

CAPÍTULO 2

No todo lo que brilla es oro: reflexiones en torno al dualismo apariencia-realidad

Francisco Casado, Gustavo Salinas y Ramiro Schiavi

Introducción

En la famosa Tesis XI sobre Feuerbach, el filósofo Karl Marx sostiene que “los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo” (Marx, 1975:73). En dicha afirmación, Marx describe lo que -a su entender- ha sido uno de los objetivos principales de la filosofía a lo largo de su historia: la comprensión del mundo. Al margen de las consideraciones de Marx sobre la función de la filosofía, la interpretación y el conocimiento del mundo, o, dicho en otras palabras, de la realidad, ha sido y aún actualmente es uno de los temas centrales sobre los cuales la filosofía intenta dar respuestas.

Tal vez, a primera vista la reflexión sobre la realidad parezca un tema abstracto y complejo, interesante únicamente para las personas que se dedican a la filosofía. Sin embargo, ello no es necesariamente así. Las preguntas sobre qué es lo real, cuáles son sus componentes, qué lo diferencia de lo no real o aparente, y de qué forma (si es que hay alguna) podemos conocerlo, son interrogantes en los que nos hemos detenido en algún momento de nuestra vida.

Para ilustrar lo anteriormente dicho podría pensarse como ejemplo lo que sucede cuando debatimos (o simplemente escuchamos) sobre temas vinculados a la política o la religión. Allí, partidarios de determinada ideología o fe tienen modos de comprender la realidad que, comparados con los nuestros, pueden parecer diametralmente opuestos. En este punto, vale preguntarse por qué sucede esto. ¿Acaso no “vivimos” en la misma realidad, en el mismo mundo? ¿Por qué ante los mismos hechos o sucesos tenemos opiniones diferentes? ¿Efectivamente nos referimos a lo mismo cuando hablamos sobre la “realidad”? En definitiva, ¿qué es aquello que llamamos “real”? Estas son algunas de las preguntas sobre las cuales la disciplina filosófica denominada Metafísica intenta dar respuesta. Han sido muchos los libros, autores y autoras que intentaron hallar una salida a estos interrogantes. No obstante, aquí nos centraremos únicamente en dos de ellos, cuyas respuestas abrieron dos posibles caminos en el pensamiento filosófico: nos referimos a Platón y a Nietzsche.

Platón y la alegoría de la caverna

Biografía

Platón (427-347 a.C.), hijo de una aristocrática familia de Atenas, es uno de los filósofos más célebres e influyentes de la historia de Occidente, tanto por sus ideas, como por su método filosófico. Discípulo de Sócrates, fundó su propia escuela de filosofía, la Academia. Sus escritos en forma de diálogo poseen una gran riqueza literaria e incluyen mitos y alegorías. Es posible conocer las doctrinas de Sócrates (quien nunca escribió) gracias a las obras tempranas de Platón, quien combinó su actividad como pensador, con la enseñanza en la Academia y con la actividad política que ejerció sobre todo en Siracusa, gobernada por el tirano Dionisio I, y donde Platón intentó, sin éxito, poner en práctica sus teorías políticas sobre el Estado ideal.

Alegoría de la caverna

En principio, Platón inventa el diálogo como literatura, y a este nuevo género lo llama "filosofía". Según este pensador, el diálogo contiene la forma en que mejor se expresa el pensamiento. Por eso, el diálogo en el que Sócrates, *il morto che parla*¹, le cuenta a Glaucón la "alegoría de la caverna", es el relato en el que Platón narra metafóricamente su concepción de la realidad.

Tal vez sea bueno recordar que para su aristocracia ideal, Platón rechazaba a los poetas, por falsarios, mitómanos, creadores de argucias y apariencias. Sin embargo, la manera que tiene de exponernos su Teoría de las Ideas es una de las metáforas conceptuales más trascendentes de la historia de la cultura occidental: la alegoría de la caverna².

Una alegoría es una narración, generalmente ficcional, que puede ser interpretada para decodificar otra dimensión de lo que relata y a la que nos cuesta acceder de modo directo. Es decir, para explicar algún concepto o alguna abstracción, se utiliza un relato fácil de comprender pero que obliga a realizar ciertas conexiones o puentes entre los elementos de la narración y las nociones teóricas que se quieren explicar. Por ello deberíamos detenernos a pensar en los significados que podrían adjudicarse a la alegoría de Platón, en la cual podríamos establecer tres niveles cognitivos: lo que sabe Platón (y nosotrxs, lectorxs), lo que saben Sócrates y Glaucón, y lo que saben los personajes de la alegoría.

A su vez, atendiendo a su estructura narrativa, este relato se podría dividir en tres partes:

¹ "El muerto que habla". Dicha frase hace referencia a que los diálogos platónicos fueron escritos luego de la muerte de su maestro Sócrates (399 a. C). Por esta razón, se considera que el contenido de los mismos responde más bien a una ficción literaria elaborada por Platón que a sucesos verdaderos.

² Dicho relato forma parte de uno de los diálogos más importantes de Platón: *República*. En este escrito de madurez, el filósofo ateniense expresa algunas de sus principales ideas filosóficas vinculadas con la antropología, la gnoseología, la ética, la estética, la metafísica y la filosofía política. A lo largo de esta extensa obra, compuesta por diez libros, Platón diseña la organización de un estado perfecto (ideal) con el fin de responder al interrogante principal del diálogo: en qué consiste la justicia. En este contexto, la alegoría de la caverna oficia de recurso didáctico para expresar los principales postulados metafísicos y gnoseológicos del autor.

- primera escena, la situación cotidiana de los prisioneros³ y la liberación de uno;
- segunda escena, el camino del prisionero liberado hacia la luz;
- tercera escena: el retorno del prisionero liberado a la caverna.

En la **primera escena**, nos encontramos con un grupo de sujetos cautivos, encadenados e inmovilizados desde su nacimiento dentro de una caverna, una cueva subterránea. Con el tiempo, las cadenas se han vuelto invisibles, no las advierten, es más, ya forman parte del cuerpo de los cautivos, quienes lo único que pueden ver y oír son las sombras que se proyectan contra la pared del fondo de la caverna, sombras de todo aquello que existe en el mundo. Estas sombras remiten a marionetas que se mueven delante de un fuego-fogata que reverbera a espaldas de los prisioneros. Con lo cual, esas sombras (y sus respectivos sonidos) son lo único que los prisioneros están acostumbrados a ver y “conocer”. Han adoptado a esas sombras como lo real.

Desde el punto de vista de Platón (y Sócrates), los prisioneros confunden la realidad con la apariencia. Desde el punto de vista de los prisioneros, no hay confusión alguna. Al no poder establecer ninguna diferencia entre el interior y el exterior de la caverna, no sienten el enclaustramiento ni pueden por sí solos ser conscientes de él, y por lo tanto tampoco pueden dudar de las condiciones en las que se encuentran. Cabe preguntarse si habituarse a ver las sombras como verdad, implica que esta no sea más que una opinión a la que nos hemos acostumbrado.

