

ANATOMÍA DE UN ACTO ESPONTÁNEO

**SANDRA DAYANA PARRA PATIÑO
JOSÉ WILMAR TAMAYO CASTELLANOS**

**UNIVERSIDAD TECNOLÓGICA DE PEREIRA
FACULTAD CIENCIAS DE LA SALUD
PROGRAMA CIENCIAS DEL DEPORTE Y LA RECREACIÓN
PEREIRA
2008**

ANATOMÍA DE UN ACTO ESPONTÁNEO

**SANDRA DAYANA PARRA PATIÑO
JOSÉ WILMAR TAMAYO CASTELLANOS**

DIRECTOR: MAG. BERNARDO ARANGO MERCADO.

**UNIVERSIDAD TECNOLÓGICA DE PEREIRA
FACULTAD CIENCIAS DE LA SALUD
PROGRAMA CIENCIAS DEL DEPORTE Y LA RECREACIÓN
PEREIRA
2008**

Nota

Presidente Del Jurado

Jurado

Jurado

Pereira 2008

*Dedicado a Friedrich Nietzsche,
Bernardo Arango y Néstor García...
y al niño que aun llevo por dentro.*

LOS AUTORES

ANATOMÍA DE UN ACTO ESPONTÁNEO



*¡Una palabra! Tendría que callarme,
lo que podrías interpretar como una atroz indiferencia,
o tendría que hablarte durante días,
o vivir con vos durante años,
y a veces hablar
y a veces callar
o caminar juntos por ahí sin decirnos nada,
como cuando se muere alguien que queremos mucho
y cuando comprendemos que las palabras
son irrisorias o torpemente ineficaces.
Sólo te es útil (¡qué espanto!)
el padecimiento de los grandes
que te han precedido en ese calvario.*

SÁBATO

ANATOMÍA DE UN ACTO ESPONTÁNEO

Tabla de contenido

PREÁMBULO	7
RESUMEN	11
INTRODUCCIÓN	12
JUSTIFICACIÓN	16
3. OBJETIVOS	17
3.1 OBJETIVO GENERAL	17
3.2 OBJETIVOS ESPECIFICOS	17
CAPITULOS	19
EL ORIGEN DEL CONCEPTO DE ESPONTANEIDAD	19
INERVACION ESPONTANEA DE LA INDIFERENCIA	34
<i>LA VERDADERA CULTURA</i>	39
BIBLIOGRAFIA	47
ANEXOS	49

Preámbulo

La vida es el impulso de la indiferencia de la muerte.

I

¿Por qué se le llama maldad? ¿Por qué es malo el individuo que asesina? ¿No puede acaso ser él el primer inocente? ¿Podría ser el último? No *somos* tan valientes, por lo menos no lo somos siempre. A veces, cuando nuestra soledad nos ha llevado <<demasiado>> lejos, entonces sentimos miedo, un miedo que nos aloja en su llaga más dulce; pero sobre todo sentimos el frío incalculable de una soledad que seduce con luz propia y nos hace caminar con lentitud hacia las pasiones instintivas. Sin embargo, ocurre en otras ocasiones lo contrario, el miedo turba nuestro egoísmo, y después de vacilar tentadoramente por sus linderos, decidimos escapar de *él*. Llegamos incluso a creer en la posibilidad de los otros. Pero algo sucede siempre que nos acercamos a ellos, un síntoma, un malestar, algo nos obliga a volver. *De la nada* un espíritu seguro y sereno toma posesión de nosotros y nos lleva con sus alas de viento hasta los piélagos donde aún se sacuden con terrible violencia las olas. Preparados *como nunca* para batirnos ante ellas, emprendemos nuestro propio viaje: nuestra propia indiferencia; nos sumergimos, nadamos, rebosamos, nos ahogamos, pero fácilmente respiramos el vapor salado con que suele secarse la piel de los hombres, y con él secamos el océano de su democracia.

Todo lo que un hombre dijo a su mujer mientras trataba de <<conquistar su corazón>> fue lo que pudo imaginar para acercarse a ella sin temor. Antes de cualquier cercanía, los hombres y las mujeres por igual suelen construir una figura acerca del individuo que pretende su compañía. Ese acto es profundamente indiferente, pues significa que cada quien construye su propia individualidad para confiar en la cercanía. No existe ningún hombre incapaz de no querer transformarnos en su plenitud, en su cercanía, y ninguno capaz de ver sobre ella. La humanidad suele llamarlo fraternidad, amor, cariño, apego, pero todo esto es tan indiferente en sí mismo como la poca conciencia que se tiene de ello. Los hombres toman a la ligera el hecho de creer en ellos como única instancia de la dignidad; casi el hacerlo es un acto de condena.

En todo anhelo: en toda nuestra posibilidad de deseo, oculta, como una gota de agua en medio de la lluvia, se mece el más profundo de nuestros miedos: los hombres¹ temen quedarse solos. Este temor es nuestra gran indiferencia y nuestra mayor *desesperanza*, que es también nuestra más grande posibilidad del amor. “Yo deseo que todas ellas tengan piel. Así puedo tocarlas.” De esto habla nuestra voluntaria excitación científica, artística, política, peregrina, pedagógica y todas aquellas que puedan existir. “Nunca ha pasado nada

¹ Entiéndase al hombre como individuo, liberado del género.

entre nosotros. Siempre se ha tratado de lo que cada uno quiere. Estamos solos, somos indiferentes, aun de nuestros hijos y nuestros padres; y somos tan distantes uno del otro, *querido* lector, más ahora, cuando la semejanza y la comprensión nos tienden su sensatez.” De eso habla nuestro amor por los hombres. Este amor es el *tropiezo* de una realidad y su más grata bienvenida. Acaso el amor se trate de nuestra indiferencia, que es nuestro egoísmo, nuestra soledad: nuestros besos de soledad, nuestras caricias de soledad; nuestra objeción ensimismada como un poema... una objeción que desea hacernos suyos con brutalidad encantadora. ¡Viva entonces la sensación del amor que debe ser construido, espiritualizado y sellado con nuestro nombre, el nombre de la vida, de su afirmación, de su íntima indiferencia!

Esta exacerbación del éxtasis a la cual se ven sometidos la mayoría de los hombres que nos atrevemos a amar, hace que los actos de contrición tomen la forma de una desesperación lenitiva, infinitamente voluptuosa, que guarda tras de sí una escasez menesterosa de afecto. Particularmente creo que quienes afirman su falta de indiferencia se niegan a sí mismos como individuos. Pero no digo esto en el sentido desorbitante y diagnóstico de la psicología, no, no, eso no. Nuestro egoísmo busca su plenitud y cuando no la consigue, se adapta y llega, en última instancia, hasta ella (a la democracia) en forma de contrición, de negación de sí mismo, es decir, de resignación.

(Me sorprende que hasta ahora *no se haya dicho* que la verdad o la mentira son una cuestión de afecto, de necesidad de afecto. Tenemos el amor, sólo el amor, y cuanto se ha edificado (La ciencia, la religión, la cultura, y la patria y las tribus urbanas, los centros comerciales, las ventas de arepa, las panaderías, los cenobios, y la nada y todo lo que puedan ver nuestros ojos) para llenar el círculo de la vida, es un vasto rodeo de nuestra indiferencia para prodigarse a sí misma los cuidados más elementales de la vida.).

II

La imposibilidad de la dignidad entre los hombres es aterradora. La dignidad de la mujer se aniquila a sí misma aniquilando todo a su alrededor, la de los hombres hace tropezar una y otra vez, como una enfermedad, y dice continuamente: “Este frío que siento me mantiene con vida. Cálidamente.” Sabrán todos encontrar a la mujer dentro de *ese* frío incalculable. La mujer es una compañera, el hombre un amigo, pero, producto del reflujo de la humanidad, ella terminó convertida en verdugo y él ni siquiera es capaz de ser su víctima. Ambos se ocupan de *la satisfacción del otro* y a eso llaman lo digno del amor. *Ninguno* fue capaz hasta ahora de dibujar en su entrañable moral de individuo el color pristino de la naturaleza. Todos han dado mil pinceladas hacia adelante, algunos incluso, los menos, retrocedieron y otros, los más espirituales, diezmados y coartados en su *falta de voluntad*, se pincelaron como estas letras en el papel... y quedaron en su puesto, resignados, llenos de una *profunda tranquilidad*, de morbosa felicidad. Una felicidad que ataca nuestra espontánea necesidad de vivir: que es nuestra única dignidad.

