

REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA

# TEORÍA

No.2 NOVIEMBRE DE 1995

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO





REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA

# TEORÍA



**REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA**



**TEORÍA**

**No. 2 NOVIEMBRE DE 1995**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**THEORÍA**  
Revista del Colegio de Filosofía

**Directores:**  
Dr. Carlos Pereda  
Dra. Lizbeth Sagols

<b>Consejo editorial:</b>	<b>Consejo de redacción:</b>
Dra. Juliana González	Dra. Mariflor Aguilar
Dr. Ricardo Guerra	Mtra. Elisabetta Di Castro
Mtro. Alejandro Rossi	Dra. Paulette Dieterlen
Dr. Fernando Salmerón	Mtro. Bolívar Echeverría
Dr. Adolfo Sánchez Vázquez	Lic. Ricardo Horneffer
Dr. Abelardo Villegas	Mtro. Enrique Hülsz
Dr. Luis Villoro	Mtro. Josu Landa
Dr. Ramón Xirau	Mtra. Margarita Vera
Dr. Leopoldo Zea	

**Secretario de redacción:**  
Mtro. Crescenciano Grave

**Diseño de cubierta:**  
Gustavo Amézaga Heiras

# Índice

## Sobre Nietzsche

- Bolívar Echeverría, *La muerte de Dios y la modernidad como decadencia* . . . . . 11
- Herbert Frey, *El nihilismo como filosofía de nuestro tiempo* . . . . . 27
- Lizbeth Sagols, *Nietzsche y el lenguaje del cuerpo* . . . . . 51

## Artículos

- Mark Platts, *La relación médico-paciente en los tiempos del SIDA: el caso psicoanalítico* . . . . . 67
- Crescenciano Grave, *Crítica y filosofía. Benjamín y Las afinidades electivas de Goethe* . . . . . 83

## Entrevista

- María Herrera y Carlos Pereda, *Entrevista a Javier Muguerza* . . . . . 93

## Discusión

- Juliana González, *La Ética eudemia en versión de Gómez Robledo* . . . . . 107
- Ramón Xirau, *Sicut vita finis ita. Palabras hacia don Antonio Gómez Robledo en la presentación de la Ética eudemia* . . . . . 117
- Mauricio Beuchot, *Presentación de la Ética eudemia de Aristóteles, en traducción de Antonio Gómez Robledo* . . . . . 119
- Bernabé Navarro, *Presentación de la Ética eudemia* . . . . . 123

## Reseñas y Notas

- Juliana González, *Actualidad e inactualidad de Séneca* . . . . . 129
- Margarita Vera, *Ortega y Gasset y la cultura hispanoamericana* . . . . . 135



Francisco Álvarez, <i>La posible democracia y la democracia posible</i> .....	147
Mariflor Aguilar, <i>Por una razón incierta</i> .....	155
Martha Massa, <i>Leibniz: el abogado de Dios</i> .....	163
Elisabetta Di Castro, <i>Una fundamentación escéptica del universalismo</i> .....	165
Adolfo Castañón, <i>El barroco: una forma de ser</i> .....	171
Federico Álvarez, <i>Wenceslao Roces, maestro</i> .....	177
<b>Colaboradores</b> .....	<b>183</b>

# Sobre Nietzsche

# La muerte de Dios y la modernidad como decadencia<sup>1</sup>

**Bolívar Echeverría**

*Die Idee der ewigen Wiederkehr zaubert aus der Misere  
der Gründerjahre die Phantasmagorie des Glücks hervor.*

Walter Benjamin<sup>2</sup>

## I

### **E**l decadentismo y Nietzsche

En *La montaña mágica*,<sup>3</sup> Thomas Mann pone en boca del humanista Settembrini un amable regaño al protagonista, Hans Castorp, cuando éste –huésped en el elegante sanatorio para enfermos de tuberculosis que es el escenario de la novela– aventura la opinión de que el estado peculiar del enfermo, la enfermedad, es de alguna manera dignificante porque espiritualiza al enfermo, lo eleva a un nivel superior de existencia. La enfermedad, replica allí Settembrini, no tiene nada de honroso o de espiritual; por el contrario, ella rebaja y disminuye la jerarquía humana. Pensar que lo enaltece es mirar el mundo al revés. Lejos de espiritualizar al enfermo, lo esclaviza a su cuerpo: en el enfermo casi todo es cuerpo. No es el espíritu el que predomina sobre el cuerpo, sino al contrario: el cuerpo adquiere una independencia monstruosa, puede acaparar toda la importancia de la vida. La enfermedad acerca al hombre a la condición de cadáver. La argumentación de Settembrini va dirigida contra ciertas opiniones que “están en el aire”, dice, y que su joven amigo repite irresponsablemente: las opiniones del *decadentismo*. Identificado con el carácter afirmativo, luminoso de las

<sup>1</sup> Texto de la ponencia presentada por el autor en el simposio “Friedrich Nietzsche 1844-1994. La muerte de Dios y el fin de la metafísica”, que tuvo lugar en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM el 21 y 22 de septiembre de 1994. Los otros ponentes fueron: Herbert Frey, con “El nihilismo como filosofía de nuestro tiempo”, y Rudolph Burger, con “Spinoza, Nietzsche & Company”.

<sup>2</sup> Walter Benjamin, *Das Passagen-Werk*, Frankfurt a. M. 1983, p. 175.

<sup>3</sup> Thomas Mann, *Der Zauberberg*, t. I, Berlín 1925, p. 166.

formas culturales clásicas –formas antiguas y perennes–, Settembrini se siente desafiado por un movimiento del espíritu de su época que ha llegado a “vivir el fluir de la vida” como una amenaza para la vigencia de los valores inspiradores de esas formas –los valores de la cultura occidental europea– y que pretende salvarlos a toda costa, incluso en contra de ellos mismos, poniendo de cabeza su sentido e ignorando su sentido afirmativo; que propone percibir la fealdad como belleza, experimentar el sufrimiento como placer, ver la perversidad como bondad, tener las tinieblas como luz, la muerte como vida. Un movimiento cuyo único afán sería el de defender a toda costa, arriesgándose incluso en el terreno del absurdo, una forma de vida que ha sido rebasada por el devenir histórico, en el que no puede mirar otra cosa que una condena a muerte. Un movimiento débil, reaccionario, en retirada, que se refugia en rincones sombríos y desesperados, frecuentados sólo por élites alejadas del cuerpo activo de la sociedad.

Por más superficiales que sean, las modas no son fenómenos arbitrarios o carentes de efectividad en la historia de la cultura. Por el contrario, son formas necesarias en las que el “espíritu de una época” dirime conflictos esenciales. El último de los decadentismos modernos fue una moda que apareció en la historia de la “alta cultura” en la segunda mitad del siglo pasado, que tuvo su auge como contrapunto trágico y crepuscular de la “*Belle époque*” y el desate de lo *kitsch* en la “baja cultura” durante los primeros veinte años del presente siglo, que fue destronada por la moda del *vanguardismo* durante todo el siglo XX –y que tal vez tenga un “*revival*” en los tiempos que se avecinan.

Si nos acercamos a la moda del *decadentismo* y la miramos con más detenimiento, si consideramos las razones más genuinas del prestigio aristocrático que tuvo en este periodo la palabra *décadence* (*Verfall*), podemos descubrir, en el centro de su vigencia, una vocación paradójica: un dejarse fascinar por la autorrealización que está escondida en la derrota cuando ella es asumida como suicidio. En efecto, el decadentismo parte de una sensación de incomodidad y desasosiego frente al nuevo mundo que la nueva política construye para una sociedad de magnitudes repentinamente inabarcables, al amparo de la nueva moral y las nuevas técnicas: mundo en el que el progreso de la industria y la plutocracia, unido a la dictadura de las masas, es decir, de “lo plebeyo” –categoría dentro de la cual “lo burgués” se confunde con “lo proletario” y el liberalismo con el socialismo–, se combina con la expansión del racionalismo abstracto en el pensamiento, del automatismo y la uniformización en el comportamiento social, del “materialismo” o la insensibilidad ante los valores no pragmáticos en el comportamiento individual... Incomodidad y desasosiego que se autointerpretan como la comprobación de que una forma de vida –una forma de experiencia esté-

tica, por ejemplo— “más valiosa”, más refinada y diferenciada, más rica en recuerdos y en posibilidades, está siendo arrollada, desplazada y vencida por otra, “menos valiosa”, más elemental y restringida, pero de mayores alcances y más fuerte en términos materiales; indetenible en el plano social y dominadora en la escena política. El decadentismo asume la defensa imposible de esa forma de vida; considera ineluctable su decadencia pero le es insoportable una vida despojada de ella; reacción desesperada de ese mundo que declina, condenado a desaparecer, sólo se presenta en verdad cuando éste es capaz de ofrecer una prueba de su superioridad mediante un acto heroico; cuando el triunfo del mundo “moderno” es asumido por él en una especie de autoinmolación. Es comprensible así el elogio que el decadentismo hace del “estado de enfermo”: éste sería justamente el síntoma cultural interiorizado y somatizado individualmente de la imposibilidad de no preferir la muerte frente a la amenaza de la barbarie, de la vaciedad y el sin sentido que vendrían con la claudicación axiológica del mundo en decadencia.

A finales del siglo XIX, sólo una parte o un aspecto de la necesidad de emancipación moral y política de la sociedad europea se encauzaba en la actividad de los partidos y las organizaciones anarquistas, socialistas y comunistas. Igualmente, sólo una parte de la reacción moral y política negadora de tal necesidad era la que se enfrentaba a esa actividad “revolucionaria”, sirviéndose de los diferentes estados nacionales, para aniquilarla, neutralizarla o volverla contraproducente. El radio de acción de la “vida pública” que se constituía en torno a este enfrentamiento no era suficiente para dar cuenta de toda la amplitud ni de toda la profundidad del conflicto entre la voluntad utópica y la voluntad de *establishment* que se había acumulado para entonces en la historia de la modernidad. El discurso de esa vida pública no alcanzaba para dar voz a un conflicto que rebasaba con mucho las dimensiones de la lucha por un poder o un centro de decisión que no rebasaba en definitiva el marco de la *política económica* o política de la sociedad mercantil. Más allá —por encima o por debajo— de la *izquierda* y la *derecha* propias de la vida política moderna, otra “izquierda” y otra “derecha”, ambas marginales, se enfrentaban en una guerra de frentes imprecisos y de discurso balbuceante: el *redentorismo*, más frecuente en la “baja cultura”, expresado en un sinnúmero de nuevos evangelios que indicaban las vías de la salvación, anunciaban paraísos próximos y recetaban violencias purificadoras, y el *decadentismo*, presente sobre todo en una actitud y en un gusto de la “alta cultura”, que se expresaba en el discurso poético y llegaba a elevar al suicidio a la categoría de arte y a recetar el abandono placentero en el lento ejercicio del mismo.

La singularidad de Nietzsche está en que su obra y su vida trascienden el discurso y la práctica de la política moderna y en que lo hacen, contradic-

toriamente, *en ambas direcciones a la vez*: la de la “izquierda” y la de la “derecha”. No con menos razón o menos justificadamente que los redentores nacional socialistas de una cultura aria que, según ellos, necesitaba romper su sujeción milenaria para venir al rescate de Occidente, los decadentes aristócratas, que hacían acompañar con música el hundimiento de su *Titanic*, pudieron equivocarse al invocar a Nietzsche como su principal inspirador.

## II

### Dionisos y Sócrates

Pocos dispositivos conceptuales han ofrecido al discurso reflexivo una clave tan productiva de interpretación de la realidad humana como el que propone Friedrich Nietzsche en su famosa obra *El nacimiento de la tragedia a partir del espíritu de la música* —obra primera, de 1871, que perfecciona un manuscrito anterior, llamado *Sócrates y la tragedia griega*, y cuyo título, más tarde, en 1886, será *El nacimiento de la tragedia o el ser de los griegos y el pesimismo*.<sup>4</sup> Se trata del esquema que encuentra en la realidad humana una contraposición perenne, constitutiva de ella, entre un principio “*dionisiaco*” o de afirmación incondicional de la energía y su despliegue, y un principio “*apolíneo*” o de afirmación igualmente incondicional del orden y su gravitación. La gran difusión de este dispositivo conceptual en el pensamiento contemporáneo ha creado la costumbre de desprenderlo de la propuesta teórica a la que pertenece y dentro de la cual solamente puede él desplegar su efectividad plena. Nietzsche ofrece un esquema de interpretación complejo para la comprensión de la cultura en general y de la cultura griega y occidental en particular. Complejo, porque son dos oposiciones conceptuales diferentes, y no sólo una, las que se interseccionan en él —hecho que abre la posibilidad de una aproximación mucho menos “maniquea” y más diferenciada a la realidad humana que la que suele tenerse por nietzscheana. La contraposición ya mencionada, entre el principio vital “*dionisiaco*” y el principio vital “*apolíneo*”, sólo adquiere su significación acabada cuando se la concibe como la versión “*helénica*” o “*artística*” (*künstlerische*) —una versión particular aunque paradigmática— de otra contraposición, no menos importante que ella, entre dos posibilidades de “*elección cultural*” absolutamente incompatibles entre sí: la “*alejandrina*” o uni-

<sup>4</sup> Seguimos el texto de la edición preparada por Karl Schlechta: Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie oder Griechentum und Pessimismus*, en *Werke*, t. I, Hanser Verlag, Munich, 1969.

lateral y exageradamente “optimista” (“socrática”) y la “budista” o unilateral y exageradamente “trágica”.<sup>5</sup>

Las razones de la contradicción y el conflicto entre el principio “dionisiaco” y el “apolíneo” son claras: la voluntad ilimitada tanto de entrega y pérdida de sí mismo como de consumo y disfrute de lo otro, la actividad metabólica desenfrenada, la búsqueda de una intensidad de la propia presencia que haga de ésta un desate irrefrenado de la substancia, una incandescencia instantánea y eneguedora, todo ello, que es el núcleo del principio “dionisiaco”, no puede menos que estar peleado con el principio “apolíneo”, que es, todo él, voluntad incuestionable de medida en el metabolismo, de individuación o concentración del sí mismo en el respeto a lo otro, que es búsqueda de orden en el espacio y en el tiempo, mediación de la propia presencia como ritmo y color: soberanía de la forma.

Lo apolíneo y lo dionisiaco no son dos principios que existan como tales, con esa identidad, de manera universal; son figuras concretas, propias de la cultura griega en su singularidad, como cultura “artística”. Son dos modos o figuras de una misma vida en las que las dos actitudes extremas que el *ser humano* puede adoptar respecto de lo *otro* abandonan su estado puro o salvaje, alcanzan entre sí una tensa conciliación (*versöhnung*), un equilibrio inestable, y se constituyen diacrítica o diferencialmente como dos principios vitales dependientes el uno del otro, mediados el uno por el otro, que no son obstáculo sino acicate recíproco. La primera de esas dos actitudes ontológicas fundamentales sería la puramente “trágica”, la que, en la novedad ontológica de la diferencia entre el ser humano y el ser en general —en “la eterna herida de la existencia” (*die ewige wunde des daseins*)— no ve otra cosa que un episodio más dentro de la presencia del ser en general. La segunda, diametralmente opuesta a ella, sería la puramente “optimista” (“técnica” o “socrática”, como también la llama Nietzsche), la que ve en el apareamiento de esa diferencia ontológica el resultado de un acto de autoconstitución del ser humano, de autoafirmación del mismo como sujeto que se apropia (antes que nada cognoscitivamente) de lo otro. Sólo en tanto que protagonistas de esa conciliación o armonía, lo apolíneo y lo dionisiaco son tales; conciliación que debe ser vista como un fenómeno único en la historia del ser humano.

Improbable, incluso imposible se volvió la resistencia [de la ascesis dórica] cuando finalmente, desde las raíces más profundas de lo helénico, instintos parecidos [a los puramente naturales de las otras sociedades arcaicas] se abrieron camino: la acción del dios délfico

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 99.

—Apolo— se redujo entonces a quitarle de las manos las armas aniquiladoras al poderoso contrincante —Dionisos— mediante una conciliación pactada en el momento oportuno. Esta conciliación es el factor esencial de la historia del culto griego: para donde uno mire, las transformaciones de este acontecimiento se hacen visibles.<sup>6</sup>

Armonía entre substancia y forma: sólo limitado, conducido, domado e incluso refrenado y reprimido por Apolo, Dionisos se vuelve verdaderamente un dios, deja de ser una ráfaga extática de energía dispendiándose sin límite ni concierto en el tiempo y el espacio; pero igualmente, sólo impugnado, retado, incluso burlado y rebasado por Dionisos, Apolo es verdaderamente un dios y deja de ser un simple dispositivo que limita y mide, que frena y filtra.

La segunda oposición conceptual del esquema que Nietzsche propone originalmente para la interpretación de la cultura humana y su historia no se refiere ya a una oposición interna, dentro de la totalidad helénica de lo dionisiaco y lo apolíneo, sino a una oposición de esta totalidad, como tal, a dos figuras culturales alternativas frente a ella: la una, derivada de ella misma y efectiva, la cultura “alejandrina”, “moderna” o “socrática”, y la otra, completamente extraña, sólo imaginariamente posible en el mundo europeo, la cultura “budista”.

Atenidos a la historia occidental, de éstas, la oposición que cuenta es la primera, la que se da entre la figura “helénica” y lo que sería una desfiguración de sí misma: su propia versión como cultura “alejandrina” o “moderna”. Mientras dentro de ella, como cultura “artística” o “clásica”, mediante el equilibrio inestable que mantienen entre sí sus dos principios y gracias a la armonía entre las determinaciones de la *fysis* y la autonomía de la *téjne*,<sup>7</sup> la vida se instaure en la riqueza de una complejidad omnidimensional y su “voluntad voraz” (*gierige wille*) se sacia lo mismo en el cultivo del instinto que en el desate de la razón, en la actividad productiva que en el disfrute de la contemplación. Dentro de su prolongación “alejandrina” o “moderna”, en cambio, que se basa en el desarrollo unilateral de la razón calculadora y del espíritu crítico de la razón problematizadora (“socrática”), la vida abandona la inestabilidad del equilibrio entre lo dionisiaco y lo apolíneo, lo fija o congela en un predominio de la *téjne* sobre la *fysis*, se vuelve unidimensional y pierde así complejidad y riqueza.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>7</sup> Martin Heidegger, “Die Frage nach der Technik”, en *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen, 1954, p. 19.



Las razones de esta segunda contraposición dentro del esquema nietzscheano de interpretación de la cultura son sin duda no sólo menos evidentes que las de la primera sino decididamente impenetrables: ¿qué hace que lo proto-apolíneo se independice y enfatice hasta la monstruosidad en la construcción de una cultura “alejandrina” y que lo proto-dionisiaco haga lo propio en la elección de una cultura “budista”? ¿De dónde viene la voluntad de mantenerse en el equilibrio inestable (peligroso) de la conciliación y la armonía: de dónde viene lo griego de la cultura “helénica”? ¿De dónde viene la voluntad de refugiarse en lo estable, sea ésto el dominio alejandrino o la entrega budista? ¿De dónde viene la necesidad de trocar lo inseguro de la riqueza que se da en la ambivalencia por lo confiable de la limitación que viene con la univocidad?

### III

#### **Nietzsche y su diagnóstico de la civilización occidental: la muerte de Dios**

Diagnosticar y prescribir, estos dos momentos que califican al discurso del médico —a quien le está vedada la interiorización del curandero y debe juzgar desde afuera al enfermo— pasan, en el siglo XIX, a calificar también el discurso del intelectual. Expulsado del compromiso republicano por la estatalización de la política, neutralizado en calidad de filósofo o científico académico, el intelectual, por más íntima y apasionada que sea su voluntad de compromiso con la comunidad, debe mirarla también desde lejos; hablar de ella como de un cuerpo que es diferente del suyo propio: juzgar sobre su salud, proponer medidas para mejorarla. El juicio más penetrante de la modernidad vista como enfermedad y la prescripción más inexorable de un remedio contra ella son tal vez los que se encuentran en la obra de Nietzsche. *Nihilismo* y *voluntad de poder* son los dos conceptos centrales, tanto del diagnóstico como de la prescripción, de esta aproximación crítica a la modernidad.

Hemos querido insistir en la complejidad que presenta el esquema teórico de *El nacimiento de la tragedia* no sólo porque en él encontramos al horizonte conceptual del pensamiento de Nietzsche desplegado en toda su riqueza, sino porque pensamos que el juego de oposiciones entre *nihilismo* y *voluntad de poder*, que aparece a partir de 1882 en los aforismos de la *Fröhliche Wissenschaft* (ciencia risueña), intenta resolver el enigma planteado por la segunda de las oposiciones que integran ese esquema inicial —la oposición entre lo helénico y lo alejandrino— y porque creemos detectar en él, a través de la radicalidad de la actitud anti-moderna que expresa, una

reducción de la capacidad explicativa original y un debilitamiento de la penetración crítica que la acompaña. Pensamos además que, al ser trabajado por una versión más compleja de sí mismo, el esquema centrado en la oposición entre *nihilismo* y *voluntad de poder* puede abrirse a un diálogo al que en su estado actual sólo da las espaldas; puede mostrar los puntos de inserción más adecuados para el tendido de puentes desde (y hacia) otras aproximaciones críticas a la modernidad, como serían, por ejemplo, las que se han planteado a partir del discurso de Marx.

Una sintonía profunda de estado de ánimo (*stimmung*) parecía conectar al individuo con el cosmos, un acuerdo secreto pero eficiente —no una subsunción— parecía existir entre la autonomía de lo humano y la legalidad de la naturaleza. Para el romántico, el concepto de *mundo* y el concepto de *vida* estaban tan estrechamente referidos el uno al otro, que no podían concebirse de otra manera que como las dos caras del *estado actual* de una Creación en proceso, en la que el creador y la creatura llegan incluso a permutar sus papeles. Para un romántico “en tiempos de penuria”, como tuvo que serlo el joven Nietzsche, el único estado de ánimo que podía expresar esa sintonía profunda entre el sujeto y el objeto era el *weltsschmerz*, el *dolor por el mundo* como dolor *del* mundo. Eran los tiempos en que la Restauración, después de reinstalar los viejos miedos, las sumisiones y las miserias de siempre, hacía mofa de todos aquellos anhelos de una vida esclarecida, libre y abundante que habían estallado en la Revolución francesa: en que todo el mundo de la vida, mirado como lo debía hacer Nietzsche, desde la imposibilidad de reasumir la “alta cultura” de la vieja Alemania protestante, parecía un “*waste land*” sin término, un paraje inhóspito e implacable.

¿Cuál es, en verdad, la consistencia de lo real, según Nietzsche? Es el hecho de la valorización como creación, es decir, el hecho de que, en la nada o de la nada, se afirme la voluntad de sentido. El núcleo de la objetividad del objeto está en el valor que un material requiere para sí dentro del mundo de la vida. El nervio más profundo de la subjetividad del sujeto está en su capacidad de poner valores en el material del mundo de la vida. Si Nietzsche mira a la de su tiempo como una “tierra baldía” es porque percibe en ella una especie de vacío de creación, porque la ve azotada por la culminación de la historia del “nihilismo” —de la “desvalorización de los valores supremos”— e incapaz de asumirse en tal situación, de “invertir el modo y la manera del valorizar” y de crear “valores nuevos, de otro tipo”.<sup>8</sup>

Para Nietzsche, el Dios del Occidente monoteísta es el “tipo de ser” que ha unificado desde finales de la Antigüedad el conjunto de los criterios valorativos del mundo de la vida. Su apareamiento —su victoria sobre la

<sup>8</sup> F. Nietzsche, “Aus dem Nachlass der Achzigerjahre”, en *Werke*, t. III, pp. 677-678.

inmensa variedad de dioses, sobre la innumerable plurivocidad de lo divino—, que puede ser visto como el momento de la máxima potenciación de esos criterios, marcaría también, sin embargo, el inicio de la historia del nihilismo, del desvanecimiento de los valores determinantes. Por ello, en el cristianismo como configuración concreta del mundo de la vida, hay que ver un episodio dentro de esa historia. Pero un capítulo muy singular, cuya peculiaridad estaría en que, en él, el nihilismo, avanzando indeteniblemente, pretende sin embargo superarse a sí mismo como tal, pero lo hace de manera “incompleta”<sup>9</sup> y por lo tanto “hipócrita”.

