

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CIUDAD JUÁREZ

ISSN 0188-9834

nóesis

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Filosofía de las Ciencias

ROBERTO ESTRADA OLGUÍN, ALBERTO ESCALERA NARVÁEZ,
JUAN DE DIOS VIRAMONTES MIRANDA
(COORDINADORES)

VOL. 21
NÚMERO
42
NUEVA ÉPOCA
AGOSTO - DICIEMBRE
2012



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CIUDAD JUÁREZ

Nóesis, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades
del Instituto de Ciencias Sociales y Administración

Francisco Javier Sánchez Carlos
Rector

David Ramírez Perea
Secretario General

René Soto Cavazos
Director del Instituto de Ciencias
Sociales y Administración

Servando Pineda Jaimes
Director General de Difusión Cultural
y Divulgación Científica

Myrna Limas Hernández
Directora General

Mayola Renova González
Subdirectora de Publicaciones

Rohry María Virginia Benítez Navarro
Asistente

Mayela Rodríguez Ríos
Asistente

Gerardo Sotelo
Diseño de portada

APOYADO CON RECURSOS PIFI

Nóesis

Volumen 21, número 42, agosto-diciembre 2012, es una publicación semestral editada por la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, a través del Instituto de Ciencias Sociales y Administración de la UACJ. Redacción: Avenida Universidad y H. Colegio Militar (zona Chamizal) s/n. C.P. 32300 Ciudad Juárez, Chihuahua. Para correspondencia referente a la revista, comunicarse al teléfono: (656) 688-38-00 exts. 3792, 3892; o bien escribir a los siguientes correos electrónicos: noesis@uacj.mx y/o mayrodri@uacj.mx, rbenitez@uacj.mx

Editor responsable: Myrna Limas Hernández. ISSN: 0188-9834. Impresa por Talleres Gráficos de México, Avenida Canal del Norte, número 80, Col. Felipe Pescador, Delegación Cuauhtémoc, C.P. 06280. México, Distrito Federal. Distribuidor: Subdirección de Gestión de Proyectos y Marketing Editorial. Avenida Plutarco Elías Calles #1210, Fovissste Chamizal, C.P. 32310. Ciudad Juárez, Chihuahua. Este número se terminó de imprimir en noviembre de 2012 con un tiraje de 500 ejemplares.

Hecho en México / Printed in Mexico

© UACJ

Permisos para otros usos: el propietario de los derechos no permite utilizar copias para distribución en general, promociones, la creación de nuevos trabajos o reventa. Para estos propósitos, dirigirse a *Nóesis*.

Comité Editorial Interno:

CIENCIAS SOCIALES
Iván Roberto Álvarez Olivas
Jesús Humberto Burciaga Robles
Luis Enrique Gutiérrez Casas
Héctor Antonio Padilla Delgado
Luis Antonio Payán Alvarado

HUMANIDADES
Sandra Bustillos Durán
Jorge Chávez Chávez
Víctor Manuel Hernández Márquez
Consuelo Pequeño Rodríguez
Ricardo Vigueras-Fernández

CIENCIAS JURÍDICAS Y ADMINISTRATIVAS
Jesús Camarillo Hinojosa
Carmen Patricia Jiménez Terrazas

Comité Editorial Externo:

Sofía Boza Martínez
Universidad de Chile (Chile)
Irasema Coronado
Universidad de Texas en El Paso (Estados Unidos)
Pablo Galaso Reza
Universidad Autónoma de Madrid (España)
Ricardo Melgar Bao
Instituto Nacional de Antropología e Historia (México)
Miguel Mujica Areurama
Universidad de Carabobo (Venezuela)
Francisco Parra
Universidad de Murcia (España)
Rafael Pérez-Taylor
Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM (México)
Áxel Ramírez Morales
Universidad Nacional Autónoma de México (México)
Luis Arturo Ramos
Universidad de Texas en El Paso (Estados Unidos)
Adrián Rodríguez Miranda
Universidad de la República (Uruguay)
Rafael Romero Mayo
Universidad de Quintana Roo (México)
Franco Savarino Roggero
INAH-ENAH (México)

Nóesis: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades/Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Instituto de Ciencias Sociales y Administración, núm. 1, vol. 1 (noviembre, 1988). Ciudad Juárez, Chih.: UACJ, 1988.

Semestral

Descripción basada en: núm. 19, vol. 9 (julio/diciembre, 1997)
Publicada anteriormente como: Revista de la Dirección General de Investigación y Posgrado.

ISSN: 0188—9834

1. Ciencias Sociales-Publicaciones periódicas
2. Ciencias Sociales-México-Publicaciones periódicas
3. Humanidades-Publicaciones periódicas
4. Humanidades-México-Publicaciones periódicas

H8.S6. N64 1997
300.05. N64 1997

Los manuscritos propuestos para publicación en esta revista deberán ser inéditos y no haber sido sometidos a consideración a otras revistas simultáneamente. Al enviar los manuscritos y ser aceptados para su publicación, los autores aceptan que todos los derechos se transfieren a *Nóesis*, quien se reserva los de reproducción y distribución, ya sean fotográficos, en micropelícula, electrónicos o cualquier otro medio, y no podrán ser utilizados sin permiso por escrito de *Nóesis*. Véase además normas para autores.

EL SIGNIFICADO DE NÓESIS

NÓESIS. Este término es griego y se vincula con otro muy empleado en la filosofía clásica: *nous* (razón, intelecto). La elección de este título se deriva de algunas consideraciones acerca de la teoría del conocimiento que se desprenden del conocido símil de la caverna (*República*, VII).

El hombre, que ha podido contemplar el mundo de los arquetipos, esto es, que ha logrado penetrar las esencias, no puede ya contentarse con la proyección deformada del conocimiento sensible. La luz que lo iluminó es la filosofía, que Platón conceptualiza todavía en el sentido pitagórico de ancla de salvación espiritual. Al ser iluminado por ésta, el hombre siente la necesidad de comunicar a ex compañeros de esclavitud la verdad que ha encontrado, aun cuando estos últimos puedan mofarse de él, como lo había hecho la mujer tracia con Tales. La misma alegoría recuerda los descensos al Hades del orfismo y del pensamiento religioso pitagórico.