Según Platón, el interior de la caverna es artificial, ficticio, imperfecto, corrompible, porque se aprehende en tanto conocimiento proveniente de los sentidos. Es decir que, con las sombras, los prisioneros captan un modo de conocimiento del mundo que no es verdadero, porque este conocimiento son meras opiniones: todo lo que los prisioneros saben de la verdad no son más que opiniones de la verdad. De ahí que, si logran ver algo diferente a las sombras, algo más allá de ellas, lo rechazan como contrario a la lógica acostumbrada, como contrario a su manera habitual de entender la realidad. La vida que se aprecia en la caverna es lo “normal”, y lo normal se cimenta en la cotidianeidad, en la rutina diaria. Con el tiempo, la historia de estos prisioneros deviene en un desfile de falsos absolutos, una sucesión de templos e ídolos elevados a pretextos, prejuicios, entretenimientos.

Podríamos preguntarnos también quién maneja esas marionetas, qué clase de poder ejerce sobre los prisioneros y con qué razones lo hace. ¿O los marionetistas son marionetas de otro, que a su vez son marionetas de otro, que a su vez...? ¿Son víctimas o cómplices del funcionamiento del sistema de la caverna? ¿Saben lo que hacen o no saben lo que hacen? Son cuestiones que podrían hacer referencia a la invisibilidad del poder, a las implícitas relaciones de poder que se van forjando entre sujetos.

En la **segunda escena**, de pronto, sin saber por qué, acaso sin planteárselo, uno de estos prisioneros es liberado, y se produce una ruptura. Se lo obliga a levantarse y mover el cuerpo

³Cuando nos referimos a los personajes de la alegoría platónica, se respeta la denominación genérica (masculino) utilizada por el autor.

de una manera desacostumbrada (casi ilógica) que le produce un cierto dolor y deslumbramiento. Se lo fuerza a apartarse del resto de los prisioneros, comenzando así, solitariamente, un camino de ascenso hacia el conocimiento.

Quizás al prisionero liberado le mueva la pregunta por lo que hay (¿por qué hay lo que hay?); quizás la pregunta por la cotidianeidad que lo rodea pueda conducirlo a la conciencia de sus propios límites. Una pregunta cuya respuesta busca sobrepasar lo conocido, y des-justificar lo que sucede como natural para empezar a verlo como un extraño. Para afrontar la salida de la caverna, el sujeto debe des-aprehender lo acostumbrado, debe aprender a reírse de sí mismo, debe ir en contra de lo que está seguro que sabe. Debe aprender a pensar con dudas y contra ciertas certezas, por eso cada uno sabrá lo que debe pisotear para perder las certezas que posee hasta el momento en que decide comenzar a dislocarlas, franquearlas, ponerlas en duda. La capacidad que el sujeto tenga de dejarse irrumpir por el cambio del exterior, lo conducirá a un proceso de conocimiento. El camino que emprende el (ex-)prisionero hacia la salida de la caverna es lento, dificultoso, con pendiente, pero en su andar advierte que las sombras, a las que consideraba como verdades, son algo degradado que se corresponde con una verdad propiamente dicha. Se da cuenta de que es un camino en donde se le van revelando las verdades que fundamentaban su (hasta entonces incuestionable) "conocimiento" de las sombras. Este proceso de descubrimiento gradual se va desencadenando a lo largo de una serie de pasos generales: el prisionero conocerá las sombras, que son imágenes reflejadas, luego las cosas mismas, luego los cuerpos celestes, los de la noche y luego los del día, hasta finalmente encandilarse con el sol.

El prisionero siente en la exterioridad de la caverna algo inéditamente original, más bien originario. No sólo está viendo por primera vez más allá de las sombras, sino que además está abriendo la totalidad de su cuerpo a lo inédito. Viendo ahora desde la exterioridad, la normalidad del interior se le aparece como una prisión. Toda su historia se le vuelve vieja, y forma parte ya de los recuerdos. Con esta iniciación al vértigo comenzó a liquidar su pasado, sus inocencias.

Salir de la caverna es un proceso de conocimiento en el cual el sujeto advierte qué tan ancho y ajeno es el llamado Mundo de las Ideas, la verdadera realidad. Recorriendo el Mundo de las Ideas se produce la caída de todas las ficciones en las que había vivido hasta la fecha de su salida; y comprende casi todo, todo menos el sol. Este camino que lo ha separado de la especie le enseña que el sol es el único saber que queda y quedará velado, y que cuanto más se acerque a él, más cadenas advertirá, y más ciego estará para (volver a) vivir en la cotidianidad material. El sol lo enceguece, porque es el fundamento de todo lo que hay, es la causa universal de cuanto existe y de todo nuestro conocimiento: este conocimiento imposible es el llamado "amor platónico", el cual, a contramano de cómo suele entenderse, no es un amor por un cuerpo idealizado, sino más bien por el conocimiento, es el *filo* del *sofos*, una forma de alcanzar la inmortalidad. El sujeto aspira a ese amor, a sabiendas de que nunca llegará a él.

Si el exterior de la caverna (que representa el Mundo de las Ideas) fundamenta la forma de ser de todo lo que hay en el interior (que representa el Mundo Sensible), entonces en el pasaje

de uno a otro hay una degradación ontológica. Afirmar que la diferencia que hay entre el interior y el más allá de la caverna es ontológica, significa que cada lugar se distingue según los grados de realidad que posea. Ese más allá no sólo es otro mundo, un mundo diferente, sino que es el verdadero mundo. Porque todo lo que sucede en este Mundo Sensible no es más que una copia, una fotocopia, de esa matriz original, trascendente, perfecta y única que está en el Mundo de las Ideas (o Mundo Inteligible). Por ejemplo, existe la Belleza, pero únicamente en el Mundo de las Ideas; en el Mundo Sensible sólo hay cosas bellas, apariencias de esa idea de belleza o "belleza ideal". Existe lo perfecto, pero en el Mundo Sensible sólo aparece de modo encubierto o se da en manifestaciones imperfectas. Y entonces, esa perfección no sólo existe, sino que es lo único real. Por eso, el Mundo Sensible, el mundo de las cosas, a pesar de tener diferentes características, se constituye con la tendencia constante hacia las propiedades ideales del Mundo de las Ideas. Otra diferencia entre ambos Mundos también estaría dada en el modo de conocerlos, ya que el Mundo de las Ideas (o Mundo Inteligible) se conoce mediante la inteligencia, y el Mundo Sensible se conoce a través de los sentidos. En esta teoría epistemológica, Platón nos presenta una realidad ordenada, jerarquizada, repartida, y al saber como un bien accesible a quien se deje gobernar por aquel a quien no le interesa el poder sino el saber: el filósofo.