El concepto cristiano de Dios —Dios como dios de los enfermos, Dios como araña, Dios como espíritu— es uno de los conceptos más corruptos de Dios que se han alcanzado sobre la tierra; incluso representa tal vez el nivel más bajo al que puede llegar el desarrollo descendente del tipo [de entidades a las que llamamos] “Dios” ¡Un Dios degenerado hasta convertirse en *contradicción de la vida*, en lugar de ser una glorificación de la misma, un *sí* eterno a la misma! ¡“Dios”: la fórmula de toda calumnia acerca del “más acá”, de toda mentira sobre el “más allá”! ¡Dios como divinización de la nada, como santificación de la voluntad de nada! [...] <sup>10</sup>

Por ello, el *weltschmerz* de Nietzsche en los tiempos del descreimiento masivo que se extiende desde el siglo XVIII por toda Europa, en la época del ocaso indetenible de la clave cristiana del mundo, no va en la dirección de una *nostalgia de Dios*, sino en la de una indignación por el estado de miseria e indefensión ante la presencia de lo divino en el que la “muerte” de ese “Dios” deja a la humanidad occidental.

Es como si la Tierra se hubiese soltado del Sol:

¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No estamos en una caída sin fin? ¿Vamos hacia atrás, hacia un lado, hacia adelante, hacia todos los lados? ¿Hay todavía un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita?<sup>11</sup>

El ser humano estaría en medio de la desaparición de algo que había sido el núcleo de toda la simbolización propia de su lenguaje histórico, ante

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 621.

<sup>10</sup> F. Nietzsche, “Der Antichrist”, 18, en *Werke*, t. II, p. 1178.

<sup>11</sup> F. Nietzsche, “Die fröhliche Wissenschaft”, 125: Der tolle Mensch, en *Werke*, t. II, p. 127.

la pérdida de la articulación significativa marcada como eje en el código de su lenguaje, el significado "Dios", sin el cual el sentido de todos los demás significados que el habla pone en circulación quedan vacíos de sentido y el habla misma se convierte en un balbuceo indescifrable.

Otro discurso contemporáneo, de igual grado de radicalidad en su cuestionamiento pero de orden menos religioso y más político, el discurso del comunismo, había reconocido también, como Nietzsche, el hecho del nihilismo. Su *Manifiesto* dice:

[En la época moderna,] se disuelven todas las relaciones de convivencia solidificadas, que parecían articularla para siempre, y con ellas todo el conjunto de imágenes e ideas que las acompañaba [...] Toda clasificación y toda vigencia se esfuman en el aire, todo lo que fue santo se desacraliza [...]<sup>12</sup>

No deja de tener interés una breve mención del modo como este discurso, principalmente en la obra de Marx, procede en su crítica de la modernidad capitalista. Se puede tener así un elemento de contraste en la consideración del camino que elige Nietzsche para elaborar su diagnóstico de la modernidad.

El centro de esta crítica parece estar en la descripción de la vida moderna y su contundente novedad como una vida centrada en el empeño de responder al reto histórico que significó para ella el revolucionamiento de las condiciones fundamentales de la existencia humana; un hecho que había comenzado a gestarse ya en la Edad Antigua pero que mostró sus primeros efectos apenas en el "otoño de la Edad Media". Se trata de un revolucionamiento, único en varios milenios, de la estructura técnica del campo instrumental y de la capacidad productiva de la sociedad humana; de una mutación que invertía diametralmente la relación de fuerzas entre el Hombre y la Naturaleza y que habría permitido la superación de la escasez u hostilidad de "lo otro" hacia la presencia humana, es decir, el advenimiento de la abundancia. Obligada a reconfigurarse radicalmente mediante la integración de este revolucionamiento histórico dentro de su propia consistencia, la vida moderna debió, sin embargo, escoger para ello una vía de efectos contradictorios y a la postre desastrosos, la que le llevaba a organizarse en obediencia a los requerimientos productivos y consuntivos de un mercado dominado por la acumulación del capital. Debió darse forma de acuerdo

<sup>12</sup> "Alle festen, eigerosteten Verhältnisse mit ihrem Gefolge von altherwürdigen Vorstellungen und Anschauungen werden aufgelöst, [...] Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweiht [...]" Karl Marx y Friedrich Engels, "Manifest der Kommunistischen Partei", en *Werke und Schriften*, I. Abt. t. VI. Berlin, 1932, p. 529.

al modo capitalista de reproducción de la riqueza; un modo que conduce al mismo tiempo a dos resultados excluyentes entre sí: a potenciar la *eficacia* de la vida natural humana —las “fuerzas productivas subjetivas y objetivas”— pero también a sacrificarla, a negarla en su *autonomía*.

En su crítica de la modernidad capitalista, el discurso del comunismo reconoce también una “historia del nihilismo”; es la historia de los efectos que el revolucionamiento moderno de las fuerzas productivas y la consecuente ampliación universalista de su marco de realización, tiene sobre unas formas culturales tradicionales levantadas a partir de elecciones y estrategias civilizatorias arcaicas y localistas, que interiorizaban la experiencia de la hostilidad de lo otro para lo humano. La “decadencia de los valores supremos” sería así el efecto desquiciante que el anuncio de la posibilidad real de la abundancia tiene necesariamente sobre formas de vida que continúan expresando el miedo del Hombre ante la Naturaleza y la necesidad de establecer con ella un tenso pacto de no agresión, de entrega de sacrificios a cambio del permiso para explotarla. Desde la perspectiva del discurso de Marx, esta historia del nihilismo alcanzaría su *culminación* y al mismo tiempo su *superación* en el proceso revolucionario del comunismo, en el paso “de la prehistoria del ser humano a su verdadera historia”: en la conversión de las formas de vida de la escasez en formas de vida de la abundancia.<sup>13</sup>

Nadie como Nietzsche ha sabido explorar el tortuoso y atormentado panorama de una existencia expulsada ya de la forma en que había estado, y a la que se había hecho, e incapaz de encontrar una nueva y transitar hacia ella. De la “prehistoria” a la “historia”, este paso necesario, incluíble, cuya posibilidad ve el comunismo a través de la muerte de todo el mundo de las relaciones sociales que juntaban a los seres humanos para oponerse a lo otro, se presenta sin embargo como un abismo infranqueable para quien sabe que la muerte de ese mundo es su propia muerte.

Como dice Heidegger, la novedad y la radicalidad del pensamiento de Nietzsche es única. La necesidad que expresa no es sólo la de invertir el sentido de los valores, y llamar corrupción a la “virtud”, mentira a la “verdad”, maldad a la “caridad”, fealdad a la “belleza”, etcétera, sino la de una “inversión del modo mismo del valorizar” (*umkehrung der art und weise*

<sup>13</sup> En el discurso de Marx, el modo capitalista en que ha tenido lugar la modernización cumple una función similar a la que, según Nietzsche, tiene el cristianismo dentro de la historia del nihilismo. El conato que lleva a la forma capitalista a mantenerse en su ser, comienza también con una “hipocresía” que intenta ocultar sus limitaciones, el carácter “incompleto” y por lo tanto “deformado” de su transformación del mundo: sólo puede reproducirse si crea una *escasez artificial*; ésta le permite justificarse como mediador indispensable del revolucionamiento de las “fuerzas productivas”. Cfr. K. Marx, *Das Kapital*, t. I. Hamburgo, 1867, p. 632.

*des wertens*).<sup>14</sup> Nietzsche plantea una afirmación de la vida que no debe ir a través de Dios, ni siquiera de un Dios hipotético que no fuese como el cristiano y afirmase la vida. Sin la presencia de Dios, ¿cómo puede sostenerse el sentido del mundo?

¡Dios ha muerto, Dios está muerto, y nosotros lo hemos matado! [...] ¿No es el tamaño de este hecho demasiado grande para nosotros? ¿Acaso no debemos volvernos nosotros mismo dioses para aparecer dignos de esa acción? ¡Nunca hubo hecho más grande, y quien sea que nazca después de nosotros pertenece, en virtud de este hecho, a una historia que será superior a toda la historia que ha sido hasta ahora!<sup>15</sup>

El ser humano solo sobre la tierra, expulsado de todo paraíso, atenido a la pura humanidad de su naturaleza; sin Dios, esa entidad que, al protegerlo de la libertad, como el instinto protege al animal auténtico, le permitía aferrarse al *status* ontológico de la animalidad: así es como el discurso de Nietzsche quisiera presentar el resultado de la historia del nihilismo. El de Nietzsche quisiera ser el discurso de esa presentación, un discurso capaz de hablar del ser humano —el animal humano— en su autonomía: de su mundo, sus hechos, su historia, sus fantasías, sus posibilidades. Pero es una empresa difícil:

Nos hemos hecho a la mar y hemos avanzado hasta hacer que toda costa, que toda tierra desaparezca. Solo está el mar y nuestra embarcación. Pero vienen horas en las que reconocerás que el mar es infinito y que no hay nada más terrible que lo infinito. Pobre ave que escapaste a la libertad y que te topas ahora con las rejas de *esta otra* jaula. Pobre de ti si te acosa la nostalgia de una orilla como lugar de mayor libertad, porque ya no hay tierra a donde volver.<sup>16</sup>

Nietzsche intenta estar más allá de la metafísica pero no siempre lo alcanza; en momentos importantes de su discurso, su esfuerzo desfallece, su proyecto se quiebra en el camino. Reintroduce justo aquello que ha pretendido dejar fuera: el recurso a lo infra-humano o lo sobre-humano, a lo supraterrrenal.

Tal vez el lugar teórico en donde este desfallecimiento se vuelve más claramente visible es en el uso que hace Nietzsche, a partir de 1872, del complejo esquema conceptual desarrollado por él en *El origen de la trage-*

<sup>14</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche*, t. II, Pfullingen, 1961, p. 50.

<sup>15</sup> F. Nietzsche, "Fröhliche Wissenschaft", en *Werke*, t. II, p. 127.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 123.

*dia*. Podría decirse que, en él, el sistema de encrucijada que articula a las dos oposiciones mencionadas más arriba —dionisiaco/apolíneo; helénico/alejandrino— se simplifica de tal manera que el problema de la contraposición entre la cultura helénica y su desarrollo alejandrino o moderno, lejos de plantearse como tal, se esfuma. En lugar de este problema aparece el mito acerca de una contraposición desnuda o inmediata entre un principio *dionisiaco deformado*, por estar reducido a su desbordada tragicidad primitiva, y un principio *socrático* igualmente *deformado*, en el que, detrás de su exageración racionalista y represora, queda algo del principio apolíneo original. Se trata de la contraposición entre dos protagonistas, la *voluntad de poder* (*der wille zur macht*) y el *cristianismo* (*das christentum*), de los cuales el primero es sin duda el central y determinante.

La idea de una contraposición entre la voluntad de poder y el cristianismo aparece precisamente en el lugar que la teoría inicial de Nietzsche dejaba abierto para una indagación histórica concreta de las razones que llevaron a la cultura helénica a “elegirse” como cultura alejandrina o moderna. Es una idea que intenta ir más allá del plano teórico en el que se desenvuelve una investigación semejante; una idea que parece obedecer a una imposibilidad radical de enfrentar reflexivamente la densidad histórica presente de ese mismo mundo terrenal, al que el propio Nietzsche sabe que es necesario ser fiel. Insoportable, inaceptable, el mundo terrenal en los “años de fundación” (*gründerjahre*) del Segundo Reich alemán no parecía merecer, desde su perspectiva, otra cosa que el desprecio; si el discurso reflexivo debía ocuparse de él, no podía hacer otra cosa que trascenderlo.

El camino que Nietzsche toma para elevarse “más allá” de la densidad histórica concreta de su época —y que describe en la segunda de sus *Consideraciones extemporáneas*, “Sobre lo ventajoso y lo desventajoso de la Historia para la vida”<sup>17</sup>— lo lleva sin embargo de regreso a aquel “más allá” metafísico del que pretende apartarse.

Un desfallecimiento teórico es evidente en la definición unilateral del concepto romántico de *vida* como voluntad de poder. En ella, la libertad, el rasgo definitorio de esa vida, que se manifiesta en la metamorfosis incesante y en la pluralidad inabarcable de las formas, queda substancializada y consolidada en una sola de sus figuras, la de la *voluntad de poder*, la de un impulso determinativo que no puede negar lo que queda fuera de su afirmación si no es subordinándolo. La idea de la presencia en el acontecer histórico de un principio suprahistórico implica un retorno a la explicación de lo humano mediante el recurso a una entidad “sobrenatural”, ajena a su “naturaleza”

<sup>17</sup> F. Nietzsche, “Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben”, en *Werke*, t. I, pp. 215-216.

específica. Una entidad sobrenatural que, en el caso de la voluntad de poder, ostenta los atributos de la “animalidad esclarecida”, refugiada en el tiempo cíclico del “eterno retorno de lo mismo” (*ewige wiederkehr des gleichen*), y sólo propia de la comunidad humana cuando se constituye como *etnia* o comunidad racial.<sup>18</sup>

## IV

### Nietzsche como héroe

A comienzos de siglo, sobre todo en la Europa central, la cultura política se expresaba a través de un exagerado patetismo discursivo. El énfasis, la premura, la altura histeroide del tono de voz le parecían indispensables. Es un sobrecalentamiento del verbo público que intenta contrarrestar la obsolescencia del discurso como vehículo privilegiado de la logocracia moderna, su pérdida de eficacia como lugar de la toma de decisiones o de ejercicio de la voluntad política. Esta exaltación, que predomina en el discurso político-reflexivo hasta al menos el tercer decenio de este siglo, puede ser vista como uno de los últimos recursos del verbo político en su afán de detener el proceso de decadencia en que se encontraba realmente. En las pretensiones proféticas o mesiánicas de este discurso, que implican una reintroducción de la dimensión religiosa dentro del verbo público y que convierten a la disputa política en una gigantomaquia de *weltanschauungen*, podemos reconocer una retórica cuyo principal iniciador es sin duda Nietzsche. Es una retórica que, aunque se encuentra también en obras realmente críticas, como las de Kraus o Bloch, por ejemplo, servirá sobre todo a los gesticuladores políticos, especialmente fascistas, quienes la caricaturizarán y desgastarán hasta convertirla —retroactivamente, como suele suceder— en una mueca a un tiempo autoritaria y *kitschig*.

La exaltación de la retórica tiene en Nietzsche un fundamento trágico. No es posible hablar de la necesidad de poner de cabeza el modo mismo del valorizar —del “encender la consistencia del mundo como valor”— sin convertir al discurso en un momento de la realización de esa *umkehrung* y sin asumir esa necesidad, en tanto sujeto del discurso, como cosa propia —todo ello a sabiendas de que tanto el triunfo como el fracaso de esa empresa implican la autodestrucción del hablante. Nietzsche intenta decir un discurso indecible, el discurso profético-mesiánico de un sujeto que es muy poco

<sup>18</sup> Planteamiento que desdice de la pretensión zarathustriana de ser “un salto más allá [y no más acá] de lo «humano»”. Ya en las conferencias de 1872, *Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten*, Nietzsche propone una definición etnicista del “espíritu alemán” y de lo “verdaderamente alemán”.



probable dentro de las condiciones de la modernidad. La inexistencia de lazos de interioridad entre el individuo y la comunidad; el estallamiento semántico en los usos lingüísticos de la ciudad moderna; el progreso asegurado de la felicidad pequeño burguesa en los *gründerjahre*, todas estas son condiciones que, lejos de fomentar, reprimen cualquier brote de discurso propiamente religioso o re-socializador, como aquel para el que Nietzsche cree estar llamado.

Entre la vida real del escritor y la vida ficticia del profeta se establece así una incongruencia que se agrava cada vez más con el paso del tiempo, hasta volverse una contradicción insoportable, un abismo infranqueable. Un abismo que Nietzsche intenta salvar, mediante un salto mortal, al hundir su realidad en la ficción creada a partir de ella, al ofrendar su cuerpo para que en él encarne lo contado en su discurso mítico: al prestarse a ser Zarathustra.

Más que poético, el discurso de Nietzsche se vuelve mítico: discurso dicho en medio de una comunidad que se ha trasladado, en el rito, en la fiesta ceremonial, al plano de lo imaginario. Es un mito destinado a asfixiarse en la atmósfera prosaica de los tiempos modernos y al que sólo es posible rescatar retro trayéndolo al momento del que saca su poder, a la circunstancia de su formulación originaria, es decir, al hecho del *sacrificio*. Fracasado como creador de mitos, Nietzsche debe aventurarse como sacerdote; como tal, sin embargo, no se tiene más que a sí mismo —“el Crucificado” será el último que se dé— para servir de víctima propiciatoria.

El “hiperboreísmo” de Nietzsche, su creencia en una especie de vocación dionisiaca espontánea de lo puramente germano, su sacralización de una substancia histórica ya constituida con la que fuese posible identificarse, es el primer anuncio de su renuncia final al discurso reflexivo. Esta co-mienza ya de manera indudable cuando se afirma como portavoz de esa substancia.

En su primera *Elegía del Duino*, Rilke nos entrega lo que puede ser la clave para entender la “perturbación mental” (*umnachtung*) de Nietzsche. Como antes de él lo fue Hölderlin, Nietzsche habría sido “golpeado por el ángel”. Suponiendo —dice el poeta<sup>19</sup>— que de entre las legiones de los ánge-

<sup>19</sup> “*Wer, wenn ich schrie, hörte mich denn aus der Engel Ordnungen? und gesetz selbst, es nähme einer mich plötzlich ans Herz: ich verginge von seinem stärkeren Dasein. Denn das Schöne ist nichts als des Schrecklichen Anfang, den wir noch ertragen, und wir bewundern es so, weil es gelassen verschmäht, uns zu zerstören. Ein jeder Engel ist schrecklich. [...]*”

Reiner Maria Rilke, *Die Gedichte*, Frankfurt a. M. 1957.

les, uno de ellos escuchara mi grito, descendiera y me apretara contra su corazón, yo me desvanecería, pues su existencia es de un orden más poderoso. Todo ángel es terrible. Y aunque lo bello es también del orden de los ángeles, en él hay apenas un comienzo de lo terrible, justo aquel comienzo que somos todavía capaces de soportar. Si podemos acercarnos a lo terrible-bello es sólo porque el ángel, despreocupado, deja de lado la oportunidad de destruirnos.

Nietzsche se atrevió a ir más allá de la experiencia de lo bello, más allá del límite aun soportable de lo terrible. Allí está el secreto de la megalomanía que comenzó a aquejarlo después de la crisis de 1872. Pretendió soportar él solo el momento de lo extraordinario –del sacrificio–, que como se sabe es siempre, por necesidad, un momento extático colectivo. Creyó poder soportar él solo la presencia del “ángel”. El castigo por semejante *hybris* no podía ser otro, según Rilke: debió perderse en la noche de la locura.

# *El nihilismo como filosofía de nuestro tiempo*

**Herbert Frey**

*Acerca de la génesis del nihilista. Sólo tardíamente solemos encontrar el valor de reconocer lo que en el fondo ya sabíamos. Apenas hace poco he admitido ante mí mismo que desde siempre he sido un nihilista radical. La energía y el radicalismo con los que procedí como nihilista me habían cegado ante este hecho fundamental. Cuando vamos en pos de un objetivo pareciera imposible que la "falta de rumbo en sí" sea la base de nuestra fe.*

*El cristianismo le administró veneno a Eros; esto no le causó la muerte pero hizo que se convirtiera en vicio.*

*Nietzsche*

## **N**ietzsche y la posmodernidad

Si hemos de encontrarle un sentido al discurso de la posmodernidad acerca del fin de la modernidad, no podrá ser otro que el de señalar que la interpretación del mundo durante la modernidad siempre tuvo como fundamento la metafísica cristiana, y que la razón moderna fue en todo momento un producto de la secularización del concepto cristiano de Dios. El punto de partida común de todos los pensadores posmodernos es, en cambio, la muerte de la metafísica, de esa certeza de un mundo sobrenatural, de un valor supremo, legitimador del mundo, como lo expresara tan gráficamente Jean-François Lyotard en su libro *La condición posmoderna*. Con dicha obra, Lyotard trata de darnos su punto de vista acerca de la situación espiritual de nuestro tiempo, que refleja una condición de la filosofía de nuestros días. Su posición es la de quien ya no considera suya la tradición de la metafísica; es, por así decir, la posición de quien observa desde afuera el edificio terminado de la metafísica, sin considerarse ya habitante del mismo. La tarea planteada consistía en "estudiar nuestra civilización con los ojos del etnólogo", es decir, ubicarse fuera de ella y observarla con la mirada distanciada de la no pertenencia. Sólo así resultaba posible enfocar la mons-

truosidad del proceso de la occidentalidad que hasta ahora se había aceptado como algo natural. Seguramente los pensadores posmodernos más destacados de la actualidad no titubearían en suscribir la tesis de que la razón moderna no fue otra cosa que teología disfrazada que ha logrado someter a Occidente de manera autoritaria, sin que éste se percatara de ello.

Pero si esta es una posición comúnmente reconocida, en la que coinciden los fundadores de la posmodernidad, no debe extrañarnos a quien le corresponde el verdadero mérito de ser el autor intelectual de esta tendencia: nadie menos que Friedrich Nietzsche.

Quien comparte con Nietzsche el rechazo radical del cristianismo, ocupa, aún hoy en día, una posición solitaria, ya que se enfrenta a una tradición occidental que ha condenado a la hoguera a todo aquello que pudiera poner en tela de juicio su monopolio. Tratándose de cuestiones religiosas, conviene tomar con la debida desconfianza todas esas declaraciones de adhesión demasiado locuaces en favor de Nietzsche. Aún en nuestros días —al menos por ahora— no se ganan elecciones con Nietzsche como abanderado. El gélido aire de las alturas resulta difícil de soportar para el individuo solo, y ni que hablar de aquél que lleva mujer y bebé en sus brazos. Ante múltiples catástrofes, el Occidente, en vías de unificación, se presenta bien arregladito y posmoderno; el catolicismo o también el protestantismo han dejado de ser candentes. La actitud es distanciada: se le perdonan a un papa fanatizado sus inectivas en materia de moral sexual, haciendo énfasis en la autonomía de la intimidad, pero no sin llevarle la corriente a un cristianismo castrado que resulta tan tranquilizante para las masas como para uno mismo. La posmodernidad, al menos en sus epígonos, ha hecho las paces con las ideas religiosas de Occidente; un cristianismo bien temperado cuadra perfectamente con los hogares pequeñoburgueses bien abrigados y mal ventilados. Con una mentalidad blandengue del “todo está permitido”, ajeno ya al *pathos* de Dostoievsky, el posmodernismo atomizado en sus derivados, está a punto de darle carta de ciudadanía, en Italia, a un partido fascista que se desliza sobre patitas de terciopelo, escudándose tras el hecho de que sólo profiere vivas al *Duce* en domingos y días festivos absteniéndose, por lo demás, de poner obstáculos a los engranajes del capitalismo.

La radicalidad de Nietzsche, el amor por esa radicalidad, si se toma en serio, sigue generando hoy en día esa soledad que en aspectos sustanciales raya en locura. Porque aun cuando el nihilismo de Nietzsche es, sin lugar a dudas, la filosofía de nuestro tiempo, de la cual no hay vuelta atrás, ocurre con ella lo mismo que con la teoría de la relatividad de Einstein, que, si bien se reconoce como la teoría física más avanzada, tiene para la vida del individuo la misma importancia que el nihilismo de Nietzsche, es decir, la de la inexistencia. Desde el punto de vista de las ideas, los sectores políticos y

económicos se dan el lujo de no estar precisamente a la altura de nuestro tiempo, compartiendo el nivel intelectual con las cadenas internacionales de televisión, para las cuales la filosofía actual, o más bien, toda la filosofía, carece de atractivo para el público. A éste mejor se le asegura un tranquilo sueño de fin de semana con algún gratificante sermón o se le complace con los mensajes apasionados y pletóricos de autoincriminaciones de predicadores protestantes fundamentalistas estadounidenses.

Pero las fórmulas mágicas de conjuro tienen una cosa en común con el opio: el que su efecto tranquilizante es efímero, requiriendo de dosis cada vez más altas. Es cada vez mayor el número de individuos pensantes que considera imposible el retorno a un mundo aparentemente sano en Occidente, aun cuando tal parecer descansa en la mayoría de los casos más bien en una vaga sensación y no en una certeza racionalmente fundada. Pero el hecho de que los conceptos de racionalidad que se han desarrollado a lo largo de más de dos mil años hasta imponer su dominio y prevalencia se encuentran ahora en un callejón sin salida, manifestado en crisis de sentido y pérdida del *telos*, es algo que comienza a inquietar cada vez más la conciencia de nuestro coetáneos.