Todos los límites y distancias que existen para la conservación de la especie son extensivos: reanudan el camino por donde han sido trazados los diseños previos de *la moral*, pero sin memoria colectiva. Estas apariencias de la conservación dependen de la posibilidad de vivir anticipadas a la posibilidad que borraría de ellas toda actividad genuina, o sea, todo lo que en ella ilustre “verdad”, “puntos ciegos”, otra posibilidad, otra forma de esperanza, de porvenir, *de Dios*. Dependen de vivir anticipadas a la posibilidad del egoísmo entre los hombres. Desde entonces, la forma concreta de la dignidad es la negación, no solo de cualquier otra forma de dignidad, sino que llega incluso a negar de sí misma; con esto se absuelve (miserablemente) de toda formalidad, de toda culpa; como a quienes se absuelve por sus pecados, que se les absuelve de todo rigor de conciencia, de toda disciplina, de toda voluntad, de todo egoísmo, así se absuelve a *la vida* de la vida: este es el punto *ciego* donde nacen la espiritualidad y la intelectualidad libertadora del ser... *su* democracia.

Así como <<renunciaron>> los cristianos a su voluntad para dejarlo todo en manos de Jesucristo, el resto de los hombres y el resto de su espiritualidad libertadora dejaron todo en manos de la promiscuidad, la verdad, la nada, el escepticismo, la negación, es decir, dejaron todo en manos de los estados *sublimes* de la *imaginación*. Todo es parte de una misma enfermedad, de una misma forma de doctrina; mientras tanto, la vida, que no ha sido ni puede ser aniquilada, sigue allí en el seno mismo de la creación cual si se tratara de una casta voluntad, sin haber prodigado sus *encantos* sobre la mano *consoladora y redentora* de los hombres.

Se equivocan también quienes afirman que la atracción es un hecho incuestionable de nuestra incapacidad para soportarnos como hombres. Toda atracción y en general toda disposición orgánica significa entre los hombres su afirmación: el testimonio de la vida por la vida. Y somos capaces de tal cosa sólo por el hecho de que nos es completamente indiferente. ¿Cómo podríamos quererla para nosotros si no fuera de esa manera? ¿Qué actividad metabólica conjunta participa en la atracción? (...) Sobre mi cabeza aletea (apenado) el éxtasis y sobre mis criadillas pasea su sonrisa antojosa la excitación... ¿Cómo decir sí a esta *jubilosa* encarnación de nuestra miseria?, ¿cómo decir no a mi indiferencia que cierne su bienaventurado mediodía sobre las angustias penosas y enfermas de la penitencia?

Cada entorno guarda una retórica propia, un sentido oportuno, un camino de luces y destellos por los cuales se arropan los espectros de la vida, y en ellos, los enteros desatinos de la humanidad cuando elige. Esto sucede porque la belleza es un movimiento natural de nuestro egoísmo: siempre se ha tratado de combatir lo que somos: por un lado, al tiempo, *donde* caemos vilmente derrotados no tanto porque nos devore o no exista como por el hecho de que producimos una terrible indigestión en su metabolismo. Por el otro lado está el combate contra los hombres, ese combate en el que *a veces se gana y a veces se pierde* sin que deje de ser ridículo lo uno o lo otro, ni posible la lucha a favor o en contra de la vida. Y por otros muchos lados quedan otras muchas más y ridículas batallas en las que siempre triunfa el espíritu ponzoñoso de la chocarrería. ¿Qué queda entonces? Queda retirarse, arrepentirse: queda la nada, el más allá, *el más acá*; queda la familia, el dogma, la ciencia, las carnestolendas, Coelho. ¿Y es acaso esta renuncia un verdadero destierro? ¿Una

verdadera abnegación? ¿El peregrinaje de un piano que en lontananza frenética e inconsolable, agoniza? (Rachmaninov) ¡No!, esta renuncia es el Apocalipsis de la vida <<por afirmación de la vida>>. Se trata de la peor de las torturas: la que arrebató al individuo del dolor. El dolor que es su más elevada indiferencia.

III

Esta nueva renuncia comienza a cavar sobre sí lo opuesto de la *afirmación* de la fe, pero sin dejar de reconocer lo mismo: la declinación del egoísmo. Únicamente hablan entre ellos, como si se tratara de un nuevo régimen nacionalista de pequeñas patrias (culturas urbanas, ejercicios de política, la nueva prodigiosidad religiosa, el intelecto) no esta vez sobre la excusa de una afirmación del más allá, sino como una rotunda y dulzona negación del más acá y de un consumado viaje a ninguna parte. No importa si afirman o niegan el más allá mientras sigan negando el más acá de los hombres: el trabajo, la actividad emprendedora, los proyectos de desarrollo han allanado y saturado esta realidad. Lo niegan al convertirlo todo en un equilibrio perpetuo que halla desarrollado en ambos casos su más penoso estado de mansedumbre: la renuncia. ¡Claro que la vida no tiene ningún sentido! Por ello debemos aprender a reír y a bailar, a celebrar nuestra indiferencia, a celebrarla *libres* de toda conciencia. Porque como es indiferente la vida, y aún la muerte, lo somos nosotros.

Néstor Daniel García Gómez

RESUMEN

Este trabajo presenta la espontaneidad humana como una manifestación inconsciente del fuero interno de los individuos; una revelación de todo lo instintivo que hay en el hombre; una expresión que lo identifica, lo hace libre o lo condena. Dicha espontaneidad es una expresión que se le escapa a la conciencia para mostrarnos tal cual somos: hace evidente nuestras pulsiones, nuestras tendencias. La expresión libera al hombre y en ella el hombre ratifica su identidad. Pero la falta de expresión en el individuo es cada vez mayor gracias al reservorio cultural; aquel infierno expansivo que limita la libertad del individuo y da pautas de comportamiento: "algún día pensaremos tres veces antes de mover el dedo meñique para no violar los cánones del buen gusto, en cuanto al movimiento digital se refiere." Para evitar sandeces de este tipo se propone la indiferencia como una virtud que permite la expresión de la espontaneidad, además de resaltar los factores que más la entorpecen: los diferentes tipos de ideologías, la enajenación técnica y científica... y quien lo creería: un concepto barato y tergiversado de la dignidad.

ABSTRAC

This paper presents the human spontaneity as a manifestation of the inner consciousness of individuals, a revelation of everything that there is instinctive in man, a term that identifies it, it does free or condemned it. Such spontaneity is an expression that escapes the conscience to show that we are: our impulses makes clear, our tendencies. The expression frees man and the man she confirms your identity. But the lack of expression in the individual is growing thanks to the cultural reservoir; hell expansive that it limits the freedom of the individual and gives patterns of behavior: "one day we will think in three times before moving the little finger not to violate the canons of good taste, as far as the digital movement is concerned. "foolishness To avoid such indifference is proposed as a virtue that allows the expression of spontaneity, enhancing the factors that hinder the different kinds of ideologies, the Technical and scientific disposal ... and what I believe: a cheap and distorted concept of dignity.

INTRODUCCIÓN

Liminar

Aparición de la idea²:

¿De dónde aquella idea de espontaneidad?

Volátil, pasajera, efímera, furtiva, casi inaprensible, resulta ser la espontaneidad. Así, y no de otro modo, llegó esta palabra y quedó apresada en mi cabeza, como *El Pájaro Azul* que revolotea y choca contra las paredes de mi cráneo, *cárcel de conceptos*, mientras que en estas ideas, escritas a dos manos, busca de nuevo su libertad.

Ahora sí, haciendo a un lado mi tendencia metafórica, emplearé un lenguaje meramente prosaico⁷.

En cierta ocasión escuché la palabra *espontaneidad* y me llamó mucho la atención el no lograr hacerme a un concepto claro que me dejara satisfecho. Cuando busqué su significado en libros y en la internet, me encontré con una sorpresa aún más grande: en toda la historia de la humanidad esta palabra nunca ha tenido un significado satisfactorio para nadie, y en cambio, ha generado un sinnúmero de disputas intelectuales, es decir, que la idea de hallar un concepto claro se había tornado en una empresa de hondo calado filosófico.

Tras leer a muchos autores, Nietzsche fue el que más se acercó a mis pretensiones, y de allí en adelante enmarqué mi investigación en su discurso.

Un acto espontáneo, al igual que un acto reflejo, demuestra una acción, que si se le hace un análisis detallado, demuestra una reacción interna y en cadena. El acto reflejo en sí, como acto, pasa desapercibido ante los ojos de todos; es un bien que se convierte en instinto de protección, pero no es el caso de un acto espontáneo, puesto que su acción está enmarcada en un sinnúmero de conceptos, morales, éticos, científicos, y por lo tanto no pasa desapercibido, está prejuiciado, en mi opinión, como libre albedrío.

