad, se presenta como una inmanencia en la cual los acontecimientos no están realmente determinados por relaciones causales, sino que éstas son interpretaciones de una determinada perspectiva, de un centro de fuerza, que en este caso es la experiencia humana.

Es la identificación de los acontecimientos del mundo con un lanzamiento de dados (*Die Würfe*), lo que permite introducir el concepto de azar en el interior de la filosofía de Nietzsche. A través de la siguiente metáfora contenida en *La ciencia jovial*, el filósofo comenta sobre los acontecimientos lo siguiente:

¹⁴ Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder*, (Madrid: EDAF, 2000), §544, 372.

Juzgados desde el punto de vista de nuestra razón, los lanzamientos desafortunados de dados son, por lo general, la regla [...]. — Es más, incluso la misma expresión “lanzamiento desafortunado de dados” supone ya un antropomorfismo que encierra en sí un reproche. ¡Con qué derecho podríamos censurar o alabar al universo! ¡Guardémonos de atribuirle crueldad e irracionalidad o sus contrarios! ¡No es perfecto ni bello ni noble, y no quiere llegar a ser nada de todo eso, pues no aspira en absoluto a imitar al hombre! ¡Ninguno de nuestros juicios estéticos o morales puede aplicarse aquí! Tampoco existe aquí un instinto de conservación ni, en general, algún instinto, ¡como tampoco conoce ninguna ley!¹⁵

El azar, expresado a través de la imagen del lanzamiento, se refiere entonces a la existencia de los acontecimientos del mundo como caos. Las condiciones de estos lanzamientos de dados corresponden a que todo lo que ocurre es ajeno a leyes naturales, finalismos y orígenes metafísicos. Estos acontecimientos, estos lanzamientos, suceden asimismo en una total indiferencia respecto al mundo humano, puesto que no pueden valorarse como absolutos morales, estéticos o de otro tipo.

Por otra parte, el concepto de caos en el pensamiento de Nietzsche no equivale a la afirmación de una desorganización o de un desorden absolutos, puesto que, en principio, la regularidad y la repetición de los fenómenos naturales, en los cuales se introducen los procesos causales desde una perspectiva humana, son realmente existentes. Debido a que en la filosofía de Nietzsche el caos es identificado con el concepto de voluntad de poder, en esta concepción del mundo se encuentran tanto organizaciones actuales como ordenamientos posibles. El filósofo alemán, en el último párrafo de *La voluntad de poder*, escribe que el mundo es:

[...] un mar de fuerzas corrientes que se agitan en sí mismas, que se transforman eternamente; un mundo que cuenta con innumerables años de retorno, un flujo perpetuo de sus formas, que se desarrollan desde la más simple a la más complicada; un mundo que desde lo más tranquilo, frío, rígido, pasa a lo que es más ardiente, salvaje, contradictorio, y que pasada la abundancia, torna a la sencillez, del juego de las contradicciones regresa al gusto de la armonía y se afirma a sí mismo aun en esta igualdad de sus caminos y de sus épocas, y se bendice a sí mismo como algo que debe tornar eternamente como un devenir que no conoce ni la saciedad, ni el disgusto, ni el cansancio.¹⁶

De este modo es como Nietzsche afirma que el mundo, como caos y voluntad de poder, consiste en una potencia en la cual la uniformidad, la repetición

¹⁵ Nietzsche, *La ciencia jovial*, §109, 426.

¹⁶ Nietzsche, *La voluntad de poder*, §1060, 680.

y la armonía están presentes, pero que asimismo coexisten con la contradicción, la destrucción de formas y las transformaciones imprevisibles. Creación y destrucción eternas son lo que se encuentra en este mundo, más allá del bien y del mal, al que Nietzsche llama dionisiaco. Queda aún por desarrollar brevemente la cuestión concerniente a la relación entre el azar y la necesidad en la filosofía de Nietzsche. Lo que en este texto se sugiere es que si bien el azar remite a los acontecimientos del mundo como caos, cuyas condiciones han sido brevemente esbozadas, la necesidad de estos acontecimientos corresponde a la imposibilidad de que algo ocurra fuera del devenir, modalidad actual del caos, que se refiere asimismo a la incapacidad de trascender la inmanencia del mundo. Sobre este problema, Nietzsche expresa: “Nosotros hemos inventado el concepto “finalidad”: en la realidad falta la finalidad... Se es necesario, se es un fragmento de fatalidad, se forma parte del todo, se *es* en el todo, —no hay nada que pueda juzgar, medir, comparar, condenar el todo... ¡Pero no hay nada fuera del todo!”¹⁷

Así, la necesidad de los acontecimientos corresponde a que éstos no pueden existir por fuera de la inmanencia, de la totalidad del devenir. Tanto la posibilidad de su presentación como su existencia actual son el límite mismo de ese mar de fuerzas al que Nietzsche denomina como mundo o voluntad de poder. Fuera de este límite que se expande con cada nuevo acontecimiento, con cada modificación de formas en el devenir, no hay nada. “Este mundo es prodigio de fuerza, sin principio, sin fin; una dimensión, fija y fuerte como el bronce [...]; es una cosa sin gastos ni pérdidas, pero también sin incremento, encerrada dentro de la nada como su propio límite [...]”.¹⁸ Mientras que la necesidad de los acontecimientos no remite a leyes naturales o de otro tipo, sino a la incapacidad de los sucesos para trascender realmente la inmanencia, el azar, a saber, el lanzamiento de dados, que se refiere a todo lo que acontece, designa un tipo de existencia sin origen, sin finalismos y sin legislaciones absolutas, cuya imagen, para Nietzsche, es el caos.

El azar, la duda y lo posible en la literatura de Mallarmé

El poema *Un golpe de dados* de Mallarmé es un texto sin precedentes en el que estilísticamente puede encontrarse una continuación de la propuesta literaria del poeta español Luis de Góngora. Ésta es, ciertamente, la posición del escritor Federico García Lorca al respecto. Lorca comenta:

¹⁷ Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*, (Madrid: Alianza Editorial, 2002), 76.

¹⁸ Nietzsche, *La voluntad de poder*, §1060, 679.

Hace falta que el siglo XIX traiga al gran poeta y alucinado profesor Stéphane Mallarmé, que paseó por la rue de Rome su lirismo abstracto sin segundo y abrió el camino ventilado y violento de las nuevas escuelas poéticas. Hasta entonces no tuvo Góngora su mejor discípulo, que no lo conocía siquiera. Ama los mismos cisnes, espejos, luces duras, cabelleras femeninas, y tiene el idéntico temblor fijo del barroco [...].¹⁹

Es quizá lo abstracto de este lirismo lo que constituye parte del interés que filósofos tales como Jean-Paul Sartre²⁰ Jacques Derrida²¹, Jacques Rancière²², Badiou y Meillassoux han manifestado en torno al poeta. Entre el simbolismo y el parnasianismo, entre Paul Verlaine, Arthur Rimbaud, Villiers de l'Isle Adam y Leconte de Lisle, pero también fuertemente influenciado por la sombría literatura de Edgar Allan Poe, el poeta francés se esfuerza por romper, a través de su lírica, con la gramática de un razonamiento escolar y habitual. Así, sobre la poética y el estilo de Mallarmé, el escritor español Rafael Cansinos-Assens comenta:

Maestro de la lengua francesa [...] esfuérzase por olvidar la sintaxis de los Liceos, y la sintaxis del lenguaje vulgar, para expresarse en un lenguaje apasionado y torpe, en un divino e iluminado balbuceo. Se acerca así al estilo de las sibilas y de los antiguos poetas, restablece el hipérbaton [...] Se hace así oscuro y erizado; porque en su obra verdaderamente lírica, concebida y expresada en instantes apasionados y superiores, faltan los vulgares hilos del razonamiento cotidiano. [...] Sus imágenes aisladas, huérfanas de todo lo material, nutricio y lutar, unidas tan sólo por una simpatía de belleza, se muestran sólo asequibles a la taumaturgia alada y perséica.²³

La poética de Mallarmé, en la cual se invierten los predicados de los versos mediante el hipérbaton, consiste en imágenes de difícil acceso, relativamente aisladas, disjuntas, cuya organización es la del alejandrino, el soneto o la de los puntos de una constelación, como en el poema del golpe de dados. En esta literatura, el concepto y la imagen poética se entrecruzan al punto de transformar la Idea en un mixto filosófico-literario. Idea cuyas subdivisiones prismáticas, a decir de Mallarmé, son la materia misma de *Un golpe de dados*.

¹⁹ Federico García Lorca, *La imagen poética de Luis de Góngora en Obras completas I* (Madrid: Aguilar, 1986), 1013.

²⁰ Véase Jean-Paul Sartre, *Mallarmé. La lucidité et sa face d'ombre* (Paris: Gallimard, 1986).

²¹ Véase Jacques Derrida, *La doble sesión en La diseminación* (Madrid: Editorial Fundamentos, 1997), 262-427.

²² Véase Jacques Rancière, *Mallarmé. La Politique de la sirène* (Paris: Hachette, 1986).

²³ Rafael Cansinos-Assens, *Palabras liminares a Un golpe de dados jamás abolirá el azar en Antología de Stéphane Mallarmé* (Madrid: Visor Libros, 2002), 113.

Por consecuencia, es ahí donde habría que ubicar el problema del azar en su literatura, es decir, entre la imagen y el concepto. Pero, ¿de qué trata este poema? Meillassoux lo describe con precisión del siguiente modo:

El *Golpe de dados* gira en torno a la exposición, apenas sugerida, de la escena de un naufragio. Un navío invisible, que se supone ya devorado por las aguas furiosas y cuya sombra parece rondar el lugar de su desaparición (Página III), en el cual sólo flota un “Maestro”, del cual nada se sabe. La única acción paradójica del héroe se reduce a una vacilación, la de lanzar o no los dados que tiene en uno de sus puños: el puño cerrado en señal de un desafío hacia el mar que lo ahogará en un momento (Páginas IV y V). Las siguientes páginas describen lo que sigue de la desaparición del Maestro, donde una cubierta [...] y una pluma permanecen solas en la superficie del agua, llevadas alrededor de un torbellino amenazante. Del agua emerge, por un instante, una sirena que mueve su cola en la roca donde parece haber naufragado la nave del Maestro (Páginas VI a IX). No se sabe si se lanzaron los dados, pero aun así el Poema termina, mientras que la pluma está a su vez engullida por el mar (Página IX), en la apariencia, hipotética (puntuada por un “PUEDE SER”), de una constelación estelar cerca de la Septentrión, o idéntica a ésta (ambas lecturas son posibles). Esta constelación parece ponerse en movimiento, como por un lanzamiento celestial que reemplazaría al del Maestro, hasta producir un resultado identificado con una “coronación” —las estrellas que se identifican con los puntos de un Dado nocturno (Páginas X y XI).²⁴

Respecto a su propia interpretación del poema, Meillassoux sugiere que el azar, esa dimensión infranqueable por el pensamiento, es una inalterable y eterna contingencia que ningún acontecimiento puede superar. El golpe de dados que jamás abolirá el azar se vincula intrínsecamente, para el filósofo, con la afirmación de que una propiedad última del mundo consiste en la eternidad inquebrantable de la contingencia misma, es decir, de la posibilidad absoluta de que todo ente puede modificarse, más allá de toda ley natural o divina. Esta interpretación procede de la identificación que habría, dentro del poema, entre la imagen-concepto del azar con el número. “EL NÚMERO / EXISTIESE / de otro modo que como alucinación dispersa de agonía / COMENZARA Y CESARA / brotando si negado y cerrado cuando aparecido / en fin / por alguna profusión derramada en rareza / SE CIFRASE / evidencia de la suma por poco que una / ILUMINASE // SERÍA / peor / no / más ni menos / indiferentemente sino otro tanto // EL AZAR”.²⁵

²⁴ Quentin Meillassoux, *Le nombre et la sirène. Un déchiffrement du Coup de dés de Mallarmé*, (Paris: Fayard, 2011), 23. [Trad. propia]

²⁵ Stéphane Mallarmé, *Un golpe de dados jamás abolirá el azar en Antología*, 131.

Meillassoux sostiene que, en el poema, la imagen del número no es un efecto del azar, sino que la cifra es ya el azar mismo. “Dicho de otro modo, si se produjera un Número que se identificara con el Azar, él poseería la eternidad inalterable de la contingencia misma, indiferente a los accidentes individuales que proceden de ella. Sólo el Azar es eterno e infinito [...]”.²⁶ No obstante, la interpretación que en este trabajo se propone es hasta cierto punto diferente, puesto que aquí la imagen-concepto del azar se circunscribe a la temporalidad en la cual ocurren los sucesos del poema.

Es la duda, la vacilación (*hésitation*), en torno a si los acontecimientos han, en verdad, ocurrido o no, lo que define el tiempo del azar en el poema de Mallarmé. La duda sobre si el naufragio ha acontecido, sobre si el Maestro ha lanzado los dados, sobre si una sirena ha rondado realmente la escena del naufragio del cual apenas queda su sombra, hacen que el tiempo presente, en el cual ocurrirían tales sucesos, no se encuentre como tal en el poema. En el poema, el tiempo de un estricto presente pasa a la inexistencia en virtud de un vínculo intrínseco entre el pasado y el futuro. Lo que paradójicamente se muestra en el poema es la insinuación de que un naufragio ha acontecido, así como también la dudosa aparición de un personaje, un Maestro, que está a punto de realizar una acción, el lanzamiento de dados, que sólo existe como una posibilidad futura. Es la posibilidad de este lanzamiento, su pura virtualidad, lo que expresa el sentido del azar en el poema. El otro lado de esta virtualidad corresponde a que la presencia del maestro es un suceso que ya ha acontecido. Ésta es, entonces, la naturaleza de los acontecimientos en el poema: sucesos que se muestran sólo como pasados y como posibilidades.

El azar que no puede abolirse corresponde, en la interpretación del poema que se esboza en este trabajo, a la virtualidad de cualquier acontecimiento, que mantiene un estado actual y dado, vinculado a lo ya sucedido, más que a lo presente, pero que a cada instante es sustraído de ese pasado por la virtualidad de sus posibles. El presente queda entonces distorsionado, suspendido, puesto que lo que hay es una tensión entre el pasado y el futuro. Tal es la condición con la cual el azar es identificado en el golpe de dados. Sobre la acción del Maestro perpetuamente interrumpida como presente, Mallarmé escribe:

EL AMO // fuera de antiguos cálculos / donde la maniobra con la edad olvidada //
surgido // antaño él empuñaba el timón // infiriendo / de esta conflagración // a sus
pies / del horizonte unánime // que se // prepara / se agita y mezcla / al puño que lo
apretaría / como amenaza/ un destino y los vientos // el único Número que no puede
// ser otro / Espíritu / para lanzarlo / en la tempestad / replegar su división y pasa

²⁶ Meillassoux, *Le nombre et la sirène*, 43. [Trad. propia]

altivo // vacila / cadáver por el brazo // separado del secreto que detenta // más bien / que jugar / como maniático canoso / la partida / en nombre de las olas [...]²⁷

Así, este Amo o Maestro (*Maitre*), que antes dirigía el navío, vacila (*hésite*), duda, sobre si lanzará los dados como una afrenta a un destino que lo amenaza. Lo que en este texto se denomina como la virtualidad de los acontecimientos del poema, que se mantienen en suspenso y que remiten a lo ya sucedido y a lo posible, son identificados por Badiou, en *El ser y el acontecimiento*, con el problema de lo indecible. Para este filósofo francés, el lanzamiento por siempre en suspenso del maestro es el símbolo de la naturaleza de todo acontecimiento. “El acontecimiento del que se trata en *Un coup de dés...* es la producción de un símbolo absoluto del acontecimiento”.²⁸ Sin embargo, ¿qué es lo que, según Badiou, caracteriza de modo absoluto a la naturaleza de todo acontecimiento, y que es mostrado en el poema de Mallarmé? El filósofo escribe: “como la esencia del acontecimiento es ser indecible en cuanto a su pertenencia efectiva a la situación, un acontecimiento cuyo contenido es la acontecimentalidad [événementialité] del acontecimiento (y de eso se trata, precisamente, la tirada de dados lanzada “en circunstancias eternas”) no puede a su vez tener otra *forma* que la indecisión”.²⁹

Lo que se extrae de la lectura de Badiou, para la interpretación del azar que concierne a este trabajo, corresponde a que sucesos como el lanzamiento del maestro, el naufragio mismo, o la aparición de la sirena, de los que no puede asegurarse su presencia, son símbolos de la estructura de todo acontecimiento. Esto es sugerido por Mallarmé mismo al inicio del poema. “JAMÁS / AUNQUE LANZADO EN CIRCUNSTANCIAS / ETERNAS / DESDE EL FONDO DE UN NAUFRAGIO”.³⁰ Por otra parte, lo que aquí se afirma es que tal estructura del acontecimiento es su virtualidad, más que la indecisión, lo cual permite tomar distancia de la lectura de Badiou, ya que este filósofo expresa que lo indecible es una equivalencia, una igualación, “[...] entre lanzar los dados y retenerlos, esto es, un tratamiento metafórico del concepto de indecibilidad”.³¹ La virtualidad en el poema implica, en cambio, la tensión entre lo ya pasado y el futuro que anula una identidad estricta y fija del presente. En *Un golpe de dados*, la presencia de los acontecimientos es confrontada con su propia indeterminación.

Ahora bien, como recuerda Meillassoux, los sucesos referidos en el poema son una continuación de otra conocida y extraña narración de Mallarmé: se

²⁷ Mallarmé, *Un golpe de dados jamás abolirá el azar en Antología*, 120-121.

²⁸ Alain Badiou, *El ser y el acontecimiento* (Bs. As.: Manantial, 1999), 217.

²⁹ Badiou, *El ser y el acontecimiento*, 217.

³⁰ Mallarmé, *Un golpe de dados jamás abolirá el azar en Antología*, 117.