### **Discurso sobre la “Muerte de Dios”**

Con su característico estilo poético-sensual, Nietzsche formuló esta crisis de sentido de Occidente por vez primera en la parte CXXV del Libro Tercero de *La Gaya Ciencia*, que trata de “el Loco”. La búsqueda de la integridad desaparecida de Occidente aparece aquí como la búsqueda del Dios perdido, cuya acción persistente como espíritu le había proporcionado la continuidad a Occidente.

“¿Dónde está Dios?” exclamó, Os lo diré: le hemos dado muerte; vosotros y yo, ¡todos somos sus asesinos! Pero ¿cómo hemos podido hacerlo? ¿Cómo pudimos vaciar el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hemos hecho al desprender la tierra de la cadena de su sol? ¿Hacia dónde la conducen ahora sus movimientos y a dónde nos llevan los nuestros? ¿Acaso lejos de todos los soles? ¿Es que no caemos sin cesar? ¿Caemos hacia adelante, hacia atrás, hacia algún lado, en todas direcciones? ¿Aún existe un arriba y un abajo? ¿No andamos errando por una nada infinita? ¿No nos persigue el hálito del espacio vacío? ¿No está haciendo más frío? ¿No persiste la noche, una noche cada vez más cerrada? ¿No tenemos que encender los faroles antes del mediodía? ¿Aún no escuchamos el rumor de los sepultureros que entierran a Dios? ¿No

percibimos aún el olor de la descomposición divina? ¡También los dioses se descomponen! ¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros le dimos muerte!<sup>1</sup>

Este fragmento de *La Gaya Ciencia* expresa un diagnóstico sobre Occidente. La muerte de Dios es un acontecimiento que marca una censura en la historia actual. En efecto, la culminación a la vez que el fin de la espiritualidad occidental se revelan aquí como un ocaso de los dioses, y no como una autoiluminación. Es el diagnóstico del fin de la metafísica, cuya personificación general esta cifrada en Dios. La muerte de Dios no sólo provocó el derrumbamiento del sistema global de interpretación, consolación e invención de sentido del espíritu occidental, sino también la pérdida de la certeza de un mundo sobrenatural que proporcionaba respuestas a las preguntas del hombre sobre el sentido de la existencia. Pues en el mundo occidental la palabra "metafísica" en un principio no significaba otra cosa que eso: la certeza de lo sobrenatural. La muerte de la metafísica significaba para Nietzsche el fin de la filosofía occidental en su manifestación platónica y cristiana, y que sus intentos de interpretación y creación de sentido se habían agotado.<sup>2</sup> Lo que hasta entonces le había parecido a la humanidad como valor supremo de la existencia, acababa por revelarse como nulo. En este sentido, Nietzsche hablaba de la desvalorización de los valores, aludiendo al proceso en que ve encaminado a Occidente con el romanticismo y su pesimismo.

"¿Qué significa nihilismo? Significa que los máximos valores pierden su valor. Falta una meta. Falta la respuesta ante la pregunta del "¿para qué?".

Este es, en resumen, el diagnóstico de Nietzsche para describir la situación después de la muerte de Dios, que encontramos en su legado de los años ochentas. El causante de la muerte de Dios no es el Loco de *La Gaya Ciencia*; es la época misma, con los cambios que le son inherentes, la que se oponen a la existencia de Dios. ¿Qué quiere decir "hemos dado muerte a Dios" y "cómo hemos podido hacerlo"? Quiere decir que el racionalismo, el uso de las fuerzas para dominar la naturaleza y liberarse de autoridad y tutelaje ajenos son incompatibles con la existencia de un Ser Supremo. Estas conclusiones, hechas con un resabio de melancolía, provienen de un Nietzsche producto de una Ilustración que se ha vuelto transparente para sí misma, un Nietzsche que se refiere a sus escritos como una "escuela de sospechas". No en vano menciona el Loco el desprendimiento copernicano del Sol de la Tierra o el descubrimiento —hecho a principios de la era moderna— de la infini-

<sup>1</sup> Friedrich Nietzsche, *Werke in drei Bänden*, t. II. Munich, Schlechta, 1966, p. 127.

<sup>2</sup> Cf. M. Frank, *Was ist Neostrukturalismus?* Francfort, 1983.

dad del Universo, donde ya no hay un arriba ni un abajo, y, por ende no se cuenta con puntos de orientación para una existencia que ha perdido su base de sustentación.

En 1886, Nietzsche escribe:

El más importante de los acontecimientos recientes, "la muerte de Dios" y el hecho de que la fe en el Dios cristiano haya perdido su credibilidad, empieza a proyectar sus primeras sombras sobre Europa.<sup>3</sup>

El esclarecimiento de las condiciones teológicas de nuestro pensamiento condujo a la destrucción del mundo sobrenatural en todas sus manifestaciones: como valor supremo, como autor divino del mundo, como substancia absoluta, como nexo entre el sentido y la comunicación y, finalmente, como sujeto creador y ejecutor de la técnica y ciencia modernas.

También podría formularse de otra manera: el examen racionalista de la idea de Dios y de las teorías sobrenaturales del pensamiento occidental no llevó a ningún resultado: ni Dios ni los valores trascendentes poseen significado alguno. Es precisamente en ese momento que "la más temible de las visitas", el nihilismo europeo, toca a la puerta.<sup>4</sup> Pero el origen de este nihilismo, que representa meramente el proceso de concientización de un largo extravío de Occidente, yace en la constitución misma de Occidente. La verdadera originalidad de Nietzsche reside en haberle dado ese giro a la historia, al situar los primeros indicios del nihilismo (la sospecha del nihilismo) en los comienzos de la historia occidental; "el nihilismo radica en una interpretación muy específica, esto es, en la interpretación moral-cristiana"

Es así como esa misma moral, que se vuelve contra su Dios, es la causa de la ruina del cristianismo. Es la misma veracidad (altamente desarrollada en el contexto cristiano) la que se asquea ante la falsedad y mendacidad de la interpretación cristiana del mundo y de la historia. Se produce una inversión: "Dios es la Verdad" se convierte en "Todo es falso".<sup>5</sup> Ese es el precio que se tiene que pagar por haber mantenido la creencia milenaria en el Dios judeo-cristiano. En este punto, Nietzsche continúa diciendo en su legado de los años ochentas:

Lo decisivo es tener una actitud escéptica ante la moral. El derrumbamiento de la interpretación moral del mundo, que ha perdido su

<sup>3</sup> F. Nietzsche, *op. cit.*, t. II, p. 205.

<sup>4</sup> F. Nietzsche, *op. cit.*, t. III, p. 881.

<sup>5</sup> *Idem.*

vigencia tras haber intentado refugiarse en lo ultraterrenal, termina en el nihilismo. “Nada tiene sentido”. (El carácter irrealizable de una interpretación del mundo, en la que se ha invertido un esfuerzo ingente, suscita la sospecha de que toda interpretación del mundo adolezca de falsedad).<sup>6</sup>

Con la muerte definitiva de Dios no sólo llegó a su fin una época (la de la Edad Media y de la superstición), sino también marcó el final de la metafísica en sí y en todas sus variantes, es decir, todos aquellos aspectos del ser en cuyo contexto se habían situado las estructuras de sentido de Occidente. La destrucción de este marco de referencia provocó una falta de orientación muy diferente a aquélla propiciada por la naciente Edad Media cristiana durante la época de decadencia de la Antigüedad, o la que la desaparición de la Edad Media suscitó en los científicos de la Era Moderna. En ninguna de estas épocas se produjo la destrucción radical de la estructura que daba sentido a Occidente (es decir, su comprensión global del mundo), sino que, en ambos casos, simplemente una interpretación fue sustituida por otra –digamos, generalizando, que “Dios” se suplantó por “razón”– a la vez que quedaron intactas las tendencias de evolución y las metas vigentes hasta ese momento. Pero en el fondo, también la razón seguía concibiéndose en términos teológicos, como lo comprueba elocuentemente todo el sistema estructural de Hegel.

Con la llegada del nihilismo, en cambio, se dismanteló también la sabiduría suprema como último bastión de la confianza en el mundo, condenándonos a “errar por un vacío sin fin”

Con la muerte de la metafísica (o sea, de la certeza de un mundo sobrenatural) se creó una situación que dio inicio al fin de la Modernidad –diagnosticado por Nietzsche y proclamado por los teóricos de la posmodernidad como punto de partida de su pensamiento.

Sin embargo, Nietzsche no concebía el “errar por un vacío infinito” como el punto final de la historia, sino como un nuevo comienzo, como una vuelta hacia valores basados en la vida y en el *eros* de la vida; valores que durante la historia de Occidente fueron condenados y desacreditados en aras de un más allá superior. Aunque, ciertamente, todavía había que pagar el precio por haber creído en un “mundo verdadero”, puesto que una falta de orientación temporal constituía la etapa de transición que permitiría alcanzar nuevos horizontes.

<sup>6</sup> *Idem.*



Llegará una época, dijo Nietzsche, en que tendremos que pagar el precio por haber sido cristianos durante dos milenios: perderemos el centro de gravedad que nos permitía vivir, y durante un tiempo no sabremos qué hacer. Nos precipitaremos en dirección opuesta a nuestros valores con la misma energía que ocasionó tamaña sobrevaloración del hombre en el hombre.<sup>7</sup>

No obstante, el derrumbamiento de los valores cristianos no sólo condujo a la catástrofe de la desorientación, sino también a su contrario. En este sentido, cabe recordar las exultantes palabras de Gottfried Benn, quien en un discurso pronunciado en 1931 con ocasión del sesenta aniversario de Heinrich Mann, describió al nihilismo como una sensación de felicidad. Para nosotros, el nihilismo es algo demasiado presente y familiar como para poder celebrar la liberación de los viejos valores tan efusivamente como todavía lo hizo Gottfried Benn.

### **El cristianismo como creador del nihilismo**

Occidente vivió demasiado tiempo en el engaño de su cosmovisión que había sacrificado todo lo establecido, así como el simple placer del momento, en aras de la eternidad que prometía el paraíso. Nietzsche fue el primero en señalar el extravío de la tradición judeo-cristiana y en derivar de ahí la necesidad de una inversión de todos los valores cristianos. El nihilismo es un concepto que no se acuñaría sino hasta el siglo XIX, un siglo que vería surgir la conciencia de la insostenibilidad de la religión cristiana. El nihilismo representa una reacción contra los valores superiores, cuya existencia y validez negaba; ya no era cuestión de desvalorizar la vida en nombre de estos valores, sino todo lo contrario: desvalorizar los valores en sí. Pero este concepto del nihilismo señalaba tan sólo una etapa final, la de la destrucción de los valores que habían tiranizado y subyugado la verdadera existencia. Según Nietzsche, el origen real del nihilismo no radicaba en esta última fase de destrucción, sino en los albores de una religión que había negado la existencia del mundo real y trasladado la verdadera realización de la vida a un más allá, para el cual el más acá sólo servía de estado intermedio. La gran catástrofe de la historia occidental era resultado de la invención del dios judío Yahvé, quien encarnaba la concentración máxima del poder en un sólo dios situado en el más allá. Porque este acto no sólo privó al mundo de su sentido inmanente, sino que además estableció la Teoría de los Dos Mundos, la cual desvalorizaba la naturaleza y el cosmos y degradaba los valores naturales. Con la invención de ese

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 665.

dios único, la naturaleza quedó a merced de la intervención despiadada del hombre y se constituyeron los principios de una razón instrumentalista, que ha conducido a la incontrolable destrucción de la naturaleza en nuestros días.<sup>8</sup> Según Max Weber, el dios del Medio Oriente era una fiel imagen del déspota asiático: un dios que no toleraba la presencia de otros dioses; un dios que, al no formar parte de la naturaleza, había convertido a ésta en objeto de explotación, rompiendo así el hechizo que le había conferido valor propio. Esta es esencialmente la razón por la cual, en *El Anticristo*, Nietzsche se refiere a los judíos como “al pueblo más funesto de la historia de la humanidad”. No lo decía porque fuera antisemita, sino porque veía en el monoteísmo judeo-cristiano la causa de la perdición de Occidente.

Los judíos son el pueblo más peculiar de la historia, ya que, confrontados con el dilema de ser o no ser, decidieron ser *a cualquier precio*, con una determinación verdaderamente inquietante: ese precio implicó la alteración racial de toda la naturaleza, de toda naturalidad, de toda realidad y de todo el mundo interior no menos que del exterior. Repudiaron todas las condiciones bajo las cuales los pueblos habían podido vivir, o habían tenido derecho a vivir hasta entonces; crearon a partir de sí mismos un concepto antitético a las condiciones naturales —convirtieron, sucesiva e irremediablemente, la religión, el culto, la moral, la historia y la psicología en lo contrario de los valores naturales inherentes a su esencia.<sup>9</sup>

Para Nietzsche, el cristianismo simplemente continuó la tradición judaica; de ahí que su concepto de dios carezca de toda originalidad. Ambas cosmovisiones compartían el odio a los valores naturales y a cualquier manifestación de afirmación pagana del mundo.

Para poder negar todo aquello que representara la evolución ascendente de la vida, la armonía plena, el poder, la belleza, la autoafirmación en la Tierra, el instinto genial del resentimiento tuvo que idear otro mundo, donde esa afirmación de la vida suponía la esencia de lo malo y reprobable.<sup>10</sup>

La originalidad de Nietzsche en la historia de la crítica religiosa occidental consiste precisamente en buscar los orígenes del nihilismo en la inven-

<sup>8</sup> H. Cox, *La ciudad secular*. Barcelona, 1968, pp. 43-46.

<sup>9</sup> F. Nietzsche, *op. cit.*, t. II, p. 1184.

<sup>10</sup> *Idem.*

ción del monoteísmo judeo-cristiano, convirtiendo así la historia de Occidente en la historia del nihilismo. Nietzsche no hace más que descubrir las fatales consecuencias de esa historia y, a partir de ahí, sacar sus propias conclusiones. El cosmos de los griegos había estado poblado de dioses, en los cuales el hombre podía adorarse tanto a sí mismo como a su afirmación de la vida: el Hades existía, pero solamente como un lugar donde ya nada había que esperar. El cosmos griego desconocía la moral; era la suprema encarnación de un mundo afirmativo, que contenía por igual el placer y el dolor y que no podía someterse al veredicto de un más allá. La negación del mundo no provenía de los dioses, sino de aquel Dios único; Él era el origen de la moral y de los dogmas, Él era el gran enemigo de la visión mítica del mundo. Al final de la historia, Nietzsche expresa en una sola frase todo el hastío ante el dogmático Dios del cristianismo: "¡En casi dos milenios ni un solo nuevo dios!".<sup>11</sup> Más adelante ilustra la desilusión ante la esterilidad de las antaño brillantes habilidades del hombre, exclamando: "¡Y cuántos dioses más podrían existir!" Ambas frases señalan una nueva situación limítrofe, cuya principal demanda reside en la necesidad de una "remitificación".<sup>12</sup>

Para Nietzsche, el verdadero enemigo no era la religión como tal, y mucho menos aun el mito, sino aquella cosmovisión judeo-cristiana que había creado el más allá y provocado así la desvalorización del más acá.

¡Dios degenerado en negación de la vida, en vez de ser su eterna glorificación y afirmación! ¡Dios como encarnación de la hostilidad contra la vida, contra la naturaleza y la voluntad de vivir! ¡Dios como fórmula de toda detracción del "más acá" y de toda mentira sobre el "más allá"! ¡En Dios, divinizada la nada y santificado el deseo por alcanzarla!<sup>13</sup>

Al separar lo divino de este mundo, el mundo realmente existente fue privado de su valor inmanente para convertirse en un mero estado intermedio, mientras que el sentido de la vida fue confinado a otro mundo, único lugar donde se realizarían los deseos y los sueños. El Dios único, verdadero y trascendente de las religiones monoteístas demandaba para sí mismo toda la atención de los hombres, prohibiéndoles aceptar lo que el mundo les ofrecía de placer y concupiscencia. Todo lo que ataba al hombre a la Tierra fue catalogado como vicio por el cristianismo. Entre todas las religiones monoteístas, Nietzsche consideraba al cristianismo como su enemigo por

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 1178

<sup>12</sup> H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*. Francfort, 1979, p. 36.

<sup>13</sup> F. Nietzsche, *op. cit.*, t. II, p. 1178.

excelencia, puesto que representaba la interpretación dominante e inquestionada de Occidente, la cual se oponía a cualquier manifestación libre del espíritu y a cualquier relación erótica con el mundo. La profunda aversión del cristianismo hacia cualquier manifestación de placer se explica por el hecho de que el placer es absolutamente autosuficiente y no reconoce ningún objetivo fuera de sí mismo, volviendo así superfluo el Reino de los Cielos.

“Si el peso de la vida se sitúa en el ‘más allá’ —o sea, en la nada—, en lugar de situarlo en la vida misma, ésta se ve despojada de todo peso”.<sup>14</sup>

Esta cita de Nietzsche proviene de su tratado combativo *El Anticristo* —escrito en septiembre de 1888—, el cual representa uno de los ataques más contundentes contra el cristianismo y la Iglesia que jamás se hayan redactado en el siglo XIX. En este mismo escrito, Nietzsche expresa:

Aquí se desprecia el cuerpo y se repudia la higiene como una forma de la sensualidad [...] Lo cristiano equivale a un cierto sentido de crueldad tanto para consigo mismo como para con los demás; supone un odio a los que piensan diferente y un deseo de persecución.

Cristiana es la hostilidad enconada al espíritu, al orgullo, a la valentía, a la libertad y al libertinaje del espíritu; cristiano es el odio a los sentidos, a los placeres sensuales, a la alegría en general.<sup>15</sup>

La condena final y el enjuiciamiento definitivo que Nietzsche hace del cristianismo en *El Anticristo* no recae únicamente en la religión cristiana, sino sobre todo en el sistema de valores de Occidente, puesto que nunca antes habían sido cuestionadas tan radicalmente las formas de vida y los conceptos de moral que imperaban en esa parte del mundo.

Quisiera escribir esta perpetua acusación al cristianismo en todas las paredes que encuentre [...] Llamo al cristianismo la gran maldición, la gran corrupción interna, el gran instinto de venganza; para el cual ningún medio es lo suficientemente alevoso, misterioso, subrepticio y mezquino; le llamo, en resumen, la eterna mácula de la humanidad.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 1205.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 1181.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 1235.

### **La vuelta hacia el mundo: Dioniso contra el Crucificado**

En cierto modo, Nietzsche encarna al perfecto vengador de la aniquilación que sufrió la cosmovisión antigua bajo la interpretación cristiana del mundo, pues su programa es toda una rehabilitación del mundo griego antiguo, con su afirmación de la vida y del mundo.

Dioniso contra el Crucificado: he ahí la antítesis. Su diferencia no se basa en el martirio, sino en el sentido que a éste se le otorga. La vida misma, con su infinita fecundidad y su eterno retorno, es la causa de la tortura, de la ruina y de la voluntad de destruir. En el otro caso, el sufrimiento y la “inocencia del Crucificado” sirven como pretexto para contradecir a la vida, como fórmula de su condena. —Está claro: el problema yace en el sentido del sufrimiento, sea que se trate de un sentido cristiano o bien trágico. En el primer caso se pretende que nos conduzca a una existencia santificada; en el segundo, se considera que la existencia misma es lo suficientemente sagrada, como para justificar el más terrible sufrimiento. El hombre trágico es capaz de aceptar el peor de los tormentos: es lo bastante fuerte, pleno y divinizante para ello; el cristiano reniega aun de la mejor de las suertes sobre la Tierra: es lo bastante débil, pobre y desheredado para padecer la vida en todas sus formas. El dios crucificado es una maldición a la vida, una señal para liberarse de su presencia; —Dioniso despedazado es una promesa de vida: renace eternamente, y de la destrucción retoma a la vida.<sup>17</sup>

El semidiós griego Dioniso, originario de Tracia, era para Nietzsche el símbolo de una cosmovisión diametralmente opuesta a la racionalidad occidental. Era el dios del vino, del éxtasis y de la vida orgiástica, en la cual están íntimamente ligados el placer, la crueldad y la espontaneidad; es el dios del aquí y del ahora. Según la mitología griega, Dioniso nació de una mujer mortal, Semele, hija del rey Cadmo de Tebas, que tuvo amoríos con Zeus, el dios padre de los griegos. De esta unión nació Dioniso, quien desde entonces sufriría la persecución de Hera, esposa de Zeus. El destino del pequeño semidiós transcurría bajo la protección de Zeus y el asedio de la venganza de Hera. Los viejos enemigos de Zeus lo despedazan, sólo para verlo renacer bajo el cuidado de su padre. Condenado a la locura por Hera, el dios, que mientras tanto había descubierto el vino y el éxtasis, vagaba por el mundo en compañía de una caterva salvaje de sátiros y ménades. Orgías y bacanales

<sup>17</sup> F. Nietzsche, *op. cit.*, t. III, p. 773.

escotaban su camino, pero también la cultura del vino y del trigo. Éxtasis y asesinatos rituales –que no eran otra cosa que remedos del despedazamiento y resurgimiento del propio Dioniso– sembraban miedo y placer a donde quiera que iba este dios. La afirmación de lo terrenal y el gusto por la destrucción –inseparablemente unidos en la figura simbólica de Dioniso– constituyen atributos esenciales de la cosmovisión dionisiaca.

En pocas palabras: Dioniso es el dios que no tiene en alta estima el principio de individualidad y todo lo arrastra al éxtasis, que convierte a las “mujeres en hienas”, rompe los límites entre los sexos y, en general, manipula a su antojo los diferentes ámbitos de la existencia, ora arrastrándolos al torbellino de la identidad indiferenciada, ora separándolos al torbellino de la identidad indiferenciada, ora separándolos nuevamente para diferenciarlos en un sentido literal, como dios del progreso y de la evolución. Así representa ambos principios a la vez: tanto el de la unión como el de la separación. Y este doble don lo predispone para asumir el poder especial de convertirse en “dios de todos los dioses”: la encarnación del mito politeísta, a la vez que su propia anulación.<sup>18</sup>

Dioniso, dios de la Tierra, hace de su desmembramiento su más alto triunfo y encarna así, al mismo tiempo, la tormentosa belleza que acompaña el dolor. Según Nietzsche, la afirmación de la Tierra y de Dioniso conlleva igualmente la afirmación de sus sufrimientos. Aceptarlo todo, tanto la máxima contradicción como el más profundo dolor, significa dominarlo todo.

Para Nietzsche, lo único verdadero es la Tierra seria y sufriente; ella es la única divinidad. Empédocles, ese mítico personaje de la Antigüedad, se precipitó al cráter del Etna para encontrar la verdad en las entrañas de la Tierra y, finalmente, unirse a ella. Nietzsche, en cambio, le recomienda al hombre precipitarse al cosmos para reencontrar su divinidad eterna y, así, convertirse él mismo en Dioniso.

El cristianismo creía combatir el nihilismo al imponerle al mundo sus objetivos, cuando en realidad daba evidencia de su propio carácter nihilista, al dotar a la vida de un sentido imaginario que le ocultaba al hombre su verdadera determinación.

En contraste con el dios incondicional y omnipotente del monoteísmo, Nietzsche veía esbozado en el politeísmo lo que se con-

<sup>18</sup> M. Frank, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die neue Mythologie*. Frankfurt, 1982, p. 20.

vertiría en el programa de su propia filosofía: recordar la libertad de pensamiento y el espíritu plural del hombre, “la facultad de crearse ojos nuevos y personales, cada vez más nuevos y más personales, de suerte que sólo para el hombre entre todos los animales no haya horizontes ni perspectivas eternas”<sup>19</sup> en oposición a la servidumbre exclusiva ante una verdad rígida y dogmática que pretendía establecer normas y compromisos atemporales.<sup>20</sup>

La propuesta de Nietzsche para el mundo consiste en emanciparse de las ideas que nos fueron inculcadas y volver a lo que él considera la única certeza real: la Tierra, como la única verdad posible para el hombre; es a ella a quien el hombre le debe ser fiel, es en ella donde ha de vivir y buscar su salvación.

Nietzsche nos sugiere aceptar la inocencia del mundo tan pronto como seamos capaces de reconocer su carencia de objetivos, al igual que la incompetencia de nuestro juicio, puesto que a falta de intención no cabe el veredicto; en consecuencia, debemos sustituir nuestros juicios valorativos por un único y rotundo “sí”, una afirmación irrestricta y entusiasta de este mundo.<sup>21</sup> El mundo es divino porque no tiene finalidad ni fundamento; lo mismo sucede con el arte, por lo cual éste es la única manifestación capaz de representar adecuadamente al mundo con toda su carencia de objetivos. Para Nietzsche en realidad sí existe un dios, que es el mundo. Para poder participar de su divinidad basta con decir “sí”. La aceptación del mundo implica recrear el mundo y recrearse a sí mismo, a la vez que crear las leyes bajo cuyos auspicios habría de colmar la Tierra una nueva afirmación del mundo.