En el conocimiento, así caracterizado, Platón encuentra diversos grados. El primero es dado por la experiencia, que es de suyo irracional, porque se fundamenta en una repetición mecánica de actos.

Ésta se racionaliza en el arte (*techne*), es decir, en la habilidad adquirida, en las reglas metodológicas, puesto que en dicha actividad se investigan los datos de la experiencia. Entre las distintas artes sobresale la filosofía, porque no examina los fenómenos aisladamente, sino que los ve en su conjunto. Platón llama a esta visión totalizadora “dialéctica”, y dice que ella se alcanza a través del ejercicio de la razón (nóesis).

Por medio de este ejercicio alcanzaremos pues el conocimiento que, para ser válido, debe ser verdadero y tan real como su objeto. Estas consideraciones sintetizan el propósito y el objetivo de esta revista: presentar trabajos que reflejen, manifiesten, denuncien, los diferentes aspectos de nuestra realidad y hacerlo a través del “ejercicio de la razón”, es decir, de la NÓESIS.

Dr. Federico Ferro Gay (†)

Contenido

7 Abstracts

Presentación

- 13 Roberto Estrada Olguín, Alberto Escalera Narváez,
Juan de Dios Viramontes Miranda

SECCIÓN MONOGRÁFICA

- 18 *El concepto de "tradición" en la filosofía de las ciencias sociales y humanas*
Renato Huarte Cuéllar

- 40 *Un fundamento filosófico para un modelo de sociedad culturalmente diversa*
María del Carmen Gómez Martínez

- 60 *Relativismo lingüístico, relativismo ontológico*
Alberto Escalera Narváez

- 86 *Epistemología del saber matemático escolar: una experiencia didáctica*
Gabriela Buendía Abalos y Javier Lezama Andalon

112 SECCIÓN VARIA

Reflexiones sobre el egoísmo psicológico
Enrique Trejo Vega

- 144 *La problemática de la racionalidad y la bioética*
Roberto Estrada Olguín

- 182 *La dificultad de medir*
Samuel Schmidt Nedvedovich

- 212 *Nietzsche y la razón poética (Reflexión sobre la postura nietzscheana
en torno a la cuestión de la razón moderna)*
Luis Antonio Velasco Guzmán

Sección Libros, entrevistas y otras narrativas

- 232 *Mecanicorpus (Reseña)*
Cindy Judith Rodríguez González

- 238 *El periodismo: una mirada desde la sociología de las noticias*
Ernesto Pablo Juárez Meléndez

Nietzsche and the Poetic Reason

(Thoughts on Nietzsche's claims
on the question about the modern reason)

(Article)

Resumen

Este trabajo analiza la posibilidad que ofrece el planteamiento nietzscheano de la razón poética como un conocimiento independiente y diferente de los que son caracterizados por una racionalidad fuerte con sus connotadas características (“sistematicidad”, “metodicidad”, “claridad”, etc.), e intenta abrir un diálogo con estas posturas del conocimiento rígido confrontando sus tesis fundamentales. Mi análisis de la razón poética estará dirigido por el estudio de la obra nietzscheana *Also sprach Zarathustra* [1883-5], cuyo eje hermenéutico lo he obtenido del estudio de *Ecce Homo* [1888] y *Morgenröthe* [1882], tomando en cuenta los estudios que sobre este problema realizan M. Heidegger, K. Jaspers y S. Rosen, fundamentalmente.

Palabras clave: Razón poética, razón, modernidad, filosofía y poesía

Abstract

This paper analyses the possibility that opens up Nietzsche's claim about the poetic reason as an independent and different knowledge against the one that is characterized with the canonical characteristics of the strong rationality (such as “system”, “method”, “clarity”, etc.), and try to scrutinize its epistemological thesis. My approach of Nietzsche's poetic reason will be directed by my studies on Nietzsche's *Also sprach Zarathustra* [1883-5], which hermeneutical axis I have obtained from Nietzsche's *Ecce Homo* [1888] and *Morgenröthe* [1882], but also being directed by the great books on this topic written by M. Heidegger, K. Jaspers and S. Rosen.

Key words: Poetic reason, reason, (philosophical) Modernism, philosophy and poetry

Nietzsche y la razón poética

(Reflexión sobre la postura nietzscheana
en torno a la cuestión de la razón moderna)

(Artículo)

*Luis Antonio Velasco Guzmán*¹

1. Nacionalidad: Mexicana

Grado máximo de estudios: Maestría en Filosofía con mención honorífica

Especialización: Filosofía política y filosofía de la cultura.

Adscripción: Facultad de Estudios Superiores Acatlán, División de Humanidades, Programa de Humanidades, Licenciatura en Filosofía.

Universidad Nacional Autónoma de México

Correo electrónico: seisabril68@gmail.com

Fecha de recepción: 12 de agosto de 2011

Fecha de aceptación: 23 de julio de 2012

Introducción

Es un hecho que el origen de la filosofía se encuentra ligado a la poesía. Quienes a lo largo de la tradición filosófica occidental han ido a la búsqueda del origen de la filosofía, insoslayablemente han sido conducidos, por la naturaleza misma de su objeto, a este fundamental punto de partida. La relación original entre filosofía y poesía, sin embargo, presenta complicaciones inherentes a los principios, pretensiones e implicaciones de cada una de las partes de esta relación. Las complicaciones para la comprensión del origen de la filosofía a la luz de la relación entre esta y la poesía no fueron canceladas a lo largo del desarrollo de la filosofía; por el contrario, parece que esta relación cada vez es más problemática. Nietzsche, quizás, fue el primero después de dos mil quinientos años de tradición, en reconsiderar con seriedad el problema original y presentarlo asumiendo congruentemente las consecuencias de su exposición —aunque para “probar” su congruencia hubiera de requerir una presentación esencialmente incongruente. El testimonio de pensadores como Heidegger, Gadamer, Derrida o Rosen, por caminos diversos, apoyan esta hipótesis.