Sandra Dayana realizaba su trabajo de grado y trataba en éste un tema neurálgico para mi investigación: la auto-recreación. Al analizar nuestras temáticas nos dimos cuenta de que se orientaban en la misma dirección, y mi investigación, alentada por ella, pasó de ser un ejercicio autodidáctico a un trabajo investigativo y entonces decidimos aunar esfuerzos.

² En este aparte, la aparición de la idea es escrita en primera persona por José Wilmar Tamayo.

⁷ La máquina del tiempo. Una revista de literatura. El pájaro azul. Rubén Darío. (Sitio en internet). Disponible en: <http://www.lamaquinadeltiempo.com/prosas/dario01.htm>. Consultado el 21-05-08.

Estudio de la idea: El nombre anatomía significa también un estudio exhaustivo sobre un tema en especial. De allí la idea de este trabajo, la realización de un estudio detallado acerca de la espontaneidad, y en especial, vista como un acto. Se ha hablado mucho desde la filosofía acerca de la espontaneidad como libre albedrío, lo que invita a hacer un análisis de los conceptos más relevantes sobre el tema, pasando por los filosóficos y científicos que fortalezcan este discurso.

Aporte de conocimiento: La indiferencia como virtud es quizá la idea más importante que se desarrolle en el transcurso de esta disertación. Algunos autores que siguen el discurso de Nietzsche reiteran, algo que es ya perogrullada, la necesidad de una verdadera cultura tras la evidente decadencia de la cultura moderna. La auto-recreación también surge como un aporte más sensato al devenir histórico y personal que el de aquella meliflua recreación colectiva y es digna de un estudio profundo por parte de la ontología.

Esta disertación es el resultado de un estudio exhaustivo y profundo realizado a la espontaneidad; un tema muy controvertido si se le confunde, como se ha hecho en algunas ocasiones, con la noción de libre albedrío, y que a su vez, ha sido poco comprendida y muy desestimada. Cabe resaltar que con este trabajo no ha de realizarse un tratado sobre el tema en cuestión, más bien se pretende revelar el estado actual del hombre frente a su incapacidad para los actos espontáneos³. También se hace una propuesta, aún más controversial que el tema mismo: presentar nuestra idea de *indiferencia como virtud*⁴ como el precepto único que protege la existencia de la espontaneidad y por ende la realización de los actos espontáneos.

El discurso nace de una preocupación por el ser y trata de resaltar al hombre liberándolo de todo concepto moral y positivista⁵, al hombre niño, al hombre que juega, al hombre que se recrea y se encuentra en *un momento dado*, consigo mismo: con su sensibilidad: con su libertad.

El hombre se ha concebido como materia de estudio y en los procesos investigativos, los filósofos han planteado sus apreciaciones sobre él. Kant, por ejemplo, indica que el *ser humano cuenta con dos fuentes de conocimiento: la sensibilidad y las facultades intelectuales. Las facultades intelectuales son tres: el entendimiento, la razón y la facultad de juzgar*⁶. Con base en la teoría anterior y muchas otras teorías que tienen una tendencia determinista⁷, se podría resaltar que un acto espontáneo no bebe en las aguas de la razón, pues pensar en una acción es el primer paso para condicionarla, es decir, la hace premeditada y la condición de espontaneidad no existiría. Un acto espontáneo como un

³ Para ser menos dramáticos digamos: su capacidad cada vez menor para realizar actos espontáneos.

⁴ *Indiferencia como virtud* es un concepto que se desarrollará en el segundo capítulo del libro.

⁵ Sobre conceptos moralistas y positivistas nos referimos a la forma rígida que estos conceptos condicionan el libre-desarrollo del ser.

⁶ KANT, Imanuel. En el sentido de nuestro tiempo. (Sitio en internet). Disponible en:

http://www.cepc.es/rap/Publicaciones/Revistas/2/REP_197_114.pdf. Consultado el 01-11-07.

⁷ Con deterministas queremos decir que este tipo de ciencias tienden a racionalizar todos los actos humanos en conceptos lógicos y predecibles.

acto reflejo es un bien máximo no premeditado; fluye por sí mismo, existe por sí mismo; es instinto en relación con el mundo.

En la sociedad se han venido ejerciendo bases de carácter convencional en el individuo, y dichos fenómenos son los que hacen que éste pierda su identidad. Obligan a que sea él quien se entregue a los procesos históricos, y no a una cultura donde predomine su libertad. Dicha alienación entonces, surge de las condiciones o reglas que determinada cultura *-reserva cultural-* ejerce sobre el ser, atacándolo desde su inconciencia ontológica, refiriéndose ésta, a la mayoría de sus actitudes convertidas en actos mecánicos hacia la productividad y el consumo.

La interacción del hombre con los demás entes, incluido el entorno y su innata tendencia a dominarlos; genera nuevas necesidades consigo mismo, necesidades que se conciben ontológicamente, como necesidades ficticias o pseudonecesidades.

Nietzsche afirmaba:

Se produce una adaptación a esta superabundancia de impresiones: el hombre olvida actuar; solo reacciona a las excitaciones exteriores. Gasta su fuerza en parte en la apropiación, en parte en la defensa, en parte en el entretenimiento. Profundo debilitamiento de la *espontaneidad*: el historiador, el crítico, el analista, el intérprete, el observador, el coleccionista, el lector, todos son talentos reactivos. ¡Todos ciencia!

La creencia en las categorías de la razón es la causa del nihilismo;⁸ hemos perdido el valor del mundo por categorías que se refieren a un mundo puramente ficticio.

La ingenuidad hiperbólica del hombre sigue siendo, considerarse a si mismo como medida y sentido del valor de las cosas.⁹

Atendiendo al enunciado, se comprende una única necesidad, la necesidad de una “verdadera cultura” que se fundamente hacia el bien del hombre y su encuentro final con el sentido de la vida: *la estética*.¹⁰

La percepción de la estética se presenta en el acto espontáneo como una contemplación instintiva y mágica, que sólo es posible si se manifiesta en el ser que se deleita *auto-recrea* en un estado sin tiempo y sin referentes: pone en juego su sensibilidad; aquella condición que lo identifica y lo hace único, aquella condición que necesariamente tiene que expresarse para ratificarnos como parte del mundo y que es la única vía posible de toparnos con nuestra libertad.

⁸ Nihilismo: concebido como un cansancio existencial.

⁹ NIETZSCHE, Friedrich. Obras inmortales. La Voluntad de Poderío. 1985. Edición Teorema S.A. Barcelona/España. Pág. 1153.

¹⁰ A consideración de los autores, la estética, vista desde el sentido trágico de la vida, representa todo aquello que tiene la fuerza para revelarse y por ende es bello.

Para llegar a éste estado espontáneo, visto con frecuencia en las acciones de los niños, -descrito por Nietzsche y J.L Moreno como el genio de la especie humana- es necesario hablar de la indiferencia como virtud. Así que no debe tomarse la indiferencia como una acción nihilista, reacción del cansancio en el sentido nietzscheano de la expresión, sino como una actitud no pensada, innata, que representa el máximo respeto por la libertad de los demás seres, es decir, su autonomía de impresión o de deleite, puesto que la gran necesidad del hombre es de expresión.

Sábato comprende dicha grandeza desde una concepción no fundamentada en el uso de la razón del hombre convencional, regido y sometido al discurso científico-positivista de la sociedad de consumo. En el acto espontáneo, como manifestación inconsciente y directa de nuestro máximo bien que radica en todo lo instintivo que hay en el hombre, sólo hay un ser sin tiempo productivo, un mundo sin conceptos, un ser para sí mismo: un hombre en pleno éxtasis de su sensibilidad que acaricia la libertad en la comprensión cósmica de su unicidad con el mundo, un hombre que se autoafirma y siente, que experimenta, vive y manifiesta su corporeidad.¹¹

Entonces “¿por qué ha de alcanzarse lo absoluto, como pretenden los filósofos, mediante el conocimiento racional de todas las experiencias y no por algún éxtasis repentino e instantáneo que ilumine de pronto los vastos dominios del absoluto?”¹²¹³

¹¹ Para una mejor comprensión de la monografía, se recomienda hacer lectura del anexo.

¹² SABATO, Ernesto. Entre la letra y la sangre. Edición. Seix Barral. 2003. Pág. 108.

¹³ El absoluto, es el mundo mágico de los niños en donde se abstraen en un presente continuo, que es eterno para ellos.