Plantear la existencia de un Mundo Inteligible, establece la posibilidad de creer que se lo puede alcanzar, condiciona a un tipo de existencia particular, obliga a actuar en pos de ese Mundo Ideal. De ahí que esta separación de los Mundos esconda el derecho a juzgar este Mundo Sensible, en el cual vivimos, con un valor negativo, carente, y que se nos presente como un Mundo imperfecto.

Al llegar a un punto alejado, el prisionero recuerda a sus excompañeros y se compadece de ellos. Advierte que puede ejercer un cierto poder sobre ellos. ¿Es preferible vivir como amo en la caverna o como un eterno aprendiz en el Mundo de las Ideas? ¿Es preferible la tranquilidad y la seguridad de la caverna o la perturbable inconmensurabilidad de su exterior? Lo que es una cuestión metafísica (preguntando acerca de qué es la realidad), se vuelve también un planteo ético: un conjunto de obligaciones para que, quienes nacimos en la contingencia de este mundo sensible, tengamos la posibilidad de acceder al verdadero Mundo y compartirlo.

Podríamos decir que el prisionero liberado es el filósofo que emprende el viaje, alcanza la simplicidad del conocimiento de lo verdadero, y en algún momento se le presenta el dilema de continuar con ese libre recorrido o asumir la obligación de cumplir una función educativa (es decir, ético-política) en relación con los otros prisioneros: liberarlos o gobernarlos.

En la **tercera escena**, se narra la vuelta a la caverna como un acontecimiento personal, un momento de asombro e incomodidad que genera una sensación de extrañamiento respecto de qué es la realidad y de quién se era hasta entonces. Habría una especie de doble movimiento en el descubrimiento que realiza nuestro héroe: primero con la salida y luego con la vuelta a la caverna. Quizás regresar a la caverna es tan importante como haber salido de ella. Sea por amor al saber, o acaso porque no (le) resulta plenamente satisfactorio seguir solitariamente descubriendo el Mundo de las Ideas, sea por un sentimiento de pertenencia, de compasión, por

nostalgia, porque no puede solo, o por un sentimiento democrático (el querer comunicar y compartir al resto lo que había descubierto), en determinado momento el ex prisionero decide regresar. Habría entonces, para Platón, una especie de actuar ético en el hecho de volver a la caverna e intentar liberar a los ex compañeros. Acaso toda filosofía tenga que ver con la conciencia de que la salvación no existe, pero no cabe otra que intentarlo e ir por ella.

El filósofo decide regresar al mundo e intervenir en él, en las formas de vida política. Sin embargo, cuando el prisionero regresado intenta comunicarles a los prisioneros lo que acaba de descubrir / conocer, le resulta difícil hacerse escuchar: Cuando pretende transmitirles lo que acaba de, sus ex compañeros se resisten a oírlo. Acaso todo solitario sea sospechoso; es más, es difícil ser verdaderamente libre sin estar un poco solo (Vattimo, 2008: 233). Sus excompañeros lo ignoran, se burlan y hasta lo amenazan si sigue insistiendo, porque les habla de una verdad que sólo a él se ha revelado. En este sentido, no hay seres más peligrosos y a la vez más funcionales a una caverna que los sufren por una creencia. El prisionero-regresado propone un movimiento que no es comprendido como algo utilitario, y por lo tanto es desplazado por inútil o delirante. En este sentido, podríamos decir que más difícil que engañar a alguien, es hacerle dar cuenta de que ha sido engañado. El fondo de la caverna que los cautivos observan ininterrumpidamente desde siempre, encadenados y direccionados, los conduce a una única forma de pensar, por eso nadie ni siquiera intenta pensar desde otra perspectiva. Parecería que se niegan a escuchar, por miedo a que toda ilusión (sobre la que han fundado su vida) se desmorone. Continúan trabajando en lo ficticio, sustituyendo inevitablemente una ilusión por otra. Por supuesto, cada cual se abandona a su propia ilusión de inmortalidad. Pero ¿por qué los cautivos no confían (y algunos ni siquiera se detienen a escuchar) en lo que se les dice? ¿Quizás porque la paradoja de la revelación es que siempre es personal y resulta imposible de comunicar? ¿Quizás porque se quiere creer lo que los demás creen? ¿Quizás porque resulta difícil desprenderse de las confianzas, de las seguridades que cada uno se ha forjado en la vida?

En este sentido, podríamos también suponer que hay dos clases de ignorancia: por un lado, la ignorancia de los prisioneros, de aquellos que no saben que no saben: ignoran su ignorancia, por eso, aunque no sepan lo que hacen, aun así, lo siguen haciendo. Estaríamos frente al caso de “el peor ignorante, aquel que cree que sabe lo que no sabe” (Platón, 1961, p. 84, 117d)⁴. Esta ignorancia es una verdad gregaria, una opinión socialmente aceptada, producto de una costumbre dogmáticamente compartida. Esta verdad de los prisioneros está siempre justificada, adecuada y ajustada al paradigma del mundo en que se encuentran encadenados desde que nacen. Y si logran ver algo distinto a las sombras (algo más allá), lo rechazan como algo contrario a la lógica de su pensamiento. En fin, podríamos decir que padecen la estulticia, que es la ignorancia del ignorante incorregible. Por otro lado, además, se encuentra la ignorancia del prisionero liberado, de aquel que descubrió que no sabe, es consciente de que algo le falta, y pretende comunicarlo infructuosamente.

⁴ Como referencia, además del número de página, incluimos la numeración tradicional de la edición de Henricus Stephanus (Paris, 1578), que permite identificar los fragmentos citados cualquiera sea la edición con la que trabajamos.

Cuando regresa a la caverna, su vista necesita nuevamente un tiempo para volver a adaptarse a la oscuridad del interior, pero ya no es el mismo sujeto: observa y reconoce con otros ojos no sólo el interior de la caverna como un lugar diferente del que había conocido y vivido, sino también quién había estado siendo él mismo durante esos años. *Regresaba, ¿era yo el que regresaba?* Este regreso constituye un acto de reconocimiento de sí. El emancipado se desdobra, se ve a sí mismo a la distancia y no se reconoce. El conocimiento de lo absoluto ha transformado el concepto que tenía de sí mismo. O quizás lo alborotador es la absoluta novedad, más que la novedad de lo absoluto. Tal vez el exprisionero no pueda saber quién está siendo en este momento, pero sí puede saber quién fue. En ese caso, podríamos decir que el conocimiento del Mundo de las Ideas funciona a modo de saber crítico respecto del saber opinológico del Mundo Sensible, esto es, respecto del saber de sentido común. La experiencia originaria del sujeto no es la contemplación de formas universales, objeto de conocimiento intelectual, sino de las sombras, en las que, mediante su sensibilidad, realiza su existencia con los demás. De este modo, según Platón, el acto cognitivo tiene repercusiones en cuestiones éticas, porque quien conoce el bien, obra en consecuencia.