³¹ Badiou, *El ser y el acontecimiento*, 218.

trata de *Igitur*. En este relato, basado en gran medida en Hamlet, el personaje principal, Igitur, desciende a la cripta de sus ancestros para realizar un lanzamiento de dados cuya tirada debe ser el número 12. Esta cifra, como indica Meillassoux, es un instante crítico que marca una separación irreversible entre el pasado y el porvenir. Esta separación puede pensarse asimismo como vinculante, puesto que el presente está paradójicamente ausente, debido a que la imagen del lanzamiento de Igitur remite a una acción que no concluye. Tal indeterminación se mantiene de modo indefinido. El problema es, entonces, el mismo que el de la tirada del Maestro en *Un golpe de dados*. En ambos casos lo que se narra gira en torno a la duda, a la vacilación, respecto al cumplimiento de determinados acontecimientos. Se trata de la exposición del campo de lo posible expresado mediante la imagen-concepto del azar. “Igitur sacude simplemente los dados —movimiento, antes de ir a reunirse con las cenizas, átomos de sus ancestros: el movimiento que está en él es absuelto. Se comprende lo que significa su ambigüedad”.³²

Queda entonces por abordar brevemente el problema del azar a partir de su vínculo con la necesidad en estos textos de Mallarmé, en los cuales ciertamente habría una continuidad. Así también, para concluir este apartado, se expone de qué modo el azar está vinculado a tres problemas, además de la necesidad, si se sigue una lectura conjunta de *Igitur* y *Un golpe de dados*. Estos problemas son la Idea, lo Absoluto y el Infinito.

Sobre la necesidad, es en *Igitur* donde ésta queda vinculada, de modo explícito, con la Idea del azar. Esta Idea se presenta como necesaria en la medida en que la realización de un acto, sea cual éste sea, no puede anular el azar. La Idea del azar, su virtualidad, se cumple independientemente del tipo de acontecimientos que se produzcan. Y es justamente la duda de los personajes lo que muestra esta naturaleza paradójica, necesaria e insuperable. Mallarmé escribe en *Igitur*: “Todo lo que él es, es porque su raza ha sido pura: porque ella ha quitado a lo absoluto su pureza, para serlo, y dejar de él sólo una Idea que por sí misma desemboca en la Necesidad: y en cuanto al acto, es perfectamente absurdo salvo como movimiento (personal) vuelto a lo Infinito: pero lo Infinito al fin está fijo”.³³ A través de las imágenes de este relato, Mallarmé muestra que el azar, como una dimensión que implica tanto la afirmación como la negación de todo acto, es necesario debido a que no hay acontecimiento que pueda trascenderlo. Este azar es, según Mallarmé, un infinito inmóvil, fijo, pero porque contiene, virtualmente, la potencialidad y la realización de todo hecho.

³² Stéphane Mallarmé, *Igitur o la locura de Elbehnon* (Ciudad de México: Auieo Ediciones, 2013), 73.

³³ Mallarmé, *Igitur o la locura de Elbehnon*, 73.

Tanto en *Un golpe de dados* como en *Igitur*, el azar es identificado con una Idea. En *Igitur*, esta Idea constituye una pura virtualidad donde la afirmación y la negación de los acontecimientos no afectan la existencia del azar. Más bien, el azar remite al campo de lo posible en el cual los acontecimientos y las acciones de los personajes, *Igitur* y el *Maestro* respectivamente, están, por siempre, a nada de suceder. “En suma, en un acto donde el azar está en juego, el azar siempre cumple su propia Idea afirmándose o negándose. Ante su existencia la negación y la afirmación fracasan. Contiene al Absurdo —lo implica, pero en estado latente y le impide existir: lo que permite a lo infinito ser”.³⁴

Respecto al primero de los conceptos vinculados con la imagen-concepto del azar, es decir, la Idea, puede afirmarse que ésta corresponde principalmente a dos cuestiones: a la virtualidad de los acontecimientos, a saber, a su presentación paradójica en el poema, como sucesos pasados y como sucesos que están a punto de ocurrir. Por otra parte, la Idea concierne asimismo a que la virtualidad de los acontecimientos es necesaria, es decir, infranqueable. Sobre el segundo concepto que está interiormente ligado al azar, a saber, lo Absoluto, es preciso recordar, como sostienen Meillassoux y el escritor José Lezama Lima, la influencia de la filosofía de Hegel en la literatura de Mallarmé. Para Hegel, la necesidad absoluta de lo Absoluto concierne a una necesidad real, efectiva, que ha integrado incluso aquello que se le opone, es decir, la contingencia. En la *Ciencia de la lógica. Vol. I: La lógica objetiva (1812-1813)*, Hegel escribe: “La necesidad absoluta es, por tanto, la verdad a la que regresan realidad efectiva y posibilidad en general, así como la necesidad formal y real. — Ella es, según se ha dado como resultado, el ser que dentro de su negación, dentro de la esencia, se refiere a sí, y es ser”.³⁵ Así, la necesidad absoluta es un ser en el cual la contingencia, su negación misma, se encuentra dentro de suyo de tal modo que constituye, dialécticamente, su unidad y su esencia. En esta necesidad absoluta lo que está dado, lo existente, la realidad efectiva, conforma una unidad con lo posible mismo, a partir de una relación negativa entre ambos. Por su parte, lo Absoluto, en la concepción del azar que presenta Mallarmé, refiere asimismo a que la afirmación o la negación de todo acontecimiento, a que su cumplimiento, su pasado, su posibilidad, su contradicción o su inexistencia, no pueden trascender la dimensión absoluta del azar, además de que constituyen su unidad. Este azar contiene incluso a lo absurdo. Es en *Igitur* donde se expresa que en todo acto, acción o acontecimiento, el azar está en juego, y que la virtualidad de su Idea contiene, eternamente, tanto la afirmación como la negación.³⁶

³⁴ Mallarmé, *Igitur o la locura de Elbehnon*, 71.

³⁵ G. W. F. Hegel, *La ciencia de la lógica. Vol. I: La lógica objetiva (1812/1813)* (Madrid: Abada editores y Universidad Autónoma de Madrid, 2011), [391-392], 616.

³⁶ Véase Mallarmé, *Igitur o la locura de Elbehnon*, 71.

Finalmente, el azar de Mallarmé se vincula con un último problema: el infinito. ¿Qué puede ser, entonces, este infinito que por fin ha sido fijado? Pues bien, lo que en este texto se sugiere es que la eternidad, la necesidad que es fijada, es la virtualidad en la cual se encontraría inmerso todo acontecimiento. Esta infinitud es mostrada por la acción irresuelta de Igitur y del Maestro. El primero sacude los dados; el segundo se encuentra a punto de lanzarlos hacia una tempestad. Estas acciones, cuyo suspenso continúa indefinidamente, y por ello mismo, de modo interminable, son la expresión de la infinitud de la virtualidad: la tensión indefinida y sin fin entre lo ya pasado y lo posible. La duda, la vacilación, se prolonga, estáticamente y por siempre, hacia el infinito. Así, queda entonces por desarrollar, después de haber esbozado una exposición paralela del azar en Nietzsche y en Mallarmé, aquel problema que permite elaborar una comparación entre ambos. Se trata de explicitar, pues, en qué sentido el azar puede pensarse como un límite, tanto en la inmanencia radical del filósofo, como en la virtualidad de la Idea del poeta.

El azar como límite

Para concluir esta lectura conjunta en torno al paralelismo de la imagen-concepto del azar en Nietzsche y Mallarmé, se sugiere pensar este problema a partir del concepto de límite. Este límite, en ambos casos, es definido como una barrera infranqueable y como la frontera misma de lo posible. En el prólogo de su gran obra, el *Tractatus logico-philosophicus*, Wittgenstein declara que a través de las proposiciones ahí escritas, se busca establecer un límite que no circunscribe, como tal, el pensamiento, sino la expresión de los pensamientos; “[...] porque para trazar un límite al pensamiento tendríamos que ser capaces de pensar ambos lados de este límite, y tendríamos por consiguiente que ser capaces de pensar lo que no se puede pensar”.³⁷ Ciertamente, para Wittgenstein este límite sólo puede expresarse en el lenguaje.

Ahora bien, para Nietzsche, el límite mismo del mundo no se refiere, como tal, al lenguaje y a las condiciones lógicas de la representación, sino a las condiciones en las cuales todos los acontecimientos, como tiradas o lanzamientos de dados, se inscriben de un modo radical en una inmanencia que, como el mismo filósofo declara, se encuentra encerrada dentro de sí misma, con la nada como su propio límite. No habría sucedido, desde la filosofía nietzscheana, que pueda ubicarse más allá, por fuera, de tal inmanencia. El azar como límite se refiere, en el pensamiento de Nietzsche, a que los lanzamientos de dados, los fragmentos del devenir, los acontecimientos, no pueden superar su condición inmanente.

³⁷ Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 31.

Así también, este azar inmanente se vincula con una triple inexistencia: la imposibilidad de orígenes metafísicos ubicados más allá del mundo; la negación de finalismos necesarios y absolutos; y, finalmente, la anulación de la existencia real, como una organización inmanente o trascendente del mundo, de las leyes naturales o divinas. Éstas existirían, desde la filosofía nietzscheana, tan sólo como interpretaciones antropomórficas de la regularidad, la repetición y la uniformidad de la naturaleza.

Ciertamente, la Idea, lo Absoluto y el Infinito son los problemas asociados a la imagen-concepto del azar en la literatura de Mallarmé. Se trata entonces del azar que, como símbolo absoluto de la estructura de cualquier acontecimiento, es una pura virtualidad que se refiere a lo ya pasado y a lo que está por suceder, ante la apertura de una multiplicidad indefinida de posibles. Así, el presente pierde sus límites, su estructura fija, debido a una serie de acciones cuya realización es retenida interminablemente, como lo son los lanzamientos de dados, mantenidos en suspenso, de *Igitur* y del Maestro. Esta virtualidad, conceptualizada como Idea, es el azar como el límite que ningún acontecimiento puede trascender. Este límite está también vinculado con lo Absoluto, en la medida en que la existencia, la inexistencia, la negación, o los puros posibles de los acontecimientos están contenidos en el azar. No habría entonces un afuera que determine tales sucesos. Finalmente, es sólo de modo paradójico que puede pensarse la relación entre la infinitud de las acciones, para siempre incompletas, de los personajes del poeta, y la identificación del azar como límite, puesto que se trata de la presentación de una virtualidad que se prolonga indefinidamente, de modo indeterminado, pero cuya frontera es esta misma indeterminación que no puede trascenderse.

Mientras que Nietzsche es aquí presentado como un pensador del límite de una inmanencia irreductible al antropomorfismo, sin exterioridad, que se expande sólo hacia sí misma, donde los acontecimientos, como tiradas de dados, son el azar mismo; para Mallarmé, el azar corresponde a una Idea prismática en cuya virtualidad está contenida, como indeterminación, como multiplicidad de puros posibles, su propia infinitud. Así, en este azar cuya virtualidad es su propio límite, el infinito se encuentra estático o, en palabras del poeta, “(...) *l’Infini est enfin fixé*”.³⁸ Finalmente, ambos límites se afirman como necesarios: necesidad de la inmanencia absoluta; necesidad de una virtualidad que está fija en su infinitud.

³⁸ Mallarmé, Stéphane, *Igitur o la locura de Elbehnon*, 72.

Bibliografía

- Badiou, Alain. 1999. *El ser y el acontecimiento*. Bs. As.: Manantial.
- Deleuze, Gilles. 2011. *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.
- _____. 1998. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- Derrida, Jacques. *La diseminación* (Madrid: Editorial Fundamentos, 1997).
- García Lorca, Federico. 1986. *Obras completas I*. Madrid: Aguilar.
- Hegel, G. W. F. 2011. *La ciencia de la lógica. Vol. I: La lógica objetiva (1812/1813)*. Madrid: Abada editores y Universidad Autónoma de Madrid.
- James, William. 2009. *La voluntad de creer y otros ensayos de filosofía popular*. Barcelona: Marbot Ediciones.
- Nietzsche, Friedrich. 2003. *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Madrid: Editorial Alianza.
- _____. 2002. *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*. Madrid: Alianza Editorial.
- _____. 2000. *La voluntad de poder*. Madrid: EDAF.
- _____. 2014. *Nietzsche I. El nacimiento de la tragedia y La ciencia jovial. El caminante y su sombra*. Barcelona: Gredos y RBA.
- _____. 1973. *Nietzsche Werke, Fünfte Abteilung. Zweiter Band*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Mallarmé, Stéphane. 2002. *Antología*. Madrid: Visor Libros.
- _____. 2005. *Poésies et autres textes*. Paris: Le livre de Poche.
- _____. 2013. *Igitur o la locura de Elbehnon*. Ciudad de México: Auieo Ediciones.
- _____. 1982. *Poesía*. Texto bilingüe. Barcelona: Plaza y Janés, S.A., Editores.
- Meillassoux, Quentin. 2015. *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. Bs. As.: Caja Negra Editora.
- _____. 2011. *Le Nombre et la sirène. Un déchiffrement du Coup de dés de Mallarmé*. Paris: Fayard.
- Poincaré, Henri. 1944. *Ciencia y método*. Bs. As.: Espasa-Calpe Argentina.
- Rancière, Jacques. 1986. *Mallarmé. La Politique de la sirène*. Paris: Hachette.
- Sartre, Jean-Paul. 1986. *Mallarmé. La lucidité et sa face d'ombre*. Paris: Gallimard.
- Wittgenstein, Ludwig. 1981. *Tractatus logico-philosophicus* [Ed. bilingüe]. Madrid: Alianza Editorial.

El olvido del Hombre

Noé Valle
Universidad La Salle

...nor promise that they would become in general,
by learning criticism, more useful, happier, or wiser.

S. Johnson: Preface to Shakespeare, 1765

Cuando las cosas nos parecen ser sólo lo que parecen,
pronto parecen ser menos aún.

Nicolás Gómez Dávila

Introducción

El pensamiento de Friedrich Nietzsche es una muestra de provocación intelectual no sólo en lo referente a los temas tratados o al lenguaje beligerante del autor, sino al amplio y profundo debate que él suscitó a lo largo del siglo XX. El nihilismo fue el tema rector de sus ideas. Sabedor de que su filosofía señalaba el fin de una época y un estilo de pensamiento, Nietzsche sometió a revisión y crítica las bases ideológicas que han sustentado la cultura occidental, y sobre esta crítica fundó su identidad como pensador hasta el grado de volverse un referente y un estereotipo al mismo tiempo. Aunque la crítica hacia la cultura tiene un importante papel en el pensamiento del autor de *Así habló Zaratustra*, también resulta cardinal el tema de la superación del nihilismo, que presenta bajo una solución dual: *el eterno retorno de lo idéntico* y el *superhombre*. Sin embargo, creemos ver una carencia y una contradicción en muchas reflexiones que cotidianamente se tienen sobre Nietzsche, éstas se deben al hecho de enfocar demasiado el papel de la crítica y demolición de los valores antiguos, para inmediatamente pasar al *superhombre*. Pensamos que el problema es que tanto en su lectura como en las obras mismas de Nietzsche, se descuida un punto sobre el que ciertamente el alemán no pone el acento con suficiente intensidad pero que resulta fundamental para la intelección de su pensamiento: el de la restauración de la *actitud de valoración*. Incluso más allá de la academia, la crítica por la crítica misma, el ataque hacia valores, ins-

tituciones o ideas viejas, es decir, la fase de derrumbar lo viejo para sentar las bases de lo nuevo, se ha quedado como la actitud permanente, generalizada y hasta cierto punto cómoda, de la sociedad contemporánea, lo que precisamente la hace, a nuestro modo de ver, sospechosa. No se trata de cumplir con el postulado nietzscheano tal cual fue planteado por él, sino de devolvernos la visión y la fuerza para superar esta crisis, pues la revitalización del espíritu de la cultura occidental depende de nuestra capacidad (de nuestra capacidad humana, la que brota de nuestro carácter) de poder volver a comprometernos en una aventura simbólica (¿metafísica?) que re-signifique nuestra realidad.

Este ensayo tiene como objetivo señalar que el camino que avanza hacia una nueva dotación de sentido de nuestra realidad, se ha estancado en el placer destructivo de las ideas antiguas. Hemos convertido a la que debería ser provisional demolición del pasado, en una nueva fuente de satisfacción, tan limitada como irreflexiva, y tan estéril cuanto que muchas veces se agota en sí misma, sin continuar con la construcción de lo nuevo. Señalar que este estancamiento existe y que la tarea de re-construir el mundo y sus significados sigue pendiente, es la meta de este texto; su aporte a la reflexión está, pues, en la invitación a releer la importantísima reflexión que Nietzsche hace (aunque como ya señalamos, creemos que él mismo no pone el suficiente acento en este punto) acerca de que la superación del nihilismo depende de la capacidad de restaurar la capacidad valorativa, sin la cual pensamos que esta forma estancada de crítica permanente, no se superará a sí misma.

¿A qué nos enfrentamos? Formulación del concepto

El desarrollo del pensamiento durante el siglo XX estuvo influenciado en todos los órdenes de la cultura por la sombra de un concepto que adquirió identidad bajo el nombre de *nihilismo*. En la filosofía primero, pero después en el arte, la ciencia, la política, las relaciones sociales... el fenómeno nihilista se fue manifestando de las más diversas maneras, aunque siempre asociado a la precariedad de los valores e ideas que antes guiaron la actividad correspondiente, con consecuencias que seguimos percibiendo y que se acrecientan, y con un origen que, de acuerdo al comentario unánime de los estudiosos, todavía no podemos ubicar con precisión.

El tema concerniente a la definición del nihilismo ha merecido comentarios de los pensadores más relevantes de la última centuria, quienes han puesto a aquél como un tópico de cardinal importancia para la cultura toda. No es un punto menor la referida incapacidad de poder dar una definición unificada del fenómeno. Al contrario, pues ello arroja pistas precisamente sobre aquello que hasta ahora ha sido consensuado en llamar *nihilismo*. Ernst Jünger en su céle-

bre texto *Sobre la línea*, formula una metáfora que nos ayuda a comprender la situación que prevalecía y prevalece en torno a la difícil conceptualización de este fenómeno, y consiste en equiparar el éxito en la formulación de una definición clara, con el descubrimiento del agente cancerígeno, que lleva a nuestro cuerpo a desarrollar este mal, pues ambas significarían el origen de una cura. Sin embargo, la naturaleza del nihilismo, como dice el mismo Jünger, no está apoyada totalmente en la categoría de *enfermedad*, pues “si el nihilismo se dejara abordar como algo específicamente malo, entonces el diagnóstico sería más favorable. Contra el mal hay remedios preparados. Más inquietante es la mezcolanza... del bien y el mal que a menudo se sustrae al ojo más perspicaz”¹.