JUSTIFICACIÓN

El mundo moderno, y con mayor razón la cultura occidental, se basa en la utilidad-productividad que ha degenerado en una alienación consumista; de esta manera, se puede escuchar la escalofriante, y ya inconsciente frase, *debo salir rápido a producir*. Esta frase representa la esencia de una mente-autómata y servil diseñada no en pro del hombre, sino de la producción y el consumo: palabras con la que el hombre actual pretende erróneamente un progreso. ¿Acaso has visto una máquina preguntarse qué sentido tiene producir? Una máquina productiva es una buena máquina, no piensa, es útil. Pero ¿qué es útil? Aún sigue siendo una cuestión demasiado pretenciosa. La utilidad está enmarcada en el bienestar que un ente proporciona a determinado individuo, ya sea que este bienestar provenga de abstracciones tales como las ideas o de objetos físicos materiales. De acuerdo a esta relación del ser con el ente, el rico o el pobre sacarán las conclusiones últimas sobre su vida: una vida abundante o en su defecto, miserable. Pero ¿qué quiere decir todo esto? Quiere decir que la intención de utilidad que se le ve a un ente genera una nueva necesidad y así *ab eterno*, seremos esclavos de esa relación buscando siempre el continuo bienestar; supuesto bienestar que siempre debe buscarse para “dignificar” al hombre. La dignidad es por ende, un concepto que en la actualidad funciona como el motor que mueve al individuo contemporáneo hacia el consumo: el hombre con mayor capacidad para el consumo, y también para manifestar su poder de adquisición, es el hombre al que hoy se llama digno. He aquí en estas palabras la cultura de la máquina moderna, la mente del hombre superproductivo y súper-consumista globalizado. ¿Se hará necesario que la dignidad retorne a un concepto más natural?

Este trabajo se hace pertinente al resaltar que el concepto de dignidad debe partir de una necesidad común a todos los individuos: la salud. Esto implicaría que todo proceso humano, desde la educación hasta el mismo quehacer político, deben propender por buscar siempre un ideal de hombre saludable, un hombre capacitado para el devenir y fortaleza de la especie. Un hombre que posea un estado de salud es el hombre digno de vivir. Esta idea implicaría buscar las formas de dignificarse: de sentirse sano y bien consigo mismo: sería un retorno al cuerpo activo, al fortalecimiento del cuerpo.

El papel del profesional de Ciencias del Deporte debe ser el de un maestro forjador del carácter que busque la libertad de expresión de nuestra sensibilidad y de arraigar en la conciencia de su pupilo un interés por el cuerpo y un desprecio por todo aquello que atente contra su salud y la de los demás: una cultura holística que promueva la búsqueda continua de la salud. En ese *forjar el carácter* se ve, claro está, para el que tenga una mirada sutil y profunda, la necesidad de la verdadera cultura que propenda hacia la salud y de entender la indiferencia como una actitud de respeto que protege la libertad de deleite propio y del otro, en un espacio de libertad que permita la expresión y los actos espontáneos. Preguntémonos entonces. ¿Es útil este trabajo para el espíritu de la cultura moderna? Al igual que Nietzsche diría de sus escritos, esperamos que no¹⁴.

¹⁴ En algunas de sus obras Nietzsche utilizaba sarcasmos de este tipo al decir que sus textos no estaban escritos para todo el mundo.

3. OBJETIVOS

3.1 OBJETIVO GENERAL

Resaltar que la indiferencia es una virtud y que desde ella se crea el espacio para el surgimiento de la espontaneidad.

3.2 OBJETIVOS ESPECIFICOS

- ✓ Evidenciar la necesidad de la *verdadera cultura*.
- ✓ Brindar una nueva perspectiva del concepto de dignidad.
- ✓ Dejar abierta la posibilidad de un estudio posterior más detallado sobre las bondades de la indiferencia.

A continuación, el ensayo realiza un análisis detallado por capítulos, y se espera que este escrito, ajeno, y quizá ofensivo a las mentes menos sensibles; guíe al lector por el sendero que lo conduzca a sí mismo; o en su defecto, avive las llamas de una chimenea en donde tal vez se encuentre su verdadera utilidad.

CAPITULOS

I

EL ORIGEN DEL CONCEPTO DE ESPONTANEIDAD

*¿Qué nos retiene en este globo,
aparte de la gravedad?*

Stanislaw Jerzy Lec

La palabra espontaneidad proviene del latín *Sponte*, que significa “por libre voluntad” definición más cercana a la noción de libre albedrío. La Real Academia Española define el término espontáneo, a. (Del lat. *spontanĕus*) como un adjetivo que indica una acción voluntaria y de propio impulso, como algo que se produce sin cultivo o sin cuidados del hombre o que se genera aparentemente sin causa; concepción muy diferente a la de albedrío - (Del lat. *Arbitrium*) que indica una voluntad gobernada por el apetito, antojo o capricho. Como se puede interpretar, las definiciones difieren en el sentido de que el libre albedrío tiene como fundamento, que el individuo sea consciente de una serie de opciones de las cuales pueda hacer una elección, en tanto la espontaneidad surge de manera imprevista, sin revelar –al momento de aparecer- el factor que la origina.

Los primeros en analizar la concepción filosófica de espontaneidad fueron los atomistas de la Antigüedad clásica, al tratar los problemas del libre albedrío. Epicuro, por ejemplo, examinando la desviación espontánea del átomo al caer respecto a la línea recta, relacionaba esa desviación con los argumentos para fundamentar la casualidad y el libre albedrío, con la renuncia al determinismo mecanicista.

El materialismo dialéctico concibe la espontaneidad como propiedad específica de la materia, como manifestación de su movimiento. Reconocer la espontaneidad del movimiento y del desarrollo no excluye la necesidad de tener en cuenta los influjos exteriores sobre el objeto en desarrollo, su conexión recíproca con todos los objetos del mundo. La concepción idealista de la espontaneidad como independiente del mundo objetivo, como libre albedrío indeterminado del hombre, es inconsistente y no concuerda con los datos de la ciencia.

El aporte histórico del párrafo anterior indica claramente la influencia del medio externo en el hombre, la relación de este con el universo y su carrera emprendida para conocer y controlar los fenómenos que intervienen en esta relación. Por dicho motivo, la concepción idealista de la espontaneidad y la esencia positivista de la ciencia se repelen como el agua y

el aceite; en tanto una espera comprender los fenómenos por medio de datos demostrables y llegando a un pensamiento determinista como su máxima expresión, la otra, la espontaneidad, nada pretende y simplemente se revela; pero no independiente del mundo objetivo, sino de la conciencia y de la razón que establecen la normalidad de un hecho de acuerdo a la frecuencia con que este ocurre y el modo como se presenta, es decir, que el hombre busca conocer el origen de los fenómenos y por eso los estudia con detalle, los ordena y clasifica en una gran taxonomía que le facilite comprender el modo como se comportan, y llegado el caso, predecirlos. Esto indica, que es condición *sine qua non* de la espontaneidad la impredecibilidad de su aparición. Puede ser una experiencia antigua que se fuga por uno de los intersticios que descuida la conciencia, o por el contrario, una nueva situación, sin precedentes, que para nosotros no sigue un patrón reconocido en su forma de acción. Como un rayo que fulgura en el cielo y desaparece, el acto espontáneo ilumina el horizonte y revela nuevos rumbos para el caminante ennegrecido por la noche y atemorizado por la tormenta, pero muere tan pronto es analizado por la razón y asimilado por nuestra conciencia. No obstante, un acto puede ser repetitivo y hasta reconocido al aparecer, pero mientras no se identifique el factor que lo origina o el camino que lo haga predecible, el acto seguirá siendo espontáneo.

Como se puede notar, tanto el concepto de espontaneidad como el espacio para su surgimiento, está atravesado por un sinnúmero de ideas –llámese doctrinas, pensamientos– que la condicionan, y es totalmente diferente al de libre albedrío. Para tener una idea más clara sobre el libre albedrío, se hace necesario conocer la línea filosófica que lo cobija.