Mi nuevo camino al *sí*. Como hasta ahora, la he vivido y entendido, la filosofía también es la búsqueda voluntaria del lado abominable y perverso de la existencia [...] Una filosofía experimental, como yo la vivo, anticipa por sí misma, a modo de prueba, las posibilidades del principio nihilista, sin por ello permanecer en la negación, en el *no*, es decir, en la voluntad de decir “no”. Antes bien desea alcanzar lo opuesto, o sea, llegar a la afirmación dionisiaca del mundo tal y como es, sin menoscabo, sin reserva y sin elección; desea el ciclo eterno de las mismas cosas, la misma lógica y falta de lógica del nudo. El máximo estado que un filósofo puede alcanzar, es

<sup>19</sup> F. Nietzsche, *op. cit.*, t. II, p. 135.

<sup>20</sup> W. Lange, “Tod ist bei Göttern immer nur ein Vorteil. Zum Komplex des Mythos bei Nietzsche”, en K. H. Bohrer, *Mythos und Moderne*. Francfort, 1983, p. 1218.

<sup>21</sup> A. Camus, *Der Mensch in der Revolte*. Reinbeck, 1969, p. 61.

adoptar una actitud dionisiaca hacia la vida: mi fórmula para lograrlo es el *amor fati*. Para ello hemos de comprender que las partes hasta ahora negadas de la existencia no sólo son necesarias, sino deseables.<sup>22</sup>

Con la muerte de Dios, el hombre debe imponerle al mundo, que no conoce objetivo ni finalidad, sus propias perspectivas a manera de *telos*, y es el hombre quien comprende la historia como carente de determinación, como material que habrá de moldear según sus propias ideas. Así, Nietzsche le devuelve al hombre aquellas cualidades creativas que, en realidad, siempre había poseído sin tener conciencia de ellas.

Toda la belleza y majestad que prestamos a las cosas reales e imaginarias la reivindicaré como fruto y propiedad del hombre, como su más hermosa apología [...] Su mayor altruismo consistió hasta ahora en admirar y adorar, y saber ocultar el hecho de que era él quien había creado aquello que admiraba.<sup>23</sup>

Dado que el mundo es la única e imprescindible realidad del hombre, ese mundo no debe ser desvalorizado, sino reconocido con todo su carácter contradictorio.

“Un espíritu de tal modo liberado se sitúa en medio del cosmos con un fatalismo gozoso y confiado, convencido de que sólo lo particular es ruín y de que en el Todo se redimen y afirman todas las cosas; ya no niega nada”.<sup>24</sup>

Nietzsche descarta la necesidad de preguntar por un sentido del mundo, puesto que tal pregunta parte de una cosmovisión tradicional que había interpretado el mundo desde siempre como un fenómeno condicionado.

“El valor total del mundo es innegable; en consecuencia, el pesimismo filosófico forma parte de lo cómico”.<sup>25</sup>

### **El nihilismo como destino ineludible**

“Lo que relato es la historia de los próximos dos siglos. Describo lo que vendrá, porque no puede ser de otra manera: el advenimiento del nihilismo”.<sup>26</sup>

<sup>22</sup> F. Nietzsche, *op. cit.*, t. III, p. 834.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 680.

<sup>24</sup> F. Nietzsche, *op. cit.*, t. II, p. 1025.

<sup>25</sup> F. Nietzsche, *op. cit.*, t. III, p. 685.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 634.



El cristianismo le había deparado al mundo y a la historia un sentido artificial, cuya destrucción, en primera instancia, dejó un vacío que impidió el enlace directo con una afirmación incuestionada del mundo. Situado durante dos mil años en el centro del cosmos y de la historia, el hombre había derivado su propio valor de la religión cristiana, asumiendo una interpretación del mundo que le garantizaba la posición clave no sólo en el planeta Tierra, sino en todo el universo. Retomar una cosmovisión como la de los griegos implicaba pérdida de sentido; se aniquilaba así la perspectiva central del hombre, quien trató de resistir, durante mucho tiempo, a esa destrucción.

Nietzsche nos habla de una “traba”; pero ¿una traba contra qué? Pues bien, una traba para no tomar conocimiento de la descentralización incontenible que experimenta el hombre; para resistirnos a aceptar la amarga realidad de que el mundo no fue hecho para el hombre, sino que éste mismo es sólo un producto fortuito, perfectamente prescindible, que también podría dejar de existir; de que no existe un “sentido” preordenado, llámese éste “Dios” o “historia”, ni un cielo de las ideas con “valores” enclavados, de los cuales uno podría “echar mano”, como bien suele decirse.<sup>27</sup>

De hecho, la pérdida de la posición central del hombre en el cosmos fue un proceso que ya se había iniciado a comienzos de la Era Moderna, y que Nietzsche apenas planteó a la conciencia general. En sus “Conferencias de Introducción al Psicoanálisis”, Freud describió los tres grandes agravios que el orgullo del hombre había sufrido en el transcurso de la Era Moderna: con Copérnico perdió su hogar, aquel punto metafísicamente privilegiado, en torno al cual giraba todo el universo; Darwin le hizo perder su filiación divina para incorporarlo a la ciega evolución de las especies; y a través de Freud, finalmente, tuvo que reconocer que su vanidoso Yo no era ni siquiera amo y señor en su propia casa.<sup>28</sup>

“Sabemos que la destrucción de una ilusión no lleva necesariamente a la verdad, sino que acaso sólo nos ofrece un poco más de ignorancia, una ampliación de nuestro ‘espacio vacío’, una extensión de nuestro desierto interior”.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> R. Burger, “Zentralperspektive. Rückblick auf eine optische Täuschung”, en *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*. Stuttgart, 1993, p. 284.

<sup>28</sup> Cf. S. Freud, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, t. I. Francfort, 1969, p. 283.

<sup>29</sup> F. Nietzsche, *op. cit.*, t. III, p. 446.

Para poder estar nuevamente en armonía con el mundo, el hombre tuvo que atravesar un periodo intermedio marcado por la falta de sentido, antes de que pudiera emanciparse completamente de las pretensiones cristianas de búsqueda de sentido. Nietzsche expone la lógica inmanente al nihilismo en una parte de su legado de los años ochentas titulada *La caída de los valores cosmológicos*:

El nihilismo como estado psicológico tendrá que manifestarse; en primera instancia, cuando hayamos buscado un "sentido" en todo lo que acontece, el cual no consiste en que el buscador se desanime. En tal caso, el nihilismo consiste en adquirir conciencia del derroche de energía, de la tortura de la futilidad de las cosas, de la inseguridad, de la falta de oportunidades para recuperarse y tranquilizarse, de la vergüenza ante sí mismo por haberse engañado durante tanto tiempo [...] En resumen, pues, la desilusión ante una supuesta finalidad del devenir como causa del nihilismo, ya sea en relación con un objetivo específico o, en general, el reconocimiento de la insuficiencia de todas las hipótesis teleológicas hasta ahora encontradas con respecto a la evolución en su totalidad.

En segunda instancia, el nihilismo se manifiesta como estado psicológico si suponemos una integridad, una sistematización intrínseca y una organización en todo lo que acontece y como trasfondo de todo lo acontecido [...] En el fondo, el hombre ha perdido la fe en su propio valor cuando a través de su existencia no obra un Todo infinitamente valioso; es decir, que sólo concibió ese Todo para poder creer en su propio valor.

El nihilismo como estado psicológico además se manifiesta en una tercera y última forma. Si de los dos puntos anteriores se desprende que el devenir no persigue ningún fin y que en el fondo de todo el devenir impera una gran unidad, en la cual el individuo puede sumergirse como en un elemento extremadamente valioso, sólo queda como el recurso de condenar todo el mundo del devenir como una gran falacia e inventar, como único verdadero, un mundo que se encuentre más allá de aquél. Cuando el hombre reconoce que ese mundo está conformado únicamente por sus necesidades psicológicas, y que realmente no tiene ningún derecho a construirlo, se genera la última forma del nihilismo, la cual conlleva la falta de fe en un mundo metafísico, y se prohíbe a sí misma la creencia en un mundo metafísico. Asumiendo este punto de vista, el hombre reconoce como única realidad posible la realidad del devenir, prohibiéndose a sí mismo todo recurso subrepticio a mun-

dos ocultos y falsas deidades —pero no soporta este mundo, aunque ya no lo quiera negar.<sup>30</sup>

Sin embargo, es el nihilismo activo de Nietzsche el cual, una vez consciente de la imposibilidad de rescatar la antigua cosmovisión, propone la destrucción de las viejas ideas para dar paso a una visión del mundo que ya no requiere de las estructuras de sentido antiguamente constituidas.

Según Deleuze,

[...] el nihilismo tiene aquí un segundo significado, más familiar. En este caso ya no designa un acto de voluntad sino una reacción, una reacción contra el mundo sobrenatural y los valores superiores, cuya existencia y validez niega de un modo general. Ya no se trata de una desvalorización de la vida en aras de valores superiores, sino de la desvalorización de esos mismos valores supremos. Una desvalorización que no significa la futilidad de la vida, sino la nulidad de los mismos valores superiores. Y al mismo tiempo anuncia la gran novedad: detrás de la cortina no hay absolutamente nada que ver.<sup>31</sup>

Hasta aquí Gilles Deleuze. De ahora en adelante, siempre que mencionemos el nihilismo, nos referiremos al nihilismo activo de Nietzsche, el cual, percatándose de su principio rector, la voluntad de poder, acaba por desembocar en el nihilismo clásico. En él la esencia del nihilismo se manifiesta en forma a la vez destructiva y creativa; respondiendo a una ley intrínseca, la negación es parte de la afirmación.

“Para poder levantar un santuario hay que derruir un santuario: ésa es la ley”.<sup>32</sup> Según Nietzsche, quien pretende ser un creador en el bien y el mal, debe ser primero un destructor capaz de derruir los valores. “De tal modo, la maldad suprema forma parte de la bondad suprema; pero esta última es la fuerza creadora”.<sup>33</sup>

El nihilismo activo de Nietzsche no pretende llenar los vacíos originados por la destrucción de las estructuras tradicionales de sentido, sino aprender a vivir con ellos, es decir, aceptar el hecho de que la historia ha producido demasiadas estructuras de sentido, las cuales, a su vez, han generado necesidades que jamás podrían satisfacerse. La esencia del nihilismo activo, o per-

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 676-677.

<sup>31</sup> G. Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*. Munich, 1976, p. 161.

<sup>32</sup> F. Nietzsche, *op. cit.*, t. II, p. 835.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 372.

fecto, reside en saber manejar estos vacíos en forma productiva. A esto se refiere Nietzsche en su legado, cuando dice que “el fenómeno normal del nihilismo puede ser un síntoma tanto de fuerza creciente como de creciente debilidad”, y que “la fuerza para crear y desear ha aumentado al grado de que ya no necesita valerse ni de interpretaciones generales ni de nuevas formulaciones de sentido”.<sup>34</sup>

Gianni Vattimo, uno de los representantes más conocidos de la posmodernidad en Italia, interpretó en ese sentido las expresiones de Nietzsche en su ensayo *Apología del nihilismo*:

El nihilista perfecto es aquél que ha reconocido el nihilismo como su (única) oportunidad. Lo que actualmente sucede respecto al nihilismo es lo siguiente: estamos comenzando a convertirnos (o estamos logrando convertirnos) en nihilistas perfectos.<sup>35</sup>

Precisamente al reconocer la perspectiva de su cosmovisión y comprender la historia como un proceso en el cual nada se realiza, el hombre ya no tiene que llegar a causas últimas y el imperativo de la verdad pierde su razón de ser. Y Vattimo continúa: “Ahí, en ese énfasis puesto en la superfluidad de los valores últimos radica la esencia del nihilismo perfecto”.<sup>36</sup>

Pese a que ciertamente constituye una experiencia básica decisiva de nuestro tiempo, la aceptación del nihilismo como punto de partida del pensamiento filosófico personal ha quedado limitada a círculos poco numerosos. Entre éstos figuran, desde luego, los filósofos e intelectuales más consistentes de la posmodernidad, tales como Lyotard, Derrida, Vattimo, Deleuze y también Foucault, si bien éste último sólo parcialmente puede considerarse como perteneciente a esta corriente. No faltaron las impugnaciones por parte de todos los círculos de filósofos cristianos y tradicionales, donde si bien se abrigan dudas respecto de las propias estrategias de reevangelización, se evita a toda costa que éstas trasciendan al público en general. Al mismo tiempo, sin embargo, van en aumento las voces de aquéllos que interpretan la pérdida misma como liberación y ampliación del horizonte, “aun cuando más allá de éste no se aprecie más que la noche vacía de sentido”.<sup>37</sup>

En Alemania, donde —como dice Nietzsche— la mayoría de los filósofos llevan sangre de teólogos en las venas, por lo que son, como en ninguna otra parte, propensos a la metafísica, sólo pocos se han mantenido al margen del gremio con una postura consecuentemente nihilista. El decano de esta co-

<sup>34</sup>F. Nietzsche, *op. cit.*, t. III, p. 550.

<sup>35</sup>G. Vattimo, *Das Ende der Moderne*. Stuttgart, 1990, p. 23.

<sup>36</sup>*Ibid.*, p. 29.

<sup>37</sup>R. Burger, *op. cit.*, p. 285.

riente —que por cierto nunca ha llegado a hacer escuela— es indudablemente Hans Blumenberg, cuya obra en su conjunto ilustra la aserción nietzscheana de que “desde Copérnico, el hombre rueda del centro hacia la X”,<sup>38</sup> a la que convierte en el tema central de sus investigaciones.

No obstante, a diferencia de Nietzsche, Blumenberg interpreta los procesos en forma sistemática, al reconstruir históricamente el fenómeno que posibilitó el surgimiento del nihilismo. Los mejores documentos de que disponemos para comprender la génesis del nihilismo en el horizonte europeo son precisamente dos de sus tratados, *La legitimidad de la Era Moderna* y *La génesis del mundo copernicano*, los cuales nos proporcionan una nueva interpretación tanto de la modernidad como del surgimiento de la cosmología copernicana y de su significado para la autocomprensión de la Era Moderna. En el centro de su interpretación de la Era Moderna se sitúa la mancuerna conceptual de “absolutismo teológico y autoafirmación humana”, donde el absolutismo teológico equivaldría a la interpretación nominalista de Dios propia de la Edad Media tardía, mientras que la autoafirmación humana caracterizaría de manera novedosa toda la Era Moderna. Con su insistencia en la soberanía absoluta de Dios, su poder ilimitado y su voluntad soberana, el absolutismo teológico de la escuela nominalista niega al hombre todo discernimiento en relación con la racionalidad de la Creación.<sup>39</sup> El mundo —que, desde un punto de vista racional, se ha vuelto incalculable e imprevisible— se manifiesta de una manera radicalmente “contingente”, es decir, como “aquella manifestación de la omnipotencia objetivizada, como demostración de la soberanía ilimitada de una voluntad inescrutable”.<sup>40</sup>

Sin embargo, si el cosmos está a la merced de la actuación de un dios arbitrario y omnipotente, el orden de ese mundo ya no resulta comprensible. Esto a su vez induce a dudar de la suposición de que el mundo fuera creado expresamente para el hombre, y que éste sea la culminación y el centro de la creación. Antes bien se suscita la idea de que “el creador haya concebido su creación con el único propósito de demostrar su propio poder”.<sup>41</sup>

Después de haber elevado a Dios a la cima del poder, comienza a declinar la fe en su confiabilidad. Esta pérdida de confiabilidad de Dios a su vez conduce al menoscabo del orden en el mundo y a un deterioro de la importancia del hombre en el mundo. Es imposible confiar en un dios, que ha privado al hombre de todas sus seguridades metafísicas. En la medida en que aumenta el carácter calculable pero también oculto de Dios, éste va perdiendo su importancia para el hombre, y se convierte en un dios muerto. Por

<sup>38</sup> F. Nietzsche, *op. cit.*, t. III, p. 882.

<sup>39</sup> H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*. Francfort, 1988, p. 164.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 194.

<sup>41</sup> *Idem.*

ello, Blumenberg escribe: "El dios nominalista es un dios oculto —y, desde un punto de vista pragmático, un dios oculto equivale a un dios muerto".<sup>42</sup>

En cuanto a la sistemática del pensamiento, esto marca el fin de la Edad Media y el comienzo de la Era Moderna como una época de autoafirmación humana. El hombre, desprovisto de sus garantías de orden y trascendencia desde fines de la Edad Media, se ve cada vez más en la necesidad de autoafirmarse ante un mundo despiadado.<sup>43</sup>

El hecho de perder su posición dentro de la estructura de orden tradicional obliga al hombre a distanciarse de la metafísica y a volver la mirada hacia sí mismo, para elaborar estrategias para dominar el mundo.

La Edad Media cristiana se caracterizaba por una visión muy específica del hombre y del mundo. Se creía poseedora de un saber prácticamente indiscutible y natural acerca del mundo y de la historia, la procedencia del hombre y la finalidad de su existencia. No obstante, al perderse, a fines de la Edad Media y en el curso de la Era Moderna, la credibilidad de este saber casi incuestionado, no desaparecieron al mismo tiempo las interrogantes a las que dicho saber incuestionado había dado respuesta. En otras palabras, la crisis de credibilidad que sufrieron las grandes respuestas medievales originó un exceso de preguntas, que podrían describirse como un sistema de vacíos en busca de nuevos contenidos. Pero aun si en la Era Moderna impera la necesidad de llenar esos vacíos, Blumenberg coincide en este aspecto casi totalmente con la opinión de Nietzsche de que esta era carece de los medios necesarios para encontrar una respuesta adecuada a las interrogantes heredadas de la Edad Media y no logra llenar adecuadamente el marco de los vacíos que le legara el medioevo cristiano. Los equivalentes modernos de los contenidos teológicos medievales son sustitutos deficientes, meros sucedáneos que se aferran a nuestras desmesuradas esperanzas por encontrar un sentido, aparentando su supuesta realización.

Pero mientras que muchos pensadores de la Era Moderna, al llegar a este punto de la reflexión, buscan la salida de esta penosa situación retomando y reviviendo los contenidos teológicos del cristianismo, que antes se daban por sentados, Blumenberg se sustrae a esta tentación y sigue su propio camino, que conduce a consecuencias definidamente nihilistas.

En primera instancia, Blumenberg constata que el cristianismo le dio un nuevo sentido a la historia, al convertir al hombre en el centro del mundo y asegurarle que toda la Creación era sostenida por un dios que se interesa por

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 404.

<sup>43</sup> F. J. Wetz, *Hans Blumenberg zur Einführung*. Hamburgo, 1993, p. 33.

la suerte y el destino de los seres humanos. Según Blumenberg, esas estructuras de sentido, que el cristianismo incorporó al sistema de interpretación cosmológica, no son aptas para determinar la realidad. No obstante, a lo largo de los siglos, fueron interiorizadas a tal grado que el cristianismo en el momento de su derrumbamiento deja a la humanidad una tan desmesurada cuan exagerada ansiedad por saber y sentido. Sin embargo, esta misma desmesurada ansiedad por encontrar un sentido se deslegitima a sí misma al exigir a la realidad algo que ésta simplemente no puede dar. Por lo tanto, la manera adecuada de enfrentarse a estas pretensiones de sentido no consiste tanto en tratar de realizarlas, sino, por el contrario, en el intento de reducir las. Se trata simplemente de romper y destruir totalmente esa necesidad de saber y entender que generó el cristianismo. Pero esto sólo es posible si el hombre reduce las expectativas de sentido planteadas al mundo, para volcarse enteramente a su tarea propiamente dicha, es decir, la de instalarse en el mundo.

Si bien el análisis que Blumenberg hace de la Edad Media cristiana coincide ampliamente con el de Nietzsche, las divergencias entre ambos se ponen de manifiesto en el momento en que Blumenberg analiza la Era Moderna como una época de autoafirmación humana. En su opinión, la Era Moderna no es una deformación distorsionada de la esencia teológica del medioevo cristiano, sino una época que crea sus propias premisas a partir de sí misma y supera así la teoría platónico-cristiana de los dos mundos. Además concibe la Era Moderna como respuesta indicada ante el desafío del absolutismo teológico que plantea el nominalismo del medioevo tardío, al alcanzar el hombre moderno su autoafirmación en la civilización técnico-científica.

En *La legitimidad de la Era Moderna*, Blumenberg describe la ciencia natural moderna ante todo como una instancia que ayuda al hombre a dominar y controlar la naturaleza despiadada y excesivamente poderosa. Por esta razón, la ciencia moderna representa uno de los recursos de la autoafirmación del hombre frente a esa naturaleza. En *La génesis del mundo copernicano*, en cambio, Blumenberg muestra la otra cara del desarrollo científico moderno: no sólo es un medio para domesticar la poderosa naturaleza, sino que al mismo tiempo evidencia en forma aplastante que tal domesticación no es posible.

La ciencia moderna prácticamente nos privó de la ilusión de que nos toque una posición privilegiada y central en la realidad natural del mundo y que esta realidad constituya un sistema de orden abarcable y definido por valores, en el cual se respeten nuestros intereses de supervivencia y de búsqueda de sentido.<sup>44</sup>

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 60.

Si existe, pues, un factor central que marca *La génesis del mundo copernicano*, éste consiste precisamente en el descubrimiento de una naturaleza despiadada y arrolladoramente poderosa, promovido por las revelaciones de la ciencia moderna. La denegación de la posición central del hombre en la Tierra va acompañada de un proceso a lo largo del cual éste aprende a concebir el universo sin sentido y sin Dios. Interpretado desde un punto de vista científico, el mundo ya no responde a la interrogante por el sentido último del universo y del hombre, y éste se ve forzado a plantearse esa pregunta sólo a sí mismo. De este modo, sin habérselo propuesto, el objetivismo copernicano produjo una cosmovisión, en la cual el universo perdía su sentido y el hombre su apoyo y valor. En un universo de tales características no podemos dejar de pensar que el hombre es, en realidad, un ser nulo e insignificante. En este contexto, Blumenberg se pregunta "¿qué posición ocupaba el hombre en el cosmos en aquella nueva época?", a los que responde lacónicamente: "El hombre no es el destinatario del acontecer cósmico".<sup>45</sup>

A lo largo del ensayo consecuentemente nihilista de Blumenberg, el propio Nietzsche no se salva de la crítica de aquél, pero no por haber fundado el nihilismo, sino por no haberlo llevado hasta sus últimas consecuencias. El reproche de Blumenberg se refiere a que tampoco Nietzsche supo soportar hasta las últimas conclusiones las injurias y humillaciones de la ciencia moderna: si bien reconoce que, conforme vamos adquiriendo más conocimientos, el universo pierde cada vez su sentido y el hombre su importancia, no obstante se muestra incapaz de simplemente "aceptar este hecho como tal".<sup>46</sup>

Bien por el contrario, formula una filosofía del eterno retorno y de la voluntad de poder, para así superar la pérdida de sentido del hombre y del mundo, es decir, superar el hecho inapelable de un nihilismo definitivo. Blumenberg considera que, en la actualidad, tales intentos de superar el nihilismo han quedado condenados definitivamente al fracaso.

La certeza de la indiferencia del universo frente al hombre resulta difícil de soportar para el orgullo humano, y Blumenberg no titubea en pensar que, aun si lo supiéramos todo, difícilmente nos abstendríamos de preguntar con un dejo amargo, si eso efectivamente era todo. El hecho de vivir en un planeta minúsculo en medio de un sistema solar que, a su vez, pertenece a una galaxia con un diámetro de cien mil años luz y con cien mil millones de estrellas, nutre las ideas de la insignificancia del hombre. Toda la creación de una milenaria cultura espiritual queda condenada a desaparecer sin rastro, dejando atrás solamente un campo de radiación en constante expansión.

<sup>45</sup>H. Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*. Francfort, 1981, p. 665.

<sup>46</sup>*Ibid.*, p. 129)



Así, Blumenberg considera que el conocimiento científico destruye la importancia y singularidad del hombre y lo remite a sí mismo como última instancia. Cuanto más se evidencia que el mundo silencioso e inconmensurable no se preocupa en lo más mínimo por el hombre, tanto más debe el hombre interesarse y preocuparse por sí mismo. De este modo, su mirada se aparta del cosmos y se vuelve hacia su Tierra natal, donde debe aprender a afirmarse ante un entorno que percibe como poderoso y hostil. En ese retorno al mundo, Blumenberg vuelve a coincidir con Nietzsche, quien había concebido la Tierra como el verdadero campo de acción del hombre.