El nihilismo según Nietzsche

No obstante, le corresponde a Nietzsche el papel de haber sido el gran teorizador del fenómeno nihilista, el primero en abarcar no sólo las grandes dimensiones y consecuencias para la cultura de este *huésped inquietante*, como él lo llamaba, sino también el primero en demostrar que el nihilismo forma parte cabal del desarrollo del pensamiento occidental en su expresión moral, o más en concreto, en su expresión de moral judeo-cristiana. Lo segundo que recalca es que la expresión más connotada del nihilismo se manifiesta en la desvalorización de los valores más altos de nuestro pensamiento occidental: “¿Qué significa el nihilismo?: *Que los valores supremos pierden validez*. Falta la meta; falta la respuesta al ‘por qué’”.²

Nietzsche plantea su idea del siguiente modo: el nihilismo debe ser comprendido como la culminación de un error que inició en el pasado, encontrando su formulación definitiva en el platonismo; este error consistió por un lado en la suposición de la existencia de un mundo ideal o espiritual por encima del mundo material y al que se dio el calificativo de *verdadero*. En dicha equivocación, piensa Nietzsche, se confirió algo más que el estatuto de *verdad* al mundo de las ideas y las formas abstractas; lo que también aconteció fue que al afirmar que el mundo ideal (de las esencias) es la *verdad*, es decir, constituye la esencia que justifica la existencia del mundo material en tanto que posee la pureza e inamovilidad incorruptible propia de las ideas inmutables; pero al mismo tiempo se degradó al mundo material con su contingencia, imperfección y muerte, características tan exclusivas del devenir de la materia, y con ello todo lo que estuviera vinculado a ella cargaría con ese juicio peyorativo que descalifica su forma de ser en el mundo. Así, según Nietzsche, el plato-

¹ Ernst Jünger, *Sobre la línea*, en Ernst Jünger y Martin Heidegger, *Acerca del nihilismo* (Barcelona: Paidós, 1994), 38.

² Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder* (Madrid: Editorial EDAF, 2010), 35.

nismo desvió nuestras miradas, nuestro pensamiento y nuestros objetivos terrenales hacia un *más allá* que nos distrajo y confundió de nuestro arraigo original, entregándonos a la devoción de entidades extrañas y enfrentándonos a realidades celestes, tanto en el plano religioso como en el conceptual, tan ajenas a lo que efectivamente acontece en el devenir de nuestra existencia humana, de esta forma aprendimos a proyectarnos a donde no estamos, y a buscar lo que no somos en donde no está. En este sentido todos los dioses, las religiones y la moral surgen de esta confusión, así como el desprecio de nuestra vida terrestre, de la carne y sus apetitos, de nuestros instintos y nuestra precariedad ante el la naturaleza y la sociedad. Sin embargo Nietzsche ubica al cristianismo como la expresión moral más grave de esta distorsión, pues lo considera como una forma de platonismo, doctrina ésta reservada para sabios y filósofos, mientras que la religión cristiana será, como el mismo la llamó, un platonismo para el pueblo, que ha sacado reglas morales de este error y que ahora fungen como un lastre para la superación de la situación que acontece.

La postura de Heidegger

Más tarde, enfocándolo en el plano del ser, Martin Heidegger hace la complementación de la postura nitzscheana, o más bien, la sitúa desde la ontología mostrándonos al nihilismo como un fenómeno propio de la metafísica occidental y del olvido del ser. Más aún, el nihilismo como conclusión lógica y necesaria de la forma en la que el Hombre ha pensado al ser y lo ha olvidado confundiendo con el ente; así pues, relaciona la conceptualización del nihilismo que Nietzsche ha iniciado, con su propio cuerpo de doctrina que había venido trabajando.

El autor de *Ser y tiempo* cree que la forma en la que la humanidad pensó la existencia de la realidad toda, debía concluir indefectiblemente en el nihilismo, que significa el cierre de este ciclo interpretativo inaugurado en la Grecia clásica con Platón. Franco Volpi sintetiza magistralmente la visión heideggeriana sobre este punto:

...en el comprender lo que los entes son en su “ser” el hombre no permanece en el plano de los entes, sino que lo “trasciende”, y tal superación (Überstieg) es para Heidegger el origen de la “metafísica”. La metafísica es el modo fundamental de comprender el ser del ente propio del hombre occidental. Lo que caracteriza el acaecer de la metafísica es el “presentarse” (Anwesen) del ente de una cierta manera, con un cierto “ser”, al hombre que lo comprende. Cada vez toma consistencia una determinada comprensión del ser del ente, es decir, se establece una determinada respuesta a la pregunta “¿Qué es el ente?”, en la cual tendencialmente se olvida la originaria apertura del “presentarse”, del Anwesen. Cuando el ente

es definitivamente comprendido y determinado como voluntad de poder y como trabajo, cuando lo esencial es solamente asegurar y volver disponible al ente como posible fuente de energía, entonces la originaria apertura del presentarse del ente, es decir, su ser susceptible de comprensiones de ser diversas, queda obstruida. Se instaure así no sólo el olvido del ser, sino también el olvido de tal olvido. El verdadero y propio nihilismo metafísico es justamente esta situación en la cual ser “no es nada” (Heidegger, 1994 (1961): II, 338).³

Heidegger cree que el nihilismo pertenece a la historia misma del ser y que marca el fin de esa manera específica de comprender el ser del ente que fundó el platonismo, siendo al mismo tiempo de esta doctrina la responsabilidad indirecta de haber llegado hasta este punto del cese de las interpretaciones del ser del ente, constituyendo así el cumplimiento pleno de la metafísica occidental. A partir de ahora la humanidad debe preparar nuevas tablas de la ley, con nuevos sentidos, nuevo lenguaje, nuevos paradigmas y nuevas emociones, todo ello apoyado en una nueva forma de relacionarse con la existencia, es decir, nueva forma de entender al ser. Con un lenguaje diferente, Nietzsche está consciente de la urgencia de este cambio, que en realidad es una refundación de lo que somos no sólo como cultura occidental, sino una refundación de aquello que creemos que es la vida y nosotros como humanos.

La técnica y su relación con el nihilismo

Si bien Nietzsche fue el primer pensador en conceptualizar el nihilismo, mientras que Heidegger fue un gran continuador de esta reflexión llevándola al plano ontológico sobre el cual él venía trabajando, lo cierto es que no han sido pocos los teóricos que han enfocado sus esfuerzos en la identificación y descripción de las múltiples manifestaciones del nihilismo; muchos de ellos llevando claridad a situaciones que no era fácil hasta entonces de calificar como nihilistas, ayudando así a arrojar luz sobre la naturaleza del fenómeno. Aunque posiblemente sea el citado Ernst Jünger al que le corresponde el mérito de haber realizado una excelente descripción fenomenológica de la presencia del nihilismo después de la Primera Guerra Mundial. Por nuestra parte no entraremos en detalles de la obra de Jünger ni tomaremos más espacio para hablar sobre su postura ante el nihilismo y su idea sobre cómo superarlo, que presenta principalmente en *Sobre la línea*.

Sin embargo, todavía hemos de señalar un elemento que resulta imprescindible en el entendimiento del fenómeno que nos ocupa: el desarrollo acelerado de la técnica. A manera de resumen diremos que el desarrollo de la tecnología

³ Franco Volpi, *El nihilismo* (Buenos Aires: Editorial Biblos, 2005), 115.

desde por lo menos los últimos dos siglos ha sido francamente vertiginoso. Que la normalidad con la que vivimos hoy estos acontecimientos tecnológicos no nos impida maravillarnos ante el papel que esta verdadera hipertrofia tecnológica ha tenido cuando pensamos en escala del desarrollo cultural de la humanidad. En parte como causa y en parte como consecuencia, este desarrollo tecnológico ha sido relacionado con el nihilismo desde sus orígenes. En unos apuntes redactados como prefacio a lo que sería su obra *La voluntad de poder*, Nietzsche señala: “...El hombre moderno cree de manera experimental ya en este *valor*, ya en aquél, para después dejarlo caer; el círculo de los valores superados y abandonados es cada vez más amplio; se advierte siempre más el *vacío* y la *pobreza de valores*; el movimiento es imparable, por más que haya habido intentos grandiosos por desacelerarlo...”⁴ El pensamiento experimental del cual nos habla Nietzsche no se refiere al hábito de la mente científica que coteja conceptos para obtener conclusiones, sino al uso meramente instrumental en que hemos convertido nuestras relaciones otrora más profundas y elaboradas con la realidad y su significado. De igual forma P. W. Bridgman cree ver el mismo mal: “Adoptar el punto de vista operacional implica mucho más que una mera restricción del sentido en que comprendemos el “concepto”; significa un cambio de largo alcance en todos nuestros hábitos de pensamiento, porque ya no nos permitiremos emplear como instrumentos de nuestro pensamiento conceptos que no podemos describir en términos de operaciones”.⁵

Pero la técnica y la ciencia, han sido ambas consideradas probablemente por la civilización contemporánea como los más grandes productos de la razón, formando el binomio *tecnociencia*, haciendo nuestra vida menos complicada, ayudándonos a sobrellevar la precariedad con la cual la naturaleza y el azar complican nuestra realidad. Parece que la técnica se vuelve un factor de nihilismo cuando sufre un desarrollo vertiginoso del cual se vuelve siempre inapresable por su velocidad: “cuando a la nueva forma no corresponde el desarrollo de contenidos adecuados, cuando la realidad es plasmada y transformada por la técnica sin que las ideas, las personas las instituciones se adecuen con la misma rapidez, cuando la disciplina, la capacidad de organización, el potencial energético crecen sin un igual crecimiento de nueva sustancia, entonces la técnica produce nihilismo”.⁶

Parece haber un consenso que piensa que la tecnificación de la realidad conlleva una desvalorización del mundo del valor y del sentido, al secularizar las antiguas visiones sobre la existencia, no sólo las religiosas, sino todas

⁴ Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder*, citado por Franco Volpi, *El nihilismo* (Buenos Aires: Editorial Biblos, 2005), 59.

⁵ P. W. Bridgman, *The logic of Modern Physics*, citado por Herbert Marcuse, *El Hombre Unidimensional* (Barcelona: Editorial Ariel, 2001), 37.

⁶ Franco Volpi, *El nihilismo* (Buenos Aires: Editorial Biblos, 2005), 109

aquellas más bien provenientes de la tradición y la sapiencia, reemplazándoles por una visión “objetiva” de la realidad, desencantándola al mismo tiempo y exigiendo acatamiento a ella: “Ante todo, el orden técnico es apropiado para cualquier traslado y subordinación arbitrarios... Están todos preparados para el funcionamiento puro, cuyo ideal se manifiesta en que se necesita sólo *apretar un botón o conectar...* al nihilismo no sólo le gusta el orden, sino que pertenece a su estilo”.⁷

Hasta aquí podemos decir que la técnica produce nihilismo en dos momentos: el primero con la velocidad de la transformación de los productos que no da tiempo a la humanidad para asimilar su significado y consecuencias; el segundo, al “objetivar” la realidad, al ordenarla, regularla y poner a su servicio las fuerzas productivas de la sociedad, lo que genera una mentalidad instrumental con la cual juzgamos y valoramos la realidad. Esto sucede a la par del desencantamiento del mundo, con la reducción simbólica de la realidad. ¿Pero, cuál es la influencia que tiene la técnica sobre nuestro carácter? El filósofo español, José Ortega y Gasset piensa que en los últimos tiempos la técnica ha traído un casi instantáneo debilitamiento de la fuerza que constituye y da apoyo al desenvolvimiento de la civilización: la fuerza de superación humana:

El hombre medio, desde la segunda mitad del siglo XIX, no halla ante sí barreras sociales ningunas... Nadie le obliga a contener su vida... Tres principios han hecho posible ese nuevo mundo: la democracia liberal, la experimentación científica y el industrialismo. Los dos últimos pueden resumirse en uno: la técnica... Esto nos lleva a apuntar en el diagrama psicológico del hombre-masa actual dos primeros rasgos: la libre expansión de sus deseos vitales –por lo tanto, de su persona– y la radical ingratitud hacia cuanto ha hecho posible la facilidad de su existencia. Uno y otro rasgo componen la conocida psicología del niño mimado... La criatura sometida a este régimen no tiene la experiencia de sus propios confines.⁸

Así pues, a la técnica como factor de nihilismo habrá que agregar la idea orteguiana que considera el debilitamiento del carácter del hombre contemporáneo al sentir que nada la ofrece límites y resistencia, con lo cual el ideal de superación queda debilitado. Será esta idea la que más nos interesará al respecto del tecnicismo para el desarrollo posterior del artículo.

Antes de concluir esta sección, nos limitaremos a enlistar algunas características del fenómeno nihilista, y aunque es verdad, como ya se ha dicho, que no hay una definición unificada del concepto, existen empero rasgos más

⁷ Ernst Jünger, *Sobre la línea*, en Ernst Jünger y Martin Heidegger, *Acerca del nihilismo* (Barcelona: Paidós, 1994), 28-30.

⁸ José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas* (Madrid: Espasa Calpe, 1972) 67-69.

o menos consensuados de la sintomatología de nuestra época; con estos nos quedaremos a manera de orientación conceptual para el desarrollo de este artículo. Así pues, el nihilismo representa:

- a) Desvalorización de los valores superiores y la incapacidad para concebir nuevos.
- b) Pérdida del sentido metafísico: el simbolismo del mundo material se adelgaza.
- c) Tendencia a la reducción: falta la búsqueda y el contacto con el absoluto; no hay un orden superior de pensar.
- d) Técnica y orden: la tecnificación del mundo y sus objetos impone la normatividad de todos los ámbitos de la existencia. La realidad es puesta al servicio del trabajo y de la utilidad práctica que no dejan de innovar y nosotros de alcanzamos a incorporarlos a nuestro pensamiento.
- e) Desaparición de lo maravilloso: se pierde el asombro y con él el impulso que crea diálogo y ciencia.
- f) Nivelación del Hombre: la estandarización de la vida y el pensamiento. Se debilita el impulso de superación.

La reinención del Hombre

Nadie puede negar ya que estamos viviendo en una situación de extravío que, como la deriva que enfrenta un capitán que ha perdido el control del timón de su nave, nos lleva al capricho de los vientos. El adelgazamiento de la esfera de valores ha debilitado el tejido de principios que antes hubiera dado la guía para la acción en el desarrollo de la vida, y ahora, con el arraigo y la tradición de principios, presentes pero devaluados, da la impresión que el mundo y sus personas discurren entre la improvisación y el capricho, movidos por un extraño ritmo en donde las cosas “no dejan de comenzar”, como escribió Thomas Mann en 1924 en la introducción de *La Montaña Mágica* aludiendo a la situación de la Europa de la posguerra. Todo esto es cierto. Pero la magnitud de la crisis se entiende mejor cuando comparamos el periodo actual de la humanidad con una crisis depresiva como la que transitan los individuos en el devenir de sus vidas. La melancolía posiblemente se defina mejor desde la experiencia de aquel que ha sentido la pérdida de la noción de *futuro* en su vida, es decir, de la capacidad de proyectarse en una situación distante, hacia adelante, de imaginarse superando el estado crítico actual en un proceso de renovación, donde sus perspectivas se ofrecen nuevamente fecundas o al menos la posibilidad de cambio reaparece. En la sociedad de la desvalorización de los valores, falta el impulso vital que nos haga proyectarnos hacia adelante, por ello no hay futuro, o mejor dicho, no lo podemos imaginar, y por lo tanto,

crear. La crisis despliega su fuerza en este punto: lo que llamamos nihilismo implica todos los efectos arriba mencionados de los cuales el más evidente es la pérdida de los valores, sin embargo, *el nihilismo no es la pérdida misma, sino el agotamiento en la vitalidad*.

Las propuestas nietzscheanas de superación del nihilismo

Es en este punto donde volvemos a Nietzsche y a sus dos propuestas de superación de la crisis, pero no voltearemos a la famosa y aún oscura idea del *superhombre*, meta, y estímulo de la sociedad occidental que aspira a la renovación post-nihilista, así como tampoco a la del *eterno retorno de lo idéntico*, pues queremos poner el foco de nuestra reflexión en la condición para que ambas ideas cobren existencia efectiva. Ciertamente el superhombre como lo plantea Nietzsche reúne las condiciones para superar toda la moral judeo-cristiana, devolviendo al ser humano su arraigo terrestre: “¡Mirad, yo os enseño el superhombre! El superhombre es el sentido de la tierra. Diga vuestra voluntad: ¡sea el superhombre el sentido de la tierra! ¡Yo os conjuro hermanos míos, permaneced fieles a la tierra y no creáis a quienes os hablan de esperanzas sobreterrenales! Son envenenadores, lo sepan o no”.⁹

Por su parte la idea del eterno retorno busca ser el factor que gatille el inicio de un cambio paradigmático que en el empeño de sentarlo en un esquema de valores libre de transmundos, nos plantee la gravedad y con ello la responsabilidad de nuestras decisiones. Esta idea nietzscheana afirma que el mundo de la materia (el único existente) está sujeto al proceso de creación y destrucción como lo podemos ver en todos los objetos. Cuando todo en el universo es materia y el tiempo infinito, entonces todo tuvo que haber sido ya creado y todo a su vez tendrá que destruirse, pero sólo para volver a crearse otra vez; en este ciclo de creación y destrucción, siendo la materia finita, el número de sus combinaciones será finito también, por lo que la combinación que corresponde a esta vida, la que estamos viviendo, tendrá que reconstituirse alguna vez más, y volveremos a estar aquí haciendo la misma vida, sintiendo los mismos dolores y las mismas alegrías, escribiendo este texto o leyéndolo usted: “...¿no tenemos todos nosotros que haber existido ya? ...¿no tenemos que retornar eternamente?”.¹⁰

¿Dónde está la fecundidad del abismo del *eterno retorno*? Podemos pensar junto con Milan Kundera que la fugacidad imprime una circunstancia atenuante a nuestros actos y que por ello debemos pensar en que cada decisión que tomamos la estamos eligiendo para la eternidad, sin embargo, la eter-

⁹ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra* (Madrid: Alianza Editorial, 2004), 36.