Luego del esfuerzo por el movimiento intelectual realizado, sobreviene en el sujeto una pérdida de ingenuidad que duele. Quizás no sólo le duelen los ojos por volver a habituarse a la oscuridad, sino también le duele el tiempo que estuvo considerando como verdaderas unas simples sombras. Cuando el exprisionero observa sus antiguas cadenas, todo lo que ha hecho hasta ese día pierde sentido. Tal vez toda existencia no sea más que un camino de pérdidas de sentido, un retorno: un volver a ver y revisar lo conocido, lo vivido en la caverna.

Llegados a este punto, podríamos preguntarnos: ¿qué sería la caverna? ¿A qué le llamamos caverna? ¿Qué cavernas nos envuelven actualmente? ¿Cuáles serían nuestras cadenas? Arriesguemos algunas respuestas parciales. En principio, la caverna parecería ser todo aquello a lo que nos hemos acostumbrado: la vida que se aprecia como normal, que como tal excluye o encierra la anormalidad. ¿La caverna podría ser el consumismo, el patriarcado, la virtualidad, la escuela, la familia, la ciudad donde vivimos, una relación de amistad o de amor? Si un placer, así como un deber, pueden resultarnos una caverna, ¿quizás el peor de los encierros sea a cielo abierto? ¿Quizás la caverna más inadvertible sea nuestro uso espontáneo del lenguaje? ¿Quizás la caverna más complicada de salir sea aquella que nos resulta imperceptible, de la que ni siquiera estamos advertidos de su existencia? ¿La caverna que se nos presenta como no-caverna es aquella a la que más fácilmente nos hemos acostumbrado, aquella forma de pensar propia que nos justifica el orden que creemos necesitar?

Por otra parte, la situación en que viven los “extraños prisioneros”, “semejantes a nosotros”, no es advertida por ellos, y si no se dan cuenta cómo viven, entonces viven de modo inauténtico. Están como dormidos de lo que realmente son, porque en su vida (nuestra vida diaria) se encuentran sometidos al poder de un tirano impersonal, que puede llamarse “la gente”. Del mismo modo, en la mayoría de nuestros actos no nos comportamos como personas autónomas que deciden libremente hacer, usar, decir o pensar esto o aquello, sino que

hacemos lo que “la gente” hace, porque “se” usa, “se” dice y “se” piensa de ese modo. Se trata entonces de ideas o actitudes que se adoptan por una especie de imposición social.

Heidegger, un filósofo del siglo XX, define al impersonal “se” como un modo de existencia inauténtica a la que estamos arrojados, donde todo ya posee un sentido previo. “Gozamos y nos divertimos como se goza; vemos, leemos, y juzgamos sobre literatura y arte como se ve y se juzga; pero también nos apartamos del “montón” como se debe hacer; y encontramos irritante lo que se debe encontrar irritante: El uno, que no es nadie determinado y que somos todos (pero no como la suma de cada uno), prescribe el modo de ser de la cotidianidad” (Heidegger, 2002, p. 127). El impersonal “se” es la expresión máxima de los límites radicales de nuestro ser. Apropiarnos de nuestra autenticidad puede pensarse como un intento por escaparse del impersonal. En este sentido, la libertad estaría dada (por ejemplo) en alejarse del consumo y de las prácticas de ciertas modas, abandonar ciertos gregarismos. “Por el contrario, en el filósofo no hay nada impersonal” (Nietzsche, 2010e, cap.6, p. 405).

Aun así, también puede resultar interesante (como nos propone Emmanuel Lévinas en *De la evasión*) repensar la salida de la caverna a la inversa... ¿Qué ocurre si consideramos a las cadenas no tanto como un encadenamiento en lo impersonal, sino como un encadenamiento en lo personal? ¿Cómo cambia la experiencia del prisionero con la idea de que la libertad se juega en alcanzar el conocimiento de “sí mismo”, del propio yo? En este sentido, ¿la libertad estaría dada al alejarse de las propias confianzas, distanciarse de aquellas seguridades que como sujetos nos han constituido hasta entonces?

Finalmente podríamos decir que, desde un punto de vista platónico, hacer filosofía es poner bajo sospecha todo aquello que consideremos “caverna” e intentar permanentemente salir de ella, y de nuevas cavernas. Hasta finalmente comprender que el mundo real y verdadero es el interior de una caverna nueva y más grande, que a su vez es el interior de otra caverna más grande, y así sucesivamente. Paso a paso, nuestro héroe filosófico comprende que está aprehendido a nuevas cadenas y que el exterior de la caverna es el interior de otra. Y tal vez lo que nos queda es ese pasaje infinito entre cavernas que nos muestran, en diferentes momentos, diferentes yoes. Salir de la caverna es estar preguntándose constantemente por el por qué, una pregunta infinita que obliga a continuar el diálogo y entender que, si la última palabra es la pregunta por el por qué, entonces nadie puede tener la última palabra.

Friedrich Nietzsche

Biografía

Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900) es uno de los filósofos más importantes y controvertidos de la historia del pensamiento occidental. Nació en Prusia, el estado más poderoso de una Alemania que aún no estaba unificada. Tenía cinco años cuando su padre, un sacerdote luterano, falleció, por lo que fue criado por su madre.

En 1864 comenzó estudios de Teología y Filología Clásica en la Universidad de Bonn. A los 24 años fue contratado por la Universidad de Basilea como profesor de griego. En 1868, conoció al célebre compositor Richard Wagner, con quien estrechó una gran amistad y quien influyó en la escritura del su primer libro, *El origen de la tragedia* (1872), donde explora la oposición de lo apolíneo y lo dionisiaco como motor de la cultura de Occidente. Poco después se alejó de Wagner y, aquejado por una salud cada vez más frágil, se marchó a la búsqueda de un clima más suave por consejo médico. Residió en varias ciudades del sur de Francia e Italia.

Sus obras más importantes son *La gaya ciencia* (1882), *Así habló Zaratustra* (1885), *Más allá del bien y del mal* (1886), *La genealogía de la moral* (1887), *El crepúsculo de los ídolos* (1888), *El Anticristo* (1888) y *Ecce Homo* (1889). En 1889 sufrió un colapso mental mientras paseaba por las calles de Turín, se desvaneció y cayó golpeándose contra el suelo. Desde ese momento, su salud empeoró progresivamente hasta su muerte.

El pensamiento de Friedrich Nietzsche es clave para entender muchas de las discusiones filosóficas vigentes, dado que es una fuente de inspiración para grupos muy diversos. Esto, lejos de ser un defecto, acaso constituya un rasgo distintivo, puesto que quien se presenta de modo ambiguo, fragmentario o contradictorio, puede resultar inaprehensible, incomprendible, indócil, para quien detenta el poder (cf. Nietzsche, 2010a, parágrafo 296, pp. 498-499). De hecho, sistematizar sus ideas no resulta sencillo, dado que, por su manera de exponerlas, sus textos parecen más literarios que filosóficos.