En *La legitimidad de la Era Moderna*, la ciencia moderna aparece como un medio de autoafirmación humana ante una naturaleza despiadada. En *La génesis del mundo copernicano*, la naturaleza científicamente estudiada pasa a ocupar el lugar del dios poco confiable de la Edad Media tardía. En este caso, la autoafirmación humana no se hace valer ya contra la arbitrariedad de un dios absoluto, sino contra una naturaleza absoluta y despiadada.

Pero por más que la Tierra carezca de sentido y de razón, no deja de ser digna de consideración en medio de un desierto celeste inanimado, ya que permite el desarrollo de la vida humana, aunque no haya sido creada para tal fin. De esa manera la ciencia le devuelve a la Tierra la posición privilegiada, que antes la hacía estrella entre las estrellas. Presumiblemente la Tierra es el único lugar del universo que posibilita y fomenta una vida consciente, y esto debería constituir un consuelo suficiente para el hombre de la era nihilista. Y con la Tierra como única opción, el hombre debería estar en condiciones de aceptar el adagio de Heinrich Heine que dice: "El cielo, en cambio, se lo cedemos a los ángeles y a los gorriones".



# Nietzsche y el lenguaje del cuerpo

Lizbeth Sagols

*Los pensadores cuyas estrellas siguen las rutas cíclicas  
no son los pensadores más profundos;  
el que ve dentro de sí como en un universo inmenso y  
lleva dentro de sí vías lácteas sabe también cuan  
irregulares son las vías lácteas: conducen al caos y al  
laberinto de la existencia.*

Nietzsche, *Gaya ciencia*

**A**ntes del siglo XIX solíamos pensar que nuestra conciencia era la única poseedora del lenguaje y el sentido, mientras que el cosmos, la naturaleza, los objetos y toda *otredad* permanecían mudos. Pero desde Nietzsche y Freud —principalmente— hemos empezado a advertir que nuestro discurso no es soberano. Nietzsche en particular, piensa al mundo, a la naturaleza y al cuerpo humano como voluntad de poder. Sobre todo en las obras posteriores a *Así habló Zaratustra*, explica la existencia en general a partir del encuentro fortuito de múltiples fuerzas en devenir. En este encuentro, cada fuerza se afirma a sí misma haciendo predominar su poder frente a las otras fuerzas, y tal predominio no es otra cosa sino la creación circunstancial de una perspectiva, un punto de vista o una interpretación. Una determinada fuerza y su poder no existen como algo “en sí”, no son eternamente poderosos, antes bien, a veces dominan y otras veces son dominadas, según la perspectiva que logren crear. Pero entonces, la existencia en su totalidad es concebida como la confluencia de diversas hermenéuticas, e incluso de diversas hipótesis o ficciones. No tiene caso, así, hablar de un sujeto que conoce a un objeto y que se enfrenta a una realidad externa a su subjetividad.

No hay hechos, sólo hay interpretaciones [...] Todo es subjetivo, os digo; pero sólo al decirlo, nos encontramos con una interpretación

[...] Por consiguiente ¿se hace necesario contar con una interpretación detrás de la interpretación? En realidad entramos en el campo de la poesía, de las hipótesis.

Lo cual significa, como advierte Michel Foucault, que en la filosofía nietzscheana todo nos ofrece una hermenéutica, es decir, “todo habla, la naturaleza [...] los gestos mudos, las enfermedades y todo el tumulto que nos rodea”.<sup>2</sup>

En esta medida, desaparece la interioridad o profundidad del mundo, deja de haber un “algo”, una *otredad*, un objeto, un *ser*, e incluso una conciencia, un sujeto permanente que habría de interpretar o ser interpretado. Todo adquiere el estatuto de la *apariencia*, de la representación o el reflejo. El mundo es un juego infinito de perspectivas y el lenguaje rompe con las reglas de la gramática, con la creación de signos unívocos, basados en la identidad; cualquier signo, cualquier acto, es infinitamente multívoco. Como bien lo ha demostrado Klossowski, Nietzsche pretende acabar con el lenguaje fundado en la gramática y también —en gran medida— con la comunicación interhumana, pues todo movimiento instintivo, toda acción, todo gesto, quedaría perdido en el conglomerado de interpretaciones.<sup>3</sup>

¿Cómo pensar entonces el lenguaje del cuerpo?, ¿qué puede significar el cuerpo de cada “yo”? ¿qué puede decirnos nuestra energía instintiva acerca de la dirección de la vida propia: de lo conveniente y lo inconveniente, del bien y el mal? Y ¿qué dicen nuestros actos y nuestra corporalidad a los otros?, ¿podemos comunicar valores? El cuerpo, en tanto voluntad de poder, está constituido por una pluralidad de instintos o fuerzas opuestas que luchan entre sí. No hay unidad del “yo”, más bien hay pluralidad de “yos”:

[...] quizá sea lícito admitir una pluralidad de sujetos, cuyo juego y cuya lucha sean el fundamento de nuestra ideación y de nuestra conciencia. ¿Una especie de aristocracia de las “células” en las cuales esté el poder? Algo así como “pares” que estén acostumbrados a gobernar juntos y sepan mandar. Mi hipótesis: el sujeto como pluralidad [...] *la constante caducidad y fugacidad del sujeto*.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Friedrich Nietzsche, *Voluntad de poder*, en *Obras Completas*, t. IV, parág. 480. Buenos Aires, Aguilar, 1971, p. 191.

<sup>2</sup> Michel Foucault, *Nietzsche, Marx, Freud*. Barcelona, Anagrama, 1970, p. 24.

<sup>3</sup> Cf. Pierre Klossowski, *Nietzsche y el círculo vicioso*. Barcelona, Seix Barral, 1972.

<sup>4</sup> F. Nietzsche, *op. cit.*, parág. 489, pp. 193-194 (el subrayado es mío).

Además, una vez que Nietzsche propone que todo es interpretación, admite también que el supuesto “yo” está proyectado en el exterior, o más precisamente está fundido con él, pues no hay ya un “sujeto” y un “objeto”. En consecuencia, el cuerpo no puede ser entendido como algo individual, sino como una organización de fuerzas que rebasa a las personas:

Mi concepción es que todo cuerpo específico se esfuerza por hacerse dueño de todo el espacio y por extender su propia fuerza (su voluntad de poderío) y por rechazar todo lo que se opone a su expansión. Pero choca continuamente con esfuerzos iguales de otros cuerpos, y termina ajustándose (“unificándose”) con aquellos que le son suficientemente afines, y entonces conspiran juntos por el poder. Y el proceso continúa [...]<sup>5</sup>

De este modo, pensar el lenguaje del cuerpo es sumergirse en un juego de interpretaciones multívocas que lejos de esbozar ciertas señas o ciertos indicios para el sujeto, niega la posibilidad de cualquier sentido de la vida individual y comunitaria. No hay nada que decir a los otros, no hay valores comunes, sólo cabe asociarnos en función del poder. Pues ¿qué sentido puede haber ahí donde todo habla y no es posible la objetividad: el reconocimiento de una realidad externa y común? “Si todo es pensamiento –señala Platón en *El Parménides*– nada es pensamiento, ya que éste se dirige siempre a algo”,<sup>6</sup> es decir, requiere una otredad. De la misma manera podemos decir: si todo es interpretación, nada es interpretación, todo se neutraliza, se pierde el sentido.

Y en efecto, el filosofar nietzscheano se caracteriza por el propósito de ser imparcial, por el afán de pensar la vida sin una significación previa, sin criterios de bien y mal, de alegría o sufrimiento *per se*, de optimismo o pesimismo. Frente a la tradición cristiana y frente a toda teleología, Nietzsche considera que la vida carece de sentido, que no se dirige hacia ninguna meta y que por el contrario, se justifica en sí misma, es inocente, está “más allá del bien y el mal”

No obstante, si alguna vez nos hemos dejado perder en el laberinto del filosofar nietzscheano, tendremos que concederle validez también a los múltiples momentos en que este filosofar afirma al individuo creador de sentido. Tendremos que pensar una y otra vez, la importancia que Nietzsche le concede a la individualidad del hombre como algo único e inconfundible. Por ejemplo, en *Ecce homo* Nietzsche nos explica su pensamiento desde su

<sup>5</sup> *Ibid.*, parág. 633, p. 243.

<sup>6</sup> Platón, *Parménides*, 132e. Madrid, Aguilar, 1979.

propio autoconocimiento, para él, exponer el contenido y la intención de su obra es algo paralelo a responder a la pregunta: “¿quién soy yo?”<sup>7</sup> Y en *Schopenhauer como educador* leemos:

Tenemos que responder de nuestra existencia ante nosotros mismos; por esto queremos también ser los verdaderos pilotos de esta existencia y no permitir que nuestra vida se asemeje a un azar sin ideas directivas [...] En el mundo hay un camino que nadie puede seguir más que tú. ¿A dónde conduce? No preguntes. Síguelo.<sup>8</sup>

En consecuencia, nos vemos obligados a aceptar, que si bien Nietzsche cuestiona la noción de sujeto, en muchas ocasiones seduce de modo singular a sus lectores para que dirijan por sí mismos su vida y se asuman como únicos e irrepetibles.

Pero ¿cómo pensar un “yo” que ha de seguir su camino, su vida propia, si no hay objetividad y profundidad alguna —según nos indica el lenguaje del cuerpo?, ¿cómo introducir el sentido donde se le niega? Estamos frente a una bifurcación laberíntica, frente a perspectivas que interfieren entre sí y cuya incompatibilidad nos hace sentir extraviados. Por un lado, nos resistimos a desconocer la importancia del individuo creador de sentido, pero por el otro, todo parece indicar que éste no está justificado en las grandes categorías nietzscheanas, las cuales apuntan a la indiferencia y neutralidad absolutas.

Quizá una vía para aclarar —al menos un poco— tal extravío esté en considerar que dentro de todo laberinto las bifurcaciones dependen de una primera alternativa que se nos presentó en la entrada, alternativa que probablemente hemos olvidado ya, y no obstante, es preciso recuperarla. Dicho de otro modo, quizá sea posible advertir, justo en el sinsentido o la neutralidad, el “hilo de Ariadna” que ha de guiarnos. Y es que, a nuestro modo de ver, el sinsentido se asume en el filosofar nietzscheano de dos maneras distintas: una escéptica, la cual imposibilita la existencia del sujeto, de cualquier sentido y profundidad, y otra esperanzadora que los afirma y los favorece de una manera específica. El mismo Nietzsche nos invita a realizar este desdoblamiento cuando en *Ecce homo* explica su propósito de neutralidad con un doble camino o un doble rostro:

[...] ser *decadent* y a la vez *comienzo* —esto— si algo, es lo que explica aquella neutralidad, aquella ausencia de partidismo en rela-

<sup>7</sup> Cf. F. Nietzsche, *Ecce homo*, “Prólogo”, trad. Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, p. 15.

<sup>8</sup> F. Nietzsche, “Schopenhauer como educador” en *Consideraciones intempestivas. Obras Completas*, t. I. Buenos Aires, Aguilar, 1961, p. 104.

ción con el problema global de la vida que acaso sea lo que me distingue.<sup>9</sup>

Así, hemos de comprender al autor del *Zarathustra* como el pensador de una filosofía dual. O como lo ilustra Eugen Fink en *La filosofía de Nietzsche*, hemos de entenderlo en semejanza con Jano, el dios de una sola cabeza y dos caras, las cuales no se encuentran entre sí, pero surgen de un mismo sostén.<sup>10</sup>

Ciertamente, si preguntamos cómo se aproxima Nietzsche al problema del cuerpo, nos encontramos con dos posibles respuestas que están ya presentes desde *El nacimiento de la tragedia*. Aquí, el mundo es pensado a partir de los instintos apolíneos: orden del devenir, la apariencia, el sueño, la conciencia representativa (el sentido, la cultura, la vida cotidiana), la finitud, la individuación, la medida y el autoconocimiento, y los instintos dionisiacos: orden del Ser o Uno primordial, la Naturaleza, el cuerpo, la inconciencia (el sinsentido), orden que contiene en sí los contrarios: luz y abismo, construcción y destrucción, descuartizamiento y unidad fundamental, bien y mal, vida y muerte. Sólo que, a nuestro modo de ver, Apolo y Dionisos aparecen en esta obra, por un lado, en una relación de colaboración mutua, según la cual el cuerpo hace surgir desde sí mismo a la conciencia, y por el otro, en una relación artificial en la que Apolo (la conciencia), se sobrepone a Dionisos (la naturaleza inconciente) como algo derivado y no como algo que le es propio. Y tal dualidad depende, en el fondo, de la manera como se asume a Dionisos, al sinsentido.<sup>11</sup> Éste, en su origen oriental es meramente destructivo y cruel, para él no hay en absoluto ningún sentido de la vida. Cuando los griegos adoptaron esta divinidad, concentraron su significado en la sabiduría de Sileno que decía: "Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no ser, ser nada. Y lo mejor en segundo lugar es morir pronto".<sup>12</sup>

En primer lugar, Nietzsche advierte que frente a esta "terrible verdad", los griegos crearon los dioses del olimpo, desarrollaron los instintos apolíneos del arte y la belleza que poco a poco hicieron posible un "orden divino de la alegría" y lograron transformar el orden dionisiaco, pues "en la raíz más honda de lo helénico se abrieron paso instintos apolíneos",<sup>13</sup> y esto se dio hasta tal punto que los griegos llegaron a expresar: "Lo peor de todo es para

<sup>9</sup> F. Nietzsche, *Ecce Homo*, parág. 1, p. 21

<sup>10</sup> Eugen Fink, *La filosofía de Nietzsche*. Madrid, Alianza, 1976.

<sup>11</sup> Cf. Lizbeth Sagols, "Dionisos en el laberinto", en *Utopías*, núm. 4, FFyL, 1989.

<sup>12</sup> F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*. Madrid, Alianza, 1973, parág. 3, p. 52.

<sup>13</sup> *Ibid.*, parág. 2, p. 48.

[el hombre] morir pronto, y lo peor en segundo lugar el llegar a morir alguna vez".<sup>14</sup> De ahí que Dionisos pueda ser destrucción y construcción a la vez, luz y oscuridad, bien y mal, pues de hecho, él está mezclado con Apolo. Lo propio del pueblo griego es, desde este punto de vista, el haber logrado la interacción apolíneo-dionisiaca, dionisiaco-apolínea. Lo cual equivale a decir que el sinsentido, la naturaleza, el cuerpo inconsciente o la energía instintiva originaria, contiene la posibilidad del sentido, de la cultura, la medida, la distinción entre el bien y el mal.

Y de acuerdo con todo esto, Nietzsche desarrolla lo que él llama la "metafísica del artista" en la que el mundo en general puede ser entendido como la conjunción de ambas divinidades: como Ser y devenir, unidad y pluralidad, individuo y todo, conciencia e inconciencia.<sup>15</sup> Pero posteriormente, Nietzsche pasa de la "metafísica del artista" al análisis del coro satírico como elemento central de la tragedia y nos habla (entrando en contradicción con lo anterior) de un Dionisos cercano a Sileno. Y es que en la medida en que él avanza en su análisis, toma conciencia del carácter laberíntico, multiforme, de la tragedia griega<sup>16</sup> así como del carácter esencialmente misterioso e inagotable de Dionisos. Entonces Nietzsche ensaya una hipótesis distinta sobre la relación entre Apolo y Dionisos. Ahora encuentra que el coro es como un "muro viviente" que separa a la representación artística del mundo real, un muro que contiene los aspectos dionisiacos destructivos y crueles.

Con este coro se consuela el heleno dotado de sentimientos profundos y de una capacidad única para el sufrimiento más delicado y más pesado, el heleno que ha penetrado con su incisiva mirada tanto en el terrible proceso de destrucción propio de la denominada historia universal como en la crueldad de la naturaleza y corre peligro de anhelar una negación budista de la voluntad. A este heleno le salva el arte y mediante el arte lo salva para sí —la vida.<sup>17</sup>

Dionisos pierde de esta manera el carácter contradictorio que le había sido otorgado por la interacción con Apolo: ahora es concebido sólo desde su lado negativo, ya no representa el Uno primordial que era a la vez luz y abismo, sino que es caos, aniquilación y fuerza ciega o inconciente. Y Apolo sigue estando presente, pues como vemos "el arte salva al heleno", pero ya no hay una auténtica interacción entre ambas divinidades. Ahora la vivencia

<sup>14</sup> *Ibid.*, parág. 3, p. 53.

<sup>15</sup> Cf. Juliana González, "Ética y tragedia", en *Ética y libertad*. México, UNAM, pp. 165-185.

<sup>16</sup> Cf. F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, parág. 7, p. 73.

<sup>17</sup> *Ibid.*, parág. 7, p. 77.



dionisiaca, en tanto se da en el muro que constituye el coro, implica romper los límites de la vida diurna o apolínea provocando con ello un *letargo*, un *olvido* de la realidad consciente y cotidiana y produciendo en consecuencia, una escisión abismal entre la representación apolínea y la realidad dionisiaca.

El éxtasis del estado dionisiaco [representado en el coro] con su aniquilación de los límites habituales de la existencia, contiene un elemento *letárgico*, en el que se sumergen todas las vivencias personales del pasado. Quedan separados entre sí, por este abismo del olvido, el mundo de la realidad cotidiana y el de la realidad dionisiaca.<sup>18</sup>

Y una vez que se ha abierto este abismo, cuando se vuelve a la conciencia, el sinsentido se vive como “lo espantoso y absurdo del ser”.<sup>19</sup> Ahora —advierte Nietzsche— se reconoce la sabiduría de Sileno, se siente náusea, sobreviene un estado ascético, negador de la voluntad. Según este punto de vista, el mundo es sinsentido absoluto, no hay lugar aquí para una transformación de la naturaleza como la que veíamos anteriormente, pues gracias al olvido se ha roto la relación entre conciencia y naturaleza. El hombre necesita protegerse ahora, mediante los “velos de la ilusión” y la representación de la cultura, de la verdad dionisiaca que amenaza con aniquilarlo. Cabe decir que la conciencia, el sentido y la cultura no provienen del fondo de la naturaleza, sino que son —como ya ocurría en la sofística griega— un artificio que se superpone a lo natural.

Hay en Nietzsche, en efecto, una doble concepción de la corporalidad humana. Por un lado, el cuerpo es un poder constructor-destroctor, un principio íntimamente unido a la luz de la conciencia, y por el otro, es concebido tan sólo como destrucción, como abismo y oscuridad, y por ende, como algo respecto de lo cual, la conciencia toma distancia, pretende olvidar su ancla material y queda reducida así, a la ilusión o representación subjetiva.

Esta dualidad no se limita a *El nacimiento de la tragedia*, está presente en toda la producción nietzscheana, incluso en una misma obra puede advertirse que coexisten ambos puntos de vista, aunque ciertamente tiende a predominar uno de ellos. Según lo expresa el propio Nietzsche en *Ecce homo*, la perspectiva del “comienzo”, de la confianza en el cuerpo; se concentra en *Así habló Zaratustra*, mientras que la “decadencia” y el escepticismo se dan, de manera especial en *Más allá del bien y el mal*, *La genealogía de la moral*, *Crepúsculo de los ídolos*, *El anticristo* y *La voluntad de*

<sup>18</sup> *Ibid.*, parág. 7, p. 78.

<sup>19</sup> *Idem.*

*poder*.<sup>20</sup> Sin embargo, a nuestro modo de ver, el escepticismo está ya de modo incipiente en *Humano demasiado humano*, *Aurora* y *La gaya ciencia*, o sea en las obras que componen la “época ilustrada”. En *Humano demasiado humano* vemos que el cuerpo es irracional, que se concibe principalmente como instinto de autoconservación o goce de sí, no hay en él ningún elemento libre, está gobernado por la necesidad de sobrevivir. Pero para vencer las condiciones adversas de la vida, el hombre necesitó elaborar ciertas ideas que implican sentido: libertad, sustancia, unidad, coherencia lógica —entre otras. Por ende, en esta obra Nietzsche acepta tales ideas sólo como apariencia e ilusión:

Nos hemos nutrido de las impertinencias del pensamiento ilógico —afirma él irónicamente— y este mundo se ha hecho poco a poco tan maravillosamente coloreado, terrible, profundo de sentido, lleno de alma; ha recibido colores; pero hemos sido nosotros los que se los hemos puesto.<sup>21</sup>

Y esta apariencia no consiste en una superficie que enmascare algo originario e inalterable ya que no hay ninguna profundidad o ser “en sí”. De hecho, lo que Nietzsche pretende es convertir todo en aparente, incluso el instinto y la vida misma.

¿Qué es desde ahora, para mí la apariencia? No lo contrario de un ser cualquiera [...] ¡No es una máscara inanimada que se podría poner o quitar a una X desconocida! La apariencia es para mí la vida y la acción misma.<sup>22</sup>

Así pues, en tanto la apariencia es instinto y en ella se dan el pensamiento y la libertad, el instinto incorpora de alguna manera a la cultura, la razón y el lenguaje, incorpora un cierto sentido y determinados criterios de bien y mal —aunque sea sólo como ficción. En realidad —como sugiere Gianni Vattimo— con los desarrollos anteriores, Nietzsche no pretende acabar con la razón y los valores, sino con su supuesto carácter originario o natural, y quiere ofrecernos a cambio (como ya ocurría también en la sofística griega) una idea de la razón (y por ende, del lenguaje) como artificio, como algo sobrepuesto a los instintos, y una “ética de la convención” en la que bien y mal no tienen ningún valor en sí mismos.<sup>23</sup>

<sup>20</sup> F. Nietzsche, *Ecce Homo*, “Más allá del bien y del mal”, p. 107.

<sup>21</sup> F. Nietzsche, *Humano demasiado humano*, t. II. Buenos Aires, Aguilar, p. 43.

<sup>22</sup> F. Nietzsche, *Gaya ciencia. Obras Completas*, t. III. Buenos Aires, Aguilar, 1961, parág. 5.

<sup>23</sup> Cf., *Ibid.*, parág. 354, pp. 170-171; y Gianni Vattimo, *Introducción a Nietzsche*. Barcelona, Península, 1987, pp. 65 y 66.

Hay que precisar, además, que la libertad que se nos ofrece en la “época ilustrada”, no es la libertad plena a la que el mismo Nietzsche aspira, por ejemplo, en el *Zarathustra*. Aquí encontramos una importante distinción entre “libertad de” y “libertad para”,<sup>24</sup> entre una libertad que sólo se libera de ciertos yugos y otra que posee una meta, una dirección, un afán constructivo. ¿Cómo podría construir la libertad propuesta en *Humano demasiado humano* si no hay un “algo”, un *ser*, una realidad exterior que inspire la construcción? Sólo queda una liberación de las ataduras. En esta perspectiva, el hombre asume la vida desde un relativismo absoluto y la vive con la ligereza, el sueño y la ficción propia de la superficie que le permite proponer y tolerar múltiples interpretaciones, hipótesis, simulacros, poesías e ilusiones subjetivas.

Ahora bien, una terrible variante de este escepticismo se da, aunque con una cara distinta, en la *Genealogía de la moral*. En esta obra se exalta la figura de la “bestia rubia”, figura que en vez de buscar el artificio de la razón es violenta, espontánea y cruel. En ella, la voluntad de poder no es interpretación destinada a “colorear el mundo de sentido”, sino que es interpretación que lucha por el poder, por el dominio sobre aquellos que no pertenecen a su grupo; no representa la “libertad para”, por el contrario, encarna la afirmación unilateral de la propia fuerza. Además, la “bestia rubia” se rige por criterios naturales de valor y no por criterios establecidos por una convención. Para ella, “bueno” es el de nacimiento noble, el que pertenece a la casta de los fuertes, los sanos, los que desarrollan la acción; “malo” es el de nacimiento vil, el que pertenece a la casta de los débiles, de los enfermos, los que re-accionan en vez de actuar. No obstante, en el fondo, sus instintos —igual que los del hombre meramente apolíneo— están regidos de manera exclusiva por la necesidad de sobrevivencia, la autoconservación y goce de sí. Sólo que ella no se hace ilusiones; ejerce su irracionalidad sin temer ni medir las condiciones adversas de la vida. Y aunque los criterios de valor de la “bestia rubia” son ciertamente naturales y en esta medida parecerían ser estables y hasta cierto punto “objetivos”, ellos no trascienden la subjetividad y el relativismo de quien vive en la superficie, pues no van más allá del interés y la conservación del grupo o los individuos.