¹⁰ *Id.* p 231.

nidad no es una situación humana, lo cierto es la fugacidad de cada uno de nuestros actos. ¿Qué tiene la eternidad que no posea la finitud? Siguiendo el pensamiento de Kundera, creemos pertinente hacer una pequeña crítica a Nietzsche en este punto, pues la intención que tuvo al presentar el *eterno retorno* fue que a partir de la abrumadora responsabilidad que nuestros actos conllevan, que cada acción que realicemos estuviera guiada por la consciencia de que habremos de vivirla y volver a vivirla por la eternidad, ¿acaso esto no nos vuelve a llevar fuera de la tierra y de lo humano? ¿No nos devuelve un poco a un transmundo llamado *infinitud*? ¿Qué experiencia tenemos los seres humanos sobre la eternidad? ¿Acaso no deberíamos, en consciencia plena de nuestra transitoriedad, encontrar estímulos igual de fuertes para llevar una vida sin alienación ni escape de nuestro acontecer terrestre, que en su también probable fugacidad sepa darse sentido y pasión en su forma de vivirla?

La recuperación de la vitalidad

Pero hemos dicho que nuestro interés no se encuentra directamente en estas dos propuestas de Nietzsche para la superación del nihilismo, sino en lo referente a dónde pone el acento con las propuestas de superación dadas por él, pues sospechamos que no se ha hecho suficiente énfasis en que la condición para que ambas se cumplan sigue estando en el carácter del Hombre, en concreto, en la restauración de la capacidad valorativa, lo que en términos clásicos significaría que la vitalidad que nos lleva en tanto civilización a perseguir tales o cuales valores, está en la formación del carácter, pues si decimos que si el νόμος y el ἔθος de los objetos se diluye y pierde claridad, también hemos de recordar que para Nietzsche el mundo no tiene en sí mismo forma propia, sino que esta es dada por el ser humanos al momento de valorar la realidad. En mundo no habla, nada en la realidad tiene *su verdad* dentro de sí en espera de ser descubierta; al contrario, somos nosotros los que hacemos hablar al mundo al interpretarlo de tal o cual manera: “Para conservarse, el hombre empezó implantando valores a las cosas, - ¡él fue el primero en crear un sentido a las cosas, un sentido humano! ...Valorar es crear: ¡oídlo creadores! ...Cambio de los valores es cambio de los creadores”.¹¹ Siendo esto así, pensamos que la crisis de valores es una crisis del Hombre en tanto ser que otorga sentido y existencia a la realidad.

En La voluntad de poder, Nietzsche habla acerca del *nihilismo pasivo* y el *nihilismo activo*, señalando que el primero corresponde a la actitud de desencanto primera frente a la creciente pérdida del horizonte axiológico del pasado. Dicha actitud se conforma por la desilusión, el desencanto con la realidad,

¹¹ *Id.* pp. 100-101.

y finalmente deviene en pesimismo. Directamente realiza una crítica contra el nihilismo pasivo por considerarlo demasiado poco vital en términos de superación de esta crisis, pues no hay energía de innovación suficiente cuando esta pasividad se asemeja a una hoguera que se consume a sí misma al tiempo que se apaga. En realidad, el pesimismo es para Nietzsche una tristeza ante la existencia, una deposición de la fuerza de ataque debida al pasmo por el derrumbe del faro que orientaba la conducta.

Por otro lado, nos presenta al nihilismo activo, actitud esta que frente al mismo panorama de devaluación del horizonte axiológico, opta por acelerar el derrumbe, por ventilar la verdad y terminar así con un proceso a todas luces irreversible. Guía su actitud algo que podría hablar así: “si de todas formas todo esto se perderá, mejor ayudémosle a caer y así asomará más pronto el nuevo mundo que ya se anuncia”. En este grupo coloca Nietzsche su filosofía; considera que además de acelerar y poner fin más pronto a esta situación, es lo más responsable que podría hacer un pensador contemporáneo. En contraposición al pesimismo, esta actitud lleva implícita la fuerza de renovación que se volverá fundamental para el surgimiento y desarrollo de un nuevo esquema de valores en los términos que ya conocemos posee su pensamiento.

¿Qué está sucediendo?

Aquí es donde colocamos nuestra hipótesis, aunque más que hipótesis es una impresión, y que afirma que nuestra época es la de un nihilismo pasivo con expresiones de activo. Nos explicamos: pensamos que la vida contemporánea en sus “nuevas” expresiones sociales, en su concepción de lo que es bueno y malo, en su enfoque sobre lo que debería ser el mundo y el pensamiento en general, tiene más prisa por desmarcarse del pasado que por afirmar y asegurar su futuro en innovaciones que marquen camino duradero. Da la impresión que en el mundo de los valores devaluados, se ha vuelto crudamente real la concepción nietzscheana de la vida como *voluntad de poder* y que ahora más evidentemente se muestra que ésta dejó de esconderse en los espacios más profundos y recónditos de la cultura, el pensamiento y hasta de las intenciones más nobles de las personas, como Nietzsche intentó demostrarlo, y que ahora el deseo de imponer la voluntad a los demás se ha despojado de todo artificio, quedando francamente evidenciado. Y sin embargo vivimos en una época tremendamente pacífica (o donde al menos prolifera los medios para la paz, incluidos los jurídicos, políticos y los de la conciencia culposa), en donde hay conciencia sobre la salud física y mental (a pesar de la ignorancia aún extendida, o de la escasez de medios para lograrla), en donde hay conciencia de los derechos y libertades ciudadanos (con los claroscuros que brotan del intento desde el poder de negarlos, o de la incapacidad de difundirlos). Así,

pues, en este mundo de mejoramiento evidente de nuestras condiciones de vida y de ampliación de nuestra conciencia libertaria, en este mundo nos sentimos perdidos, falta una meta, un lazo invisible que nos ate.

Podría contraponerse a nuestra impresión el argumento que afirma que en el mundo de la muerte de Dios, estamos todavía aprendiendo a hablar y por eso balbuceamos, y que nuestras ganas de correr deben pasar por el lento y no siempre firme ensayo del ganeo. Sin duda eso es verdad, el reencuentro con el sentido de las cosas, más que reencuentro supone una reinvención del mundo y sus asuntos, pero aún en estos intentos nos tememos que la actitud que crea, la actitud que innova espíritu no se nota con la misma intensidad con la que destaca el nihilismo activo; que el placer de destruir es el nuevo manantial de goce y alegría, en lugar del arraigo lento pero profundo que sabemos el otorgamiento de sentido a las cosas proporciona a la vida de los Hombres.

Nietzsche pensaba que el cristianismo y su moral habían obviado al Hombre con sus pulsiones, buenas y malas, y que la cultura en general había desoído la energía vital, la que da vida, pero también muerte, la que renueva pero aniquila, la que mata por amor a lo nuevo, a lo venidero. Esta energía estuvo siempre ahí, aunque la moral judeocristiana la había ocultado hasta hacerla irreconocible para nosotros mismos; pues bien, nosotros pensamos que la novísima voz del pensamiento también ha hallado la forma de avergonzarse de esa misma voluntad de poder y que la ha reemplazado con todas las ventajas de la sociedad contemporánea mencionadas unos renglones arriba, y que la vida del espíritu sigue siendo la misma voluntad de poder que no se reconoce a sí misma porque no quiere saberse puramente destructora. De nuevo ha encontrado formas de ocultarse a la conciencia. Nos estamos refiriendo a la actitud de los que intentan diferenciarse a como dé lugar, de no tener nada que ver con la tradición, la cual ahora es vista y reconocida en sus múltiples defectos, pero en ese frenético intento por ser diferente no creemos reconocer una actitud creadora, más bien resentimiento y pesimismo mal disimulado, es decir, una tristeza: “Todos vosotros que amáis el trabajo salvaje y lo rápido, nuevo, extraño, -os soportáis mal a vosotros mismos, vuestra diligencia es huida y voluntad de olvidarse a sí mismo. Si creyeseis más en la vida, os lanzaríais menos al instante. ¡Pero no tenéis en vosotros bastante contenido para la espera...”¹²

Pensamos que la fase activa del nihilismo ha producido en los individuos que la encarnaron, un efecto doble: por un lado permitió la manifestación del impulso vital llamado por Nietzsche *voluntad de poder*, el cual por cierto y de acuerdo con él, siempre estuvo ahí, pero ahora, por así decirlo, se le dio un cauce creativo como es el de la crítica y destrucción del pensamiento antiguo con

¹² *Id.* p. 82.

toda su falsificación del mundo terrenal, en vísperas de la aparición del nuevo sistema. Pero por otro lado está el hecho de que en este mundo nihilista faltan precisamente los nuevos referentes que guíen las acciones, y aunque por cierto el mismo Nietzsche dio su idea del sentido que debería tomar el nuevo esquema de valoración, ¿ha de ser así para todos? ¿Todos saben qué deben destruir, cómo se debe criticar y para qué? ¿Qué se quiere construir? ¿Cuál es el objetivo? ¿Debemos conservar algo de lo viejo? Nos parecen todas estas preguntas demasiado axiológicamente comprometidas para una sociedad con la devaluación de los valores superiores bastante desarrollada, o que al menos se ostenta más ligera con respecto al pasado. Sospechamos también que el placer por la destrucción se ha vuelto el placer paliativo del mundo contemporáneo. Esto no es nada nuevo, sabemos que la violencia empodera, repara autoestimas disminuidas y cierra las puertas del intelecto a la pluralidad de ideas. Para resumir: creemos que el Hombre contemporáneo asumió el nihilismo activo en sus modos destructivos, en franco desmarque de la tradición, pero también en necesaria expansión de su libertad, y que al mismo tiempo este placer de destrucción se convirtió en fuente de estímulos, en meta en sí misma, olvidando así que la misión se trata de construir valores nuevos y formas de vida acordes a ellos. Parece que nos quedamos atascados a medio camino dentro de un círculo vicioso, con un paliativo contra nuestra debilidad axiológica, pero que nos distrae de nuestra tarea de inventar un nuevo mundo con nuevos sentidos y metas: “¿Libre te llamas a ti mismo? Quiero oír tu pensamiento dominante, y no que has escapado de un yugo. (...) ¿Libre de qué? ¡Qué importa eso a Zaratustra! Tus ojos deben anunciarme con claridad: ¿libre *para qué*?”.¹³

Los pendientes del presente

Es fácil notar que acerca del riesgo de aparición de la situación antes descrita, Nietzsche estaba al tanto. Hay algunos, pero no tantos, pasajes de sus obras que así lo expresan con claridad:

Pero el peligro del noble no es volverse bueno, sino insolente, burlón, destructor. Ay, yo he conocido nobles que perdieron su más alta esperanza. Y desde entonces calumniaron todas las esperanzas elevadas. Desde entonces han vivido insolentemente en medio de breves placeres, y apenas se trazaron metas de más de un día. (...) En otro tiempo pensaron convertirse en héroes: ahora son libertinos. Pesadumbre y horror es para ellos el héroe.¹⁴

¹³ *Id.* p. 106.

¹⁴ *Id.* pp. 78-79.

Sin embargo, debido a la clara caracterización que hace Nietzsche del pensamiento enemigo, resulta más sencillo identificar que él aún se encontraba en otro momento del avance del nihilismo, y así lo evidencia su desprecio hacia los portavoces de lo transmundo, llámense cristianismo o platonismo, así como la descalificación que lleva a cabo de todo sentido gregario como incapaz de dirigir ningún sentimiento honesto o idea firme y valiosa. En ellos veía la voz del pasado, el peso de un mundo no sólo distorsionado en su “realidad”, como ya quedó explicado que lo hizo el platonismo, sino también en una hipertrofia de dictados morales que sólo conseguían alejarnos de lo que el ser humano es y de su vida sobre la tierra, o mejor, de lo terrestre de nuestra humanidad. Todo lo que es frágil y timorato despertaba en él sentimientos repelentes, precisamente por encontrar en estas cualidades el impulso vital contrario a la afirmación de la vida; hallaba en ellos más una voluntad de sometimiento que una voluntad de afirmación, y acertaba a reconocer en esta actitud un peligro para la superación humana: “Hoy, en efecto, las gentes pequeñas se han convertido en los señores: todas ellas predicán resignación y modestia y cordura y laboriosidad y miramientos y el largo etcétera de las pequeñas virtudes. Lo que es de especie femenina, lo que procede de especie servil y, en especial, la mezcolanza plebeya: eso quiere ahora enseñorearse de todo destino del hombre...”¹⁵

Y ahora estamos aquí afirmando que lo que Nietzsche creía que era “el peligro del noble”, nosotros lo generalizamos como característica del pensamiento contemporáneo. Sin duda en ello tiene que haber un progreso, pues revela un proceso evidentemente avanzado de desmitificación de la realidad, corrigiendo así la distorsión platónica del mundo material, y con ello, de las bases sobre las que posteriormente se sentó la moral judeocristiana. No obstante, hemos señalado nuestra impresión de que el proceso se quedó a medias y que se ha atascado, por decirlo así, en un círculo vicioso.

La verdadera meta

Justamente en el olvido de la meta está el peligro mayúsculo, pues habernos liberado de prisiones y tutelas, y comenzar a sentir la fuerza y responsabilidad de darle vida y sentido al mundo, nos conduce, a nuestro modo de ver, indefectiblemente a la conclusión de que no hallaremos nada afuera en la realidad que nosotros no estemos dispuestos a insertar en ella, esto es, debemos crear lo que queremos que exista, pero en la actitud que hemos criticado pareciera que aún hay la esperanza de que la realidad nos revele su interior y con ello su esencia. Hemos puesto nuestra energía en destruir el pasado, pero no sabemos hacia dónde queremos llevar el futuro. ¿Será que nos asusta el porvenir? ¿O más bien olvidamos para qué queríamos liberarnos? ¿Era más cómoda la tutela que el peso de la siempre confusa libertad?

¹⁵ *Id.* p. 391.

Posiblemente la mejor caracterización de esta atrofia actual que creemos reconocer, la encontremos en el Zaratustra, en el capítulo titulado *Del pasar de largo*. Ahí nos cuentan el momento en el que Zaratustra se acerca a la *gran ciudad* y cómo a sus puertas le sale al paso un necio cubierto de espumarajo quien le advierte sobre el lugar al que está a punto de entrar. Le cuenta sobre la degeneración de la ciudad, de sus personas, de las relaciones y costumbres que han adquirido y que no hacen sino avergonzarse de la bajeza que puede alcanzar el ser humano. Le especifica todos los vicios morales de sus habitantes y de la pérdida absoluta de humanidad allí. En un momento Zaratustra le pone un alto y le expresa cuánta repugnancia le da su *despreciar*. Para nosotros este necio representa perfectamente la actitud que hemos criticado líneas más arriba, la que se complace en su crítica hacia lo viejo y hacia el pensamiento antiguo, sin lograr superar su rencor y proyectar así el futuro.

Todo lo que este necio ha dicho sobre esta ciudad degenerada es cierto. No se trata de la verdad o falsedad de las afirmaciones, sino de lo que revela su manera de decirlo. En él no hay futuro; hay una sospechosa y resentida permanencia en el presente; se regodea de haber desenmascarado los vicios de ese lugar, pero fuera de eso no hay más. Él es enojo y rencor, no constituye un Hombre superior, no es asomo de nada, no es él un creador; y es más, Zaratustra adivina el porqué de su actitud:

“¡Acaba de una vez!”, gritó Zaratustra, ¡hace ya tiempo que tus palabras y tus modales me producen náuseas!

¿Por qué has habitado durante tanto tiempo en la ciénaga, hasta el punto de que tú mismo tuviste que convertirte en rana y en sapo?

¿No corre incluso por tus venas una perezosa y espumosa sangre de ciénaga, de modo que también tú has aprendido a croar y a blasfemar así?

(...) Yo desprecio tu despreciar; y puesto que me has advertido a mí, - ¿por qué no te advertiste a ti?

Sólo del amor deben salir volando mi despreciar y mi pájaro amonestador: ¡pero no de la ciénaga! -

(...) ¿Qué fue, pues, lo que te llevó a gruñir? El que nadie te haya *adulado* bastante: - por eso te pusiste junto a esta inmundicia, para tener motivo de gruñir mucho, - ¡para tener motivo de *vengearte* mucho! ¡Venganza, en efecto, necio vanidoso, es todo tu echar espumarajos, yo te he adivinado bien!¹⁶

¹⁶ *Id.* pp. 254-255.

Conclusiones

¿Hacia dónde debemos dirigirnos?

Creemos que dentro del proceso de superación del nihilismo, estamos en un punto donde la destrucción del mundo antiguo que devendrá en una nueva dotación de sentido de la realidad, se ha topado con un obstáculo, y que dicho obstáculo consiste en que la destrucción de las ideas antiguas, se ha quedado en eso, en el placer por destruir. Prueba de ello es la abundancia de convicciones de todo tipo, pero ninguna que llegue al punto de hacerse acompañar de compromiso. Pensamos que algún tipo de olvido tuvo que habernos llevado a este punto, y sostenemos que ese olvido es el *olvido del Hombre* y de su exclusiva facultad de moldear al mundo a su capricho, en el sentido de que podemos cambiar lo que las cosas “son”, o mejor dicho, lo que antes acordamos que las cosas fueran, y en esta capacidad de re-significar la realidad toda, podemos afirmar que el Hombre es Dios de su mundo. Olvidarse del Hombre es olvidarse de esta dignidad de creación y conservar, quizá al fondo de nuestras expectativas, la esperanza de encontrar el mundo ya hecho, ahí donde está esperando a que le imprimamos forma. Olvidar al Hombre es olvidar de que somos creadores, olvidar que en el perfeccionamiento del espíritu se esconde el verdadero impulso afirmante de la vida, y sospechamos que esta época no colabora para que rememoremos las fortalezas y peligros de ser un creador. La solución del nihilismo pasa por la recuperación de esta idea, que no es otra cosa más que recuperar la confianza en lo que somos y podemos hacer como especie, y esto es tener clara la convicción de que el mundo y la realidad en general, no son otra cosa más que lo que nosotros decidamos que sean. Así de grandes somos, y así de grave es el olvido de esta facultad exclusiva del ser humano, de ahí que el olvido del Hombre se nos asemeje a olvidar respirar; se nos va la vida en ello. Hoy, en un mundo sin Dios, ni hay quien nos de la norma de cómo debiera ser la existencia, ni podemos crear norma de lo que queremos que esta sea. En este punto nuestra destrucción del pasado sin construcción del porvenir, también crea y profundiza en vacío.