ESPONTANEIDAD COACTADA

(Implicaciones de otros conceptos sobre el concepto mismo de espontaneidad)

*No me mueve, mi Dios, para quererte
El cielo que me tienes prometido;
Ni me mueve el infierno tan temido
Para dejar por eso de ofenderte.*

*Tú me mueves, Señor; muéveme el verte
Clavado en una cruz y escarnecido;
Muéveme ver tu cuerpo tan herido;
Muéveme tus afrentas y tu muerte.*

Fragmento anónimo “a Cristo crucificado”

LIBRE ALBEDRÍO

Término con el cual se describe la condición que permite al individuo tomar sus propias decisiones, ya sea con el conocimiento de sus limitaciones o ignorando sus alcances o consecuencias. Una característica que sirve para definir esta expresión es que siempre hay una vía opcional; un camino escogido para transitar, pero se es consciente de la existencia de otros rumbos. Un acto libre por entero, que en esta monografía se denomina espontáneo, sería en sí mismo una causa y no un efecto y estaría fuera de la ley de la causalidad. La espontaneidad en el acto humano sería un efecto tan sólo como resultado de los instintos, viendo en los instintos una expresión, que tanto para Jacob L. Moreno como para el mismísimo Nietzsche, era la representación de un máximo bien. El libre albedrío como capacidad del ser humano para determinar sus acciones es importante en la filosofía occidental, en particular en la metafísica de la ética, así como en la teología. Caso opuesto a la idea de libre albedrío es el determinismo; aquella doctrina que recalca que la acción humana no se dispone con autonomía, sino que más bien es el resultado de influencias tales como las pasiones, el atavismo larvado de una moral siniestra y decadente, las tendencias de pulsión, las justificaciones, los deseos, las condiciones físicas y las circunstancias externas fuera del control del individuo. Todo convergente en un mismo punto: la propensión automática del individuo a la **Reacción**. Pero si pesa en el individuo tantas ataduras, sería preciso cuestionarse si esa libertad es relativa de un individuo a otro, o mejor dicho, si un hombre es menos esclavo frente a otros hombres.

2 ENFOQUES FILOSÓFICOS

Los defensores de las ideas metafísicas preocupados por conocer las causas primeras y los orígenes de todo fenómeno, defendían que si el universo es racional debe basarse en una secuencia de causa y efecto; toda acción como eslabón de una cadena causal que debe revelar en la última instancia de un prolijo seguimiento, la causa de las causas: **Dios**. Es obvio que de ese determinismo religioso se originase una gran fuerza justificativa para determinar cuáles debían ser, “según el orden divino de las causas”, los comportamientos más adecuados; **el juicio moral**. Nietzsche, condenaba las reflexiones metafísicas a la inutilidad, al afirmar que la metafísica era tan útil a las personas, como útil le es al capitán de un navío saber la composición química del agua mientras que su barco sucumbe ante la tormenta.

La espontaneidad por parte de un individuo es, sin embargo, un acto que se encuentra fuera de la cadena causal lógica; aceptar la posibilidad de un acto de esta naturaleza niega el orden divino, racional, y hace que el universo parezca irracional, una ofensa a la moral, una bofetada al rostro del Creador. Vista de esa forma, esta cuestión nunca se ha resuelto de un modo satisfactorio. Admitiéndose que todos los actos universales quepan en la mente un Dios perpetuo y esto implique un determinismo manifiesto, no es así para la mente obstinada del hombre, quien no sabe que su Dios, o más bien, la omnisciencia de su Dios, es el máximo baluarte en la justificación de su moral y de la creencia que lo impulsa a buscar su “divinidad perdida” por medio del conocimiento racional. En resumidas cuentas,

Dios es un utensilio del hombre, con el cual se identifica, se justifica y se persuade. Diría el determinista: en el mundo de las causas todo es voluntad divina. Tendría que preguntarse: ¿Por qué en el mundo de los efectos, siempre hay humanos responsables?

“El conocimiento objetivo no es, en efecto, otra cosa que un instrumento para resolver necesidades prácticas, y que no puede, como tal, hacer experimentar la conexión del hombre con lo que es, con su principio vital.”¹⁵

La carrera del conocimiento se hace con los ojos cerrados, se lanzan puños al aire tratando de pegarle a algo concreto. Nada se odia más que la carencia de sentido, dice Octavio Paz. Es la carrera de un ser apocalíptico que buscando un principio a todo, siempre le encuentra el fin, y para ello busca cualquier herramienta, cualquier palabra; usaría cualquier artimaña.

Durante la edad media, el carácter inexplicable del libre albedrío llevó a intensos debates entre los filósofos. La validez del libre albedrío ha sido también objeto de un debate considerable entre los filósofos éticos. Podría parecer que un sistema de ética debe implicar libre albedrío, pues la negación de la capacidad para elegir una línea de acción negaría la posibilidad de establecer un juicio moral. Una persona sin juicio moral no es responsable de sus actos.

3 ENFOQUES TEOLÓGICOS

Lo pasado y lo futuro cabe en la mente de Dios; es el dogma taxativo de la doctrina del determinismo religioso; todo acto humano está predeterminado por Dios, aseguran con verdades de a puño. Tendría que preguntarse el religioso de la predestinación si sería justo el juicio, también pensado de antemano por el Dios omnisciente, a un individuo que indefectiblemente estaba obligado a realizar la misma acción que en otrora ya le había demarcado el destino. Si todo acto es preconcebido en la conciencia de Dios, no existiría la voluntad humana; todo sería voluntad divina, tan sólo un camino demarcado de antemano; un libreto que el actor desarrolla con inconsciente personalidad.

4 POSICIONES GENERALES

Hallar un concepto claro del libre albedrío implicaba para los racionalistas buscar un método que demostrara la causalidad, siempre inasible, de su *modus operandi*, involucraba siempre la tendencia manifiesta, consciente, o peor aún, inconsciente, al determinismo. Un punto moral envuelve la generalización de una creencia, arraigar en el individuo, por medio del temor a Dios, una tendencia central que lo oriente hacia un mismo modo de comportamiento; un atentado contra todo lo natural que hay en el hombre; su instinto, su egoísmo.

¹⁵ SANCHEZ, Diego. Entorno al súper hombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad. Editorial Anthropos. 1989. Pág. 30

Hasta este punto se revela la concepción de la vida en su forma más paupérrima e indecente; la tendencia central del individuo corriendo al resguardo de la muchedumbre. Estadística; madre de la psicología de las masas. La vida; ni siquiera una propensión a la inferencia, ni siquiera una probabilidad; una simple estadística. Pues el determinismo, que sólo conoce de estanques, nada sabe del carácter desbordante de la voluntad de los afluentes.

La espontaneidad no puede por ende ajustarse a un sistema normativo. En el siglo XX, ciertos psicólogos, en especial los defensores del existencialismo, han reconocido el elemento de espontaneidad en la mente humana que se admite para situarse más allá de cualquier ley científica. Esta espontaneidad puede interpretarse como una medida de autodeterminación; moral sería entonces, la justificación defensora de la carencia de voluntad.

El libre albedrío ha sido criticado como una forma de ideología individualista por escritores tales como Baruch Spinoza y Carlos Marx, que expresaban una preferencia por el derecho supremo otorgado al Estado y el sometimiento del carácter individual a dicho ente, ideas que difieren enormemente a las expresadas por Nietzsche, quien optaba por un genio y talento con una fuerza interior y exquisita sensibilidad condenado a perderse en las verdades absolutas creadas y defendidas por el común popular, denominado por el mismo pensador como rebaño, muchedumbre o populacho.

EL DETERMINISMO

Auto aniquilación: El suicidio del determinismo.

“En el interior encontraron, colgado de la pared, un espléndido retrato de su señor tal como lo habían visto por última vez, en todo el esplendor de su juventud y singular belleza. En el suelo, vestido de etiqueta, y con un cuchillo clavado en el corazón, hallaron el cadáver de un hombre mayor, muy consumido, lleno de arrugas y con un rostro repugnante. Sólo lo reconocieron cuando examinaron las sortijas que llevaba en los dedos.”

Oscar Wilde

La mente del gran taxonomista, el hombre, como tal vez diría Popper, propende a la cuadrícula. Se hace necesario hablar de tendencias al explicar el fenómeno del

determinismo, o sea, manifestar la transición de éste, de una simple concepción del mundo a una arraigada e irascible ideología: la preferencia inconsciente del determinismo. Cabe resaltar que al remitirse a la palabra tendencia se sigue teniendo una tendencia determinista. Pero este incendio provocado por el racionalismo bárbaro se amaina con fuego; el determinismo se echa a sí mismo una zancadilla y cae sobre su propia arma; la percepción lógica de la razón.

Se redundaría al decir que todo ocurre gracias a que algo lo causa, principio de la metafísica determinista, pero el determinismo tiene cabida del presente hacia el pasado, al futuro sólo lanza interpretaciones, talveces o quizaces.