El camino que ha tomado la relación entre filosofía y poesía es un camino tan sinuoso y largo como el mismo desarrollo de la filosofía desde su origen hasta nuestros días. Por esta razón y atendiendo a que en este trabajo intentaré mostrar la importancia de la tesis nietzscheana —generalmente sobreestimada y subestimada, por diferentes corrientes filosóficas actuales: respectivamente, la hermenéutica filosófica y la filosofía de la ciencia—, me veo en la necesidad de mostrar brevemente cuál es la postura filosófica moderna respecto de la poesía, por ser esta la que en el desarrollo de la tradición filosófica es más cercana a Nietzsche, para realizar posteriormente un estudio comparativo de la postura moderna y nietzscheana sobre la importancia de esta relación, y con ello, por lo menos, aportar alguna luz que ayude a valorar en su justa medida los alcances de las posturas que defienden a ultranza una racionalidad fuerte y unívoca (para explicar y poseer al mundo a través de *su* conocimiento), así como las que pretenden cancelar, por inoperante, una comprensión unívoca del mundo, defendiendo así una

apertura absoluta de interpretaciones (perdiendo con ello, quizás, la posibilidad de la experiencia de la verdad —que, dicho sea de paso, tanto defienden).

A modo de justificación, cabe señalar que el pensamiento de Nietzsche conduce, irremediablemente, a quien lo abre, hacia indefectibles aporías teóricas e ilimitadas perplejidades argumentales que difícilmente encuentran solución a través de las vías de una racionalidad unívoca. Aquí, preciso indicar que parto del supuesto que al pensamiento nietzscheano le es inherente un orden no evidente a la luz de los cánones y usos acostumbrados por las posturas filosóficas que apelan a una racionalidad fuerte (*clara y distinta* —estilo Descartes y muchos otros), pero que sí puede ser develado mediante acercamientos minuciosos, si no es que *filológicos* —estilo Nietzsche, o sea, cuidadosamente, sin prisas, develando prejuicios y separándose de ellos.

El problema de la relación entre filosofía y poesía en la modernidad es un problema inagotable básicamente por dos causas: uno, la relación misma, y dos, lo vasto de la modernidad. Por razones metodológicas, me abocaré a la presentación del problema en el origen de la filosofía moderna, particularmente con Descartes, y explicaré sucintamente cómo se desarrolla una implicación de esta postura inicial en el devenir del pensamiento moderno, de manera específica en un supuesto de la epistemología kantiana. El propósito de la primera parte de la exposición —esencialmente esquemática— es el de aclarar el horizonte del problema para reconocer, en la segunda, qué toma en cuenta Nietzsche de la modernidad y de qué se separa.

Filosofía y poesía en la modernidad

Desde una perspectiva histórica —evidentemente, una perspectiva no nietzscheana— se podría aceptar que la piedra de toque en la reflexión filosófica de la modernidad no es otra que la cuestión de la experiencia y con esta, la posibilidad, alcances y límites del conocimiento y la ciencia. Como paradigma de ello, considérese la *Fenomenología del Espíritu* de 1807, cuyo subtítulo por sí solo ya muestra cómo esta obra es la apoteosis del proyecto moderno, no solo respecto de la posibilidad

de la experiencia, el conocimiento y la ciencia, sino sobre todo, de su realización efectiva en lo que Hegel llama “el verdadero saber”, pues de hecho, su pensamiento desarrolla, muestra y con ambas acciones “realiza”... *la ciencia de la experiencia de la conciencia*. En el desarrollo de la historia de la filosofía anterior a la de Hegel, reconocemos sin muchas dificultades las posturas dogmáticas y las escépticas al respecto; incluso, podríamos admirarnos de las contradicciones internas entre posturas que se nos mostrarían pertenecientes a una misma corriente, pero también, en la medida en que las contradicciones inherentes a cada elemento de esta tradición son asumidas en un proyecto sistemático que comprende la totalidad de ellas, tenemos que aceptar que con la *Fenomenología del Espíritu* la filosofía moderna llegó a su fin. Razón de más para el advenimiento de Nietzsche, quien sería el primero en considerar seriamente la crisis de la modernidad, sin que esto signifique, por supuesto, que encontraría una salida amable u optimista para la filosofía —aunque pretenda hacernos ver lo contrario con lo que piensa públicamente de su *Zaratustra*, por ejemplo, en la sección en que se dedica a explicar el génesis del *Zaratustra* en su *Ecce Homo* (cfr., Nietzsche, 1999b: 335-349).

Aunque se ha considerado que con Hegel la filosofía moderna llega a su fin, realmente lo que se consume es un sistema absoluto que abarca todas las opiniones filosóficas anteriores, inclusive las que respondían incipientemente a un origen sistemático (“idealismo alemán”, sobre todo). No obstante, la filosofía cartesiana y la hegeliana comparten un fundamento esencial: ambas se encuentran en el contexto de la misma tradición filosófica (a saber, en el de la modernidad) y el proyecto moderno, como todos sabemos, trata de resolver el problema del mundo a través de la inmanencia de su comprensión y origen, con sus respectivos signos, a saber, la ciencia y el progreso de la misma. En el relato autobiográfico cartesiano, el más famoso y más adquirido de todos los escritos filosóficos en la historia de esta disciplina, *el único que su autor publica en lengua vulgar y que si se prefiere puede ser tenida como una fábula* (Descartes, AT: V, 77-8; 4), se presenta un método infalible para alcanzar la verdad en las ciencias. Este método, como sabemos, está sustentado en las matemáticas y su tarea consiste en evidenciar

la necesidad de un principio que a su vez, será la *petitio principii* de la construcción de su mundo verdadero (entre paréntesis, la verdad de este mundo está sustentada en los criterios de *claridad* y *distinción* que solo el entendimiento matemático puede ofrecer), es decir, la ciencia que se puede obtener al relacionarse de esta manera con el mundo (si es que a esto se le puede llamar “relación”), estará restringida, necesariamente a lo matematizable. Límite que casi doscientos años después será reconsiderado esotéricamente en las dos últimas líneas de la propia *Fenomenología del Espíritu* (Hegel, 1998: 591) —cuando Hegel cita, para concluir, al poeta Schiller.¹