El eterno retorno, la muerte de Dios, una introducción

Para comenzar de alguna manera, en el siguiente pasaje, parágrafo 341 de *La ciencia jovial*, Nietzsche nos propone (pensar la realidad desde) la idea del eterno retorno:

Qué pasaría si un día o una noche se introdujera a hurtadillas un demonio en tu más solitaria soledad para decirte: “esta vida, tal como la vives ahora y las has vivido, tendrás que vivirla no sólo una sino, incontables veces más; y sin que nada nuevo acontezca, una vida en la que cada dolor y cada placer, cada pensamiento, cada suspiro, todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida habrá de volver a ti, y todo en el mismo orden y la misma sucesión - como igualmente esta araña y este claro de luna entre los árboles, e igualmente este momento, incluido yo mismo. ¡Al eterno reloj de arena de la existencia se le dará la vuelta una y otra vez -y tú con él, minúsculo polvo del polvo!” ¿No te arrojarías entonces al suelo, rechinando los dientes, y maldiciendo al demonio que te hablara en estos términos? ¿O acaso ya has vivido alguna vez un instante tan terrible en el que le responderías: “tú eres un dios y jamás he escuchado nada más divino”? Si aquel pensamiento llegara a apoderarse de ti, tal como eres, te transformaría y tal vez te aplastaría, la pregunta decisiva respecto a todo y en cada caso particular sería esta: “¿quieres repetir esto una vez más e innumerables veces más?”

¡Esto gravitaría sobre tu acción como el peso más pesado! Pero también:
¿qué feliz tendrías que ser contigo mismo y con la vida, para *no desear nada*
más que esta última y eterna confirmación y sanción!

La idea del *eterno retorno* alude a una perspectiva desde la cual los hechos de la vida aparecen de un modo diferente a como usualmente los conocemos. En principio, más que una concepción metafísica del tiempo, Nietzsche nos deja con algunas inquietudes éticas que nos llevan a reflexionar respecto de nuestras propias decisiones. “¿Quisieras que se repita este momento una vez más e innumerables veces más?” La pregunta no tiene que ver tanto con la ficción de lo que podría pasar o lo que hicimos, sino más bien a la inversa: de qué manera nos relacionamos con lo que hacemos, con aquello que hace a nuestra vida. Incluso ni siquiera importa si existe realmente o no el eterno retorno, pero sería interesante pensar a qué nos obligaría su existencia. Su importancia reside en que si asumimos la vida de ese modo, nos vemos obligados⁵ a pensar cómo nos relacionamos con nuestras propias decisiones. Si sabemos que nuestra vida se repetiría eternamente, ¿haríamos lo que hacemos, elegiríamos lo que elegimos?

Asumiendo la existencia del mundo del eterno retorno, cada gesto, cada hecho, cada detalle realizado descansa sobre el peso de una insoportable responsabilidad, ya que habremos de tener mucho cuidado con lo que decidimos, porque se repetirá infinitamente. Al mismo tiempo, cada gesto, cada decisión, la vida entera se vuelve liviana, porque deja de ser única, deja de vivirse como una experiencia sin ensayo. Análogamente nos podríamos preguntar: si Dios no existiera, ¿haríamos la vida que hacemos?

Frente a este planteo del eterno retorno se nos abre una disyuntiva con dos respuestas (cuyo mayor problema es que aparezcan simultáneamente): una vida apolínea y otra dionisiaca.

Nietzsche señala que, a lo largo de la historia, la humanidad no necesariamente progresó y que desde que surgió la filosofía occidental, lo que hicimos los humanos fue vivir contradiciendo nuestra verdadera naturaleza. Esa es la gran tesis de su primer libro, *El nacimiento de la tragedia*, un estudio sobre el teatro en la Grecia Antigua en el que cuenta la historia de un error: durante mucho tiempo, el ser humano vivió muy tranquilo y en armonía combinando dos espíritus: el “apolíneo” (se refiere a Apolo, dios griego de la sabiduría y el bien, el día, la medida, la prudencia, la racionalidad, la armonía, la simetría) y el “dionisiaco” (referido a Dionisio, dios del vino y la embriaguez, de las festividades y la noche, la danza y el teatro, los excesos, los placeres corporales, los instintos irracionales). Según Nietzsche, ambos principios se encuentran en la base del concepto de lo “real”. Lejos de ser un todo ordenado, racional y coherente, como había propuesto Platón, la realidad desde la perspectiva nietzscheana es caos, desorden, irracionalidad; en otras palabras, es dionisiaca. La perspectiva apolínea no es más que un intento realizado por la ciencia, cierta filosofía y el cristianismo para dotar de un sentido a este caos. Ahora bien, nuestro autor observa que en la tragedia griega era posible

⁵ Usamos el masculino para respetar la denominación genérica del autor.

vislumbrar un equilibrio entre ambos espíritus. Es decir, una mezcla entre una pulsión de vida apolínea (más racional, más espiritual, más elevada, más científica, más económica, más ordenada) y una pulsión de vida dionisiaca (caótica, improvisada, ligada a lo terrenal, a lo corporal, a lo artístico, a lo erótico). Esta armonía fue arruinada, en primer lugar, por el pensamiento de Sócrates y Platón; y luego, por la religión cristiana y la ciencia occidental. Estas priorizaron el orden sobre el caos, lo apolíneo sobre lo dionisiaco. Y desde entonces, más que en un equilibrio, vivimos en una tensión pendular permanente entre ambas posturas. En definitiva, si la vida se repitiera eternamente, ¿viviríamos más apolíneamente o más dionisiacamente?

La historia del error comenzaría con Sócrates, quien fue el maestro de Platón y el padre de la filosofía occidental y quien, al exagerar la importancia de lo apolíneo en desmedro de lo dionisiaco, estableció una grieta entre ambos. Según Nietzsche, Sócrates sobrevaloró la razón y el conocimiento y condenó las emociones. Nuestra cultura es hija de esa condena y construye su moral reprimiendo el espíritu dionisiaco, la vida terrenal, corporal, el deseo de goce y de juego. En su lugar, intenta reemplazarlos por la creencia en una realidad trascendente, inmaterial (el Mundo Inteligible) y una moral centrada en el control de las emociones por parte de la razón. Por ejemplo, si la moral nos enseña que *donde comen dos, comen tres*, nuestro "instinto de supervivencia" nos empuja a pensar que *donde comen dos, come mejor uno solo*. Así es como se da inicio hace más de 2500 años a la cultura occidental que, desde entonces, según Nietzsche, desprecia la vida.