El grado sumo de su pretensión fue considerar que el futuro pudiera predecirse racionalmente, uniendo teorías universales con el conocimiento de ciertas condiciones iniciales o presentes. Se puede interpretar fácilmente que todas las probabilidades infinitas en este mundo tienen que converger de su intención para que el resultado sea el esperado. Si un individuo pudiera conocer cuál será su acción futura, también podría cambiar sus pronósticos. Supóngase que un hombre anticipó, por algún medio, que en diez años estará en un ataúd producto de un infarto. Su rostro lo llevará intacto y hermosamente maquillado. Este hecho causa una profunda conmoción en él y por ello adopta la disposición diaria de morir de otra forma cualquiera. Tres días después se dispara en la frente. Quien tenga afinidad al determinismo dirá que el hombre no morirá y que las cirugías faciales son tan buenas hoy en día que de seguro no le quedará cicatriz alguna. El indeterminista, o mejor dicho, otro determinista, le preguntaría con razón ¿cómo supo aquel hombre que habría de morir de un infarto? De hecho, para conocer su estado futuro de muerte, es necesario que el hombre, de una forma u otra, presenciase y distinguiese la cadena causal de los hechos, según la forma racional del determinismo, lo que implica que tendrá que presenciar cada uno de sus instantes y tener conciencia de todos los factores del universo que intervinieron para que precisamente a esa hora, estuviera rumbo al cementerio; vivir la experiencia de ser llevado a su última morada aún después de muerto. Este ejemplo trágico nos llevaría a pensar que la condición de la existencia del futuro es que nada sepamos acerca de este, pero como sucede en este caso, el determinismo lo reduce a la nada, y a su vez, crea uno de los grandes temores: el miedo al futuro.

Un ejemplo más sencillo de las limitaciones del determinismo lo da Popper al indicar que la creación de una obra nueva, como una sinfonía, no puede ser predicha en todos sus detalles por un físico o un fisiólogo que haya estudiado el cuerpo y el funcionamiento orgánico del compositor¹⁶. También aduce:

"Si tenemos bien presente que nuestras teorías son nuestra propia obra, que somos libres y las teorías reflejan nuestra falibilidad, entonces dudaremos de que las características

¹⁶ POPPER, Karl R. El Universo Abierto; Segunda edición, Editorial Tecnos; Madrid, 1994, Pag 25

generales de nuestras teorías, tales como su simplicidad o su determinismo *prima facie*, correspondan a las características del mundo real."¹⁷

"Una teoría física es determinista *prima facie* sí, y sólo si, nos permite deducir, a partir de una descripción *matemáticamente exacta* del estado inicial de un sistema físico cerrado que se describe en términos de la teoría, la descripción, *con cualquiera que sea el grado finito de precisión estipulado*, del estado del sistema en cualquier instante dado del futuro."¹⁸

En lo más profundo de nuestra conciencia seguimos siendo deterministas, velamos por verdades absolutas y futuros demostrables, aunque solo nos quedara como consuelo creer que la única verdad absoluta es que no existen dichas verdades. Pero el determinismo, como ideología ya arraigada, entorpece toda voluntad humana, y comete un gran delito: aniquila toda voluntad, y lo que es peor, la espontaneidad.

¹⁷ POPPER. Karl. Op cit. Pág. 66

¹⁸ POPPER. Karl. Op cit. Pág. 54.

II

ARDIDES Y ARDIDOS

De la dignidad y las justificaciones

*Yo amo a aquellos que no saben vivir
más que para desaparecer, porque
ésos son los que pasan al otro lado.*

NIETZSCHE

¿A qué llama hoy el hombre “dignidad” con tanta seguridad, y esa horrible mueca de desprecio en su rostro? ¿Qué es lo que justifica y defiende a cada instante de su personalidad, será acaso su ser o, más bien, su no ser? La dignidad es el estruendo y el murmullo de muchas voces a la entrada de una estrecha caverna, es el coro disonante en el que quiere prevalecer una voz que se confunde en la barahúnda; hiere y esconde su puñal. Diferente del orgullo, la dignidad no es un sentimiento, es un estado; una condición; una razón de ser. Dignidad es el estado actual de cada quien; el punto en que convergen todas las disposiciones y actitudes pasadas del individuo frente a la vida y en la vida, y es el resultado atávico de antiguas fuerzas. Acertó Voltaire al decir, el mundo está bien como está; porque es resultado de lo que hemos logrado y malogrado, no es otra cosa que el mundo que nos merecemos: el mundo del que somos dignos. Al igual que el tiempo, y con mucho más rigor, la dignidad es el impulso de un presente continuo que busca con insistencia en un estado futuro, una nueva condición: se recrea en el devenir.

Ligado a lo más natural, es decir, a lo más cruel por ser cierto, la dignidad se revela como un merecimiento, y éste a su vez, como la manifestación de una fuerza arrasadora. Para Nietzsche, la fuerza no tiene necesidad de destruir; ella sola se jerarquiza. Similar a la idea del pensador alemán, era el concepto de Shakespeare acerca del poder. Shakespeare daba el ejemplo de un águila que descansaba con tranquilidad en la copa de un árbol, mientras el escandaloso trinar de otras aves se enardecía gracias a su quietud y su mutismo. Las aves enmudecían al notar en el suelo la sombra de unas alas desplegadas.

El sentido de la vida está en su propio devenir y se dignifica en las especies fuertes y saludables capaces de impulsarlo, en seres que son puentes que dan origen a lo nuevo. El hombre evita los términos primarios de dignidad, puesto que ello le llevaría a preguntarse por la relevancia de su vida en este mundo; tener conciencia de su insignificancia, verse

quizá como una impertinencia. El estado actual de esta palabra representa ese temor. Dignidad es el máximo baluarte de la inteligencia que pretende preservar la vida que degenera. ¿Qué ofende más al hombre en su orgullo, que la evidencia pública de su incapacidad y sus limitaciones? Por ende, la inteligencia cuida al hombre vencido y temeroso y lo aleja de esa pregunta primordial, cultiva la audacia y torna execrable al individuo fuerte y vencedor. El vencedor ofende el merecimiento del vencido. El primero logra un estatus mientras el segundo planea, en la venganza, el restablecimiento de la dignidad perdida. Esto ocurre sólo en la especie humana. Un caso patético y evidente sirve como ejemplo para dar una interpretación a la absurda tergiversación de la dignidad: en cierta ocasión un hermoso y afamado cantante español llegó a una ciudad del cono sur de América para completar su gira de conciertos, y mientras cantaba al público sus canciones, una de las fanáticas burló la seguridad, y logrando subir a la tarima, se dirigió hacia él y lo besó durante largo tiempo. Él correspondió. La reacción de toda la masa femenina fue llenar a la joven de los más despreciables calificativos. Mientras sentían la envidia recalcitrante correr por su cuerpo, su orgullo ofendido reclamaba, de la forma mentirosa más dicente, el respeto por la dignidad universal de las mujeres; dignidad ofendida por aquella chica de labios libertinos.

Kundera también describe este sentimiento de orgullo ofendido como *Lítost*: un joven que es poco diestro en el manejo de un instrumento musical, es reprendido permanentemente por su maestro; su disonancia entorpece la armonía de los otros chicos. El joven alcanza a imaginar con fruición que si tocara mal el instrumento musical, esta vez de forma intencionada, su maestro lo arrojaría por la ventana, y quedaría bajo arresto pudriéndose en una cárcel por el resto de su vida. Así completaría su venganza.¹⁹ Otro ejemplo es el siguiente:

Un joven pretende a una chica de su edad. En cierta ocasión, ella le hace la invitación de ir a nadar a un río cerca de la ciudad. Él, que de nadar sabe poco, acepta sin pensarlo dos veces para no dar muestra de su inhabilidad. Una vez en el río, la chica se aleja atravesando el sinuoso afluente mostrando sus cualidades y destrezas para la natación. El siente un gran temor al verse solo y sin la compañía de su salvadora, pero este temor está sujeto a una gran humillación. Cuando la chica regresa, el joven la golpea en el rostro presumiendo preocupación por ella y reprendiéndola por arriesgar la vida de una forma tan irresponsable.

Estos ejemplos nos enseñan que el hombre será siempre un ser reactivo mientras busque, desde su inteligencia acomodaticia, las formas más adecuadas para restablecer su dignidad perdida. En la *Lítost*, el individuo, una vez hecha pública sus limitaciones y temores, evidencia la situación como el grado sumo de su insignificancia.²⁰ Dignidad es entonces un concepto abstracto, y por lo tanto, maleable. Es claro entonces, que cuando el individuo revela su incompetencia, siente en lo más recóndito de su ser, un temor a la desaparición.