En el escrutinio cartesiano de las ciencias presentado en la “Primera Parte” del *Discurso del Método*, encontramos, en primer lugar la comprensión que tiene de su propia época, pues la describe claramente como la *más fértil de grandes inteligencias que ninguno de los [siglos] precedentes* [ha tenido]..., con lo que se tiene a la mano la comprensión cartesiana de la modernidad. Resulta muy importante resaltar en este acercamiento a la comprensión cartesiana de su propia época el escrutinio que de las ciencias hace el padre de la filosofía moderna y su veredicto final respecto de su importancia para el conocimiento verdaderamente cierto; así, tenemos: 1. narraciones novelescas, 2. las lenguas, 3. las fábulas, 4. la historia, 5. la lectura de buenos libros, 6. la elocuencia, 7. la poesía, 8. las matemáticas, 9. el estudio de las costumbres, 10. la teología, 11. la filosofía (anterior a la suya), 12. la jurisprudencia, 13. la medicina, 14. la alquimia y 15. la astrología; de todas estas, la única disciplina que considera verdadera ciencia es la matemática, pues es la única que no solo *contenta a los curiosos*, sino que también, *facilita las artes y disminuye el trabajo de los hombres* (AT, VI: 7) consideraciones que evidenciará y desarrollará en la siguiente parte de su *Discurso*, donde presenta propiamente los pasos de su método.

1 No es el caso que solo se trate aquí de un uso de la época (*sic.*, el *Sturm und Drang* alemán), sino que efectivamente, parece que el discurso filosófico requiere del apoyo del discurso poético para enunciar la verdad. Autores como Pippin (1997), Velkley (1989) y Pinkard (2002) explican estas hipótesis de una forma completamente fundamentada.

Sin embargo, aunque Descartes destaca en general que *es conveniente conocerlas todas (hasta las más supersticiosas y falsas) a fin de apreciarlas en su justo valor y no incurrir en errores frecuentes*, particularmente, respecto de la poesía, la historia, las narraciones novelescas y la elocuencia, indica lo siguiente:

Además, las fábulas *nos llevan a pensar, como posibles, acontecimientos que no lo son*, y los más escrupulosos historiadores, si no cambian o aumentan el valor de las cosas para hacerlas más dignas de ser leídas, omiten casi siempre las circunstancias menos notables y atractivas, y *de aquí que lo que nos cuentan no es lo que parece*, y los que ajustan sus costumbres a los modelos que sacan de sus lecturas, caen en las extravagancias de los caballeros errantes de nuestras novelas de caballería, y conciben designios que no están al alcance de sus fuerzas.

Admiraba *la elocuencia y la poesía* me encantaba, pero creía que tanto una como otra, *eran más bien dones del espíritu que frutos del estudio*. Los que tienen vigoroso el razonamiento y dirigen bien las ideas, a fin de hacerlas claras e inteligibles, pueden siempre persuadir, aunque no sepan retórica y se expresen en bajo bretón, siendo además áspero al oído... (AT, VI: 6-7)

Al respecto, deseo enfatizar algunos aspectos de lo que Descartes tan solo señala en este fragmento de su obra; en ella, todos los conocimientos que puede demostrar que de alguna manera inducen al error, proceda este mediante una mala interpretación del objeto, mediante una falsa suposición del objeto o de alguna implicación errónea en la conclusión, son excluidos de la relación de conocimientos verídicos (si bien como es sabido, la única ciencia aceptable es la matemática). Particularmente, descarta de la relación de ciencias verdaderas, todos aquellos conocimientos que confunden lo real con lo imaginario: las fábulas *nos llevan a pensar, como posibles, acontecimientos que no lo son*; *lo que nos cuentan* los historiadores *no es lo que parece* porque ellos todo el tiempo embellecen sus escritos con tal de que llamen la atención y sean leídos y finalmente, aunque admiraba *la elocuencia y la poesía* le encan-

taba, creía que, tanto una como otra, *eran más bien dones del espíritu que frutos del estudio*. Este pasaje cartesiano es especialmente complicado porque todo lo que atribuye a estas disciplinas (poesía, fábulas, historia) puede ser atribuible a su propio texto, pues ¿qué no él mismo está mostrándonos su *Discurso* como una reflexión autobiográfica, histórica —aunque fuera en un nivel individual? Por otro lado, en la *Olimpica* (cfr., Cottingham, 1995: 243-247), su obra de juventud, Descartes muestra justamente lo contrario de lo que dice aquí acerca de la poesía (cfr., Kennington, 2004: 79-104; Lachterman, 1989: 1-24).

Si entendemos correctamente las aseveraciones cartesianas recientemente aducidas, podemos ver con claridad que la tradición filosófica asume como verdad irrefutable el principio básico del proyecto cartesiano, a saber, que la única verdad válida es la matematizable, razón por la que esta ciencia —esto es, la matemática— sea la que más le agrada por la certeza y evidencia de sus razonamientos. No hay más duda: el proyecto moderno estará sustentado en este doble criterio univocista e intolerante: certeza y evidencia, claridad y distinción. A partir de este inicio, se cancela la opinión, lo imaginario, lo posible, inclusive, se advierten como innecesarios los dones del espíritu frente a los frutos de las ciencias que se obtienen mediante los métodos de la ciencia moderna. En general, lo único que puede ser aceptado en la experiencia moderna de la verdad es lo que proviene de los frutos del estudio, es decir, mediante un cultivo de la ciencia, o sea, cuando este estudio está cimentado en el criterio de la claridad y distinción. Así, lo real queda en el ámbito de lo matematizable (AT, VI: 19), cuando uno mismo pone *a priori* en las cosas aquello que puede llegar a conocer (Kant, 1995: B1-B30) o, si llegamos al extremo más elevado de esta historia, el extremo absoluto, podemos llegar a afirmar: *...Das Geistige allein ist das Wirkliche*: solo lo espiritual es lo *real* (Hegel, 1985: 14). Visto panorámicamente, más de la mitad de la experiencia del hombre es cancelada.