Por otra parte, Nietzsche no puede concederles ningún valor *en sí* a estos criterios justo en la obra en que pone mayor énfasis en el “desplome” de la profundidad humana, es decir, en la obra en que —según lo han demostrado ya múltiples interpretaciones— no sólo se reduce la conciencia moral a enfermedad, hipocresía, debilidad, resentimiento, culpa e impotencia, sino

<sup>24</sup> F. Nietzsche, *Así habló Zarathustra*, “Del camino del creador”. Madrid, Alianza, 1972, p. 101.

que además la vida y el mundo son concebidos como el choque azaroso de fuerzas que luchan por imponer su *poder* —como veíamos al principio. ¿Qué objetividad puede haber si la vida impone la contraposición violenta de unos individuos frente a otros?

Sin embargo, junto al escepticismo se encuentra la vía del *comienzo* o el “anuncio”, que básicamente corresponde a los primeros desarrollos de *El nacimiento de la tragedia* y al *Zaratustra*. En el *Zaratustra*, Nietzsche piensa la voluntad de poder, la energía corporal, como pluralidad de deseos y fuerzas, pero a la vez, como un *querer* fundamental que finca su poder en seguir queriendo, y que por ende, aspira a ser eternamente creador de sí mismo; su meta principal no es imponer su poder frente a otras fuerzas, sino ser creativo, vivir en una incesante superación. El cuerpo o la voluntad, “crea, quiere, valora y es la medida y el valor de todas las cosas”.<sup>25</sup>

De este modo, la voluntad de poder se concibe en el *Zaratustra* como un impulso creativo que propicia el encuentro del individuo consigo mismo y que no lo lanza simplemente a la creación de hipótesis infinitas. Es decir, en esta obra, el cuerpo parece ser justo el camino que está sugerido para el sujeto, ya que es en nuestras pasiones en donde encontramos una guía para la acción. “Tu cuerpo y su gran razón; ésa no dice yo, pero hace yo”.<sup>26</sup>

Y se trata aquí de una razón originaria, no derivada de aquella ilusión que tan sólo hace frente a la adversidad, sino una razón perteneciente al instinto, pues es el cuerpo mismo el que tiene pasión por crecer y crear. Se trata, por otra parte, de un cuerpo que para autoconservarse y gozar desciende al *ocaso*, sabe negarse, sabe “morir y renacer”, es donante y expansivo: “se olvida de sí para ser todas las cosas”, pero también “se da a sí mismo cita en círculos más amplios”.<sup>27</sup> Y en la medida en que la donación es propia del cuerpo, éste intenta, al menos, comunicarse con los otros —como resulta evidente en la constante búsqueda de *Zaratustra* de un *amigo* con quien compartir su “mensaje”.<sup>28</sup>

<sup>25</sup> *Ibid.*, “De los trasmundanos”, p. 58. Imponer el poder a los otros, parece ser ciertamente un objetivo secundario de la voluntad, pues aunque Nietzsche afirma también en el *Zaratustra* que es preferible mandar que obedecer; ser amo en vez de esclavo, establece que de lo que se trata ante todo es de mandarse a sí mismo generando el propio movimiento creativo. (*vid.* “De la superación de sí mismo”, pp. 169-173).

<sup>26</sup> *Ibid.*, “De los despreciadores del cuerpo”, p. 60.

<sup>27</sup> *Ibid.*, “De las tablas nuevas y viejas”, p. 228.

<sup>28</sup> Con esto no queremos decir que necesariamente se logre la comunicación con los otros en el *Zaratustra*. Por el contrario, nos parece indispensable poner de manifiesto el afán de comunicación a fin de reseguirlo en sus distintas etapas y ver cuál es su resultado. Pues a nuestro modo de ver, es precisamente la comunicación como problema y no como solución, uno de los temas filosóficos de primera importancia que ha quedado

Paralelamente, la vida en general posee una dimensión de profundidad (dionisiaca) a la que le es consustancial la superficie en que se da el juego de interpretaciones. Hay en el *Zarathustra* una significativa secuencia entre la "Canción del baile" y la "Segunda canción del baile". En la primera de éstas, Zarathustra ve bailar a unas muchachas y a través del baile concibe la vida como puro devenir y superficie, como algo a lo cual sólo podemos acceder mediante "velos", mediante ilusiones o falsificaciones:

En tus ojos he mirado hace poco, ¡oh vida! Y en lo  
insondable me pareció hundirme.  
Pero tú me sacaste fuera [...] diciendo:  
Yo soy tan sólo mutable, y salvaje [...]  
Aunque para vosotros los hombres me llame la profunda  
[...] Sólo se me mira a través de velos [...]  
Mutable y terca soy.<sup>29</sup>

Pero esta idea —meramente apolínea— es insuficiente ante la mirada del propio Zarathustra, pues al final del baile, él se siente triste, siente que con tales pensamientos su vida ha llegado al atardecer y se pregunta agriamente: "Estoy vivo todavía", ¿por qué, para qué y cómo vivir?, ¿no es tonto vivir si todo es fugacidad y superficie?<sup>30</sup> Posteriormente, esta idea es enriquecida en "La segunda canción del baile", en donde la vida aparece ciertamente como superficial, como cambio y devenir, como "una mujer", una "bruja huidiza", engañadora o creadora de ilusiones, pero que sin embargo, es algo más. Ahora Zarathustra y la vida guardan un secreto en común; ambos saben que es posible "despertar" a la profundidad del mundo, a su carácter eterno y permanente. "Presta atención [...] De un profundo soñar me he despertado [...] El mundo es (eterno) y profundo, y más profundo de lo que el día ha pensado —dice la vida al "inmoralista".<sup>31</sup>

Hay entonces algo más que la subjetividad humana. Y en efecto, ahora Nietzsche reconoce que el hombre pertenece a una realidad externa y superior que lo sobrepasa: el cosmos; el puro devenir humano se inscribe dentro del "gran año del ser", dentro del eterno retorno del cosmos en general: "el anillo del ser". En el final de "El convaleciente" vemos cómo Zarathustra descubre el canto, la liberación, en la medida en que admite que su vivencia

pendiente en las interpretaciones sobre Nietzsche. Véase nuestra tesis doctoral: "*¿Ética en Nietzsche? Del Zarathustra a la Voluntad de poder*", en prensa.

<sup>29</sup> F. Nietzsche, *Así habló Zarathustra*, "Canción del baile", p. 164.

<sup>30</sup> Cf. *Ibid.*, p. 169.

<sup>31</sup> *Ibid.*, "La segunda canción del baile", pp. 312-313.

abismal del eterno retorno se da dentro del retorno eterno de *todas las cosas*, dentro de la temporalidad del mundo, del afuera. Pues es sólo hasta que hace caso a sus animales que le dicen: “sal afuera, el mundo te espera como un jardín”, que él descubre la vía de la salud. Se hace patente así, según nuestra comprensión, una realidad externa que nos permite despertar del sueño, la ilusión y el infinito interpretar.<sup>32</sup> En consecuencia, la posibilidad de sentido y cierta objetividad no parecen ajenos al mundo. De hecho, “el inmoralista” baja de la montaña para enseñar a los hombres el “auténtico sentido” de su existencia. Y con esto, Nietzsche no traiciona su afán de neutralidad, pues en esta obra el sentido reside, paradójicamente, en la afirmación incondicional de la terrenalidad, en el “santo sí del niño” que acepta gozoso la existencia sobre la tierra tanto en el bien como en el mal, en el sufrimiento como en la alegría. Cabe decir que el sentido reside en la tierra y el cuerpo mismos, pero sólo en tanto se les acepta sin una idea previa del bien y el mal. “Más allá del bien y el mal hemos encontrado nuestro islote y nuestro verde prado [...] ¡Ya por eso tenemos que ser buenos el uno para el otro; —dice la vida al “inmoralista”.”<sup>33</sup>

O sea que gracias a la neutralidad frente al mundo, a la ausencia de alabanza y censura, surgen los criterios valorativos que Zaratustra quiere comunicar. Por tanto, el sentido es dado de alguna manera: es la tierra misma, a ella pertenecen las “montañas” y los “valles”: las fuerzas ascendentes y las fuerzas descendentes, la salud y la enfermedad, la alegría y el sufrimiento, la actividad y la pasividad, la grandeza y la pequeñez; pero a la vez, estos criterios tienen que ser creados y mediados dando lugar así a valores y antivalores tales como: creatividad-mediocridad, esperanza-fatiga, valentía-tibieza, donación expansiva-miseria o constricción existencial. Hay entonces criterios comunes de valor, relativos, pero los hay. La libertad tiene una meta, se presenta como una “libertad para” (para ser sí mismo, para potenciar la propia energía) y deja de lado, por tanto, el relativismo del sueño, la ilusión y los convencionalismos. Hay ahora un “algo” a interpretar.

Tenemos así, por un lado, que desde el punto de vista escéptico, el lenguaje del cuerpo dice: la vida no tiene sentido, no hay criterios de valor ni dirección de la vida, ni siquiera existe el “yo”, existe tan sólo una pluralidad instintiva que puede disfrazar su falta de razón y de fin propio creando ilusiones, o puede dar rienda suelta a su irracionalidad. El cuerpo disuelve al lenguaje gramatical en la pluralidad de instintos contrapuestos y en la pluralidad de interpretaciones, y sólo lo admite, en tanto es necesario para vivir, como una ficción. Y por otro, desde un punto de vista confiado en la vida y

<sup>32</sup> Cf. Heidegger, “Le retour du même” en *Nietzsche*. París, Gallimard, 1971.

<sup>33</sup> F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, “La segunda canción del baile”, p. 311.

la tierra, tenemos que el cuerpo dice: somos pluralidad y unidad, hay un camino para cada quien: la propia libertad, pero es un camino sugerido y no definitivo: requiere negatividad, creación, descensos y ascensos, transformaciones y descubrimientos. Aquí el lenguaje consiste, por supuesto, en algo más rico que la gramática y la mera comunicación verbal, consiste en el conjunto de las pasiones gracias a las cuales actuamos, es decir, en la totalidad de la energía corporal (dionisiaco-apolínea) que al ser asumida por cada individuo, nos lleva a vivenciar nuestra unión con el cosmos, nos lleva a crear una obra y mediante ésta a comunicar determinados valores.

¿Y qué hacer finalmente con los dos rostros de la neutralidad nietzscheana?, ¿podemos decir que uno excluye al otro y presentar tan sólo uno de ellos como “el pensamiento nietzscheano”? Es verdad que estos rostros no se encuentran entre sí, como tampoco se pueden mirar una a la otra las dos caras del dios Jano, y por tanto también es verdad que hay desgarramiento en esta filosofía, pero ello no nos induce de modo indefectible a elegir sólo una de ambas caras. Nietzsche es un universo; irregular, laberíntico y caótico, pero un universo al fin, y como tal, nos exige —a nuestro modo de ver— intentar comprender su *unidad* dual.





# Artículos



# *La relación médico-paciente en los tiempos del SIDA: el caso psicoanalítico*

**Mark Platts**

**¿U**na nueva relación médico-paciente?

Todo paciente, como todo médico, tiene sus individualidades; esto, aunado a la gran variedad de estructuras e instituciones en donde se ubican las relaciones médico-paciente, da lugar a una notable diversidad dentro de esa relación. Con todo, un médico norteamericano, Mark Siegler, ha desarrollado un modelo general de la relación médico-paciente que nos permite entender mejor el marco general dentro del cual suceden tantas variaciones.<sup>1</sup> En este modelo hay “cuatro momentos” o etapas: (1) la fase pre-paciente; (2) el proceso de reunir y reducir los datos pertinentes; (3) la etapa de acomodación entre el paciente y el médico; y (4) el establecimiento de la relación plena médico-paciente. Desde luego, no toda la gente ejemplifica en la realidad esta sencilla secuencia temporal; por diversas razones, una relación específica médico-paciente podría saltar una o más de las etapas distinguidas y por otras razones una persona podría moverse de una fase a otra y luego volver a la fase anterior.

En la fase pre-paciente una persona se da cuenta —o cree que se da cuenta— de que algo anda mal en su vida en relación con sus expectativas. Cómo conceptualizamos tal experiencia, y cómo reaccionamos frente a tal experiencia, está influido por diversos factores psicológicos, sociales, culturales y económicos. Una opción evidente es la de conceptualizar el malestar como una posible manifestación de algún problema médico y la de reaccionar recurriendo a una consulta médica. Probablemente esta opción estará motivada por la esperanza de encontrar algún tratamiento médico eficaz en

<sup>1</sup> Mark Siegler, “The nature and limits of clinical medicine”, en E. J. Cassel y M. Siegler (comps.), *Changing Values in Medicine*. Bethesda, Md., 1979, pp. 19-41.

relación con las fuentes de su malestar, pero también podría estar motivada por el deseo de lograr la legitimación de su papel de enfermo, tal y como lo describe Talcott Parsons,<sup>2</sup> un deseo generalmente determinado, en parte, por diversas presiones provenientes de la conjunción de relaciones personales y laborales. El uso del concepto de enfermedad no está restringido exclusivamente a contextos específicamente médicos.

Una vez ya frente al médico, se inicia el proceso de reunir y reducir los datos pertinentes con el propósito de construir un diagnóstico del problema del paciente. Tanto la forma de conceptualizar el supuesto problema como la forma de manejarlo una vez que se haya emitido el diagnóstico, dependerá en parte del tipo de médico involucrado: un gastroenterólogo no es un psicoanalista, un homeópata no es un terapeuta conductista. De este modo se inicia la tercera etapa, la del acomodo entre el paciente y el médico. El diagnóstico ha sido que el paciente tiene algún problema médico y, por lo tanto, necesita la ayuda de algún médico: el propósito del proceso de acomodo es el de determinar si *este* médico habrá de ser el médico de *este* paciente. Hay consideraciones muy obvias —algunas razonables, otras no tanto— que pueden hacer que el paciente prefiera buscar otro médico; hay consideraciones tal vez menos obvias que pueden hacer que el médico decida no aceptar al paciente como su paciente. Pero si tales consideraciones no entran en juego, y si el proceso de acomodo sigue sin problemas mayores podría llegarse a la última etapa, el establecimiento de la relación plena médico-paciente. El meollo de tal relación es lo que el doctor Láin Entralgo llamó la *philia* médica,<sup>3</sup> una firme amistad médica basada en la existencia de un profundo vínculo de confianza entre el paciente y el médico.

A pesar de lo esquemática que ha sido esta presentación del modelo de Siegler, nos permite reconocer algunas de las posibles dificultades distintivas que podrían surgir en las relaciones entre médicos y pacientes en los casos en donde: (i) el paciente está infectado por el virus de la inmunodeficiencia humana; (ii) la forma de su infección ha sido vía relaciones homosexuales; y (iii) el médico a quien recurre para buscar ayuda es un psicoanalista. Se trata, pues, de un paciente que pertenece a un grupo que tradicionalmente ha sido severamente discriminado y que sigue siendo el objeto de poderosos prejuicios, tanto por parte de la sociedad en general como por parte de familiares, colegas, patrones y trabajadores de la salud. Se trata de alguien que, en con-

<sup>2</sup> Talcott Parsons, *The Social System*. Nueva York, 1951 y "Definitions of health and illness in the light of American values and social structure", en E. G. Jaco (comp.), *Patients, Physicians and Illness: A Sourcebook in Behavioural Science and Health*. Nueva York, 1972, pp. 107-127.

<sup>3</sup> Pedro Láin Entralgo, *Doctor and Patient*, trad. F. Partridge. Nueva York, 1969.

secuencia, padece una condición médica altamente estigmatizada en relación con la cual existen niveles horribles de ignorancia y mitología, de nuevo tanto por parte de la sociedad en general como por parte de familiares, colegas, patrones y trabajadores de la salud.<sup>4</sup> Se trata, además, de una condición médica con una muy alta probabilidad de conducir a una enfermedad, el SIDA, que además de ser objeto de las mismas actitudes negativas mencionadas respecto de la condición de seropositividad en relación con el VIH, es también mortal. Se trata, finalmente, de una específica combinación de circunstancias —homosexualidad más seropositividad— que ha recibido poca, pero muy poca, atención por parte de los psicoanalistas.

Sería sorprendente que una persona como la descrita al encontrarse en la fase pre-paciente contemplara la posibilidad de recurrir a un psicoanalista en búsqueda de una cura de su condición, sea en lo referente a su homosexualidad o a su seropositividad. Pero también sería sorprendente que tal persona contemplara esa posibilidad motivada por un deseo de conseguir la legitimación de su papel de enfermo: la penumbra perniciosa que resulta de la mezcla de discriminación, prejuicio, estigmatización, ignorancia y mitología, debería desalentar cualquier pensamiento en ese sentido.<sup>5</sup> Más bien, su motivación para contemplar la posibilidad de recurrir a un psicoanalista habrá de ser la de aliviar algunos de los efectos secundarios de su condición básica, la de mejorar la calidad de su vida durante el tiempo que le queda, sea poco o mucho. Su propósito probablemente será lograr un mejoramiento psicológico a corto plazo —y esto, no porque, como dijo John Maynard Keynes, a largo plazo todos estaremos muertos.

Desde luego, muchos otros tipos de pacientes viven con una problemática muy semejante en este último respecto; pero las consecuencias distintas para el tipo de paciente que estamos considerando aquí, provenientes de la penumbra perniciosa alrededor de su condición, no se limitan a su falta de deseo de conseguir la legitimación de su papel de enfermo. Tal vez el paciente se haya acostumbrado por experiencias anteriores con otros médicos a la invasión, a veces brutal, de su privacidad, no sólo relacionado con exámenes clínicos y otras pruebas médicas, sino también en relación con interrogatorios sobre su vida sexual; tal vez el paciente ya esté acostumbrado al hecho de que diversos trabajadores de la salud lo vean como un bicho raro y al hecho de que su trato con él, por ejemplo, en relación con tomas de

<sup>4</sup> Cf. J. A. Izazola *et al.*, "Conocimientos, actitudes y prácticas relacionadas con el SIDA: Bases para el diseño de programas educativos", en J. Sepúlveda Amor *et al.*, *SIDA, Ciencia y Sociedad en México*. México, 1989, pp. 297-336.

<sup>5</sup> Cf. Robert J. Levine, "AIDS and the physician-patient relationship", en Frederic G. Reamer (comp.), *AIDS & Ethics*. Nueva York, 1991, pp. 188-214.

sangre, no sea igual a su trato con otros pacientes; pero lo que probablemente no habrá perdido es su preocupación por la confidencialidad de los asuntos tratados con los trabajadores de la salud.

### Confidencialidad y salud pública

El juramento hipocrático impone la condición de confidencialidad a los médicos en sus relaciones con sus pacientes: "lo que en el tratamiento, o incluso fuera de él, viera u oyere en relación con la vida de los hombres, aquello que jamás deba divulgarse, lo callaré teniéndolo por secreto".<sup>6</sup> Esta condición de confidencialidad es una constante histórica; el Código de Internación de Ética Médica de la Asociación Médica Mundial, por ejemplo, nos dice: "Un médico habrá de preservar el secreto absoluto de todo lo que oiga sobre su paciente en virtud de la confianza que se ha depositado en él".<sup>7</sup> Hoy en día la ortodoxia predominante sobre la justificación de la imposición de esta condición de confidencialidad parecer ser la siguiente: si no se respeta en general esta condición, la gente por diversas razones tendrá pocas ganas de consultar a los médicos; si esto sucede, la consecuencia en el contexto de enfermedades como el SIDA, la hepatitis B, la tuberculosis y el cólera, será que muchas más personas correrán el riesgo de infectarse y de contraer la enfermedad correspondiente.

Sobre esta ortodoxia hay que notar lo siguiente. Primero, depende de una cuestión *empírica*: la cuestión de si un debilitamiento de la condición de confidencialidad tendría de hecho el efecto postulado. En los casos de excepciones legales en los Estados Unidos a la condición de confidencialidad —heridas por arma de fuego, abuso de niños, enfermedades contagiosas— no se han encontrado pruebas significativas que apoyen la hipótesis de que tales excepciones legales hayan disminuido la propensión de los pacientes a buscar tratamiento y a cooperar en tal tratamiento.<sup>8</sup>

Que la cuestión empírica es crucial en este contexto es evidente en el conocido caso legal de *Tarasoff V. The Regents of the University of California* (1976). La decisión mayoritaria sostenía la obligación de un psiquiatra de advertir a una mujer que uno de sus pacientes estaba contemplan-

<sup>6</sup> Citado en D. Gracia, *Fundamentos de Bioética*. Madrid, 1989, p. 46.

<sup>7</sup> Citado en T. L. Beauchamp y J. F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, 4a. ed. Nueva York, 1994, p. 419.

<sup>8</sup> Cf. K. Appelbaum y P. S. Appelbaum, "The HIV antibody-positive patient", en J. C. Beck (comp.), *Confidentiality versus the Duty to Protect: Foreseeable Harm in the Practice of Psychiatry*. Washington, D. C., 1990, pp. 127-128.

do asesinarla, sostenía “el deber de advertir” a terceras personas en riesgo de ser afectadas por sus pacientes; pero la opinión minoritaria, escrita por el Juez Clark, sostenía que “si no se asegura sólidamente la confidencialidad, aquellos que necesiten tratamiento se verán desanimados a buscar ayuda”. Continuaba:<sup>9</sup>

Sigue siendo un hecho desafortunado en nuestra sociedad que la gente que busca orientación psiquiátrica tienda a ser estigmatizada. Percatarse de tal estigma —cosa que se agudiza por la propensión de la gente que está en trance de considerar algún tratamiento a verse a sí misma desde el peor ángulo posible— crea una bien conocida resistencia a buscar ayuda. Esta resistencia disminuye cuando el psiquiatra asegura que guardará la confidencialidad.

Me parece que se necesita mucha más investigación empírica sobre este asunto; tomando en cuenta la referencia del Juez Clark a lo que podríamos llamar la propensión de ciertos pacientes a internalizar los estigmas sociales, tal investigación debe ser sensible a las diferencias entre enfermedades distintas —estigmatizadas/no-estigmatizadas, por ejemplo— y a las posibles diferencias culturales.

El segundo asunto sobre la justificación ortodoxa de la condición de confidencialidad es éste: aún si hubiera apoyo empírico para la presuposición tácita de esa justificación, esto solamente podría mostrar la deseabilidad de que la gente *creyera* que los trabajadores de la salud respetan tal condición. Mencionar esta posibilidad no es meramente una manifestación de cinismo de mi parte; hay razones para creer que se acerca a la realidad. El mismo Siegler, en otro trabajo, informa del descubrimiento de que el número de personas con acceso legítimo al expediente de uno de sus pacientes en su hospital era aproximadamente de setenta y cinco;<sup>10</sup> otro estudio reveló que el 57% de médicos residentes había comentado sus casos con sus esposas y que el 70% de médicos residentes y estudiantes de medicina había comentado casos médicos en reuniones sociales.<sup>11</sup> Como dijo el paciente de Siegler: “siempre creí que la confidencialidad médica era parte del código ético de los doctores. Tal vez debería usted decirme qué es exactamente lo que ustedes quieren decir con ‘confidencialidad’ ”

<sup>9</sup> Citado en Beauchamp y Childress, *op. cit.*, pp. 511-512.

<sup>10</sup> M. Siegler, “Confidentiality in medicine: a decrepit concept”, en *New England Journal of Medicine*, núm. 307, 1982, pp. 1518-1521.

<sup>11</sup> B. D. Weiss, “Confidentiality expectations of patients, physicians, and medical students”, en *Journal of the American Medical Association*, núm. 2247, 1982, pp. 2695-2697.

Tercero: la ortodoxia hoy en día parece ser que la justificación de la confidencialidad se remite a ciertas consideraciones relativas a la salud pública. Pero si esa fuera la justificación completa, tendría la consecuencia de que esta condición sólo estaría justificada en los casos de enfermedades *transmisibles*. Esta no es la manera ortodoxa de entender el contenido de la condición de confidencialidad; por lo tanto o tenemos muchas confusiones sobre el asunto o la justificación de la condición tiene que remitirse a otras consideraciones adicionales. Se podría tratar de suavizar esta conclusión invocando la ignorancia de la gente sobre qué padecimientos son transmisibles; pero aparte de los casos en donde el nivel promedio de esta ignorancia es verdaderamente extraordinario, tal maniobra no salvará la ortodoxia frente a la dificultad señalada.