¹⁹ KUNDERA, Milan. El libro de la risa y el olvido. Fragmentos de sus obras para discernir. (Sitio en internet). Disponible en: <http://silyoga.bahiaesign.com/homenajes-a-maestros-de-vida/milan-kundera-para-discernir>. Consultado el 01-07-08

²⁰ KUNDERA, Milan. Op cit. El libro de la risa y el olvido.

Allí entra en juego la inteligencia, que usando la justificación y las palabras como armas, busca proteger de la mejor forma al individuo. Toda esta cadena, no es más que una reacción de temor.

Aseguró Nietzsche que el intelecto, como nuestro medio de conservación, desarrolla sus fuerzas principales fingiendo. Indica que gracias a esta experiencia sobreviven los individuos débiles y poco robustos y también aquellos a quienes les ha sido negado servirse.

Además de este temor, la indigencia constitutiva y natural del ser humano, es una de las muchas manifestaciones en la *dialéctica de la soledad*, y lo remite a buscar un grupo social. La construcción de cualquier sociedad, desde la conformación de un país hasta las relaciones interpersonales, descansa sobre el concepto de dignidad; este es el pilar más importante de una Constitución. Se defiende con ella el derecho a la existencia y la libertad de los pueblos. Dignidad es entonces la razón de ser del hombre y la fuerza que lleva a defender, lo que según la sociedad, se merece. Sin ese principio de dignidad, el hombre no encontraría una identificación, ese algo que lo aleje de la soledad, que lo haga olvidar de esa *Insoportable Levedad del Ser*, y lo haga sentir que pertenece a alguna parte. Herir la dignidad del hombre es herir su pasado, su presente y su futuro; es herir su *fatum*, su libertad y su voluntad, atentar contra los pilares que lo identifican como ser que vive y que merece la vida. Cuando se hiere la dignidad del individuo, éste, inconscientemente, pone en duda el derecho a su existencia.

De igual forma, los grupos sociales labran su concepto de dignidad, lo que obliga al individuo a seguir una serie de conductas que lo asemejen al grupo. Por ende, un individuo espontáneo que se aleje del reservorio de costumbres de su grupo social, será visto con ojos despectivos. Dignidad se presenta aquí, como el cuidado de la representación en un grupo social que define las pautas adecuadas de comportamiento: habrá entonces una dignidad de hombre y otra social, como una manera de comportamiento en el cual se debe dejar en alto un nombre en representación; un juego de rol, un ego.

El miedo es quizá el engranaje más importante en la historia de la humanidad. Sorokin señala en su estudio sociológico que:

“Cuando el yo racional se apodera de la situación, dictamos nuestra voluntad a las naciones más débiles, interferimos en su política interna, y exigimos su aquiescencia a nuestras órdenes, bajo pena de sanciones económicas, políticas o militares. Y así se desarrolla esa tragicomedia de la inconsecuencia y contradicción humanas. No se trata de una hipocresía, sino que es el resultado ineludible de pertenecer a muchos grupos diferentes y antagónicos.”

Y plantea además:

“El remedio adecuado, tanto para el individuo como para la sociedad, consiste en un reajuste tal que su antagonismo ostensible pueda ser eliminado, evitando que el individuo sufra la presión de mandatos mutuamente contradictorios, que le impongan acciones conflictuales. Las órdenes y grupos que de ellos emanan podrá ofrecer diverso carácter; pero mientras su mutua relación no sea antagónica, el individuo podrá eludir el conflicto interno, realizando la unidad en la diversidad”²¹

Lo anterior implica un ataque directo a la inconciencia del individuo, lo aseguró Nietzsche en su discurso sobre la moral, y lo evidenció Sorokin en el análisis de su estudio. Aquellas inhibiciones que los grupos sociales imponen a los individuos limitan en él su espontaneidad puramente biológica, la malea y pervierte. Sufre más el individuo actual que gasta su fuerza en la representación y vive la inhibición de un sinnúmero de grupos sociales. No encuentra en esa globalización de los grupos sociales algo diferente a su soledad, nunca antes estuvo más solo y desesperado, más separado. Buscando una limosna de aceptación, el individuo pretende acomodarse a múltiples grupos sociales que demandan su fidelidad; pues de lo contrario, se crea en él un sentimiento de culpabilidad, se hace traidor. Crea entonces una necesidad de ser, y de asir ese título de merecimiento dentro de los diferentes grupos, pero aquellos grupos, manejan también escalas diferentes de dignidad; unas mayores que otras, en las cuales, habrán siempre individuos socialmente más dignos que otros. Este fenómeno también afecta al individuo: siempre quiere ser algo diferente, nunca encuentra su punto de identificación. Los altos dignatarios son un ejemplo de ello. Mandar debe ser entonces, el merecimiento de merecimientos.

¿Y quién es quién para decir que alguien se merece lo que se merece? La vida misma. El talento es la revelación directa de una capacidad del individuo para realizar una acción sin tener que forzarse, es la manifestación directa de una sensibilidad superior y desarrollada, que como instinto protege de la mejor manera al individuo causando en otros los más graves efectos. Por merecimiento natural, el talentoso; el más capacitado, sería el más digno. Pero hay algo que es común a las intenciones de todos los individuos; Nietzsche lo llamó, voluntad de poderío, la tendencia más natural en el individuo; la tendencia a la dominación, el instinto más reprimido.

Por lo tanto, lo que cada individuo encuentra en sí, no es el pensamiento de Dios que se piensa a sí mismo, sino la voluntad del mundo que, a través de él, quiere vivir su parte de la vida del mundo, representándose por ello desde su propia perspectiva.

*Ahora bien, por más que se nos aparezca el **fatum** en su condición de delimitador último como más potente que la libre voluntad, no debemos*

²¹ PITIRIM. A. Sorokin. Sociedad, cultura y personalidad. Ediciones Aguilar. 1996. Pág. 557

*olvidar dos cosas: la primera, que **fatum** es tan sólo un concepto abstracto, una fuerza sin materia, que para el individuo sólo hay un **fatum** individual, que el **fatum** no es otra cosa que una concatenación de acontecimientos, que el hombre determina su propio **fatum** en cuanto que actúa, creando con ello sus propios acontecimientos, y que éstos, tal y como conciernen al hombre, son provocados de manera consciente o inconsciente por él mismo, y a él deben adaptarse.*²²

Ese *fatum* representa lo inconsciente, lo instintivo que hay en la trastienda del hombre y que lo liga a la evolución de la especie; es la herencia que se manifiesta, sin él saberlo, como una armadura que lo defiende. Esto en términos abstractos de la conciencia determinista para interpretar y asir un pasado. *Fatum* siempre irá con nosotros así no haya conciencia, y se limita al quehacer del individuo que en su voluntad de acción forja su propio destino, sus condiciones, y su propia historia. Sin *fatum*; dice Nietzsche, el hombre sería mera voluntad libre, es decir: Dios, en el caso contrario, un ser a merced del viento, o en el peor de los casos, un autómatas.

Las propias perspectivas son peligrosas dentro de grupos sociales, por ello, el grupo social toma a la dignidad como herramienta de identificación de su fortaleza, aniquila la identificación propia del individuo, y lo guía, como lo hace un lazarillo con el hombre ciego y sin caminos, a dignificarse o identificarse en la fortaleza del grupo. Es fuerte porque su grupo es fuerte. El abolenso actual vive de la herencia de sus ancestros, un papel meramente representativo. Su fuerza decadente no abre nuevos caminos, no mira otros rumbos, ni siquiera uno propio. Se presenta debilitada cualquier fuerza de su manifestación. En realidad, el hombre sólo quiere manifestarse, poner en juego su corporalidad, y aquel juego se convierte, en última instancia, en la conexión sensible del hombre con el mundo: el hombre y mundo, dos cosas diferentes y la misma cosa; punto donde nada y todo es lo mismo, donde todo converge.

*“El hombre concebido por Goethe [...] al que le es lícita la osadía de permitirse el ámbito entero y la entera riqueza de la naturaleza, que es lo bastante fuerte para esa libertad [...] Con un fatalismo confiado y alegre ese espíritu que ha llegado a ser libre, está inmerso en el todo, y abriga la creencia que todo lo individual es reprobable, que en el conjunto todo se redime y afirma. Ese espíritu no niega ya. Tal creencia es la más alta de todas las creencias posibles. Yo lo he llamado con el nombre de Dionisios.”*²³

La fuerza del conjunto ataca con un poder arrollador. El espíritu libre no desconoce esa fuerza, simplemente está por encima, pero su naturalidad lo condena. Es poco común, y

²² NIETZSCHE, Friedrich. La visión Dionisiaca del mundo. Libertad de la voluntad y *Fatum*. Escritos autobiográficos de juventud (1856-1869), Valdemar, Madrid, 1997. Pág. 178.