Veamos cómo responde Nietzsche a este estado de cosas.

Nietzsche y la razón poética

En la misma época, por diferentes vías y con implicaciones divergentes, M. Heidegger (1987b), K. Jaspers (1997) y K. Löwith (1997) expusieron y justificaron la necesidad de considerar a Nietzsche como filósofo. En esa época tal consideración no era un lugar común como lo es para la nuestra, pues en la década en que estos pensadores retomaron el caso Nietzsche como un caso filosófico, Nietzsche era conocido (por lo menos en Alemania y sus fronteras) como un fenómeno literario, incluso ya había sido elevado al estatus de profeta por Stefan Georg (y su círculo de poetas), y lo que es más, como crítico y médico de la cultura en otros círculos (*cf.* Nehamas, 2002, y Pippin, 2010). En pocas palabras, antes de la década de los años treinta del siglo XX, Nietzsche era considerado como un *homme de lettres*, con la implicaciones culturales y críticas que esto suponía, por lo que los tres autores mencionados al principio de este párrafo, reapropiándose de la obra nietzscheana e interpretándola de una manera radicalmente distinta a como aquel era comprendido antes que ellos, lograron modificar las posturas tradicionales en relación con la relevancia del pensamiento nietzscheano y lo presentaron por primera vez en la historia del pensamiento de Occidente como filósofo. Esta innovadora orientación con la que la tradición filosófica incluye a un pensador de la talla de Nietzsche es la que nos permite acercarnos en este momento a la postura nietzscheana que destaca su oposición a la racionalidad (incluyendo en este concepto amplio las nociones específicas de conocimiento y ciencia, derivadas del desarrollo de la modernidad filosófica), destacando algunas de sus implicaciones más relevantes para la comprensión de la cultura contemporánea.

Una aparente contingencia que nos puede ubicar justo en el centro del problema de la relación entre filosofía y poesía en el laberíntico universo nietzscheano, es la afortunada descripción que el propio filósofo realiza acerca de lo que él denomina *la razón poética* o, en sus propios términos, *die Dichtende Vernunft*. Antes de dirigirnos al pasaje nietzscheano donde explica el asunto que nos interesa, considero necesario

alumbrar un poco sobre el sentido que posee el verbo alemán *dichten*. Stanley Rosen ayuda ante esta complejidad de la siguiente manera:

El verbo alemán *dichten* significa “*escribir o componer* [un libro o una obra musical]”, y por extensión, “*escribir poesía*”. El mismo verbo, en otro contexto, podría significar “*estrecharse*” o “*apretarse*”, como por ejemplo al hacer un escudo en contra de las inclemencias del medio ambiente o al calafatear una grieta en un buque. Así, quizás se entiende que la poesía es más densa, en el sentido de más pura o más concentrada, por ejemplo, que la prosa. Uno recuerda la discusión paralela de Heidegger en que afirma que el poema es el lenguaje puro [*Rein Gesprochenes ist das Gedicht*]. La afirmación ocurre en “*Die Sprache*”, en *Unterwegs zur Sprache*, (1959)]. Ciertamente, existe una conexión para Nietzsche entre *dichten* y protección en contra de la naturaleza.

Sin embargo, el texto nietzscheano establece de manera más directa, quizá, una identidad, entre *dichten* e interpretación. [...] Finalmente, notamos que *dichten* no es, al emplearlo Nietzsche, sinónimo de “*poetizar*”, y que aquí no será entendido como la creación o escritura de versos, [... siguiendo a Valéry] *escribir poesía es un ejemplo, no la esencia, de die dichtende Vernunft*. (Rosen, 1989: 209-210)

Aunque sí traduciremos *die dichtende Vernunft* como “*razón poética*”, será preciso insistir en que en adelante comprenderemos “*poético*” como “*constructivo*” o “*productivo*”, y aunque *dichten* no preserva el sentido de la literalidad o escritura, en Nietzsche, la textualidad de *dichten* resulta ser una dimensión esencial en su uso. Además, el sentido de los términos “*constructivo*” y “*productivo*” no debe engañarnos para hacernos olvidar que el *dichten* nietzscheano no se identifica ni con la razón productiva del idealismo alemán ni con el *poiein* griego. Al decir de Rosen, el *dichten* nietzscheano no produce mundo al estilo cartesiano, tampoco lo concibe ensayando, en el modo del pensar, el nuevo estilo del giro copernicano, ni mucho menos, lo construye dialécticamente, ni mediante una identidad o una diferencia en su punto de partida, ni tampoco mediante el desarrollo de la totalidad de los

momentos supuestos en el inicio del sistema y mediatizados negativamente en el punto final del desarrollo de una conciencia que llega al saber absoluto. Más compleja y misteriosamente todavía, tampoco al estilo del filósofo-poeta por excelencia, el divino Platón. —¿La razón de esto? —Porque el *dichten* nietzscheano es al mismo tiempo el modo y la esencia de la filosofía de Nietzsche; en la *razón poética* nietzscheana, efectivamente, permanece la textualidad o escritura, pero la diferencia entre lo aparente y lo profundo ha desaparecido de ese modo, pues estas distinciones (sustentadas en la tradición filosófica iniciada con la escritura de los *Diálogos* de Platón y su interpretación) suponen un orden o una jerarquía presentada falsamente de manera inmediata y develada su verdad a través de las mediaciones (procesos o métodos) requeridas. A diferencia de todas las posturas anteriores, la comprensión nietzscheana del mundo ve que el orden no gobierna las cosas, que el mundo verdadero no es sino una apariencia y que todo es caos.