Queda un último punto en relación con la justificación ortodoxa. “*La salud de mi paciente* será mi primera prioridad”, dice el Código de Ética Médica de la convención de Ginebra,<sup>12</sup> capturando de esta manera la idea tradicional de una ética médica enfocada en el paciente. Muy diversas consideraciones han tenido como efecto el que esta “primera prioridad” puede en ciertas circunstancias estar en pugna con otras consideraciones que versan sobre el bienestar de la familia del paciente, sobre la salud de sus parejas sexuales y sobre la salud pública. Estos conflictos pueden surgir; pero aun cuando sea empíricamente cierto que han surgido, es una cuestión que está por decidir de qué manera precisa deben afectar tales conflictos a la práctica médica y a la relación médico-paciente. No es nada obvio que la mejor manera de resolver tales conflictos sea siempre mediante la modificación de aquella práctica y de esa relación. La aceptación razonable de la ortodoxia hoy en día sobre la confidencialidad requeriría que pensemos de nuevo sobre los *valores* involucrados en la práctica médica y en la relación médico-paciente. Las ortodoxias cambiantes no pueden ser sustitutos de tal pensamiento.

### **Confidencialidad y el paciente individual**

Hay varias maneras aparentemente obvias de complementar la justificación ortodoxa de la imposición de la condición de confidencialidad; algunas podrían no solamente complementar esa justificación sino supuestamente tomar su lugar. Primero, hay que recordar cómo se introdujo la justificación ortodoxa: si no se respeta en general la condición de confidencialidad, la gente se resistirá, por diversas razones, a consultar a los médicos. Ahora

<sup>12</sup> Citado en A. Campbell, G. Gillett y G. Jones, *Practical Medical Ethics*. Oxford, 1992, p. 160.



bien, la idea entonces es que, dado el papel de los médicos, su función en términos de tratar de ayudar a la gente con problemas médicos sería en sí mismo un resultado poco deseable —sin importar cuál sea el tipo de problema médico en cuestión. Pero esta sugerencia comparte con la justificación ortodoxa su dudosa base empírica; además, presupone que el médico tiene la obligación de eliminar todos los estorbos para que la gente lo consulte a *él*. Aun cuando el médico tenga la obligación de tratar de ayudar a la gente que lo consulta, esta no equivale a la obligación de tratar de ayudar a toda la gente que podría consultarlo. En general, las obligaciones surgen dentro de las relaciones existentes, no dentro de meras relaciones posibles.<sup>13</sup>

Otra idea más prometedora es la siguiente: el respeto a la condición de confidencialidad, es, por lo menos en general, un prerequisite para la obtención de la información necesaria para un diagnóstico adecuado. La idea es más prometedora, entre otras razones, porque la obligación postulada surge en este caso dentro de alguna relación existente.

Pero, supongo que todos los médicos del mundo están acostumbrados a escuchar muchas mentiras de sus pacientes (“¿cuánto fumas?”, “¿cuánto bebes?”) y también a enfrentar el fenómeno humano, tan humano, del auto-engaño en esos mismos pacientes (“desde luego no soy homosexual”, “claro que podría dejar de beber cuando me dé la gana”, etcétera). Seguramente tales mentiras y tales estados de auto-engaño dificultan el diagnóstico; pero, como el caso de las compañías aseguradoras; lo ponen de manifiesto, no lo imposibilitan. Es decir, aun suponiendo que la falta de respeto a la condición de confidencialidad realmente aumentara la cantidad de mentiras y falsedades que los médicos escuchan en la etapa previa al diagnóstico, no queda para nada claro cuáles serían las consecuencias empíricas de tal aumento en términos de diagnósticos subsecuentes equivocados. Y si no hay esas consecuencias adversas, sería algo extraño sostener que la base para justificar la “imposición” de la condición de confidencialidad es que tal “imposición” hace más cómodo el trabajo *del médico*.

Todas las supuestas justificaciones para imponer la condición de confidencialidad que hemos considerado hasta ahora han sido de índole *consecuencialista*; por esto se enfrentan de inmediato con las dudas que surgen debido a la relativa escasez de las correspondientes investigaciones empíricas. Una idea aparentemente muy distinta es la de derivar la condición de confidencialidad de un principio ético más general y más fundamental, el principio de autonomía o el principio de respeto hacia los individuos. Según Peter Singer, “el principio del respeto a la autonomía nos dice que

<sup>13</sup> Cf. Mark Platts, “Philosophical scepticism about moral obligation”, en *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary Volume*, 1993, pp. 175-194.

permitamos a los agentes racionales vivir sus propias vidas según sus propias decisiones autónomas, libres de coerción o interferencias".<sup>14</sup> Una formulación más detallada es la siguiente:

En el campo de lo ético, el concepto de autonomía significa que una persona tiene derecho, en principio, de acuerdo con sus propios valores y prioridades, a determinar aquello que debe suceder con su cuerpo o con su salud [...] El tratamiento de una persona como un fin en sí mismo y no como instrumento es un aspecto inherente al derecho a la dignidad humana, el derecho a ser respetado como persona.

La base moderna del concepto de autonomía se asienta en la concepción occidental del individuo como ser autónomo, capaz de dar forma y sentido a su vida [...] Del derecho a ser respetado como persona autónoma se desprende la obligación correlativa de los demás de no restringir [las elecciones intencionadas] de un individuo, hechas sobre la base de sus propios valores y prioridades, conciencia y creencias religiosas.<sup>15</sup>

Pero habrá que añadir, tal y como lo hace el doctor Raanon Gillon, que este respeto a la autonomía "es la obligación moral de respetar la autonomía de los demás *en la medida en que ese respeto sea compatible con un respeto igual a la autonomía de todos los potencialmente afectados*".<sup>16</sup>

Supongo que el cambio dramático en las actitudes de los médicos norteamericanos en los últimos treinta años, su abandono de actitudes "paternalistas" con la mayoría de sus pacientes, podría interpretarse como su aceptación creciente del principio de autonomía. Así, en 1961 el 88% de los médicos entrevistados indicó que habían tratado de evitar revelar un diagnóstico de cáncer al paciente, pero en 1979, el 98% de los entrevistados informaron su política de decir la verdad al paciente con cáncer.<sup>17</sup> Sin embargo, muchos otros factores, aparte de la aceptación creciente del princi-

<sup>14</sup> Peter Singer, *Practical Ethics*. Cambridge, 1979, p. 142.

<sup>15</sup> H. Fuenzalida-Puelma *et al.*, "Normatividad sobre SIDA en América Latina y el Caribe", en Fuenzalida-Puelma *et al.* (comps.), *Aportes de la Ética y el Derecho al Estudio del SIDA*. Washington, D. C., 1991, p. 32.

<sup>16</sup> Raanon Gillon, "Preface: Medical ethics and the four principles", en R. Gillon (comp.), p. xxii.

<sup>17</sup> Cf. D. Oken, "What to tell cancer patients: a study of medical attitudes", en *Journal of the American Medical Association*, núm. 175, 1961, pp. 1120-28 y D. H. Novack *et al.*, "Changes in physicians attitudes toward telling the cancer patient", en *Journal of the American Medical Association*, núm. 241, 1979, pp. 897-900.

pio de autonomía, podrían haber producido este tipo de cambio. Supongo también que algunas investigaciones sobre las actitudes de los pacientes podrían interpretarse como si apoyaran la atribución a ellos del deseo de que los médicos respeten su autonomía. Por ejemplo, en una investigación hecha a treinta pacientes psiquiátricos en relación con preguntas hipotéticas sobre confidencialidad, el 80% indicó que si se les asegurara guardar confidencialidad, su relación con el equipo médico mejoraría, el 67% dijo que se molestarían o enojarían si se hiciera pública sin su consentimiento la información verbal que han dado, el 17% indicó que abandonarían el tratamiento si esto sucediera, y el 95% dijo que les molestaría que sus expedientes fueran mostrados a otros sin su consentimiento.<sup>18</sup> Una investigación posterior sobre 58 pacientes psiquiátricos de consulta externa reveló que todos dijeron que reaccionarían fuertemente, quejándose y en algunos casos interponiendo acción legal, si ocurrieran faltas de respeto a la confidencialidad.<sup>19</sup> (Desde luego, tales aseveraciones no son predicciones confiables; pero aunque así fueran, no apoyarían la justificación ortodoxa de la confidencialidad en términos de la resistencia de potenciales pacientes a buscar ayuda médica.) Pero, de nuevo, muchos otros factores, aparte del deseo o la expectativa de que los médicos respeten su autonomía, podrían haber producido las actitudes expresadas por los pacientes.

Es evidente que hay cierta oscuridad tanto en el contenido como en la justificación del principio de autonomía; en consecuencia hay cierta oscuridad también sobre la manera como este principio apoya la imposición de la condición de confidencialidad en las relaciones entre los médicos y sus pacientes. Pero es más importante señalar otra dificultad que enfrenta esta propuesta. Tal como la presenté, una motivación para esta propuesta fue la de evitar las dificultades que enfrentan los otros intentos de justificación debido a su naturaleza consecuencialista. Pero hay que recordar las palabras de Gillon: el respeto a la autonomía "es la obligación moral de respetar la autonomía de los demás *en la medida en que ese respeto sea compatible con respeto igual a la autonomía de todos los potencialmente afectados*". El respeto a la autonomía del paciente Prosenjit Poddar resultó no ser compatible con el respeto a la autonomía de Tatiana Tarasoff. Así *resultó*; pero en tanto que guía para la acción, el principio de autonomía presupone que podemos calcular las probables *consecuencias* del respeto a la autonomía

<sup>18</sup> Cf. D. Schimd *et al.*, "Confidentiality in psychiatry: a study of the patients view", en *Hospital and Community Psychiatry*, núm. 34, 1983, pp. 353-355.

<sup>19</sup> Cf. P.S. Appelbaum *et al.*, "Confidentiality: an empirical test of the utilitarian perspective", en *Bulletin of the American Academy of Psychiatry and the Law*, núm. 12, 1984, pp. 109-116.

de una persona en términos de la autonomía de otras personas: un cálculo que, no obstante la diferencia en terminología, no dista mucho de los cálculos problemáticos involucrados en los otros intentos de justificación de la condición de confidencialidad. Si no respetamos la autonomía de Poddar, por ejemplo, ¿cuáles serán las consecuencias para la autonomía de otros potenciales pacientes psiquiátricos que tal vez como consecuencia no buscarán ayuda médica? Aún suponiendo que el principio de autonomía implica alguna condición de confidencialidad, no podemos saber exactamente qué condición hasta no tener información empírica confiable sobre las probables consecuencias de la aceptación de cada una de las condiciones propuestas como candidatos.

### Confidencialidad y confianza

Uno puede respetar o no la autonomía de un desconocido. Un médico que sigue los lineamientos emitidos en 1985 por el *General Medical Council* del Reino Unido ni siquiera tiene que tener contacto con una persona en riesgo en el proceso de advertirle del peligro: puede meramente comunicar los hechos pertinentes al médico que tiene a su cargo a esa persona.<sup>20</sup> Por contraste, la última idea sobre la justificación de la confidencialidad que quisiera examinar se centra en el hecho de que el médico y el paciente sí se conocen y en el hecho de que la meta tentativa detrás de este conocimiento mutuo es la de llegar a consolidar una relación plena médico-paciente, una firme amistad médica basada en la existencia de un profundo vínculo de *confianza* entre el paciente y el médico.

Este tipo de confianza presupone por ambas partes la creencia de que uno no hará nada para *dañar intencionalmente* al otro. Ahora bien, es evidente que algunas faltas de confidencialidad pueden ocasionar un daño considerable. Cuando el doctor William Behringer resultó ser seropositivo por el VIH en el centro médico donde trabajaba en New Jersey, recibió en pocas horas llamadas telefónicas de apoyo de miembros del personal médico del centro; en pocos días recibió llamadas semejantes de sus pacientes del mismo centro; poco después su práctica médica estaba absolutamente en ruinas.<sup>21</sup> Dudo que una experiencia semejante pudiera ayudar a la consolidación de una relación plena médico-paciente.

<sup>20</sup> Cf. A. Orr. "The legal implications of AIDS and HIV infection in Britain and the United States", en B. Almond (comp.), *AIDS: A Moral Issue*. Nueva York, 1990, pp. 112-139.

<sup>21</sup> Superior Court of New Jersey, Law Division, Mercer County, Docket, núm. 188-2550, 25 de abril de 1991.

Quizás esta sea la idea detrás de la razón que el Código Internacional de Ética Médica ofrece en apoyo de la condición de confidencialidad: "Un médico habrá de preservar el secreto absoluto de todo lo que oiga sobre su paciente *en virtud de la confianza que se ha depositado en él*". Pero aun cuando cualquier relación de confianza presuponga cierto grado de confidencialidad, en el caso de una relación médico-paciente del tipo deseado este grado aumenta por una razón evidente. El paciente voluntariamente sacrifica casi toda su *privacidad*, permite que se le hagan preguntas sobre aspectos íntimos de su vida que difícilmente le permitiría hacer a cualquier otra persona; a cambio de este sacrificio su exigencia es de pleno respeto a la confidencialidad en relación con sus contestaciones a tales preguntas. Además, en el caso de pacientes psiquiátricos (y algunos otros) esta exigencia se verá aumentada aún más por la propensión mencionada por el Juez Clark a internalizar la estigmatización social de su condición; en este contexto, las aseveraciones antes mencionadas de los pacientes psiquiátricos respecto de las faltas de confidencialidad no son nada sorprendentes.

Lo que sí es algo sorprendente es el hecho de que los filósofos morales hayan prestado tan poca atención al concepto de confianza; una consecuencia inmediata de esto es que el fundamento de esta última justificación de la condición de confidencialidad no es nada transparente. Hay que reconocer también que este tipo de justificación de tal imposición sólo podría funcionar completamente dentro de estructuras médicas diseñadas para hacer más probable el surgimiento de relaciones plenas entre médicos y pacientes; tal justificación se debilita considerablemente, por ejemplo, en contextos en donde hay frecuentes cambios en el médico que atiende a un mismo paciente. Con todo, sospecho que esta idea sobre la confidencialidad captura un elemento básico en el pensamiento de mucha gente sobre este asunto, tanto en médicos como en pacientes. Las reacciones de pacientes frente a las violaciones de la mera privacidad —por ejemplo, cuando algún desconocido consigue tener acceso a sus expedientes— son, sospecho, totalmente distintas a sus reacciones frente a abusos de confidencialidad por parte de los médicos que los conocen personalmente; pero se necesita hacer investigaciones empíricas sobre esta cuestión, aparte de mucho más trabajo filosófico sobre los conceptos evaluativos involucrados en ella.

### **Confidencialidad en la práctica**

Una justificación de la condición de confidencialidad no tiene por que ceder a la tentación —característicamente filosófica pero no exclusivamente *de* filósofos— de buscar una teoría monolítica de tal condición: la justificación

podría ser una teoría híbrida que combinara varias ideas. Tampoco habrá que esperar de tal justificación una fórmula mecánica para resolver los casos de conflictos entre la obligación de confidencialidad y otras consideraciones morales: hay verdaderos dilemas morales. De hecho las preguntas prácticas sobre la confidencialidad no suelen ser en general demasiado difíciles. Supongamos que nuestro paciente homosexual y seropositivo expresa a su psicoanalista su intención de tener relaciones sexuales de alto riesgo con gente desconocida. Por lo anónimo de las parejas potenciales, hay poco que el psicoanalista pueda hacer, aparte de advertirle al paciente del riesgo que representaría *su* salud una reinfección por el VIH o una infección por otras enfermedades sexualmente transmisibles y aparte de hablar con él sobre su enorme responsabilidad moral de no infectar a otras personas. En todo caso el psicoanalista podría tratar de convencer al paciente de lo conveniente y lo moral del uso del condón. Pero si el mismo paciente expresa al psicoanalista su intención de ocultar su seropositividad a su pareja estable y de seguir teniendo relaciones sexuales con ella sin ningún tipo de protección, entonces surgen nuevas posibilidades de acción por parte del psicoanalista además de las ya mencionadas. Primero, podría recordarle al paciente cómo cambiaría el tipo de relación que tiene actualmente: la relación que evidentemente le importa se vería deteriorada por tener a la base una falta total de consideración hacia la otra persona involucrada.<sup>22</sup> Si esto no tiene el efecto deseado, habrá también la posibilidad de advertir a la persona que se encuentra en riesgo, aun cuando esta acción del psicoanalista pudiera acabar con cualquier posibilidad de desarrollo de una relación plena entre este médico y este paciente. Pero en este respecto la situación no es moralmente *tan* diferente de otras en las que llegan a estar en pugna consideraciones surgidas de otros tipos de amistades potenciales –sean “institucionalizadas” o no– con consideraciones sobre el bienestar de otras personas conocidas.

Seguramente hay médicos para quienes las preguntas prácticas sobre la confidencialidad en relación con el tipo de paciente bajo consideración pueden volverse más difíciles: en situaciones, por ejemplo, en donde las relaciones homosexuales ejemplificadas sean ilegales o en donde simplemente exista una regla de notificación obligatoria para todo médico que diagnostica una infección por el VIH junto con un sistema de rastreo de los contactos sexuales previos de los pacientes. Pero mi interés aquí en considerar el asunto de la confidencialidad ha sido otro, menos directamente práctico. Si la última idea mencionada sobre la justificación de la condición de confidencialidad es, por lo menos en ciertos contextos, más o menos correcta, tiene como consecuencia que esta condición alcanzará una importancia característica

<sup>22</sup> Cf. Campbell, Gillett y Jones, *op. cit.*, p. 126.

en los casos de pacientes seropositivos y homosexuales y en búsqueda de ayuda psicoanalítica dentro de la actual situación en México: éste es un síntoma importante de la *peculiaridad* de la relación entre este tipo de paciente y este tipo de médico en tal situación.

### **¿Hacia la relación plena?**

He mencionado por lo menos un factor que pudiera surgir en la etapa de acomodo entre el paciente y el médico que claramente podría tener la consecuencia de que la relación médico-paciente terminara en ese momento: la determinación del paciente de poner en riesgo la salud de su pareja estable y la consecuente obligación por parte del médico de advertirle a esa pareja del riesgo que corre. Es también posible que para muchos médicos el otro caso mencionado, la determinación del paciente de tener relaciones sexuales de alto riesgo con gente desconocida, sería un caso en donde también habría razones suficientes para poner fin a la relación profesional. Pero muchas otras consideraciones podrían tener consecuencias semejantes. El psicoanalista podría sencillamente dudar de su propia competencia para ayudar a este tipo de paciente: ya hemos señalado que la específica combinación de homosexualidad más seropositividad ha recibido muy poca atención por parte de los psicoanalistas. Podría también dudar, dentro de los términos de su teoría psicoanalítica, de la capacidad psíquica de este potencial paciente para manejar con éxito el proceso de su psicoanálisis. Podría creer que no existe el acuerdo necesario entre médico y paciente sobre las metas y los medios del tratamiento: tal vez el paciente esté buscando "curarse" de su condición de homosexual pero el médico no acepta tal meta. El psicoanalista podría tener, conscientemente o no, una profunda aversión a pacientes homosexuales: en el caso en que esta aversión fuera consciente, esto podría conducir a reflexionar sobre la poca probabilidad de lograr establecer con el paciente una relación plena médico-paciente. Podría tener miedo plenamente irracional de atrapar la infección por el VIH como consecuencia del tratamiento: es común que los médicos que sí tratan a pacientes seropositivos o con SIDA reconozcan que tienen este miedo irracional.<sup>23</sup> (Es difícil saber si el hablar de "peste", confundiendo así lo contagioso con lo infeccioso, sea causa o efecto de tal miedo.) Podría tener miedo acerca de las consecuencias para su práctica médica si se llegara a saber que tiene pacientes de este tipo: probablemente la penumbra pernicioso de actitudes negativas sobre la con-

<sup>23</sup> Cf. G. Friedland, "Clinical care in the AIDS epidemic", en *Daedalus*, núm. 188, 1989, pp. 59-83.

dición de este paciente ha invadido a otros pacientes suyos y a otros pacientes potenciales. En el caso en que el paciente desarrolle la enfermedad del SIDA, el psicoanalista podría dudar de su propia capacidad para soportar los efectos de esa misma penumbra pernicioso de actitudes negativas por parte de los familiares y los “amigos” del paciente.

Dos posibles consideraciones que pueden llevar a un psicoanalista a tomar la determinación de no aceptar el tipo de paciente en cuestión merecen mención aparte —aun cuando ambos pudieran estar relacionados con algunos de los factores que acabamos de mencionar. Una, es que el psicoanalista podría tener, como cualquier otro médico, una fuerte aversión a los pacientes con condiciones médicas potencialmente mortales. En sus estudios clásicos sobre el proceso de morir, Elisabeth Kübler-Ross distingue cinco etapas del morir en pacientes que reconocen su condición médica potencialmente mortal: negación y aislamiento, enojo, etapa de negociación, depresión y aceptación.<sup>24</sup> (Desde luego, este modelo es igualmente flexible que el modelo de Siegler de la relación médico-paciente.) Kübler-Ross explícitamente extendió el uso de este modelo para describir las reacciones emocionales de los familiares de los pacientes. Muchos otros han extendido el uso de este modelo para describir las reacciones de muchas sociedades frente a la problemática del SIDA, y supongo que hay otros que quieren emplearlo en la descripción de las reacciones emocionales de la gente homosexual frente al fenómeno de su homosexualidad. Lo que es menos reconocido es el hecho de que la misma Kübler-Ross también explícitamente extendió el uso de este modelo para describir las reacciones emocionales de muchos trabajadores de la salud frente al proceso del morir de sus pacientes.<sup>25</sup> Si, en este contexto, un psicoanalista duda de su propia capacidad de manejar sus reacciones emocionales y en consecuencia decide no aceptar ningún paciente con algún padecimiento potencialmente mortal, me parece que estaría en todo su derecho (cosa que *no* implica que por esto será más simpático).

La segunda posible consideración que quisiera enfatizar es la siguiente: desde hace muchos años se ha desarrollado dentro de algunas teorías psicoanalíticas un examen del fenómeno de la contratransferencia, entendida ésta como una reacción emocional del psicoanalista frente al paciente.

[La contratransferencia] es lo que siente [el psicoanalista] hacia sus pacientes en la psicoterapia psicoanalítica —ya sea individual o grupal—, producto de su historia, complejos, cultura, aparato psi-

<sup>24</sup> Cf. Elisabeth Kübler-Ross, *On Death and Dying*. Nueva York, 1969.

<sup>25</sup> Cf. E. Kübler-Ross, *AIDS: The Ultimate Challenge*. Nueva York, 1987, p. 2.



quico, etcétera, también de lo que el paciente le hace sentir con su personalidad y su transferencia.<sup>26</sup>

Ahora bien, estas teorías psicoanalíticas consideran el fenómeno de la contratransferencia útil en general tanto para el psicoanalista como para el paciente; pero si un psicoanalista duda de su propia capacidad de manejar sus reacciones contratransferenciales en el caso de un potencial paciente específico y por lo tanto decide no aceptar a ese paciente, también me parece que estaría en todo su derecho (cosa que *no* implica que por esto sería más admirable).

### ¿Una nueva relación plena?

Se ha dicho que los fenómenos del VIH y el SIDA han dado lugar a la demanda por parte de los pacientes de una nueva relación médico-paciente; esa demanda ha tenido como consecuencia —entre otras cosas— que los pacientes ya no son tan pacientes. Plantear tal demanda parece presuponer —cosa que está muy lejos de ser el caso— que tenemos un entendimiento adecuado de lo que sería realmente una relación plena entre médicos y pacientes. Este tema requeriría de un tratamiento mucho más detallado de lo que puedo ofrecer aquí; así, para terminar ofreceré solamente algunos comentarios muy breves sobre el asunto.

Dije antes que se necesita mucho más trabajo conceptual sobre la noción clave de confianza; no le asombrará a nadie si añado ahora que también se necesita mucho más trabajo empírico sobre, por ejemplo, las distintas maneras como de hecho conceptualizan la relación plena tanto los médicos y otros trabajadores de la salud como los pacientes y sus familiares. Es verdad que hay algunos documentos personales de gran valor sobre esta cuestión: el libro de Susan Sontag acerca de su experiencia como paciente,<sup>27</sup> la extraordinaria descripción que nos ofrece John Berger de la vida del médico John Sassall dentro de un pequeño poblado pobre del norte de Inglaterra,<sup>28</sup> el relato angustioso de la psicoanalista Luisa Rossi de su tratamiento de pacientes homosexuales y seropositivos.<sup>29</sup> También es verdad que hay algunas investigaciones empíricas más sistemáticas sobre algunas cuestiones perti-

<sup>26</sup> J. de J. González Núñez, *La Fortaleza del Psicoterapeuta. La Contratransferencia*. México, 1989, p. 11.

<sup>27</sup> Susan Sontag, *Illness as Metaphor*. Nueva York, 1978.