¿Qué debe existir para restaurar nuestra fuerza valorativa? Viene a nuestra memoria este otro pasaje de Ortega y Gasset donde dice que:

Nunca el hombre-masa hubiera apelado a nada fuera de él si la *circunstancia* no le hubiese forzado violentamente a ello. Como ahora la circunstancia no le obliga, el eterno hombre-masa consecuente con su índole, deja de apelar y se siente soberano de su vida. En cambio, el hombre selecto o excelente está constituido por una íntima necesidad de apelar de sí mismo a una norma más allá de él, superior a él, a cuyo servicio libremente se pone. Recuérdense que al comienzo distinguíamos al hombre excelente del hombre vulgar diciendo que aquél es el que se exige mucho de sí mismo, y éste, el que no se exige nada, sino que se contenta con lo que es, y está encantado

consigo. Contra lo que suele creerse, es la criatura de selección, y no la masa, quien vive en esencial servidumbre. No le sabe su vida si no la hace consistir en servicio a algo trascendente. Por eso no estima la necesidad de servir como una opresión... La nobleza se define por la exigencia, por las obligaciones, no por los derechos.¹⁷

De esta forma podemos encontrar una acepción en el concepto *servidumbre*, y tal vez nuestra época debería recordarlo: la servidumbre que nos menciona Nietzsche, la que “procede de especie servil”,¹⁸ no es sino una entrega de nuestra voluntad a ideas que definitivamente no provienen de una adecuada representación de la realidad, ni obedecen a un deseo de autoafirmación auténtico. Por el contrario, la otra servidumbre, la que afirma la voluntad individual, es el sometimiento a algo más grande que la limitada existencia de cada cual, poniéndonos así al servicio de una meta que nos convoca; es más un imperativo interno que una imposición externa. ¡Cómo va a ser un sufrimiento realizar aquello sin lo que no podemos vivir! Evidentemente hay una naturaleza trágica en esta sumisión de los caracteres nobles, donde la satisfacción de saberse parte de algo más grande que ellos convive con restricciones y sufrimiento, sin embargo, no tienen otra forma de asumir su existencia, y el precio que pueden llegar a pagar por obedecer estos dictados de su interior, se compensa con una mayor claridad del sentido que tiene su vida.

Para resumir nuestra idea del olvido del Hombre podemos decir que lo que se ha perdido de perspectiva es algo que mucho se ha repetido en la tradición occidental (y donde el cristianismo ha puesto el acento, aunque de una forma distinta a como lo pide la superación del nihilismo), y esto es que somos seres bastante insignificantes como para que nuestra existencia individual otorgue todo el sentido que la realidad demanda. La cultura, y en gran medida gracias a Nietzsche, conoce los riesgos de esta entrega alienante a una causa superior, pero ahí debemos leer el muy completo análisis que el mismo Nietzsche realiza sobre aprender a ser individuo, a diferencia del ser grupo, aunque ahora no es el lugar de hacer una exposición de ello. Baste en este momento con recordar que esa humildad que se reconoce insuficiente, pero que al mismo tiempo demuestra grandeza al poner su paso por la tierra al servicio de una causa superior, en otro momento de la historia del pensamiento, con conceptos notoriamente tradicionales, se le llamo *generosidad*: “Ser generoso es estar liberado de sí mismo: de los pequeños temores, de las pequeñas posesiones, de las pequeñas cóleras, de los pequeños celos...”¹⁹

¹⁷ José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas* (Madrid: Espasa Calpe, 1972), 72-73.

¹⁸ Vid supra p. 12

¹⁹ André Comte-Sponville, *Pequeño tratado de las grandes virtudes* (Madrid: Espasa Calpe, 1998) 115-116.

Pensamos que únicamente una actitud generosa con su fuerza y su tiempo puede crear nuevos valores, pues la auto-conservación no le resta energía de entrega y combate. Al mismo tiempo, y quizá como consecuencia de la generosidad, surge el sentimiento de honra. ¿Cómo va a existir un creador que no admira? ¿De dónde encontrará inspiración sino de aquello que reconoce superior? ¿Y cómo reconocería la superioridad si su placer estuviera siempre en la destrucción y su atención puesta en la conservación de sí mismo, tal como ahora creemos verlo por doquier? Así es, el pensamiento actual sigue distraído con su necesaria, aunque insuficiente, destrucción de los valores pasados, y en un ensimismamiento que le dificulta ver hacia afuera y reconocer que aún en el mundo de la pérdida de los valores, se necesita mantener la actitud valorativa que necesariamente pasa por la honra de lo superior: “Rebelión – esa es la nobleza del esclavo. ¡Sea vuestra nobleza obediencia! ¡Vuestro propio mandar sea un obedecer! “Tú debes” le suena a un buen guerrero más agradable que “yo quiero”, y a todo lo que os es amado debéis dejarle que primero os mande... ¡Vivid, pues, vuestra vida de obediencia y de guerra!”.²⁰

Bibliografía

- Comte-Sponville, André. 1998. *Pequeño tratado de las grandes virtudes*. Madrid: Espasa Calpe.
- Jünger, Ernst y Martin Heidegger. 1994. *Acerca del nihilismo*. Barcelona: Paidós.
- Kundera, Milan. 1985. *La insoportable levedad del ser*. Madrid: Tusquets Editores.
- Lefebvre, Henri. 2004. *Nietzsche*. México: Fondo de Cultura Económica
- Marcuse, Herbert. 2001. *El Hombre Unidimensional*. Barcelona: Editorial Ariel
- Nietzsche, Friedrich. 2004. *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial.
- _____. 2010. *La voluntad de poder*. Madrid: Editorial EDAF.
- Ortega y Gasset, José. 1972. *La rebelión de las masas*. Madrid: Espasa Calpe.
- Volpi, Franco. 2005. *El nihilismo*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

²⁰ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, 85.

De la propiedad: Locke, una filosofía de la colonización¹

Mathieu Renault
Université Paris 8, Vincennes-Saint-Denis

1. Las Constituciones fundamentales de Carolina: ¿una nueva Atlántida?

Entre 1676 y 1679, a lo largo de un viaje de varios años a Francia, Locke redactó en su diario una serie de notas que constituyen poco menos de una veintena de hojas, a las cuales añadió el título *Atlantis*.² “Atlántida” es el nombre de la isla hundida que Platón menciona en sus diálogos *Timeo* y *Critias* y cuya leyenda fue reactivada en las obras utópicas de los siglos XVI y XVII. El descubrimiento de América ejerció una influencia capital sobre el desarrollo de la literatura utópica, en su *Utopía* (1516) Thomas Moro había hecho de su personaje Rafael uno de los miembros de las expediciones relatadas por Américo Vespucio en sus *Viajes*: dejado por este último con otros veintitrés hombres en Cabo Frio, Brasil, durante seis meses, Rafael habría seguido sus exploraciones del Nuevo Mundo; de esa manera habría descubierto la isla de Utopía.³

Publicada más de cien años después de la obra de Moro, después de innumerables exploraciones en tierras americanas y en los mares a su alrededor, *La Nueva Atlántida* (1624) de Bacon, cuya filosofía natural, al igual que la de Robert Boyle, iba a jugar un papel determinante en la génesis del empirismo lockeano,⁴ ya no sitúa su utopía, la isla de Bensalem, en el Nuevo Mundo sino “más allá del Antiguo y del Nuevo Mundo a la vez”.⁵ Esta (des)localización no

¹ Este texto es un fragmento del libro *L'Amérique de John Locke. L'expansion coloniale de la philosophie Européenne* de Mathieu Renault. Se presenta en este número con la autorización del autor. Traducción de Ricardo Bernal Lugo.

² Véanse los manuscritos de Locke: Bodleian Library, MS. Locke f1, p. 280,319 (14 de julio 1676); Bodleian Library, MS. Locke f2, p. 289, 296-298; Bodleian Library, MS. Locke, f3p.92, 95, 142-143, 199-201; British Library, Add. MS. 15, f. 642, p.13-14, 18-22; Bodleian Library, MS. Locke c. 42B, p.36. La totalidad de estas notas se encuentran disponibles (acompañadas de su traducción al italiano) en Bellatala L., *Atlantis: Spunti e appunti su un inédito lockiano*. Lucca, Maria Pacini Fazi editore, 1983, p.53-64. Únicamente las notas fechadas de 19179 a la fecha han sido reproducidas en francés: véase Bastide Ch., *John Locke, ses théories politiques et leur influence en Angleterre*, Paris, E.Leroux, 1906, p. 307-309.

³ More T., *L'Utopie*, Paris, Gallimard, 2012.

⁴ Véase Anstey P.R., *John Locke and Natural Philosophy*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2011.

⁵ Bacon F., *La Nouvelle Atlantide*, Paris, GF-Flammarion, 1995, p.90. Véase igualmente Bacon, F,

deja de revelar la persistente impronta del descubrimiento de eso que, instruyendo a sus visitantes europeos, los habitantes de Bensalem designan como “la gran Atlántida que ustedes [Europeos] llaman América”. Además, estos mismos bensalemitas establecen, sin identificar los sitios, un paralelo entre la Atlántida de Platón y los reinos de Perú y México. Ellos se empeñan en ras- trear la historia del continente americano y del Diluvio sufrido en el mismo periodo que la isla de los diálogos platónicos: “Así pues, no se maravillen de que la población de América sea poco importante, ni que su pueblo sea rudo e ignorante. Ya que deben considerar a los habitantes de América tal como los conocen, como un pueblo joven, al menos mil años más joven que el resto del mundo”.⁶

Finalmente, en el registro de las obras utópicas, manteniéndonos en las obras inglesas, podemos citar el *Commonwealth of Oceana* de James Harrington (1656).⁷ A pesar de que la república ideal presentada por el autor forma parte de un proyecto apenas disimulado de reforma de la constitución inglesa y a pesar de que ahí sólo se trata la cuestión de América incidentalmente, Harrington iba a volverse el héroe de las colonias inglesas en América. Lo cual no es extraño debido al hecho, observado por Partha Chatterjee, de que después de haber denunciado el fracaso del protectorado de Cromwell, Harrington “in- vocaba la idea ciceroniana de una república bien organizada que podía exten- derse, en este caso como un imperio marítimo con implantaciones colonial, sin poner en peligro la libertad de sus propios ciudadanos”.⁸

¿En qué medida la Atlántida de Locke aún se inscribe en esta tradición? En *Atlantis* hay cinco temas principales: la organización del trabajo; el sistema judicial; la función y los límites sociales del conocimiento y la educación; las leyes suntuarias; el matrimonio y la población.⁹ Al hilo de estas notas, Locke expone el funcionamiento de una comunidad dividida territorialmente en eso que, tomando prestado un término de origen medieval, llama “*titheings*” (*tithe* significa diezmo), cuya estructura administrativa se funda en la autonomía local. Se trata de una comunidad que descansa en el trabajo, la disciplina y la gestión de la reproducción, y en el seno de la cual el individuo es subordinado a los intereses de toda la colectividad. No obstante, aun cuando Locke da cuenta de una sociedad bien regulada, apenas se parece a una “ciudad ideal”. Más que

“Des colonies ou plantations de peuples”, en *Oeuvres de Bacon*, Paris, Charpentier, 1845, p. 328-331.

⁶ Bacon F., *La Nouvelle Atlantide*, op. cit. p. 98-101.

⁷ Harrington J., *Oceana*, Paris, Belin, 1995.

⁸ Chatterjee P., *The Black Hole of Empire: History of a Global Practice of Power*, Princeton, Princeton University Press, 2012, p. 52.

⁹ Bellatalla L., “Introduction” en *Atlantis, Spunti e appunti, su un inedito lockiano*, op. cit. p. 20.

una utopía, ¿la Atlántida lockeana no designa una sociedad bastante real?

Pese a que Locke no localiza en ningún momento su comunidad *u-tópica*, en sentido literal, califica en varias ocasiones el territorio habitado por ellas como “colonia” (*colony*). En cuanto al “sistema de *titheings*”, “existía efectivamente en Inglaterra y fue trasplantado con pocas diferencias a las colonias americanas”.¹⁰ En consecuencia, es probable que las notas reunidas bajo el título Atlantis hayan tenido como objeto muy concreto la organización política de las colonias inglesas de América sin que ello implique que su campo de aplicación se haya limitado al Nuevo Mundo; de hecho, nada nos prohíbe pensar que su autor también tenía en mente un proyecto de reforma social para Inglaterra. Además, Locke menciona en sus notas lugares reales, situados fuera de Europa: las Maldivas, Calcuta (India) -donde Vasco de Gama había desembarcado en 1498-, pero también la ciudad de Charles Town (rebautizada Charleston en 1783). Llamada así en honor a Carlos II [*Charles II*] de Inglaterra, esta ciudad había sido fundada en 1670 por alrededor de doscientos colonos provenientes de Barbados en la embocadura del río Ashley, en una región localizada al costado de Carolina que también reivindicaban los españoles. Ahora bien, un año antes, en marzo de 1669, durante la época en la que Locke era secretario de los señores [*lords*] propietarios, habían sido adoptadas las *Constituciones fundamentales de Carolina* en cuya concepción y redacción el filósofo había jugado un papel esencial. Por tanto, podemos suponer que Carolina representaba efectivamente la Atlántida de Locke, concretamente situada histórica y geográficamente, “tópica” y no utópica.

A pesar de que, propiamente hablando, Locke no puede ser considerado como el autor de estas constituciones, varios artículos poseen la impronta de su filosofía, particularmente aquellos que tratan sobre la tolerancia religiosa. Aunque las *Constituciones* estipulan que la propiedad de la tierra en Carolina presupone que el individuo reconoce que “existe un Dios” y que “debe ser adorado públicamente”, esta condición mínima no implica de ninguna manera que los judíos o los paganos deban ser “mantenidos a distancia”. En cuanto a “los indígenas” de este lugar -los americanos- a quienes el cristianismo les es totalmente extraño, su ignorancia y su idolatría “no otorgan ningún título para cazarlos, ni para maltratarlos” (CFC, art.97). Aunque en su *Carta sobre la tolerancia*, publicada en 1689, Locke reafirmaría estas ideas, existen varios esbozos precoces al respecto, especialmente un *Ensayo sobre la tolerancia* fechado en 1667. Ahí, escribe:

¹⁰ *Ibid* p. 28.

No hay ninguna persona a la que debamos privar de sus bienes personales a causa de la religión. Incluso los pueblos de América, sometidos a un príncipe cristiano, no deben ser despojados de sus vidas y de sus tierras debido a que no abrazan el cristianismo. Si creen complacer a Dios y obtener salud mediante la práctica de ceremonias que han heredado de sus ancestros, debemos abandonarlos a ellos mismos y a la misericordia de Dios. (LT, p. 194).¹¹

Tomemos el ejemplo, planteado por Locke, de un conjunto de cristianos que se establecen “en un país de idólatras”, a los que, en un primer momento, les ruegan para ser acogidos entre ellos; supongamos enseguida que ellos se “unen con los nativos del país” y que la religión cristiana se difunde entre la población transformándose en la religión dominante a tal grado que termina por convertirse en la religión de los gobernantes. Ello, declara Locke, no obligaría a los indígenas a abandonar su culto y no le otorgaría ningún derecho a aquellos extranjeros que desearan extirpar toda idolatría de las tierras que ahora ocupan para arrebatar a los “nativos” sus vidas y sus bienes:

Vemos así lo que un pretendido fervor por la Iglesia, acompañado del deseo de la dominación, es capaz de producir; y que, bajo pretexto de la religión y la salud de las almas, se le abre la puerta a la muerte, a la rapiña, al bandidaje, y a una licencia desenfrenada [...]. No hay más justicia en robar los bienes de los infieles de América, que en privar, en Europa, a los sectarios que no siguen la religión que impone una fracción de la Iglesia del Corazón; y que no se puede, bajo este pretexto, violar, aquí ni allá, los derechos más legítimos de la naturaleza y la sociedad (LT, p.195).

Para Locke, la colonización de América no podía ser realizada en nombre de la religión con arreglo a aquella misión, presuntamente asignada a los europeos, de propagar el cristianismo hacia los infieles del Nuevo Mundo.