¿Qué fundamenta esta perspectiva? En primer lugar, que no es una perspectiva, sino el verdadero modo de ser de las cosas; que así se manifieste no es relevante para la naturaleza de su ser. De hecho, lo problemático, es el alejamiento de esta experiencia, pues en el alejamiento se comienza a requerir de un orden que realmente no existe; de acuerdo con Nietzsche, la distinción tradicional (sobre todo hegeliana y kantiana) entre apariencia (“phenomenon”) e ilusión (*Schein*) desaparece porque para él *el ser se satisface a sí mismo en completa ilusión* —según un apunte de sus cuadernos que data del periodo de 1870 a 1871². Esto es: el ser no requiere nada más que a sí mismo, se satisface a sí mismo en completa ilusión, no en una ilusión parcial o limitada que después se cancela o puede ser superada por un momento posterior “más elevado”; él mismo es ilusión abarcante. En numerosos pasajes de la obra nietzscheana encontramos el juicio que indica que el mundo inteligible del ser (mediante ideas, esencias, categorías, reglas, etc.) es produ-

2 “Das Sein befriedigt sich im vollkommenem Schein” en *Sämtliche Werke* (ed. G. Colli and M. Montinari; Berlin: Walter de Gruyter: 1999). En todos los casos las traducciones son mías. Cuando se trate de esta edición de la obra nietzscheana, señalaré entre paréntesis el volumen y la página al interior del propio texto, en este caso: 7:200.

cido por el alejamiento de la experiencia original del ser, es decir, por el trabajo de la tradición filosófica (véase: cualquier “platonismo”). Y con más fuerza que esta develación, encontramos también varios pasajes en los que Nietzsche hace patente el repudio a los órdenes, estructuras o jerarquías, siempre moralizantes y por supuesto, canceladores, del mundo sensible (“phenomenon”), que es llamado *ilusión* (*Schein*): Esta es la producción de la tradición.

El paradigma de la producción de la tradición (como ilusión) es la propia producción poética. En un pasaje de *Die fröhliche Wissenschaft* [1880] (3:37) aparece una roma expresión en la que Nietzsche observa que *los poetas siempre fueron los valets de alguna u otra doctrina moral*, dando a entender con ello básicamente dos cosas: que los poetas también forman parte de la tradición que se aleja de la verdad del ser mediante la producción de la tradición, y probablemente peor aún, que los poetas son los ayudantes de alguna otra finalidad (oscura para ellos) que trasciende los límites de su propia producción y excede las fuerzas de la praxis poética misma. Si son los *valets* de cualquier otra doctrina moral son el *dramatis personae* en la escena del mundo que detenta la conciencia de los esclavos, pues tienen su finalidad fuera de sí, en otro que ellos. Incluso, no solo *valets*, sino sobre todo, *doctrinarios*: su verdad es una doctrina; probablemente no solo no saben que adoctrinan, aunque crean que su originalidad productiva verdaderamente adoctrina al vulgo, sino que ellos mismos siguen una doctrina impuesta por otros. En este sentido, los poetas tienen una conciencia de esclavo, pues no comprenden su propia función (cfr., *Ión* de Platón).

¿Quiénes pueden ser los otros que imponen el camino a la producción poética que hace tradición? En una expresión sita en *Jenseits von Gut und Böse* [1886] (5:211), Nietzsche exhibe el siguiente pensamiento que muy bien puede considerarse como autobiográfico: *Los filósofos genuinos son, no obstante, comandantes y legisladores: ellos dicen, “¡así sea esto!” [‘so soll es sein!’]*. Con su decir que manifiesta una orden pone en claro el carácter del genuino filósofo; no siguen la doctrina de nadie y tampoco tratan de adoctrinar a nadie: solo ordenan; indican cómo es algo —el ser. A la vez, mediante la reflexión de este pensamiento nietzscheano se ve con cierta claridad que los filósofos

que adoctrinan o “hacen doctrinas” siguen la tradición filosófica y la desarrollan, y con ello ya no pueden ser más filósofos. Al respecto, Nietzsche exige de los hombres en su *Zarathustra* que nadie sea su discípulo: *él [Zarathustra] ama a quien es de espíritu libre y de corazón libre* [“Vorrede”, 4, 1883 (4:18)] o más adelante en el mismo “Prólogo”, donde se advierte simplemente una de las aporías más esenciales de la experiencia del pensamiento nietzscheano: *Compañeros de viaje vivos es lo que yo [Zarathustra] necesito, que me sigan porque quieren seguirse a sí mismos* [“Vorrede”, 4 (4:25)]. Como sabemos, en el propio texto del *Zarathustra*, nadie entiende a este personaje fundamental; él mismo adelanta que pueblo y rebaño se irritarán contra él, pues el verdadero creador es el quebrantador ilimitado y absoluto (el que rompe todas las tablas, reglas o modos establecidos —o *mores*). En una nota que data de 1881 (dos años antes de la composición del *Zarathustra*, pero ya habiendo vivido la idea de este texto, según la última parte de una de las secciones de *Die fröhliche Wissenschaft* [1881], y asimismo de acuerdo con la descripción nietzscheana de su libro *Also sprach Zarathustra* en *Ecce Homo* [1888]), afirma categóricamente en qué consiste su filosofía: —*¡En extirpar la ilusión de la humanidad por enorme que sea el riesgo! También, el miedo que enfrenta la destrucción de la vida.* (9:620).

Pareciera que la doble finalidad de la filosofía nietzscheana fuera un oxímoron: extirpar la ilusión de la humanidad y enfrentar la destrucción de la vida. El primer ejercicio, extirpar la ilusión de la humanidad a cualquier costo, alude al costo de la vida misma. Pero enfrentar el costo de la extirpación de la ilusión de la humanidad, o sea, extirpar la idea (ilusoria) que indica que hay vida, es lo más difícil por hacer en la filosofía nietzscheana frente a los ojos de las conciencias que han fincado su realidad en tal ideal. ¿Qué hay realmente en vez de vida en ilusión? Nietzsche responde que lo único es la consideración de la vida como “salud”, y más fundamentalmente todavía, como una intoxicación que se debe curar. *El mundo que nos concierne es falso, es decir, no es algo dado sino más bien una creación derivada de o rodeada de múltiples observaciones; el mundo [lo mismo que la vida o la totalidad] fluye como algo en constante devenir, como una falsedad que de nuevo se está*

desplazando continuamente, y que nunca alcanza a ser verdad: pues no hay “verdad” (12:114).