<sup>28</sup> John Berger, *A Fortunate Man: The Story of a Country Doctor*. Londres, 1967.

<sup>29</sup> Luisa Rossi, *Un espejo frente al otro*. México (en prensa).

nentes para el tema que nos interesa.<sup>30</sup> Pero aún así, nos queda todavía mucho trabajo que hacer para iniciar una reflexión razonable acerca de las discrepancias sobre asuntos valorativos involucradas en las distintas maneras de conceptualizar la relación plena médico-paciente. Y, desde luego, el desarrollo de las investigaciones empíricas requeridas debe ser sensible a la diversidad de contextos donde se ubican las relaciones entre médicos y pacientes: la problemática de un psicoanalista al inicio de un tratamiento con un paciente homosexual y seropositivo no podría estar más alejada de la problemática de otro médico en el servicio de urgencias de un hospital público en México que tiene frente a sí un paciente con SIDA en inminente riesgo de morir.

<sup>30</sup> Por ejemplo, Weiss, *op. cit.*; Strull, W.M., *et al.*, "Do Patients want to participate in medical decision making?", en *Journal of the American Medical Association*, núm. 252, 1984, pp. 2990-2994; S. H. Miles, "Informed demand for 'non-beneficial' medical treatment", en *New England Journal of Medicine*, núm. 325, 1991, pp. 512-515.

# Crítica y filosofía. Benjamin y Las afinidades electivas de Goethe

Crescenciano Grave

*La verdad es puesta en descubierto en la esencia  
del lenguaje.*

Walter Benjamin

**E**l innegable carácter deliberadamente tentativo y lúcidamente asistemático de la obra de Walter Benjamin no nos debe dejar pasar desapercibidas ciertas continuidades y coherencias de su pensamiento. Éstas no se manifiestan en tesis inmovibles sino en fragmentos que desgranar múltiples perspectivas alrededor de los problemas. Algunos de éstos son sus ideas sobre el lenguaje, la filosofía y la crítica. En la reflexión sobre éstas y otras cuestiones trazó Benjamin uno de los caminos filosóficos de mayor originalidad del presente siglo.

A fines de 1916, con escasos veinticuatro años de edad, Benjamin redacta un texto fundamental: *Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres*. Su biógrafo Bernd Witte apunta que el interés de Benjamin por el lenguaje se despierta por la peculiar lectura del *Génesis* que lleva a cabo y por su asistencia a dos cursos: uno sobre Wilhelm von Humboldt impartido por Ernst Lewy y otro sobre la cultura y la lengua del antiguo México dirigido por Walter Lehmann.<sup>1</sup> Como un nuevo Hamann —“el profeta de la palabra viviente” según Walter Muschg—, Benjamin concibe al lenguaje como “comunicación de contenidos espirituales” y le otorga un carácter ontológico fundamental al entender a toda cosa o acontecimiento en general como constituido por una esencia lingüística, “pues es esencial a toda cosa comunicar su propio contenido espiritual”.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Cf. Bernd Witte. *Walter Benjamin. Una biografía*. Barcelona, Gedisa, 1990, pp. 38-40.

<sup>2</sup> Walter Benjamin, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los

Dos años después, en 1918, redacta *El programa de filosofía futura* en donde afirma “que todo conocimiento filosófico tiene su única expresión en el lenguaje”.<sup>3</sup> Así, Benjamin reúne su preocupación por el lenguaje con la necesidad de reformular filosóficamente el conocimiento frente a la unilateral orientación matemático-mecánica que le dio el racionalismo kantiano y, para esto, hace suyo de manera explícita el proyecto de Hamann de relacionar lenguaje y conocimiento. En este proyecto Benjamin considera que para la filosofía del futuro es de gran importancia realizar un ajuste de cuentas con Kant. Este ajuste significa reconocer y distinguir los elementos del pensamiento kantiano que han de ser recogidos –asimilados y desarrollados–, modificados o rechazados. Y el eje que Benjamin mismo ensaya para trazar esta línea de reconocimiento y distinción es la elaboración –asumiendo la idea kantiana de la filosofía como crítica del conocimiento– de un “concepto superior de experiencia” a partir de “una reflexión sobre su esencia lingüística”. El carácter esencialmente lingüístico de la experiencia y del conocimiento es el punto que, dicho sea de paso, Kant no advirtió.

Del mismo 1918 data la obtención de su licenciatura en filosofía con la tesis *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*. Aquí inspirado por F. Schlegel y Novalis principalmente, Benjamin define a la crítica como el procedimiento reflexivo que, partiendo de la obra de arte individual como algo incompleto, la consume en la forma general. La crítica, mediante la destrucción irónico-formal de la obra individual, hace consciente la pertenencia de ésta a la forma artística general.<sup>4</sup>

En 1921-1922 Benjamin elabora su ensayo sobre la novela *Las afinidades electivas* de Goethe. Este trabajo es una verdadera obra maestra en la cual Benjamin reanuda –enriqueciéndolas– sus propuestas sobre el lenguaje, la crítica y la filosofía. La novela de Goethe se presenta como fuente de iluminación generadora dentro de la cual se sumerge el pensamiento de Benjamin para, desde el otro lado de la luz, crear nuevos contornos que, poco a poco y sin desocultar la belleza de la obra, dejen ver un fragmento de verdad. En lo que sigue trataremos de mostrar la relación entre los problemas señalados moviéndonos en los límites del texto de Benjamin sobre la novela de Goethe.

Como punto, de partida Benjamin distingue entre comentario y crítica como formas de enfrentar reflexivamente una obra de arte. Aquí, al igual que

hombres”, en *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*. México, Origen-Planeta, 1986, p. 139.

<sup>3</sup> W. Benjamin. “Sobre el programa de la filosofía futura”, *op. cit.*, p. 16.

<sup>4</sup> Cf. Crescenciano Grave. “Reflexión y Crítica” en Claudia Kerik (comp.), *En torno a Walter Benjamin*. México, UAM, 1993, pp. 83-90.

en su tesis sobre el romanticismo alemán, obra de arte es identificada con obra poética: obra de la palabra. Para Benjamin la poesía —entendida como obra literaria en general— posee un carácter esencial. Los límites de esta esencia pueden ser desbordados, aunque no de la misma forma, por el comentario y la crítica. De este modo, la señalada distinción consiste en lo siguiente: mientras el comentario es una mera exposición del contenido objetivo de la obra, la crítica busca la formulación de su contenido de verdad. Esto no es tarea fácil ya que, en la obra de arte, cuando es más importante el contenido de verdad menos ligado aparece a su contenido objetivo. En la medida en que éste se destaca aquél permanece oculto. Así, el crítico, para poder encontrar el contenido de verdad, debe ver detrás del contenido objetivo y de sus respectivos comentarios para poder “formular la cuestión crítica fundamental, la de saber si la apariencia de un contenido de verdad es debida al contenido objetivo, o si la vida que el contenido objetivo puede tener proviene del contenido de verdad”.<sup>5</sup> Esto significa detectar lo simbólico pues es en éste “donde aparece el enlace indisoluble y necesario entre un contenido verdadero y una referencia objetiva”.<sup>6</sup> El símbolo que es la obra de arte, nos refiere, al mismo tiempo, tanto al contenido objetivo como al contenido de verdad. Toca al crítico formular, sin desenlazar estas referencias, la verdad que la obra contiene.

Por otra parte, Benjamin también establece la diferencia entre la crítica contemporánea y la crítica futura respecto a la aparición de la obra. La crítica contemporánea parte del significado de los datos de la obra —ocultos a veces tanto para el público como para el poeta— para comprender su efecto temporal; su verdad en movimiento. La crítica futura, o sea, en este caso la que el mismo Benjamin realiza respecto a la obra de Goethe, pretende encontrar la verdad decantada, reposada, eterna. Es decir, aquello que más allá de las circunstancias históricas y de las vivencias y pretensiones del poeta mantiene viva a la obra en cuestión y, por lo tanto, aunque en otro nivel, también al poeta y a su época. Así como el consejero aúlico buscaba en la Naturaleza no “la esfera de las apariciones perceptibles” sino “la esfera de los prototipos intuibles”, el crítico berlinés busca la intuición de lo eterno oculto en la obra de arte.

Benjamin encuentra que en la novela de Goethe el tema, es decir, el contenido objetivo es el mito. Esta mitificación ya no proviene ni de los dioses ni de las musas sino de la moderna ciencia de la naturaleza. Las afinidades electivas son “aquellas naturalezas que al encontrarse se apoderan

<sup>5</sup> W. Benjamin, “Die Wahlverwandschaften de Goethe”, *op. cit.*, p. 22.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 46.

rápidamente unas de otras y que se determinan mutuamente".<sup>7</sup> Esto es expresado como una ley química; como una constante que determina la reunión o separación entre los elementos naturales, misma que es tomada como un símbolo para explicar las relaciones entre los seres humanos. "Aquí se trata, desde luego, de tierras y minerales; pero el ser humano es un verdadero Narciso: en todo busca su reflejo y se convierte en espejo del Universo".<sup>8</sup> Toda determinación del hombre sobre la naturaleza termina convirtiéndose, reflexivamente, en autodeterminación: el hombre es marioneta de sus propias imágenes y más aún cuando estas imágenes responden a realidades naturales. Ante esto, los personajes de la novela padecen su vida en tanto ésta se mueve impelida por fuerzas —por afinidades electivas— ante las que ellos poco o nada pueden hacer. La reunión o separación entre sus vidas se da por afinidad constitutiva no por preferencia. Los afectos no son elección de los sujetos sino que éstos se encuentran sujetos por fuerzas que los trascienden, a la vez que los arraigan en la naturaleza. Sin embargo, por fuertes que en el hombre aparezcan las determinaciones naturales éstas no se derraman inconteniblemente: se enfrentan al artificio, a la cultura que como determinación de lo humano es un muro de contención de lo natural. Así, en la novela de Goethe, los sentimientos, concretamente el amor, aparecen determinados por instancias trascendentes al individuo provocando el conflicto entre la naturaleza y las formas morales y legales de unión entre las personas, específicamente con el matrimonio.

"Todo significado mítico busca el secreto".<sup>9</sup> El mito expresa caóticamente a la naturaleza: no la oculta ni la descubre; la convierte en enigma. Desde esta perspectiva, la relación entre mito y verdad es de exclusión recíproca. El mito, al no ser unívoco, no admite verdad ni error, sólo reconocimiento.<sup>10</sup> Este reconocimiento abre a la intuición la forma simbólica, misma que permite engarzar al mito con la obra de arte y a ésta con la crítica.<sup>11</sup>

En este sentido, la verdad que la crítica busca no está en el mito científico. El crítico —nos dice Benjamin— no es químico; es alquimista.

El mito en tanto símbolo es la apertura a la intuición de la verdad pero él mismo no es la verdad sino el contenido de la obra. La verdad de la obra hay que buscarla en lo que se mantiene de ella misma. ¿Qué es lo que subsiste de una obra de arte? La respuesta de Benjamin es una reformulación oscura de una respuesta antigua. Lo que subsiste es la belleza, pero la belleza en

<sup>7</sup> Johann Wolfgang Goethe, *Las afinidades electivas*. Barcelona, Mateu, 1971, p. 49.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>9</sup> W. Benjamin. "Die Wahlverwandschaften de Goethe", *op. cit.*, p. 40.

<sup>10</sup> *Cf. Ibid.*, p. 54.

<sup>11</sup> *Cf. Ibid.*, p. 50.

la obra de arte tiene una función doble y conflictiva: la belleza es armonía superadora al mismo tiempo que aparentemente animadora del caos. Lo que permite que en esta apariencia la armonía se produzca mediante la palabra es el misterio que la fundamenta: lo inexpressivo.<sup>12</sup> Lo que sostiene a una obra de arte es lo que como tal no está dicho en ella: el silencio detrás de los sonidos, los intersticios entre las palabras son la belleza no manifiesta que como tal fundamenta a la obra de arte. Lo inexpressivo sostiene una armonía titubeante frente a la caótica totalidad. Levanta frente a los abismos divagantes un fragmento en reposo. Y es este fragmento intuible el que impide que lo esencial se confunda con lo apariencial abriendo así el camino que conduce de la obra de arte a la crítica. “Lo inexpressivo es la fuerza crítica que no alcanza a escindir, en la obra de arte, la apariencia de lo esencial, pero sí le impide confundirse”.<sup>13</sup> En tanto unidad la obra de arte no muestra una separación clara entre la apariencia y la belleza; por lo tanto, al ser apariencia lo que se manifiesta, la belleza permanece necesariamente oculta. En la obra de arte no aparece la belleza ocultando algo diferente a ella sino que es ella misma la que permanece oculta. “La belleza no es la cobertura, la apariencia, de otra cosa. Ella misma no es aparición, sino enteramente una esencia, una esencia, por cierto, que esencialmente permanece encubierta”.<sup>14</sup> La belleza, en tanto sostenida en lo inexpressivo, no puede manifestarse, pero, para ser y permanecer oculta, necesita de la manifestación apariencial: sin apariencia artística, es decir, poética, la belleza se desvanece en su propio ocultamiento. Pero también, la belleza como tal no puede manifestarse ya que igualmente se desvanecería al identificarse con la apariencia.

¿Si la crítica busca lo que permanece y lo que permanece de la obra de arte es la belleza, misma que no puede ser descubierta sin desvanecerse, no estamos entonces en un callejón sin salida? No, si entendemos —con Benjamín— a la crítica no como descubridora sino como creadora de formas que sin desocultar permiten intuir lo oculto. Para lograr esto la crítica se debe trasladar, por así decirlo, de la forma artística a la forma filosófica. La crítica en tanto búsqueda del contenido de verdad no debe —ni puede— descubrir la belleza esencialmente oculta. La verdad no es el desvelamiento conceptual de la belleza. La crítica no debe violar el misterio; no debe atacar el pudor de la belleza si no quiere atentar contra la razón de ser de ésta.

Tal es la idea misma de la crítica de arte. No debe la crítica de arte levantar la cobertura que encubre el objeto, sino más bien consti-

<sup>12</sup> Cf. *Ibid.*, p. 70.

<sup>13</sup> *Ibidem.*

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 82.83.

tuirlo, por un conocimiento preciso, en el encubrimiento que permite la verdadera intuición de lo hermoso.<sup>15</sup>

Indescubrible en sí misma, la belleza refiere para su intuición a la verdad y toca a la filosofía formular los problemas que abran la verdad de la obra de arte.

De esta manera, para Benjamin, el ejercicio de la crítica es una experiencia filosófica. Es la filosofía la que se levanta como hermana de la obra de arte en la medida en que crea el ideal de ésta en una nueva forma, ya no sostén inexpressivo de la belleza, sino expresión lingüística de la intuición de la verdad. Formular el contenido de verdad de una obra de arte es formular filosóficamente los problemas que se desprenden de ella. En la filosofía se pone al descubierto no la belleza sino la verdad en tanto problema. Hacer crítica es hacer filosofía.

La crítica permite que el ideal del problema aparezca, en una de sus apariciones, en la obra de arte. Puesto que lo que, finalmente, la crítica destaca en ella es la posibilidad virtual de su contenido de verdad como un supremo problema filosófico; pretendiendo, por respeto a la obra misma, y también por respeto a la verdad que contiene, que esa verdad consista en la formulación misma.<sup>16</sup>

La verdad se manifiesta en la crítica en tanto ésta formula filosóficamente los problemas. Ahora bien, en el lenguaje filosófico no hay escisión entre apariencia y verdad: la manifestación lingüístico-filosófica es la aparición de la verdad. El lenguaje filosófico no oculta ni manifiesta nada distinto a él mismo; él es una aparición verdadera. Es decir, la verdad aparece en el lenguaje filosófico en tanto éste es la condensación de la esencia lingüística de todas las cosas. Por lo tanto, es la esencia misma —la verdad— la que irrumpe en la filosofía. Así, no se trata de que el lenguaje se adecue a las cosas sino de que éstas aparezcan en él como lo que son: lenguaje. De esta manera, despertada por lo inexpressivo, la crítica filosófica crea un “torso”, un “fragmento del mundo verdadero”.<sup>17</sup> Un mundo que, influido todavía por los románticos, Benjamin concibe como eternamente constituyéndose y nunca definitivamente constituido.

Todo pensamiento filosófico, cuando realmente lo es, se convierte en problema. En este ser problema consiste su grandeza. Pensar es crear pro-

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 71.



blemas ante los cuales se debate el propio pensador. La relación entre crítica y filosofía según Benjamin que hemos tratado de mostrar no es la excepción. De este modo, en la misma obra benjaminiana, la crítica como formulación filosófica de los problemas y, sobre todo, el ensimismamiento lingüístico-filosófico de la verdad no pueden absolutizarse. Benjamin no se detuvo aquí y la coherencia interna de su pensamiento reside en retomar los mismos problemas pensando contra sus propias formulaciones anteriores. Su libro sobre el drama barroco alemán, sus distintas iluminaciones, sus trabajos sobre Baudelaire, la inconclusa obra de los pasajes, su desgarrada y desgarrante –por veraz– visión de la historia son algunas de las perspectivas desde las cuales construyó, como decíamos al principio, una de las experiencias filosóficas más notables de este siglo. En todas sus reflexiones encontramos el mismo impulso de los problemas y su propia honestidad como pensador que lo llevaron a crear fragmentos de verdad en un mundo desolado.



# Entrevista



## Entrevista a Javier Muguerza

**María Herrera  
y Carlos Pereda**

**E**l conocido filósofo español Javier Muguerza es Catedrático de Ética en la Universidad Nacional de Educación a Distancia, después de haberlo sido en las universidades de La Laguna (Tenerife) y Autónoma de Barcelona. Ha fungido también como director del Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas y, en la actualidad, continúa dirigiendo la revista *Isegoría* de dicho Instituto. Entre sus múltiples publicaciones queremos destacar *La razón sin esperanza* (Madrid, 1978) y su monumental *Desde la perplejidad* (Madrid, 1990).

*¿Cuándo “decidiste” –si se puede usar una palabra tan fuerte– ser filósofo? ¿Qué “impulsos” te llevaron a tomar ese camino?*

Prefiero, desde luego, hablar de “decisión” que de “destino”, aun cuando –como Dilthey sabía bien– la fatalidad siempre juega algún papel, junto con el azar y el carácter, en el curso de nuestras vidas. Pero no estaba, vaya, predestinado a ser filósofo desde el claustro materno, ni tampoco el ambiente familiar me predisponía especialmente a ello: en casa, a lo largo de mi adolescencia, cayeron en mis manos algunos libros de filosofía –que recuerdo especialmente, los *Pensamientos* de Pascal, textos de un Nietzsche leído como un clásico más de los noventayochistas españoles y, por supuesto, *El sentimiento trágico de la vida* de Unamuno o la primera edición de *Obras* del Ortega anterior a nuestra Guerra civil–, pero para mí se trataba por entonces de un género indiscernible de la “literatura”, que era como supongo que mi familia catalogaba tales libros. Y en cuanto a la filosofía que se enseñaba en el colegio de curas en que estudié, la verdad es que no consiguió despertar en mí ningún “impulso” irresistible –como no fuera el de la huida– ni otra “decisión” que la de estudiar en el futuro cualquier cosa con tal de que no tuviera nada que ver con aquello.

*Pese a lo cual te decidiste un día a estudiar filosofía.*

Bueno, veréis. Del colegio de curas me expulsaron, poco antes de terminar el bachillerato, por un motivo más o menos remotamente emparentado con la filosofía. Por elección de mis compañeros de curso, yo era el presidente de la Congregación de alumnos y se me ocurrió proponer como lectura de espiritualidad al concluir las clases por la tarde un libro de Aranguren, *Catolicismo día tras día*, publicado a mediados de los años cincuenta —se trataba de una autocritica del catolicismo que, andando el tiempo, le acabaría pareciendo excesivamente tímida al propio Aranguren, pero que para el “nacional-catolicismo” de la España de la época resultaba la viva imagen de la heterodoxia—, en lugar de *Camino* de monseñor Escrivá, el fundador del *Opus Dei*, a quien el Superior del colegio, adelantándose en varios lustros al Papa Wojtyla, tenía por un santo (yo no sabía gran cosa de él por esos años, pero bastaba hojear aquel prontuario de piedad meliflua y agarbanzada, con su famosa exhortación a practicar la “santa intransigencia”, para convencerse de que su autor era, en el mejor de los casos, un majadero, y en el peor un tipo realmente peligroso). Total, que me destituyeron como congregante y me echaron del colegio. Y gracias a eso pude descubrir que la filosofía era otra cosa que lo que allí enseñaban bajo dicho nombre.

*¿Te ayudó alguien a descubrirlo?*

Sí, claro. Como, tras mi expulsión, ningún otro colegio religioso de Madrid me habría abierto sus puertas, mi familia accedió a regañadientes a enviarme al único colegio liberal que debía de haber entonces en la ciudad y, si me apuráis, en todo el país, un colegio semiclandestino regentado por profesores supervivientes de lo que fuera en otro tiempo la Institución Libre de Enseñanza. El profesor de filosofía, de quien pronto me hice amigo, era un discípulo de Ortega (que, además de con éste, había estudiado con Gaos, Zubiri y García Morente en la excelente Facultad de Filosofía madrileña de los años treinta y cuya prometedor carrera profesional se había visto truncada por la dictadura de Franco). No voy a hacerle al bueno de Antonio Rodríguez Huéscar responsable de mi vocación filosófica, pero lo cierto es que le debo el haberme familiarizado con los clásicos de la filosofía y, sobre todo, el haber hecho que lo que comenzara siendo una afición a ésta se transformase en vicio, que es el punto de no retorno en el que te das cuenta de que no puedes ya dejar de dedicarte a eso. La prueba de que había contraído semejante vicio es que ni siquiera la Facultad de Filosofía de la posguerra que me tocó en suerte padecer, y donde la filosofía que se enseñaba era una versión corregida y aumentada de la del colegio de curas, conseguiría desarraigármelo.

*¿Cómo era esa Facultad?*

Un horror, para decirlo resumidamente. Muertos o exiliados, en el exterior o en el interior, los mejores profesores con que la Facultad había contado anteriormente, ésta se vio invadida por ignaras turbas de escolásticos que —como más de una vez he recordado— no parecían tener otra misión que erradicar de nuestras mentes “la funesta manía de pensar”, por servirme del lema que el franquismo heredaría gustosamente de nuestro contrailustrado rey Fernando VII. Mi primera reacción fue, nuevamente, la de huir de ese ambiente, olvidándome de la Facultad salvo a efectos de exámenes y marchando durante el curso a estudiar a Alemania, adonde anduve y viniendo por espacio de un año y pico (en Francfort alcancé a oír a Adorno y Horkheimer, pero aún no estaba en condiciones por mi parte de calibrar su auténtica importancia; de Habermas ni tan siquiera supe por esas fechas que existiera, pues debía de andar doctorándose en Marburgo; y, ya véis lo que son las cosas, un popperiano como Albert me llegó a interesar por algún tiempo bastante más que todos ellos juntos). Lamentablemente, las idas y venidas fuera de España se acabaron bien pronto con la retirada de mi pasaporte —que no recuperaría hasta después de muerto el general Franco— a causa de las turbulencias estudiantiles del momento, que incluso dieron con mis huesos en la cárcel. Y al salir de ésta —en la primera mitad de los sesentas— la maldita Facultad de Filosofía se me habría hecho insoportable de no haber vuelto a tropezar con Aranguren, quien, esta vez desde su cátedra de Ética, representaba ya lo que cabría llamar “la resistencia filosófica” a la dictadura y se convirtió desde entonces en mi maestro. Cuando le separaron de la cátedra en 1965, hacía sólo unos meses que había empezado a trabajar con él como ayudante y abandoné también la Facultad, a la que no he querido volver nunca jamás.

*En los inicios de tu trabajo filosófico, te formaste en la filosofía analítica: ¿qué rescatarías —si es que hay algo que rescatar— de esa etapa de tu pensamiento?*

Yo alguna vez he dicho que publiqué *La concepción analítica de la filosofía* tratando de utilizarla como un arma arrojadiza contra la filosofía escolástica dominante en España hasta bien avanzada la década de los setentas (lo que de paso explicaría que filósofos analíticos y filósofos marxistas, a diferencia de lo que solía ocurrir en América Latina, nos lleváramos aquí bien, por encima o por debajo de nuestros rifirrafes teóricos, puesto que tanto unos como otros luchábamos contra un enemigo común), al igual que he dicho que dejé de cultivar la filosofía analítica tras comprobar que esta última se cultivaba ya hasta en la opusdeísta Universidad de Navarra. Pero, evi-