De la misma forma, las *Constituciones* tratan, aunque desde un punto de vista muy diferente, el problema de la conversión. El tema es tratado a propósito de los esclavos negros que, como se declara en ellas, no deben ser excluidos de la conversión y pueden volverse miembros de la Iglesia a la que pertenece su amo “tan plenamente como cualquier hombre libre” (CFC, art.107). En un manuscrito de 1697 dirigido a la Cámara de Comercio en el que habla sobre las quejas expresadas por los colonos a propósito de la Constitución de Virginia, colonia ya centenaria, Locke escribe: “La conversión y la instrucción de los negros y los indios es de tal importancia que requiere un tratamiento completo”. Enseguida ofrece una serie de recomendaciones: “1. Que todos los negros sean conducidos a la Iglesia los domingos; 2. Que se haga una ley para que todos los

¹¹ En adelante LT hará referencia a la edición francesa de la *Carta sobre la tolerancia*. Locke, J. *Lettre sur la tolérance et autres textes*, Paris, GF-Flammarion, 2007.

niños negros sean bautizados, catequizados y criados como cristianos; 3. Que tantos niños indios como sea posible sean instruidos en el Colegio; y que sean bien instruidos en la fe cristiana (pero que cada uno conserve su propia lengua) y se les vuelva aptos para evangelizar a los otros miembros de su nación y de su lengua”.¹²

Con todo, sin evocar aún la práctica de la esclavitud, las Constituciones promueven un gobierno aristocrático y feudal que de hecho pone todo el poder en manos de ocho señores [*lords*] propietarios, debajo de los cuales se encuentran los miembros de una nobleza hereditaria compuesta de *landgraves* y de caciques dotados de una autoridad jurisdiccional sobre una casta de servidores (*leet-men*). En cuanto a la tierra, esta es objeto de una repartición intangible: los señores [*lords*] propietarios y los nobles poseen unos y otros una quinta parte de las tierras, el resto es repartida entre los habitantes (libres) de la colonia. Con el fin de evitar que se establezca “una democracia numerosa (*a numerous democracy*)” los autores de las *Constituciones* tenían la intención de “dar el gobierno de esta provincia en tanto sea posible a la monarquía bajo la cual vivimos y de la que formamos parte” (CFC, p. 223).¹³

En su obra de 1850, *Locke, legislador de Carolina*, Édouard de Laboulaye, describía las *Constituciones* como una exposición de “la organización aristocrática más fuerte, la más cerrada que podamos imaginar”.¹⁴ Según él, la debilidad de las *Constituciones* a las que se oponían los propios colonos de Carolina, que nunca habían sido ratificadas por la asamblea y que en 1700 ya habían sido casi enteramente abandonadas, residía en el hecho de que proyectaban sobre América una forma de organización política que sólo se adaptaba correctamente al Antiguo Mundo, y más precisamente a Inglaterra: “Esta legislación, tomada de una sociedad aristocrática y feudal, no podía convenir a una sociedad donde las personas y las tierras se encontraban en condiciones muy distintas a las de Inglaterra; en América la igualdad absoluta, la igualdad de los hombres y de las cosas, brotaba, por así decirlo, del suelo”.¹⁵ Sin embargo, es necesario decir que en el *Segundo tratado sobre el gobierno*, Locke iba a plantear una forma de gobierno distinta para la propia Inglaterra fundada sobre la igualdad natural y en ruptura con la aristocracia feudal que, en las *Constituciones*, ocupaba el primer plano de la escena. Es innegable que él y Shaftes-

¹² Véase Locke J., “Some of the Chief Grievances of the Present Constitution of Virginia, with an Essay towards the Remedy thereof”, Bodleian Library, MS. Locke e.9, f. 1-39. Véase igualmente Turner J., “John Locke, Christian Mission, and Colonial America” *Modern Intellectual History*, vol.8, n 2, 2011, p. 267-297.

¹³ En adelante CFC hará referencia a las Constituciones fundamentales de Carolina. Locke, J., *Constitutions fondamentales de la Caroline*, in *Deuxième Traité du gouvernement civil*, Paris, Vrin, 1967.

¹⁴ Laboulaye (de) É., *Locke législateur de la Caroline*, Paris, Durand, 1850, p.24.

¹⁵ *Ibid.*

bury no tuvieron, y probablemente no quisieron tener, la misma imaginación política para América.

Sobre este punto, los defensores de Locke generalmente afirman que los diez o quince años que separan la redacción de las *Constituciones* precedida tanto de los dos ensayos sobre *El Magistrado civil* como de los *Ensayos sobre la ley natural* de los *Dos Tratados* explicarían por sí mismos el abismo entre las concepciones políticas expresadas respectivamente en esos textos. Sin embargo, Armitage recuerda que después de 1669, Locke continuó trabajando y enmendando las *Constituciones*, y que presentaría una ley temporal que, como señala Tully, los colonos tuvieron el placer de ignorar o eludir¹⁶ en la que estipulaba que “ningún Indio en ninguna ocasión o bajo ningún pretexto podía ser reducido a la esclavitud” y que preveía conceder a los indígenas unas parcelas de tierra para cultivar.¹⁷ Por otra parte, Locke iba a ser uno de los principales artífices de la gran empresa de revisión y de reescritura de las *Constituciones* en 1683, es decir, según toda probabilidad, cuando estaba en proceso de redactar el *Segundo Tratado*. Finalmente, sus manuscritos y su correspondencia revelan su persistente interés por la joven colonia de Carolina y por sus *Constituciones*, de las que siempre tenía varias copias en sus papeles.¹⁸

Más aún, las peregrinaciones de Locke en Francia entre 1675 y 1678 fueron mucho menos extrañas de lo que se podría imaginar a los intereses coloniales ingleses y de forma más específica al destino de Carolina. En 1680, poco tiempo después de su regreso, el filósofo redactó a petición de Shaftesbury un largo manuscrito titulado *Observations Upon the Growth and Culture of Vines and Olives: The Productions of Silk: The Preservations of Fruits*.¹⁹ Estas observaciones, redactadas en el mismo periodo que *Atlantis*, se inspiran en el ejemplo de los reformadores agrarios baconianos²⁰ y tienen la mirada puesta específicamente en el proyecto colonial americano, tal como lo prueban unas notas del diario de Locke de 1677 y 1678 en las que se pregunta cuál de los productos y las técnicas agrícolas identificadas por él en Francia podía ser “adaptada”, “buena” o

¹⁶ Tully, J., *An approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 144.

¹⁷ Véase Farr J., “So Vile and Miserable an Estate: The Problem of Slavery in Locke’s political Thought” (1986) en Milton. J. R. (dir.), *Locke’s Moral, Political and Legal Philosophy*, op.cit. p. 495.

¹⁸ Armitage D., “John Locke, Carolina, and the *Two Treatises of Government*”, op.cit.p. 613-615; Armitage D., “John Locke: Theorist of Empire?” en Muth S.(dir.), *Empire and Modern Political Thought*, op.cit.p. 103-104.

¹⁹ Locke J., *The Works of John Locke in The Volumes*, op. cit., vol. x,p.323-356.

²⁰ En *La Nueva Atlántida*, la ciudad ideal imaginada por Bacon era gobernada por unos sabios reunidos en el seno de la Casa de Salomón, verdadera institución tecno-científica que constituía el corazón de una sociedad organizada alrededor del conocimiento de la naturaleza, de su exploración y su explotación racional, en la cual la agricultura ocupaba un lugar central.

“útil para Carolina”.²¹ Ciertamente, como afirma Armitage, no es azaroso que en abril de 1680, dos meses después de que Shaftesbury quien promovía “enérgicamente las innovaciones agrarias en las colonias [de Carolina]”²² recibiera “con gran placer” los manuscritos de su protegido, unos Hugonotes franceses, especialistas en la fabricación de vino, de seda y de aceite, pisaran Carolina. Las *Observaciones*, pieza central del “relato” de viaje de Locke en Francia, constituyen un auténtico ensayo de “espionaje agrícola” con la perspectiva de desarrollar la joven provincia de Carolina²³ pronto veremos hasta qué punto el desarrollo agrícola es fundamental en la filosofía lockeana de la colonización.

Aunque intermitente, el interés de Locke hacia la situación americana no fue negado jamás. Además, ¿cómo podría ser que las numerosas referencias a América intercaladas en los *Tratados* permanecieran totalmente extrañas a sus preocupaciones prácticas de legislación y de administración colonial? El *Segundo Tratado del gobierno civil*, ¿no suponía también una teorización y una justificación de la misión colonial inglesa que, según los términos de una carta dirigida a los señores [*lords*] propietarios, en ese entonces algunos juzgaban que debía consistir en purificar América de las “escorias de la barbarie india”?²⁴ Para responder a esta cuestión debemos dirigir nuestra atención a la famosa teoría de la propiedad de Locke.

Vacuis locis: la expropiación sin consentimiento

“Entiendo por *poder político*, entonces, el poder de hacer leyes, [...] con el fin de reglamentar y preservar la propiedad, así como para emplear la fuerza de la comunidad para la ejecución de tales leyes y la defensa de la República contra la depredación del extranjero, todo en vista únicamente del bien público” (TGC2, §3).²⁵ Con esta definición concluye el capítulo introductorio del *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, y le revela desde el principio al lector que, para Locke, la función primordial del poder político es la de proteger la propiedad de cada uno contra aquellos que, tanto en el interior como en el exterior de la comunidad, pretendan arrogársela injustamente: la preservación de la propiedad siempre amenazada en el estado de naturaleza, es, en otros

²¹ Locke, J. Citado por Armitage D., “John Locke, Carolina and the *Two Treatises of Government*”, *op. cit.*, p. 611.

²² Wood N., *John Locke and Agrarian Capitalism*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1984, p.22.

²³ Armitage D., “John Locke, Carolina, and the *Two Treatises of Government*”, *art. cit.*, p. 611.

²⁴ Edwards J., “John Locke, Carolina and the Politics of Restoration Geography”, en Brückner M (dir.), *Early American Cartographies*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2011, p. 108.

²⁵ En adelante TGC2 hará referencia a la versión francesa del *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*. Locke, J., *Deuxième...* *op. cit.*

términos, la causa del origen del gobierno civil, es decir, del contrato social. Si esto es así, es porque la propiedad no sólo es propiedad de bienes, sino también y más originalmente propiedad de sí (“property in his own person”). Si los hombres se asocian para formar comunidades es, dice más adelante, “con el fin de salvaguardar mutuamente sus vidas, sus libertades y sus fortunas, lo que designo con el nombre general de *propiedad*” (TGC2, §123).

No deja de ser cierto que, en el *Segundo Tratado*, los usos lockeanos de la noción de “propiedad” remiten de manera más frecuente a la simple posesión de bienes materiales. Como testimonio de ello se encuentra el siguiente argumento en el cual Locke se empeña en demostrar que el contrato de los padres no obliga a sus hijos, permaneciendo libre cada individuo para vincularse al gobierno civil de su elección. Locke escribe de entrada: “La naturaleza da a los hijos de todo hombre la misma libertad que a él mismo, o que a cualquiera de sus ancestros, y, mientras permanecen en ese estado, pueden elegir la sociedad a la cual se unirán, la república a la cual se someterán” (TGC2, §73). No obstante, en los hechos semejantes “tránsfugas” políticos son muy raros, pues los individuos se unen casi invariablemente a la comunidad en la cual nacieron, esto es así porque la transmisión de la fortuna del padre, o propiedad, es también transmisión de una “dependencia frente al gobierno del país del que [esta propiedad] forma parte”; disfrutar de una herencia implica una “sumisión voluntaria” que otorga un consentimiento tácito: “cuando la recibe, acepta las condiciones que regulan la posesión de la tierra en el país donde se encuentre” (TGC2, §73). Desde este punto de vista, las relaciones del niño con su padre no difieren de las que mantendría un inglés con un francés que le hubiera prometido legarle su fortuna. Ante la ley, la pertenencia política no depende de una herencia de sangre: la comunidad política no es una comunidad natural, es, por definición, una comunidad artificial.

En el quinto capítulo del *Segundo tratado*, “De la propiedad”, Locke hace explícitas las condiciones y las modalidades de la apropiación. El inglés se inscribe en una larga tradición intelectual que tiene sus raíces en la Edad Media e introduce su propósito apoyándose en el relato bíblico para afirmar que: “Dios ha dado la tierra a los hijos de los hombres [...] y la ha dado en común a la humanidad”, esta donación original plantea inmediatamente la cuestión de cómo los hombres han podido “adquirir la propiedad de porciones distintas de eso que Dios les ha dado en común” (TGC, §25). Desde esta perspectiva, toda propiedad se basa originalmente en un acto de apropiación de lo *no-propio*, sólo puede haber propiedad ahí donde (ha sido) común [*il y a (eu) du commun*]. Si Dios ha otorgado el mundo a los hombres, es, dice Locke, para que ellos lo utilicen, “para que ellos se sirvan de él para los mejores intereses de su vida y de su comodidad”. No obstante, quien dice uso dice propiedad, como lo de-

muestran, en el presente, esas formas de apropiación que son la recolección y la caza, de las que aún depende la subsistencia de los americanos: “los frutos o los venados de los que se nutre el *indio salvaje* deben pertenecerle y de hecho le pertenecen, es decir, forman parte de él, desde ese momento nadie más tiene derecho a ellos hasta que él haya obtenido alguna ventaja para su subsistencia” (TGC2, §26).

Así, tan pronto como le arranca un “bien común” al estado en el que la naturaleza ha dejado las cosas, “el individuo añade algo que le pertenece y, por tanto, las vuelve de su *propiedad*” (TGC2, §27). Ese “algo” es el trabajo, “obra de sus manos”. Mediante el trabajo, la propiedad de sí (su “ser”) se extiende al mundo exterior, se proyecta en un *hacer* que, al formar parte de una incorporación, engendra la propiedad de cosas (“tener”). Así comienza la apropiación: “Sobre las tierras comunes [...], nosotros vemos que el *hecho generador de derecho de propiedad* [...] es el acto de tomar una parte cualquiera de los bienes comunes a todos y de retirarlos del estado en el que la naturaleza los había dejado”. Esta apropiación no presupone ningún consentimiento. Si ese fuera el caso, el consentimiento tendría que ser el de la humanidad entera y “los hombres estarían muertos de hambre a pesar de la abundancia que Dios les había dado” (TGC2, §28). Todos los hombres, europeos, americanos u otros, tienen el mismo derecho de apropiarse de las tierras que continúan siendo comunes. Es verdad que la ley de naturaleza impone límites a la apropiación en la medida en la que Dios ha dado el mundo a los hombres para que disfruten de sus frutos y no para desperdiciarlos o destruirlos; sin embargo, de igual forma, al haber “dado todas las cosas en abundancia” y al encontrarse los hombres o consumidores durante mucho tiempo en “número restringido”, había muy pocas posibilidades de acaparar más de lo necesario, haciendo que la propiedad de uno se volviera sinónimo de privación para el otro, y, en consecuencia, fuente de querellas y de diferencias”; entonces, la tierra era como un océano indivisible en el que cada uno podía extraer las riquezas sin temor a verla agotarse (TGC2, §28).

¿Qué pasa con la apropiación ya no de los frutos de la tierra sino de la tierra misma? Para responder a esta cuestión, Locke podía inspirarse en las tesis de dos autores que conocía muy bien: Hugo Grocio y Samuel von Pufendorf. En *Algunos pensamientos sobre la educación*, recomienda, para el estudio de la “ley civil”, dos obras fundadoras del derecho internacional: *Del derecho de la guerra y de la paz* (*De Jure belli et pacis*) de Grocio y, “mejor todavía”, señala, *Del derecho de naturaleza y de gentes* (*De Jure naturae et Gentium*) de Pufendorf — por lo demás, el mejor libro en su género, afirma Locke—,²⁶ obras en las cuales “se

²⁶ Locke J., *Some Thoughts Concerning Reading and Study for a Gentleman*, op. cit., p. 296.

trata de los negocios y las relaciones entre las naciones civilizadas en cuanto se fundan bajo los principios de la razón”.²⁷ En el estado de naturaleza, afirma Grocio, es suficiente que un individuo haga uso de un bien de la tierra para apropiárselo sin importar que se trate de un producto de la tierra o de la tierra misma; ciertamente, el consentimiento de los otros es necesario, pero sólo se trata del reconocimiento de la comunidad respecto a una apropiación que ya ha tenido lugar. Para Pufendorf, por el contrario, el otorgamiento del mundo en común no conlleva en sí mismo ninguna forma positiva de propiedad; si el uso de los frutos de la tierra no presupone consentimiento alguno es precisamente porque, estrictamente hablando, no depende de una apropiación, pues esta última implica un consentimiento explícito irreductible a la simple aprobación de una “toma” [*prise*] que la habría precedido.²⁸

En esta materia Locke se nos revela más como discípulo de Grocio que de Pufendorf. En efecto, a propósito de la tierra (en el estado de naturaleza), escribe: “me parece claro que esta propiedad también se adquiere como la precedente. La *superficie de la tierra* que un hombre trabaja, planta, mejora, cultiva y de la que puede utilizar sus productos, es su *propiedad*” (TGC2, §34). Aplicar trabajo sobre una parcela de tierra, cultivarla y sembrarla, es arrancarla de lo común. Dios ha dado el mundo en común a los hombres no sólo para que ellos se beneficien, sino también y de entrada para que ellos lo hagan fructificar por medio de su trabajo; es en principio al “hombre de industria y de razón” al que le corresponde el mundo. Esta propiedad de tierras antes comunes resulta o, más exactamente, también era el resultado de una *apropiación sin consentimiento* que no afectaba a los otros hombres porque “quedaban tantas y de tan buena calidad como la que ya había sido poseída e incluso mucho más de la que podían utilizar” (TGC2, §34). Cuando evoca “la abundancia de provisiones naturales que existieron durante mucho tiempo en el mundo” (TGC2, §31), Locke frecuentemente habla en pasado. La razón de ello es que no ignora que en el presente el mundo no concuerda con esta representación de una profusión ilimitada de tierras vírgenes todavía disponibles para una apropiación libre de toda restricción:

Es cierto que en las tierras comunales de Inglaterra o de cualquier otro país en el que mucha gente a la que no le falta dinero ni negocios vive bajo un gobierno, nadie puede cercar o apropiarse parcela alguna sin el acuerdo de todos sus copropietarios. Pues esas tierras llegaron a ser comunales mediante

²⁷ Locke J., *Quelques pensées sur l'éducation*, Paris, Vrin, 2007, §186.

²⁸ Véase para este propósito Arneil, B., *John Locke and America: the Defence of English Colonialism*. Londres-New York, Clarendon Press-Oxford University Press, 1996, chap.2: “Colonialism and Natural Law”, p. 45-64.

convención, es decir, en virtud de la ley del país, la cual no puede ser violada. Y aunque estos terrenos sean comunes para algunos hombres no lo son para toda la humanidad, sin embargo, constituyen la copropiedad de tal país o de tal comunidad (TGC2, §35).

En esos países. ampliamente poblados en los que el comercio florece y donde rige el gobierno civil, como la Inglaterra de Locke y sus vecinos europeos, la propiedad de tierras presupone de ahora en adelante el consentimiento de la comunidad. Por lo tanto, desde el punto de vista de las modalidades de la apropiación, existe una ruptura radical entre el estado de naturaleza y el estado político. Sin embargo, en el presente, esta ruptura histórica puede verse en un mapa del mundo; se manifiesta en la oposición entre Europa, por un lado, y América, por el otro, cuyas tierras permanecen como en “los primeros años del mundo”.