Tal como podemos ver, poetizar (*Dichten*) es “crear de” (*Ausdichten*), un proceso de interpretación por selección del inagotable e intrínsecamente caótico flujo de percepciones, sensaciones, representaciones, instintos, choques, pulsiones e infinitas intersecciones del devenir. La única verdad es el devenir y este no es otra cosa que la voluntad de poder: Caos. En palabras de Nietzsche, *el mundo es una obra de arte que se da nacimiento a sí misma* [1885-6 (12:119)] alude a la consideración de la fuerza esencial del eterno retorno de lo mismo, pero simultáneamente, a la idea del arte como ilusión. El mundo, concebido como *la voluntad de poder —¡y nada más allá de eso!* [1885 (11:611)], nos ayuda a comprender que la vida, lo mismo que el arte, no son sino manifestaciones de la verdad del ser, a saber, el devenir y el caos. La destrucción de la vida es un regreso a lo que Nietzsche denominó, en una nota de 1887: “la inocencia del Devenir” (12:385). Realmente no hay más nada; el arte pertenece no a la naturaleza, sino a lo humano; todo es voluntad de poder, y más allá de eso, nada.

En la medida en que se comprenda efectivamente la afirmación nietzscheana que indica que todo es voluntad de poder —*¡y nada más allá de eso!*, cualquier intento humano por explicar las causas de las cosas entran indefectiblemente en la morada de la *dichtende Vernunft*, según la sección “*Erleben und Erdichten*” (“119. Vivir e inventar”) de *Morgenröthe* [1882]:

Sea cual fuere el grado de autoconocimiento que alcancemos, lo más incompleto será siempre la imagen que nos formemos de nuestra individualidad. Ni siquiera podemos designar los instintos más primarios; su número y su fuerza, su flujo y su reflujo, su acción recíproca, y, sobre todo, las leyes que rigen su *satisfacción*, nos son totalmente desconocidas. En consecuencia, esta satisfacción es obra del azar; los sucesos de nuestra vida cotidiana lanzan su presa a un instinto o a otro, que se apodera de ella con avidez, pero el devenir de estos sucesos no guarda ninguna correlación razonable con las

necesidades de satisfacción del conjunto de los instintos.

[...] Si este texto que, por lo general, suele ser el mismo una noche que otra, entre éstas recibe comentarios tan variados que hasta la razón poética representa [*vorstellt*], ayer u hoy, causas tan diferentes para las mismas excitaciones nerviosas, ello se debe a que el *Souffleur*³ de esta razón es diferente hoy que ayer; ayer era un instinto el que quería satisfacerse, manifestarse, ejercitarse, aliviarse y descargarse, y hoy es otro.

[...] ¿Qué son, pues, los sucesos de nuestra vida? Es mucho más lo que ponemos en ellos que lo que contienen en realidad. Cabría decir incluso que, ¿en sí mismos, son nada? ¿Vivir equivale a poetizar? [... *Erleben ist ein Erdichten?*— (3:114)]

Con esta cita nos acercamos a la comprensión nietzscheana de la razón poética. En ella, se evidencia la diferencia entre Nietzsche y los pensadores modernos: mientras sus predecesores dicen que conocer es hacer, Nietzsche afirma que tal hacer *tiene* que ser, esto es, en el sentido de la *afirmación* del genuino filósofo esbozado recientemente. En este fragmento nietzscheano existe una terrible aporía particularmente contraria a los postulados del proyecto moderno, pues de acuerdo con nuestra interpretación desarrollada en la primera parte de este artículo sobre la relación entre la filosofía y la poesía en la modernidad, resulta a todas luces inapropiado —para los cánones del conocimiento exigidos por la nueva ciencia— el hecho de que ahora Nietzsche juzgue que, sin importar el grado de autoconocimiento que alcance el hombre, *lo más incompleto será siempre la imagen que nos formemos de nuestra individualidad*. Esto quiere decir, primero, que el autoconocimiento derivado de la experiencia de la conciencia, tal como es entendida en la obra filosófica con la que la modernidad llega a su fin (p.e., en el sentido de la conciencia que dialécticamente llega a ser autoconciencia y alcanza finalmente el saber absoluto), es una total ilusión, es decir, hasta el saber absoluto resulta ser una mera ilusión porque no es sino

3 El “inspirador”, en francés en el original.

una mera imagen en la que se pierde la esencia de quien llega al conocimiento absoluto o, en otras palabras, el *Geist* no es el hombre. Y segundo, como implicación de esto, también se sigue que lo que ahora se manifiesta como el verdadero problema a resolver en el ámbito filosófico, no es otra cuestión que la de la individualidad. Ni el “ego”, ni “la unidad sintética de la apercepción sensible”, ni “la autoconciencia que deviene en saber absoluto”, son entidades reales; todos esos intentos modernos por definir al individuo solo son imágenes.

De acuerdo con la cita nietzscheana que sirve de guía a esta parte de nuestro análisis, la emergencia del problema de la individualidad, desde la perspectiva moderna, está dirigida por los problemas, tan complejos como oscuros, del instinto y el azar, conceptos tan fundamentales como necesarios para la comprensión del pensamiento nietzscheano. La imposibilidad de llegar a conocer qué es el individuo está cimentada en el hecho de que tal problema solo podría aclararse mediante la explicitación de los instintos más primarios, tal como Nietzsche lo enuncia, con el conocimiento exacto de *su número y su fuerza, su flujo y su reflujo, su acción recíproca, y, sobre todo, las leyes que rigen su satisfacción*, mas como todo esto no es susceptible de medición, la pretensión moderna se invalida a sí misma por ser a todas luces inapropiada. En tanto que las leyes que rigen su satisfacción nos son totalmente desconocidas, resulta inobjetable que las causas de tales movimientos y fuerzas no son otras que el azar y los instintos, los cuales jamás han sido explicados clara y distintamente. Por tanto, a pesar de los intentos prometeicos por conocer qué es el individuo, la modernidad jamás logró conocerlo y el problema sigue en pie.