Algunos siglos después de Sócrates y Platón, con la llegada del cristianismo, se identifica lo apolíneo con Dios y a partir de esta identificación se impone a los humanos una moral que refuerza la represión de lo dionisiaco. La moral represiva impuesta por Sócrates y Platón es continuada bajo los conceptos de pecado y virtud. El primero queda identificado con las emociones y los excesos, en tanto que la segunda, con la medida y la razón. El platónico mundo inteligible es reemplazado por la creencia de una vida posterior a la muerte en la cual no habrá dolor ni sufrimiento. A su vez, aquella verdad que promovía la filosofía platónica, con el cristianismo, se hace más sutil, más capciosa, más femenina. Al querer desarmar la concepción tradicional de la verdad, Nietzsche le da una connotación negativa empleando la palabra mujer desde un punto de vista misógino. Es decir que al identificarla con cierta idea de mujer, a Nietzsche se le cuela un prejuicio, asumiendo que la verdad es seductora, manipuladora, maquillable, ventajera, mentirosa, pero públicamente casta. Con lo cual, así como los seres humanos producen la verdad condicionados por una situación histórica concreta, también la mujer es una creación producida por una voluntad de poder a conveniencia del varón: *billetera mata verdad*. La verdad, como la mujer, se somete a una voluntad de poder que propone un encuentro siempre postergado, o la presenta esquiva y al mismo tiempo imposible de vivir sin ella.

Luego, en la modernidad, gracias a la revolución científica, lo apolíneo deja de ser representado por Dios y en su lugar se instaura la razón. Una razón que continúa su tarea represiva al identificar lo emocional con lo irracional. Lo revolucionario de la filosofía de

Nietzsche es que pone en duda esta gran estructura sobre la que se sostiene la civilización occidental.

Ya en el siglo XVIII, aparece Immanuel Kant como el filósofo continuador de este espíritu apolíneo. Según Nietzsche, los imperativos kantianos tienen una raigambre metafísica, ordenadora, exigente al momento de conocer la realidad. Hay conceptos y mandatos trascendentales que, a pesar de que no se pueden conocer, todo sujeto debería al menos pensar. Según Nietzsche, entonces, Kant, en tanto "cristiano disfrazado", sigue creyendo en una verdad universal que explique este mundo de fenómenos empíricos en el que vivimos.

Luego de reaccionar contra el cristianismo y (casi) toda la historia de la filosofía, Nietzsche critica a cierto espíritu científico optimista que se viene arrastrando desde el siglo XVIII, el positivismo. El siglo XVIII había sido el siglo de la Ilustración, en el que hubo grandes aportes científicos, especialmente los de Newton, que les habían dado a los intelectuales cierta confianza en el progreso y en la posibilidad de que el mundo mejoraría gracias a la razón. Es una especie de coronación de la cultura occidental, que se funda en la Grecia Antigua, en la que la idea dominante es que gracias a la razón y a la ciencia estamos en un buen camino para descubrir la verdad. La humanidad (fundamentalmente europea) se siente orgullosa de sí misma respecto de sus desarrollos tecnológicos, científicos, modernos. En el siglo XIX, esa confianza y ese optimismo se desmoronan por varios motivos, especialmente por las múltiples y diversas crisis sociales que se producen en el mundo, y, sobre todo, porque todas las revoluciones progresistas de mediados de ese siglo fracasan. Y es entonces cuando Nietzsche aparece justamente como el gran crítico de la confianza y el optimismo de la Ilustración.

La duda funciona en la tradición filosófica como un punto de partida que permite llegar al final del recorrido a alguna certeza provisoria, parcial; pero la verdad fue el único valor que los filósofos y pensadores anteriores a Nietzsche no sometieron a la crítica: todos coincidían en que el objetivo de la filosofía era la búsqueda de la verdad, que, en mayor o menor medida, se consideraba algo relativamente alcanzable. Pero Nietzsche rompe por completo el panorama filosófico al afirmar que la verdad no existe; mejor dicho, no duda de que determinadas cosas sean verdaderas, sino del concepto mismo de verdad, duda de que la verdad sea posible, de que exista lo verdadero y lo falso por fuera del deseo humano. Más que verdad, hay una voluntad y un deseo de verdad que se sostiene sobre una idea muy difundida entre los filósofos, consistente en que no hay que atender a las apariencias (lo material, lo que percibimos) sino buscar las esencias. Así es como cada época se atosiga con un sistema, una ideología, un absoluto; en fin, un ser de su tiempo, triunfante y de apariencia única. Idea que, como vimos, es el gran legado de Platón a la filosofía.

Nos preguntamos entonces, de dónde viene esta voluntad de verdad que es tan fuerte que nunca nadie hasta Nietzsche se atrevió a cuestionar. ¿Acaso buscamos algo que no existe? ¿Por qué nos replanteamos (una y otra vez) la existencia de otro mundo (en el cual habita la verdad)? Podríamos responder que esa búsqueda viene de una curiosidad *innata* y de unas ganas *instintivas* de los seres humanos de conocer el mundo, y que ese es el motor que nos lleva a la filosofía. Pero para Nietzsche no es tan sencillo, porque detrás de nuestra búsqueda

de la verdad, no están el interés o la curiosidad o el amor al conocimiento, sino la voluntad de poder que nos exige todo el tiempo que dominemos el mundo, que lo controlemos, que lo adaptemos a nuestras necesidades, a nuestra conveniente manera de verlo. Con lo cual, podríamos suponer que el conocimiento no ha sido inculcado para alcanzar una emancipación (socrática, cristiana o ilustrada), sino más bien para ocultarnos o cegarnos a otras formas de conocer el mundo. En esa lógica, la verdad entra en una especie de conjuro con el que nos engañamos a nosotros mismos para garantizar nuestros modos de vida más convincentes. Digamos que la verdad, entonces, es el reflejo de quien la propone. Estructuramos el mundo a nuestro antojo para hacerlo manejable, predecible; necesitamos volverlo lógico, racional, hacerlo sistema, acaso porque no soportamos lidiar con el caos. En esto, hay que decir que todo orden en el que se vive es violento, impone una manera de pensar, hablar y actuar; lo que ocurre es que olvidamos que esa verdad es sólo una verdad humana más. Sin embargo, el problema persiste, porque el mundo real en el que vivimos no es lógico, ni sistemático, sino desordenado y azaroso, y, como somos incapaces de admitir que no hay un sentido, que el mundo es caos y no mucho más, inventamos que existe algo así como la verdad, y en su búsqueda vamos construyendo un mundo (casi) previsible y manejable. Ahora bien, si la verdad es una ilusión, lo único que tenemos son perspectivas y, de alguna manera, todas nuestras perspectivas representan una tergiversación incompleta del mundo (intencionada o no), gracias a la cual logramos convertir el cambio y el caos, en esencia, en quietud, en algo permanente y confiable. Con los valores morales ocurre lo mismo que con la verdad, es decir, con esos valores determinamos qué es obrar bien y qué es obrar mal, cómo vivir; aunque tampoco son trascendentes ni existen por fuera de nuestra voluntad de poder. La verdad, entonces, es un ejército de metáforas que olvidamos que lo eran, es aquella mentira que todavía no pudimos descubrir.