“Supongamos que un hombre, o una familia, en el estado en el que ellos se encontraban al comienzo, cuando los hijos de *Adán* o de *Noé* habían poblado el mundo, ponen a cultivar las tierras sin dueños situadas en América” (TGC2, §36). Después de haber formulado esta “suposición”, a lo largo de todo el capítulo sobre la propiedad, Locke va y viene entre el Antiguo y el Nuevo Mundo. Aunque los intérpretes no ignoran el telón de fondo de la experiencia colonial inglesa, generalmente han postulado que las constantes referencias a América, en tanto encarnación del pasado del mundo, no tienen otra función que la de contrapunto para el análisis del poder político en Europa (en el presente), el cual sería el verdadero objeto del pensamiento de Locke. No obstante, si se desplaza el foco de la cuestión del Estado a la del imperio, las cosas se presentan bajo una perspectiva distinta: la elucidación de las modalidades presentes de la propiedad en Inglaterra se convierte, inversamente, en el modelo desde el que se puede proyectar el *futuro* del Nuevo Mundo, es decir, de las colonias inglesas en América. En realidad, la “suposición americana” del filósofo no es tan inocente políticamente como parecía a primera vista. No se trata de afirmar que esta perspectiva (imperial) debería sustituir a la anterior (estatal), sino de comprender su entrecruzamiento en el discurso lockeano sobre la propiedad, la presencia, alternada en el primer y el segundo plano, de las problemáticas políticas domésticas (inglesas) y coloniales (americanas). Si América es el testimonio vivo del pasado de la humanidad, de sus comienzos, indisociablemente representa, para la “parte civilizada de la especie humana”, la esperanza de un nuevo comienzo, de un *porvenir*.

La América de Locke se mantiene organizada “bajo el mismo modelo que Asia y Europa en sus primeros años, en la época en la que había muy pocos habitantes para el territorio”. (TGC2, §108); en esos lugares la población era escasa, a diferencia de Inglaterra, dotada de una población numerosa. Detrás

de esta aparente constatación de un hecho se esconde, en realidad, todo un conjunto de preocupaciones políticas y económicas ligadas a la población inglesa de las colonias americanas. En su ensayo de 1697 sobre Virginia, Locke se había dedicado a explicar ampliamente “las causas de la falta de habitantes” en la colonia.²⁹ Un cuarto de siglo antes, en 1671, había declarado en un discurso publicado en el atlas *América* de John Ogilby³⁰ (acompañado de mapas de Carolina con el objetivo de promover la instalación de colonias inglesas en la joven colonia) que en Carolina “no faltaba nada, excepto habitantes”.³¹ En esa época, poblar la colonia era una cuestión sumamente importante porque Charles Town estaba situada sobre los márgenes de Florida —únicamente a 400 km de la villa española de San Agustín— y era vital para “proteger Carolina de las agresiones españolas y acelerar su desarrollo económico [...] consiguiendo rápidamente más colonos”.³²

La idea de que los europeos que desembarcaban sobre el continente americano se volvían a encontrar, por decirlo de un modo, solos en el mundo, frente a inmensos espacios vírgenes deshabitados, estaba evidentemente llena de una carga ideológica. La historia de dos siglos de colonización europea desde el descubrimiento de América había sido una historia de relaciones —conflictivas pero también comerciales— casi permanente con los indígenas del Nuevo Mundo; si América podía presentársele a los colonos europeos como una tierra virgen, era porque las guerras y, aún más las epidemias, habían disminuido dramáticamente las poblaciones autóctonas.

Es verdad que Paul Corcoran ha cuestionado la conocida tesis según la cual Locke concebía América como un *vacuum domicilium* enteramente disponible para la apropiación-explotación colonial³³ —desde su perspectiva, se trata de un anacronismo que se inscribe en una tentativa más amplia por hacer del filósofo algo que no era: un teórico precoz del imperialismo británico. Sin embargo, esto no invalida que, para Locke, América se presente efectivamente como el lado negativo de esas otras “regiones del mundo en las que no quedan más espacios sin dueño o yermos” (TGC2, §184), porque ella permanece,

²⁹ Locke, J., “Some of the Chief Grievances of the Present Constitution of Virginia, with an Essay towards the Remedy thereof”, Bodleian Library, MS. Locke e. 9, ff. 1-39.

³⁰ América era la reproducción y la traducción de un atlas holandés compuesto por Arnold Montanus, al cual Ogilby agrega materiales originales sobre las colonias inglesas (Ogilby J. et Montanus A., *América: Being the Latest, and most Accurate Description of the New World*, Londres, impreso por el autor, 1671).

³¹ Edwards J., “John Locke, Carolina and the Politics of Restoration Geography”, *op. cit.*, p. 105.

³² Taylor A., *American Colonies*, *op. cit.*, p. 224.

³³ Corcoran P., *John Locke on the Possession of Land*: “Native Title vs. The “Principle” of Vacuum Domicilium”, ponencia dictada en Australian Political Studies Association Annual Conference, Monash University, 24-26 de septiembre 2007.

ampliamente si no enteramente, constituida por “*vacant places*”, por “*vacant habitations*”, por “*vacuis locis*”, es decir, literalmente, espacios vacíos, desocupados y, por lo tanto, libres para quien quiera apropiarse de ellos. Si para Locke América representa la “infancia de la humanidad”, es también porque se presenta como la analogía histórico-política del entendimiento del niño en el plano epistemológico: más que ser una “página en blanco”, virgen de toda inscripcón, como la mente infantil que exige ser poblada debido a su pobreza en ideas y en palabras, el continente americano, pobre en hombres, espera que estos impriman en él la marca de su presencia.

Con todo, en la filosofía lockeana hay una razón más importante para sostener que las tierras americanas deben ser consideradas como tierras vacías—y saber si estas tierras están habitadas o no, resulta indiferente para esta razón. Si América es una *no man’s land*, es porque es un territorio que el trabajo jamás ha hecho fructificar; cultivar la tierra, someterla a la industria humana, es lo que jamás han hecho los indios que se han conformado con la caza y la recolección. Seguro de este hecho, que juzga indudable, Locke va a producir simultáneamente una justificación de la colonización (sus razones) e indicar el método a seguir para llevar esta misión a buen término (sus medios) a través de la definición de un programa de desarrollo agrícola para las colonias inglesas de América. Lo que algunos han llamado teoría lockeana del valor-trabajo encuentra sus raíces aquí:

Este hecho se demuestra de forma muy ilustrativa en diversas naciones americanas, ricas en tierras pero pobres en lo que corresponde a las comodidades de la vida; la naturaleza las ha provisto tan generosamente como a ningún otro pueblo de materias primas en abundancia, es decir, de un suelo fértil y capaz de producir con liberalidad todo lo que requieren para alimentarse, vestirse o para el placer; sin embargo, a falta de un trabajo que genere valor, las comodidades de las que gozan esas naciones no representan ni la centésima parte de las nuestras y, en esa parte del mundo, el rey de un territorio vasto y productivo se alimenta, se aloja y se viste peor que un jornalero en *Inglaterra* (TGC2, §41).

Dado que la naturaleza ha sido igualmente generosa con los americanos y los europeos, las diferencias de riqueza de un lado y otro del Atlántico no podrían ser el resultado de desigualdades naturales; más bien, son el fruto del trabajo de unos, a diferencia de los otros, un trabajo que “le *otorga* a todas las cosas su valor propio”: “Si el *pan* vale más que las bellotas, el vino más que el agua y el *tejido*, o la seda, más que las hojas, las pieles o la espuma, es resultado enteramente del *trabajo* y de la industria” (TGC2, §42). Aquí, Locke opone los dones de la naturaleza a los productos típicos de la “industria” *europea*; sin embargo, un poco antes había puesto el ejemplo específico de mercancías

coloniales, de productos provenientes de plantaciones americanas, pidiendo al lector “considerar qué diferencia hay entre un acre de tierra plantada de tabaco o azúcar, sembrado de trigo o de cebada, y un acre de la misma tierra sin cercar que nadie explota” (TGC2, §40). Para seguir con la analogía entre la teoría política lockeana y su epistemología, se puede decir que el trabajo-industrial es a la recolección y a la caza lo que las ideas complejas a las ideas simples: por un lado, la receptividad, la pasividad, frente a un dato [*don(nê)*] sensible (natural), por el otro, la actividad humana (artificial) que hace fructificar eso que ha sido dado [*don(nê)*] para extraer de él el más alto valor cognitivo o económico.

Por sí mismos, estos argumentos basados en la ausencia de industria en América no son suficientes para demostrar la ilegitimidad de la pretensión de los indígenas de ser propietarios de las tierras que habitaban, y, por lo mismo, para justificar el derecho de los propietarios a explotar los recursos de América; debían ser acompañados de la tesis que señalaba la ausencia de todo gobierno político en esos mismos pueblos. Efectivamente, Locke señala que, “en ciertas partes del mundo, donde las tierras se habían vuelto más escasas y habían obtenido cierto valor, [...] las distintas *comunidades* han definido los límites de sus respectivos territorios” (TGC2, §45) y así han extraído sus territorios de la apropiación por parte de extranjeros. Aunque los Estados permanecen en estado de naturaleza unos en relación con otros, las alianzas entre ellos dependen del “abandono expreso o tácito, por parte de cada uno, de toda pretensión y de todo derecho sobre las tierras que se hallan en posesión del otro [...]; así los Estados han *instituido*, en sus relaciones mutuas, *mediante un acuerdo positivo*, un derecho de propiedad sobre las tierras y parcelas del mundo” (TGC2, §45). Por tanto, las tierras localizadas en el interior de las fronteras de ese gran cuerpo llamado Estado son, propiamente hablando, de su propiedad. Ellas, como el resto de las tierras comunes sin explotar ubicadas en el seno de los reinos europeos, tienen un estatuto diferente al de las tierras de una América aún ajena a todo gobierno. En Europa, la propia definición de lo común depende del orden interestatal: lo común (natural) sólo es tal para una comunidad (política) determinada, a los ojos del resto del mundo se trata de una propiedad privada como cualquier otra. Los extranjeros que quisieran apropiarse, aunque fuera “pacíficamente”, de tierras yermas en Inglaterra, se encontrarían inmediatamente en estado de guerra frente al cuerpo político en cuyas fronteras políticas se encuentran situados.

En el momento de la redacción del *Segundo tratado*, las guerras y conquistas intraeuropeas estaban lejos de haber desaparecido. En realidad, se había operado un desplazamiento de los conflictos interestatales (en estado de naturaleza) hacia otra escena. El hambre de expansión, el deseo de extensión de las grandes potencias del Antiguo Mundo, se dirige más allá de Europa, pues: “ahí siguen existiendo vastas extensiones de tierra [...] que permanecen yermas; su super-

ficie supera las tierras que son utilizadas o pueden utilizar los pobladores que las habitan y todavía son tierras sin dividir” (TGC2, §45). ¿Qué es esto sino un vigoroso llamado a colonizar las tierras de América sobre las que Locke declara sin ninguna ambigüedad que deben ser el objeto de una apropiación por parte de hombres industriosos capaces de extraer de ellas el máximo valor? Si el filósofo no deja de poner el dedo en la ausencia de división de las tierras americanas y afirma que es por esta razón que permanecen en su estado natural, es precisamente porque, para él, la propiedad de las tierras implica necesariamente su *división*: toda propiedad es propiedad privada, sin importar que el propietario sea el individuo o ese “gran individuo” llamado Estado. Locke está de acuerdo en esto con Grocio quien, en su *Mare liberum*, distinguía entre la apropiación de “cosas móviles” a través de una simple toma [*saisie*], y la apropiación de “cosas inmóviles” que implicaba la determinación de fronteras y por consecuencia un fraccionamiento en parcelas individuales.

Esta delimitación de tierras, esta demarcación, es lo que Locke, hombre de su país y de su tiempo, denomina *enclosure*, una práctica que tenía ya algunos siglos de existencia y era el objeto de numerosas controversias. En su *Utopía*, Moro había denunciado la desintegración social generada por las políticas de cercamiento a las que acusaba de ser la fuente de los problemas sociales que sufría la Inglaterra de principios del siglo XVI. Sin embargo, el significado, más bien positivo, que Locke le otorga a la noción de cercamiento en el *Segundo Tratado* es más importante que el registrado en la historia económica y política de Inglaterra. Para el filósofo, el trabajo como tal, en tanto sustrato de las parcelas de tierra común (“*enclose it from the common*”), es por definición una práctica de cercamiento. Toda forma de trabajo sobre la tierra comienza por su delimitación y su reparto. De igual forma en la escala del cuerpo político. La determinación de las fronteras estatales procedía de un gesto de cercamiento: ese gran individuo llamado Estado también es un *gran propietario*, sus fronteras son los límites de su propiedad. Sin embargo, a diferencia de los límites (externos) del Estado, definidos de forma puramente negativa mediante la prohibición dirigida a todo cuerpo extranjero para apropiarse de las partes del territorio que el Estado posee, los límites (internos) del cercamiento también tienen una función positiva de organización y de maximización de la producción agrícola, de extensión de las riquezas no solamente individuales sino también nacionales.

Mientras que, según Locke, en Europa, y más específicamente en Inglaterra, las tierras por cercar se habían vuelto cada vez más escasas, América se presentaba como un campo casi ilimitado para la aplicación de políticas de cercamiento, de delimitación y distribución, de modelación y cuadriculación de los territorios. Sobre Virginia, el filósofo iba a recomendar instituir la obligación de establecer, durante tres años, plantaciones separadas regularmente

por cortas distancias, en toda la extensión de la provincia. De ahí la necesidad de establecer mapas precisos de la colonia para favorecer la población y el desarrollo agrícola.³⁴ Desde el descubrimiento hasta la apropiación y la explotación, la colonización se presentaba como una vasta empresa de control espacial.

Como consecuencia, desde la perspectiva de Locke, el mundo entero podía pretender legítimamente la apropiación de tierras americanas sin consentimiento, aun cuando éstas estuvieran ocupadas por los indígenas ya que no tenían ningún título de propiedad sobre ellas y, por lo mismo, no tenían ninguna razón “para quejarse o creerse dañados por tales intromisiones” (TGC2, §36). Desde el “punto de vista amerindio”, esta apropiación no podía dejar de ser considerada como eso que Tully llamó justamente una *expropiación sin consentimiento*.³⁵ Armitage nos recuerda que, aunque las *Constituciones fundamentales de Carolina* le reconocían implícitamente a los “indios vecinos” cierta soberanía (*imperium*) sobre sus tierras en la medida en la que era posible establecer tratos con ellos (CFC, art. 35, art. 50), también prohibían a todo colono reivindicar la posesión de tierras “en virtud de un título obtenido mediante compra, donación, a través de los indígenas, o de cualquier otra persona”, pues las únicas personas habilitadas para conferir semejantes títulos de propiedad (*dominium*) eran los señores [*lords*] propietarios (CFC, art., 112).³⁶

Las tesis de Locke se inscribían en los debates suscitados por la cuestión colonial en Europa en los siglos XVI y XVII. En oposición a España, Inglaterra —se había esforzado en definir su política colonial, como lo afirma Alan Taylor:

Con el fin de justificar su propio imperialismo, los rivales europeos elaboraron sobre la base de las atrocidades reales cometidas por los españoles la tristemente célebre y tenaz “Leyenda negra” de que la crueldad de los españoles era única, que eran mucho más brutales y destructivos que los otros europeos en su manera de tratar a los indios. En realidad, todos los colonizadores europeos del siglo XVI se comportaban con la misma arrogancia y la misma crueldad, siempre que una potencia superior les permitía dominar y explotar a los indígenas.³⁷

En 1571, después de que una sublevación indígena destruyera la misión es-

³⁴ Locke J., “Some of the Chief Grievances of the Present Constitution of Virginia, with an Essay Towards the Remedy thereof”, *op. cit.*

³⁵ Tully J., *An Approach to Political Philosophy. Locke in Contexts*, *op. cit.*, p.154.

³⁶ Armitage D., “John Locke: Theorist of Empire?”, en Muthu S (dir.), *Empire and Modern Political Thought*, *op. cit.*, p. 105.

³⁷ Taylor A., *American Colonies*, *op. cit.*, p. 51-52.

pañola en la bahía de Chesapeake, los promotores del proyecto de colonización de Virginia, invocaban esta leyenda negra instilando la idea de que los indios de esta región “acogieron a los ingleses como sus liberadores”.³⁸ Aunque a finales del siglo XVII la relación de fuerzas había evolucionado considerablemente, en América se mantenía el conflicto entre Inglaterra y España... y la leyenda negra persistía, como lo testifican los archivos coloniales de Locke.³⁹ En este contexto, como lo subraya Arneil, la vía inglesa del desarrollo agrícola “pacífico” de las colonias⁴⁰ promovida por Locke se definía en ruptura con la violencia del método español de colonización, a saber, la *conquista* –misma que, en la filosofía lockeana, no podría conferir ningún derecho de propiedad– seguida de la explotación o más bien del pillaje, de los recursos mineros. Ella se oponía, por otro lado, al comercio de pieles practicado durante más de un siglo mayoritariamente por los holandeses y los franceses del norte, pero también, a partir del inicio del siglo XVII, por los ingleses, en particular en Virginia y en la colonia de Plymouth.

¿Esto quiere decir que toda guerra contra los indios se había proscrito de ahora en adelante? No, sólo se trataba de las guerras de agresión, es decir, de las guerras “injustas”. Pero, ¿en qué medida los indígenas podían ser calificados de agresores?, ¿cuál podía ser una guerra justa contra los americanos? Esta pregunta había sido central en los debates sobre la colonización a partir del descubrimiento del Nuevo Mundo, pues los motivos de la “guerra justa” no servían solamente para justificar *a posteriori* los abusos cometidos por los europeos. En *Del derecho de la guerra y de la paz* Grocio había defendido el derecho de las naciones civilizadas de hacer “guerras de castigo” contra los indios, derivado del derecho de los reyes a hacer la guerra no sólo a sus agresores, sino también a todos los que “violan en exceso el derecho natural o el derecho de gentes”, particularmente a quienes “se alimentan de carne humana” y “son bestias salvajes más que hombres”.⁴¹ Pufendorf, al contrario, había afirmado que el sacrificio de seres humanos y el canibalismo no constituían causas suficientes para librar guerras contra los sectarios. Antes que él, Francisco de Vitoria, en *De Indis* (1532),⁴² había sostenido la tesis de que las guerras realizadas para castigar la transgresión de la ley (moral) de naturaleza (robo,

³⁸ *Ibid* p. 122.