Por último, y todavía en relación con el problema central de este artículo, cabe recordar el pasaje de la tercera parte del *Zarathustra* en el que su personaje principal se queja de ser él mismo un poeta y, sin embargo, no puede dejar de serlo: *...yo hablo, en efecto, en parábolas e, igual que los poetas, cojeo y balbuceo; ¡Y en verdad, me avergüenzo de tener que ser todavía poeta!* (4: 247). Nosotros ya sabemos por qué balbucea (al no disponer en su discurso de conceptos claros y distintos para explicar los problemas que a la filosofía le han parecido fundamentales en su historia) y cojea (al presentar sus argumentos, unos cortos y otros

largos, de acuerdo con la satisfacción que le sea atribuida por el azar y los instintos que guían sus acciones) aquél que *tiene que ser todavía poeta*, doctrinario, esclavo, artista, seguidor de un ideal no propio —ni siquiera sabe a quién le pertenece—, pero *tiene que seguir siendo un poeta*, dado que el *Zaratustra* mismo es un derroche de bondad (*cfr.*, *Ecce Homo*), con lo que, ciertamente, el *Zaratustra* carece de parangón; es una obra única. Al parecer, Nietzsche no está de acuerdo con el tratamiento que Platón, el filósofo-poeta, le diera a este problema, a saber: expulsar poéticamente a los poetas en su *República*. Nietzsche, consciente de las implicaciones que trae consigo ser poeta, *sabe* que tiene que serlo, pues es un destino.

Como todos sabemos, ningún destino puede entenderse, a lo más, solo se interpreta y eso con resultas trágicas. En toda la razón poética de Nietzsche no hay nada que muestre lo contrario. Nietzsche no argumenta; solo canta y baila (*cfr.*, la sección “Das Tanzlied” del *Zaratustra* [4:139-141]). En su filosofía el conocimiento es remplazado por los sentimientos y aunque la razón poética no lleve consigo datos exactos, ni leyes de movimientos, ni exposiciones portentosas de cómo el individuo llega a ser el constructor del nuevo mundo, los sentimientos encuentran a la vida y la música triunfa sobre la *Wissenschaft*.

Bibliografía

- AT: Descartes, René. Charles Adam y Paul Tannery (editores) [AT] *Oeuvres Complètes* (I-XI Vols.). París: Librairie Philosophique J. Vrin, 1996. [Nuestra citación de la obra cartesiana hará referencia siempre a la edición de Adam y Tannery señalando entre paréntesis al interior de nuestro texto el volumen y su(s) página(s)]. En este y en todos los casos, la traducción es mía.
- Cottingham, John. “Los sueños de Descartes”, en: *Descartes*. (Laura Benítez, coordinadora de la trad.). México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1995, pp. 243-247.
- Derrida, Jacques. *Writing and Difference*. Chicago: The University of Chicago Press, 1980, pp. 1-362.

- Gadamer, Hans-Georg. *Dialogue and Dialectic. Eight Hermeneutical Studies on Plato*. New Haven: Yale University Press, 1980, pp. 1-218.
- Gadamer, Hans-Georg. "Poema y diálogo", en: *Poema y diálogo*. Barcelona: Gedisa, 1993, pp. 142-155.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofía del derecho*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1985, pp. 1-340.
- . *Phänomenologie des Geistes. Frankfurt am Mein*: Suhrkamp Taschenbuch Verlag, 1998, pp. 5-591.
- Heidegger, Martin. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Madrid: Alianza, 2005, pp. 9-212.
- . *De camino al habla*. Barcelona: Odós, 1987a, pp.11-246.
- . *Nietzsche* (2 Vols.). New York: Harper & Row, 1987b.
- . *Parmenides*. Bloomington: Indiana University Press, 1998, pp. 1-163.
- . "The Anaximander Fragment", en: *Early Greek Thinking*. New York: Harper & Row, 1984, pp.13-58.
- Jaspers, Karl. *Nietzsche. An Introduction to the Understanding of his Philosophical Activity*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1997, pp. 3-458.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara, 1995, pp. 1-690. (En las referencias internas del texto, ocuparemos la paginación canónica de la Academia de las Ciencias con la que se conoce la obra kantiana).
- Kennington, Richard. "Descartes' *Olympica*", en: *On Modern Origins. Essays in Early Modern Philosophy*. New York: Lexington Books, 2004, 79-104.
- Lachterman, David Raport. *The Ethics of Geometry. A Genealogy of Modernity*. New York: Routledge, 1989, pp. 1-232.
- Löwith, Karl. *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same*. Berkeley: University of California Press, 1997, pp. 27-107.
- Nehamas, Alexander. *Nietzsche. Life as Literature*. Cambridge: Harvard University Press, 2002, pp. 1-234.
- Nietzsche, Friedrich. *Also sprach Zarathustra*. München: Deutcher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1999a, pp. 9-408.

- . *Ecce Homo*. München: Deutcher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1999b, pp. 255-374.
- . *Morgenröte*. München: Deutcher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1999c, pp. 9-331.
- . *Nachgelassene Fragmente 1869-1874*. München: Morgenröte. München: Deutcher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1999d, pp. 7-921.
- Pinkard, Terry. *German Philosophy 1760-1860. The Legacy of Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp. 1-366.
- Pippin, Robert. *Idealism as Modernism. Hegelian Variations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pp. 311-373.
- . *Nietzsche, Psychology, & First Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 2010, pp. 1-124.
- Rosen, Stanley. "Poetic Reason in Nietzsche. Die dichtende Vernunft". En: *The Ancients and the Moderns. Rethinking Modernity*. New Haven: Yale University Press, 1989, pp. 209-234.
- . *The Question of Being. A Reversal of Heidegger*. New Haven: Yale University Press, 1993, pp. 1-315.
- Velkley, Richard. *Freedom and the End of Reason*. Chicago: The University of Chicago Press, 1989, pp. 1-222.