Con la filosofía posterior a Sócrates (desde el cristianismo hasta el positivismo), cuyo modo de pensar la organización de la vida en sociedad es criticado por Nietzsche, lo que hicimos fue inventarnos un Dios que garantizara la existencia de algunos valores trascendentes, universales, eternos. Así, por ejemplo, si estamos de buen humor: Dios es bueno; si estamos tristes: es malo o indiferente; cuando valoramos el saber, Dios es omnisciente, y cuando adoramos la fuerza, es todopoderoso. Nuestros estados de ánimo le confieren sus respectivos atributos. En este sentido, Dios es un nombre propio más, y la verdad es otro de los nombres de Dios. En el siglo XIX, luego de la Ilustración y de que el cristianismo empezara a debilitarse, nuestro filósofo afirma que *Dios ha muerto*; es decir que la creencia en Dios (una idea iluminadora, inventada en una época sin electricidad, y en la que la oscuridad era sinónimo de incertidumbre, miedo y peligrosidad) ya en la época de Nietzsche se volvió increíble, y toda consecuencia (sobre la verdad, la moral, la muerte) construida a partir de la creencia en la idea de la existencia de Dios está destinada al colapso. Ahora, la libertad es el derecho a la diferencia; se anuncia la coexistencia de verdades porque ya no se satisface uno de lo poco que ofrece cada una. Nietzsche propone la dispersión de lo absoluto, solventarse en un polvo de verdades incluso contradictorias, igualmente justificadas y provisionales. De hecho, es tan

frágil ya depender de una única verdad. En sus propias palabras del párrafo 125 de *La ciencia jovial*:

¿No habéis oído hablar de aquel hombre frenético que justo antes de la claridad del mediodía encendió una lámpara, corrió al mercado y no dejaba de gritar: “¡Busco a Dios!, ¡Busco a Dios!”? - Allí estaban congregados muchos de los que precisamente no creían en Dios, provocando una gran carcajada. [...] El hombre frenético saltó en medio de ellos, atravesándolos con la mirada. “¿Adónde ha ido Dios?”, gritó “¡yo os lo voy a decir! ¡nosotros lo hemos matado -Vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos! ¿Pero cómo hemos hecho esto? ¿Cómo fuimos capaces de bebernos el mar hasta la última gota? ¿Quién nos dio la esponja para borrar todo el horizonte? ¿Qué hicimos cuando desencadenamos esta tierra a su sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No caemos continuamente? ¿Y hacia atrás, hacia los lados, hacia delante, hacia todos los lados? ¿Hay aún un arriba y un abajo? ¿No vagamos como a través de una nada infinita? [...] ¡Dios ha muerto! ¡Dios sigue muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo nos consolaremos los asesinos de todos los asesinos? Lo más sagrado y lo más poderoso que hasta ahora poseía el mundo, sangra bajo nuestros cuchillos. -¿Quién nos enjuagará esta sangre? ¿Con qué agua lustral podemos limpiarnos? ¿Qué fiestas expiatorias, qué juegos sagrados tendremos que inventar? ¿No es la grandeza de este hecho demasiado grande para nosotros? ¿No hemos de convertirnos nosotros mismos en dioses, sólo para estar a su altura? ¡Nunca hubo un hecho más grande- todo aquel que nazca después de nosotros, pertenece a causa de este hecho a una historia superior que todas las historias existentes hasta ahora!”. Aquí calló el hombre frenético y miró nuevamente a sus oyentes: También estos callaban y lo miraban extrañados. Finalmente, lanzó su lámpara al suelo, rompiéndose en pedazos y se apagó. “Llego demasiado pronto -dijo entonces-, mi tiempo todavía no ha llegado. Este enorme acontecimiento aún está en camino y deambula -aún no ha penetrado en los oídos de los hombres.” (Nietzsche 2010, pp. 439-440).

De alguna manera, la idea de la muerte de Dios va más allá de una temática religiosa o cristiana, dado que nos interpela respecto de cómo tenemos que habitar el mundo que nos tocó vivir sin un principio universal, originario y organizador. Dios ha muerto no quiere decir que no exista, sino que es una palabra entre las demás; significa que ya no existe un fundamento último y definitivo que explique la realidad. Es más, desconfiemos de quienes pretenden poseer un punto de vista exacto sobre algo. Digamos que a partir de ahora nuestras verdades coincidirán con nuestras sensaciones. Con lo cual, las verdades proliferan, como se extiende un desierto, un devenir cautivado por el espacio que ocupa un cuerpo.

Un personaje de *Los hermanos Karamazov*, novela de Dostoievski publicada dos años antes del libro de Nietzsche, sostiene que, *si Dios no existe, todo está permitido*. Y entonces

quién garantiza ahora que lo que está bien va a ser premiado y que lo que está mal va a ser castigado, por qué una persona debería abstenerse de buscar lo que más feliz la hace independientemente de cuánto mal les haga a los otros. Si nada ni nadie determina que haya cosas universalmente buenas ni universalmente malas, ¿cómo decidimos cómo actuar? ¿Cómo empezamos a relacionarnos?

A contrapelo de lo que se suele creer, podríamos decir que cuando el gato no está, los ratones (más que bailar) no saben qué hacer. El resultado de la muerte de Dios desorienta, desampara, desasosiega. Sobreviene un periodo de nihilismo⁶, en el que nada tiene sentido, más bien todo ha perdido valor, la vida misma es un absurdo: nacemos para morir. Nietzsche afirma que en un nihilismo consumado uno deviene un ultrahumano o se pierde. Paradójicamente, es en la sociedad de masas donde resulta necesario ser ultrahumano porque uno tiene que devenir un intérprete autónomo. Si se oyen demasiadas voces y no se inventa una propia, uno se pierde, ya no está, desaparece como en un laberinto. Contra cualquier absoluto, contra cualquier pretensión de absolutidad, la única pretensión de emancipación está en que el nihilismo elimine los elementos absolutistas. Si se descrea de todo, ya no hay poder que se pueda ejercer sobre sí. Sin embargo, cultivando la curiosidad por esa desorientación, es también un nuevo punto de partida, dado que, según Nietzsche, admitir las consecuencias de la muerte de Dios, aunque al principio puede ser desesperante, es el primer paso para desarmar una moralidad que lejos de beneficiarnos, nos impuso valores que no son los más saludables, los más acordes con nuestra "naturaleza"; nos llevó a despreciar la vida terrenal (la única que tenemos) con la promesa de una vida supraterebral (que a algunos les conviene que exista). Admitir la muerte de Dios es volver a hacernos cargo de nuestras vidas y de nuestros cuerpos, de nuestras debilidades y nuestros deseos, de nuestras miserias, de nuestros prejuicios y nuestras incertidumbres. En otras palabras, ¿somos un cuerpo o tenemos un cuerpo? A fin de cuentas, cuando logramos ver más allá de las ficciones que (nos) construimos para transitar por este mundo bastardo, nos damos cuenta de que los ideales que las sostienen son la contracara de esos cuerpos, esas debilidades y esas miserias que nos hacen humanos, demasiado humanos.

Muerto Dios, muere también la figura del hombre que hasta ahora lo ha necesitado para legitimarse a sí mismo de forma indirecta. Y es entonces que aparece una especie de profeta, una parodia de Cristo llamado Zaratustra, anunciando la llegada del *superhombre*, con una nueva manera de sentir, de pensar y de valorar; apuntando a un horizonte en el que el centro de gravedad existencial ya no está ubicado en ninguna estructura ideal o trascendente, sino propia.