³⁹ Véase especialmente Bodleian Library, MS. Locke c.30, f.118.

⁴⁰ Véase Arneil B., *John Locke and America*, op. cit., p. 66-67, p. 71, p. 78.

⁴¹ Grotius H., *Du Droit de la guerre et de la paix*, Paris, PUF, 2005, p.490-491. Véase Arneil, B., *John Locke and America*, op. cit., p.53.

⁴² Mientras que en el siglo XVI el imperialismo había sido un objeto autónomo en los debates jurídicos hispánicos sobre la colonización de América, sólo es tratada de forma indirecta en autores como Grocio y Pufendorf y únicamente en el siglo XIX se volverá un objeto propio de la teorización del derecho de gentes (Véase Capdevila N., *Impérialisme, empire et destruction*, op. cit., p.63).

fornicación, adulterio, etc.) eran ilegítimas. Pero también había declarado que el uso “defensivo” de la fuerza estaba justificado en el caso de violaciones manifiestas del derecho de gentes (derecho internacional) que él mismo derivaba de la ley de naturaleza; esa era precisamente la situación con los indios que se oponían abiertamente al derecho (natural) de los europeos a comerciar libre y pacíficamente en América. Se trataba de un argumento que Hakluyt, entre otros, había hecho suyo en sus *Principal Navigations*.

En el contexto de su justificación de la empresa colonial inglesa Locke no hacía mención de las transgresiones de la ley moral y/o del derecho de gentes por parte de los americanos. Sin embargo, a sus ojos, había otras razones “naturales” para llevar a cabo guerras justas contra ellos: “¿El jefe de un hogar puede tener 318 hombres sin ser heredero de *Adán*? Un agricultor de las *Antillas* se encuentra en desventaja; y sin duda, puede, si así lo cree conveniente, reunir a esos hombres y llevarlos a combatir a los *indios* para obligarlos a reparar todo el daño que han causado” (TGCI, §130). Para Locke es la invariable sustracción de los indios a la invitación divina de hacer fructificar el mundo, es decir, a cercarlo y cultivar la tierra, a desarrollar la agricultura, lo que constituye la prueba más transparente de una desviación sistemática respecto a la ley de naturaleza. En esta perspectiva, toda defensa por parte de un americano de lo que por error reivindica como su territorio, su propiedad, todo atentado contra los bienes de los colonos, se revela como la expresión de una voluntad de re-conquista de tierras que los colonos se han apropiado legítimamente. Es por ello que estos agresores deben ser combatidos, y si hace falta aniquilados.

Bibliografía

Obras de Locke

- Locke, J., *Atlantis* in Bellatala L., *Atlantis: Spunti e appunti su un inédito lockiano*. Lucca, Maria Pacini Fazi editore, 1983.
- Locke, J., *Constitutions fondamentales de la Caroline*, in *Deuxième Traité du gouvernement civil*, Paris, Vrin, 1967.
- Locke, J., *Lettre sur la tolérance et autres textes*, Paris, GF-Flammarion, 2007.
- Locke, J., *Quelques pensées sur l'éducation*, Paris, Vrin, 2007.
- Locke, J., “Some of the Chief Grievances of the Present Constitution of Virginia, with an Essay towards the Remedy thereof”, Bodleian Library, MS. Locke e.9, f. 1-39.
- Locke, J., *The Works of John Locke in The Volumes*, Londres, Thomas Tegg, 1823.

Ensayos sobre Locke

- Anstey P.R., *John Locke and Natural Philosophy*, Oxford-New York, Oxford University Press, 2011.
- Armitage D., "John Locke, Carolina, and the *Two Treatises of Government*", *Political Theory*, vol. 32, n° 5, octubre 2004.
- Armitage D., "John Locke: Theorist of Empire?", en Muthu S (dir.), *Empire and Modern Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- Arneil, B., *John Locke and America: the Defence of English Colonialism*. Londres-New York, Clarendon Press-Oxford University Press, 1996.
- Edwards J., "John Locke, Carolina and the Politics of Restoration Geography", en Brückner M (dir.), *Early American Cartographies*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2011, p. 93-115.
- Farr J., "So Vile and Miserable an Estate": The Problem of Slavery in Locke's political Thought" (1986) en Milton. J. R. (dir.), *Locke's Moral, Political and Legal Philosophy*.
- Tully J., *An Approach to Political Philosophy. Locke in Contexts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- Turner J., "John Locke, Christian Mission, and Colonial America" *Modern Intellectual History*, vol.8, n 2, 2011, p. 267-297.

Varios

- Bastide Ch., *John Locke, ses théories politiques et leur influence en Angleterre*, Paris, E.Leroux, 1906.
- Capdevila N., *Impérialisme, empire et destruction*, en Las Casas B., *La Controverse entre Las Casas y Sepúlveda*, París, Vrin, 2007, p. 7-201.
- Chatterje P., *The Black Hole of Empire : History of a Global Practice of Power*, Princeton, Princeton University Press, 2012.
- Grotius H., *Du Droit de la guerre et de la paix*, Paris, PUF, 2005.
- Harrington J., *Oceana*, Paris, Belin, 1995.
- Laboulaye (de) É., *Locke législateur de la Caroline*, Paris, Durand, 1850.
- More T., *L'Utopie*, Paris, Gallimard, 2012.
- Ogilby J. et Montanus A., *America: Being the Latest, and most Accurate Description of the New World*, Londres, impreso por el autor, 1671.
- Taylor A., *American Colonies: the Settling of North America*, New York-Londres, Penguin Books, 2001.
- Wood N., *John Locke and Agrarian Capitalism*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1984.

**Sahuí, Alejandro (2018).
Derechos humanos, grupos desaventajados y democracia.
México. Fontamara, 2018, 189 pp.**

Fernando Mex Ávila
Universidad Autónoma de Campeche

Normalmente, las reseñas de libros académicos tratan de sintetizar el contenido de la obra y dimensionar su relevancia con algún suceso que se considere de interés en la actualidad: véase algún caso, polémica o problemática que se haya suscitado recientemente. En el presente trabajo, se tratará de llamar la atención en dos aspectos de la obra y, en específico, del autor: en primer lugar, se busca destacar la valía de la exploración que en el libro se realiza de distintas disciplinas bajo la mirada de una perspectiva epistémica/normativa particular: la del desaventajado; y, seguidamente, expresar una breve radiografía acerca de la personalidad que denota el libro. Considero que de lo que se habla en el libro “Derechos humanos, grupos desaventajados y democracia”, resulta ser sumamente importante y muchas de sus aportaciones son valiosas, pero por lo que le interesa a esta reseña, se tratará de eludir el estudio de las conclusiones y temas que se tratan en él. Recalco que el objetivo es un poco más modesto y personal: visibilizar un estilo de trabajar que creo se ve reflejado en esta obra.

Por lo anterior, se comenzará exponiendo que el libro “Derechos humanos, grupos desaventajados y democracia”, estudia la imbricación de disciplinas y prácticas políticas que tienen gran relevancia para la vida de las personas. En él, se desea poner de manifiesto qué tan capaces son las prácticas sociales políticas como la democracia y el constitucionalismo, de responder, desde su configuración, a las pretensiones igualitarias de las personas que conforman las sociedades políticas actuales. Bajo este aspecto, subyace una mirada normativa que, sin hacerse explícita en algunos capítulos de la obra, da acomodo a las diferentes intuiciones que se desarrollan desde una perspectiva moral y epistémica potente: la mirada de quien está en contextos peores.

La cuestión anterior no es menor ya que más allá de destacar la realmente loable labor de Alejandro Sahuí en cuanto a la clarificación y experimentación de conceptos, ideas y nociones en apariencia densas; lo que resulta para esta reseña de sumo interés es la manera en que un conjunto de estudios

interdisciplinarios tienen como interrelación un punto de partida y objetivo perseguido: el sufrimiento que causa la existencia de desigualdades, y abonar en la búsqueda de la erradicación de éstas, respectivamente.

Es muy familiar el pronunciamiento de John Rawls en su segundo principio de justicia conocido como “el de diferencia”¹ y a su vez la posterior reformulación de éste a cargo de Luis Villoro² en el conocido reverso de la propuesta rawlsiana: el principio de injusticia: la exclusión (esto, cabe señalar, queda explicado y puesto de manifiesto en la obra). Lo anterior viene a cuenta ya que la idea de justicia e injusticia de los filósofos previamente mencionados, son tratadas de manera seria en el libro, puesto que Alejandro Sahuí logra hacerse de ellas y las contrasta con la realidad y el imaginario de las prácticas sociales políticas actuales para ver si éstas logran equilibrarse en pos del menos aventajado. En muchos sentidos, esta obra puede considerarse como un ejercicio y experimentación a nivel teórico de la propuesta de reflexión de Rawls llamada “equilibrio reflexivo”³, y que a su vez se acerca en demasía a la propuesta manifestada por Jeremy Waldron en donde anima a los filósofos políticos a pensar la política de *la política*: siendo esto la reflexión de los principios y nociones que dan sentido a las prácticas sociales que funcionan como las casas de los desacuerdos políticos en la actualidad⁴.

De lo anterior, termina por ser este trabajo un gran recorrido interdisciplinario que permite a los principios normativos y a las expectativas igualitarias de personas razonables, clarificar la discusión teórica pero aun desafiando los esquemas que perpetúan la exclusión, discriminación y pobreza.

Lo dicho anteriormente, no es cosa menor ya que a pesar de que existan grandes avances y ejemplos de agudeza filosófica con miras a mejorar nuestro armado conceptual de manera incluyente, lo que muchas veces termina pasando es que estas propuestas no son confrontadas con los presupuestos de otras disciplinas por lo que el efecto práctico se diluye entre la pretensión normativa y el hecho social.

Otro aspecto destacable es la orientación de las propuestas de Alejandro Sahuí, ya que a pesar de jugar en un aspecto formal (el lenguaje de los derechos, de la igualdad formal) no descuida las situaciones de injusticia que muchas personas sufren. Esta obra termina siendo un ejemplo de reflexión potente en términos morales pero que se toma en serio el estudio de las instituciones que dan forma a la convivencia de nuestras sociedades políticas.

¹ Cfr. Rawls, J., “Justicia como equidad. Una reformulación”, (Barcelona: Paidós, 2012).

² Cfr. Villoro, L., “Sobre el principio de la injusticia: la exclusión”, (Isegoría, 103-142, 2000).

³ Rawls, J., “Justicia como equidad. Una reformulación”, (Barcelona: Paidós, 2012).

⁴ Waldron, J., “Political political theory”. En *Political political theory* (Electrónica ed., Cap I), (Massachusetts: Harvard University Press, 2016).

Teniendo claro lo anterior, será en lo siguiente el lugar en donde se desarrollará el breve esbozo de una radiografía acerca de la personalidad del trabajo y que está íntimamente relacionada a la manera de proceder en anteriores y subsecuentes proyectos del profesor Alejandro. Para esto, se retomarán las conclusiones y elementos principales del ensayo de Isaiah Berlin llamado “El erizo y el zorro”.⁵ Como se sabe, este trabajo clasifica de manera tentativa la actitud de las personas frente a la actividad intelectual: de un lado están los erizos que sistematizan el conocimiento en torno a una verdad o algunas verdades; y por otro lado están los zorros, quienes se mueven a través de capas disciplinarias para revisar y pensar, según elementos particulares, la realidad del mundo y de las sociedades.

En el texto de Berlín se estudia el caso particular de León Tolstói, y se termina caracterizando el proceder de este autor como el de un zorro con espíritu de erizo. Daré por sentadas las razones de esta conclusión y procederé a esquematizar el caso particular de este libro como un ejemplo de un autor que se puede considerar como zorro con el espíritu de un erizo.

El libro, como he insistido, refleja de manera consistente la exploración interdisciplinaria del problema de la desigualdad y el menoscabo de los derechos de ciertas personas por razones arbitrarias dentro de ciertas instituciones. Por este motivo, se podría tener la impresión de que Alejandro no estaría avanzando al conservar ciertos rasgos “minimalistas” de algunas prácticas políticas, por lo que se podría llegar a acusarle de conservador. La tentación anterior, sin embargo, se debería más a un fervor que a la escucha de los argumentos vertidos ya que si bien el ejercicio del libro tiende a inclinarse en algunas ocasiones por la claridad conceptual de algunas disciplinas como la ciencia política y jurídica, esto no termina siendo pretexto para señalar defectos de éstas y posibles salidas de los problemas visibilizados. Es en este aspecto en que el libro sigue una construcción propia de un zorro.

A pesar de que en la obra se juega en el campo de estas disciplinas (ciencia política, constitucionalismo, etc.) como un auténtico zorro; la argumentación y problemática que se trata tiene una potencia normativa que, se intuye, tienen como fundamento un *ethos* social que Alejandro Sahuí persigue: esto es que, en una sociedad justa y estable, la cooperación social debe de ser en términos equitativos, así como que la expectativa de reciprocidad va más allá del intercambio de ventajas equivalentes.

Como podrán ver aquellos que se acerquen al libro que se reseña; en sus investigaciones se gana prioridad normativa sin que ésta sea inconsistente con algunos hechos sociales de importancia para una sociedad política de-

⁵ Cfr. Berlin, I., “El erizo y el zorro”, (Barcelona: Muchnik, 1998).

mocrática. En este sentido si bien Berlin terminó por criticar la posición de Tolstói como una contradicción interna, no quiero replicar esta situación con el libro del profesor Sahuí sino más bien cuando digo que existe una actitud de zorro, pero con la pretensión de erizo, lo único que trato de manifestar es el equilibrio de posiciones intelectuales que en primera instancia parecen incompatibles y que incluso se cree que pueden ser rivalizadas. Yo me alejo de la crítica de Berlín ya que intuyo que la actitud que expresa este libro sirve de ejemplo para pensar en la reformación de nuestras sociedades; en este sentido, se asume que la justicia y estabilidad dependerá de aceptar que existan distintas aristas que nuestras pretensiones no pueden cubrir, pero a su vez que esto no significa renunciar a la idea de que en algún momento podamos todos gozar de libertades en términos igualitarios. De esto se desprende que termine concluyendo, en la obra que se reseña, que lleva una actitud escéptica, pero con intenciones que calificaría de virtuosas. Creo que ejerciendo un sano equilibrio reflexivo entre ambos aspectos se comienza al menos por clarificar el panorama al que se aspira a llegar.

La obra, en conclusión, resulta ser objeto de atención obligada por los atributos metodológicos, temas tratados y aportaciones a la discusión académica, pero, sobre todo, es un ejemplo de reflexión humanística y social que logra expresar una ruta seria de reflexión entre aspiraciones normativas con aspectos sociológicos. En este sentido, la claridad conceptual de las ciencias sociales con la potencia moral de la reflexión filosófica, terminan confluyendo bajo una noción analíticamente pulcra y civilizada de lo político.

Bibliografía

- Berlin, I., “El erizo y el zorro”, (Barcelona: Muchnik, 1998).
_____, “Justicia como equidad. Una reformulación”, (Barcelona: Paidós, 2012).
Villoro, L., “Sobre el principio de la injusticia: la exclusión”, (Isegoría, 103-142, 2000)
Waldron, J., “Political political theory”. En *Political political theory* (Electrónica ed., Cap I), (Massachussets: Harvard University Press, 2016).

Normas del Comité editorial

1. *Logos* recibe materiales inéditos exclusivamente, y asienta que la responsabilidad conceptual es exclusivamente de los autores.
2. Los trabajos son recibidos en soporte electrónico, en Word de Windows, en plataforma.
3. Los textos deberán presentarse con el siguiente formato: Letra Times New Roman número 12, a 1.5 de espacio, con márgenes superior e inferior de 2.5 cm., e izquierdo y derecho de 3 cm.
4. En caso de presentar ilustraciones o gráficas deberán estar en archivo aparte, correlacionadas con el texto.
5. La redacción acusará recibido de los originales y deberá avisar en un plazo no mayor a 20 días la situación del texto recibido.
6. El Comité editorial someterá a un proceso de revisión y evaluación por pares doble ciego los artículos recibidos. La decisión del Comité será inapelable.
7. Las secciones de la revista (Artículos, traducciones y reseñas) estarán permanentemente abiertas. Los textos que se consideren publicables se enlistarán en orden de anterioridad y se le avisará al autor oportunamente el número en el que será publicado.
8. Los textos destinados a la sección de artículos deberán tener un mínimo de 10 cuartillas y un máximo de 25. Asimismo, deberán incluir un resumen en castellano y un *abstract* en inglés, no mayores de diez líneas. Así como un listado de cinco palabras clave en español y en inglés.
9. Las reseñas no podrán exceder las 5 cuartillas y deberán centrarse en nuevas ediciones, traducciones o libros que hayan sido publicados en los últimos tres años y que aporten elementos para los debates actuales.
10. En el inicio del texto deberá indicarse el título, el nombre del autor y el de la institución a la que pertenece.
11. En las propuestas de traducción deberá indicarse el nombre del autor del texto y del traductor. También deberá incluirse una carta de autorización por parte del autor del texto o de la editorial que lo publicó originalmente.

12. Cuando una cita es mayor a cinco renglones estará fuera del texto en letra Times New Roman 11 a 1.0 de espacio. Si es menor quedará dentro del texto entre comillas.
13. Las notas consultivas irán a pie de página, numeradas en forma progresiva.
14. En todos los casos, se utilizará el sistema notas-bibliografía Chicago que el autor puede consultar en la siguiente liga:
http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide/citation-guide-1.html
15. Los textos clásicos podrán citarse según los estándares académicos definidos para cada caso (p.ej. *Metafísica* 6, 1071b2-1072a18 o *República* VII, 514a-541b).
16. La bibliografía deberá incluirse al final de los artículos y deberá estar ordenada alfabéticamente. Si se considera más de una obra de un mismo autor deberá colocarse del año más reciente al más antiguo.
17. El autor deberá incluir su código ORCID el cual podrán tramitar en la siguiente liga: <https://orcid.org/signin>

**Consulte números
anteriores en la página:**



www.editorialparmenia.com.mx