El concepto de *superhombre* (*Übermensch*, y que cada cual haga su propia traducción del término) alude a alguien que está por encima o más allá de la humanidad, un ser *ultrahumano*, *transhumano*, *posthumano*, divinizado. No es propiamente un individuo ni un grupo de individuos concreto, sino un estadio superior de la humanidad que viene a predicar la inversión

⁶ Nihilismo (del latín nihil, nada). Corriente filosófica que sostiene la imposibilidad del conocimiento y niega la existencia y el valor de todas las cosas. A su vez, el nihilismo suele ser entendido como negación de toda creencia o todo principio moral, religioso, político o social.

de los valores cristianos, morales y filosóficamente tradicionales, esperando que cada uno rebautice los nombres de las cosas y los hechos del mundo desde un punto de vista más propio, inventando otra gramática al servicio de la diversidad de la vida. Quizás, a partir de estos aspectos, la poesía es la única verdad.

En el capítulo “De las tres transformaciones” (Nietzsche, 2010), Nietzsche nos da pistas del camino hacia el *superhombre*. Allí nos cuenta que el ser humano se comporta en primer lugar como si fuera un camello, inclinándose para recoger un gran peso, el peso de la obediencia a Dios y a las normas morales, que al mismo tiempo lo hacen ser quien es. Es un animal que posee cierta grandeza ya que desprecia las tareas fáciles y se pone a prueba cargando con el deber, pero su naturaleza es aún demasiado sumisa. Por ello el camello se convierte en león, un animal que sustituye el “tú debes” de la ley moral por el “yo quiero” de la ley de su voluntad. Es un nihilista activo, un espíritu que siente el “placer de la destrucción” del orden establecido, liberándose de los valores heredados, pero aún sin tener la capacidad de crear nuevos valores. Por este motivo el león se transforma finalmente en un niño, alguien que juega sin prejuicios ni preocupaciones, un espíritu que inventa incesantemente nuevos nombres, nuevos juegos y nuevas reglas de juego: “una rueda que se mueve por sí misma”.

El *superhombre* es el filósofo-niño que ha alcanzado un estado particular de madurez, es decir, ha “reencontrado la seriedad que de niño tenía al jugar”. Vive desapropiado, la única ley que obedece es la de su propia voluntad. Siempre atento a sus instintos, en él se dan cita la dureza y la agilidad, la determinación y la inocencia. Para quien siempre es hoy y olvida fácilmente, la vida es un experimento continuo. ¿Quizás el niño sea la forma más cercana de creernos dioses?

Reflexiones finales

En fin, a lo largo de este capítulo hemos presentado a grandes trazos dos posturas que intentan dar respuesta al complejo interrogante sobre la naturaleza de aquello que llamamos realidad. A primera vista, pareciera ser que ambas concepciones son diametralmente opuestas: por un lado, analizamos la tesis platónica que defiende una caracterización de la realidad denominada “metafísica”⁷; y por el otro, la nietzscheana, que sostiene una visión “relativista” (“perspectivista”). Respecto de la primera, pudimos observar que según Platón lo real es algo que existe de forma independiente del sujeto y que también puede ser conocido por él siempre y cuando siga el camino seguro de la ciencia. Por su parte, con el pensamiento de Nietzsche pudimos vislumbrar las críticas realizadas a esta postura y la afirmación de que la realidad y la moral no son otra cosa que construcciones discursivas arbitrarias impuestas por la ciencia, la religión y cierta filosofía. En definitiva, ambos no dejan de presentarnos su propia versión de la verdad. Con lo cual, pareciera ser que entre ambas posturas existe una distancia

⁷ Para esta distinción entre posturas metafísicas y relativistas respecto del problema de la realidad seguimos el análisis realizado por Osvaldo Dallera (1989).

irreconciliable, es decir, que resultan diametralmente opuestas y contradictorias. O se es platónico o se es nietzscheano. No habría otra opción. No obstante, y siguiendo a Derrida (1998, pp. 35-36), sostenemos que esta dicotomía es falsa. Entre ambas posturas existen puntos de contacto. En este sentido, podemos ser platónicxs y nietzscheanxs al mismo tiempo. Podemos defender una moral objetiva encarnada en los Derechos Humanos y al mismo tiempo ser conscientes de que su fundamento descansa en una creación humana y no en un Dios trascendente. Podemos concebir a la ciencia como el modo por excelencia de conocer y explicar la realidad, al tiempo en que somos conscientes de que tras ella existe un entramado de intereses y poder que configuran nuestra interpretación de lo real. En definitiva, más que en una dicotomía, nos encontramos en una aporía, es decir, frente a una situación en la cual ninguna postura logra dar una respuesta definitiva a este problema, pero sí iluminar el camino para que sigamos pensando.

Referencias

- Cano, G. (2009). *Nietzsche*. "Estudio introductorio". Madrid: Gredos. Pp. 58-61.
- Carpio, A. (1998). *Principios de filosofía* [1974]. Buenos Aires: Glauco.
- Dallera, O. (1989). *Temas de filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Don Bosco.
- Derrida, J. (1998). *Aporías. Morir-esperarse (en) los "límites de la verdad"* [1993]. Barcelona: Paidós.
- Heidegger. (2002). *Ser y tiempo* [1927]. Madrid: Editora Nacional.
- Llácer, T. (2015). "La máscara de Zaratustra" en *Nietzsche. El superhombre y la voluntad de poder*. Buenos Aires: Bonallettera Alcompas, S.L. (pp. 70-104)
- Lévinas, E. (1993). *De la evasión* [1982]. Madrid: Arena Libros.
- Marx, K. (1975). *Tesis sobre Feuerbach*, Cuadernos de PyP, Buenos Aires, Argentina.
- Nietzsche, F. (2010a). *La ciencia jovial* [1882]. Madrid: Gredos.
- Nietzsche, F. (2010b). Sobre verdad y mentira en sentido extramoral [1873]. Madrid: Gredos.
- Nietzsche, F. (2010c). "Sobre cómo el mundo se hizo fábula" en *El anticristo* [1888]. Madrid: Gredos.
- Nietzsche, F. (2010d). *Así habló Zaratustra*. [1883-1885] Madrid: Gredos.
- Nietzsche, F. (2010e). *Más allá del bien y del mal* [1886]. Madrid: Gredos.
- Platón, (2007). *República* [aprox. 370 a. C.]. Madrid: Gredos.
- Platón, (1961). *Alcibíades*. Buenos Aires: Edit. Aguilar.
- Sztajnszrajber, D. (2014). *¿Para qué sirve la filosofía? Pequeño tratado sobre la demolición* [2013]. Buenos Aires: Planeta.
- Vattimo, G. (2008). *No ser Dios*. Buenos Aires: Paidós.