²³ SANCHEZ, Diego. Entorno al superhombre. *Ibidem*. Pág. 42

por tanto, odiado y peligroso. La existencia de esa licencia es la ofensa al colectivo, la ofensa al sentido, a su razón de ser: su dignidad.

¿Y por qué no reconocemos al hombre talentoso y fuerte de espíritu libre? Diría Nietzsche: *porque carecemos de valor de espíritu, y este se mide por nuestra capacidad para soportar la verdad.*

Diría Octavio Paz: *Porque nuestra incapacidad para la democracia es nuestra correlativa incapacidad crítica. Ver nuestra verdad sin cerrar los ojos.*

Diría el hombre actual para sus adentros: *Que sería de mí sin la rosca.*

De nuevo, Nietzsche demuestra su relevancia para éste discurso al decir:

*En cambio, ahora esas actitudes precisamente resultan desviadas de su camino por obra de las incesantes artes de seducción de esa “cultura” de moda, con lo que quedan alejados de su instinto. A los gestos egoístas de éstos, a sus debilidades y vanidades, va dirigida esa tentación, y precisamente ese espíritu de la época les susurra: “Seguidme. Ahí abajo, sois servidores, auxiliares, instrumentos, oscurecidos por naturalezas superiores, movidos por hilos, encadenados, como esclavos o, mejor, como autómatas; aquí, cerca de mí, seréis dueños de vuestra personalidad libre y gozaréis de ella, vuestras dotes pueden resaltar de forma autónoma y con ellas iréis, oportunamente, en cabeza; un enorme séquito os acompañará y la voz de la opinión pública os dará mayor placer que un elogio concedido aristocráticamente desde la altura del genio”.*²⁴

En uno de sus discursos el sociólogo Bernardo Arango Mercado expuso la importancia de tener *conciencia de clase*. Con una tendencia inercial a la pauperización, argüía Arango, la clase social infunde en los menos favorecidos un estado de alerta permanente, en especial a la clase media, que soportando ese incómodo peso inercial en su inestable economía, pretende ascender a pequeño burgués. Explicaba: *El individuo de clase media que juega a representar el papel de pequeño burgués, adquiere lujos costosísimos aparentando buena condición económica.* Compra un carro último modelo, pero al llegar a su casa, encuentra el huevo de todos los días, que lo mira tristemente con su gran ojo amarillo, y más que un monótono alimento, es el espejo que refleja su realidad. Caso contrario es el ejemplo de algunos individuos de la clase obrera que se sienten orgullosos de ser asalariados y que en el trabajo dignifican su existencia; sienten que su fuerza y dedicación son importantes en el destino de su nación. No sienten vergüenza de ser pobres.

La historia de los espartanos, muestra la dignidad como una justificación de la razón de ser. El espartano, como guerrero, era criado para la guerra y encontraba en ella la razón de ser

²⁴ NIETZSCHE. *Ibidem*. Sobre el porvenir de nuestras instituciones educativas. Pág. 62

de su vida, razón de ser que estará ligada quizá a la fuerza proveniente de su cuerpo fuerte y resistente como el acero, y que lo llevó a dominar. El guerrero pone su vida al servicio de la guerra y encuentra con ella resultados que enaltecen su orgullo, se identifica como ser victorioso. Por este mismo motivo mira al esclavo con desprecio y admira la muerte de su enemigo caído. Cuando Jerjes, el líder persa, atenta contra la libertad de los espartanos, estos prefieren morir antes que estar en la misma condición de los esclavos. Es una vida al límite. Para el espartano la vida no tenía puntos medios; vivía al rojo vivo o de fríos glaciares. Puntos intermedios, mediocres, indicaban una decadencia de sus instintos, un miedo antinatural para su razón de ser. Primero muertos que esclavos; un sí o un no dignificantes de la vida del espartano.

El miedo que conlleva a querer prolongarnos en el tiempo, sería para el espartano de hoy, una decadencia peligrosa de la salud. Desde la enfermedad y el miedo se crean los sentimientos más abstrusos de la humanidad; contradictorios a la naturaleza de los instintos egoístas y despreciadores: compasión y respeto, conceptos que la inteligencia moldea para prolongar la vida del individuo, para proveerlo siempre de una nueva oportunidad. Esto en cuanto a que la vida protege la vida, pero la existencia de la especie y la libertad de los demás individuos se vería comprometida: de allí, la razón primaria y natural de su desprecio. En estas condiciones, el concepto de compasión es una invención, un artificio de la inteligencia del decadente. Compasión no refleja un sentimiento de cooperación, es una jugada inteligente de la inconciencia del individuo, que lo hace estremecer al imaginarse en un estado futuro en el cual se vea comprometida su vida, y para no hacerse acreedor a la venganza futura de alguien no compadecido.

Caso contrario es el concepto de respeto. Respeto es la palabra que más relación tiene con la noción de dignidad. El respeto a la dignidad debe ser el respeto a la vida sana y a las capacidades del individuo, no debe confundirse con el respeto que parte de un temor infundido y que vive de viejas glorias. El respeto es equitativo y da a cada quien lo que se merece. El respeto se evidencia como indiferencia; condición sin la cual es imposible no deberle nada a nadie; ni siquiera las gracias.

Se nota con claridad que el concepto de dignidad es una calificación otorgada por un instante de la vida, y su esencia radica en la salud: condición propicia de fortaleza que capacita al individuo para ser continuidad de una especie que avanza hacia el futuro. Esa concepción democratizada y tergiversada de la dignidad implica uno de los más grandes errores de la humanidad; es peligrosa en cuanto que por medio de ella, se justifica la existencia de diferentes grupos sociales que emergen día a día, y desde su debilidad hablan, se multiplican y exigen nuevos derechos. Esto implica más que libertad de ser, el peligro de los peligros; un atentado contra la salud de la especie: su total escisión. Ya la humanidad no mira hacia un mismo objetivo común, pues da la libertad de mirar hacia cualquier parte.

Esgrime Octavio Paz, en su *Laberinto de la Soledad*, una crítica frente a lo que el hombre actual llama progreso:

*Cuando llegó el progreso a la moderna, nuestra casa, hecha con los despojos del mudo precolombino y las viejas piedras de la civilización hispanocatólica, se desmoronaba; lo que hemos construido en su lugar, en parte de albergar únicamente a una minoría de mexicanos, ha sido deshabitada por el espíritu. Pero el espíritu no se ha ido. Se ha ocultado.*²⁵

Todos esos arquetipos y modelos del mundo globalizado y globalizante, en el que supuestamente el hombre moderno debe dignificarse, no son más que atroces máscaras que cubren nuestro verdadero rostro; son una hoja de ortiga cubriendo nuestra desnudez y que aguantamos por un no sé qué superior a nuestras fuerzas: ese no se qué se llama vergüenza, y esa es impuesta, no va con nuestra realidad.

¿Entonces qué es ser modernos? *modernos es ser cómplices de nuestros verdugos.* Ser modernos es abogar por la vida y la salud de las próximas generaciones que continuarán con el desarrollo de nuestra especie.

Sin embargo hay algo que no queremos aceptar, o que tal vez hemos ignorado siempre: la sociedad actual debe partir del punto más esencial y común a cada uno de los individuos para evitar su división. Este punto debe ser la salud, y ésta, el único estado en el cual se dignifiquen los hombres. El ego, trabajo o representaciones, deben quedar obsoletos como antiguas y arcaicas nociones en las cuales se forja la dignidad del hombre, y que como un motor, lo incita a actuar de la forma más reactiva. Ahora, es la salud, el merecimiento de la existencia, el concepto que debe impulsar a la humanidad. Hombre saludable: hombre digno de vivir.

¿Y entonces cuál sería ese tipo de hombre? Sería, aunque sigue siendo una utopía que debamos hacer realidad, un hombre-niño, mentalmente desprevenido y físicamente activo. Creador empedernido y atrevido, tanto tan fuerte que se da la licencia de expresarse en su sensibilidad, y en ese expresarse, está su libertad. Es indiferente a las presiones externas y por ende, activo y espontáneo. Salud como dignidad, y expresión de la sensibilidad como libertad, son términos que se confunden y llevan a un mismo punto: se manifiestan en el acto espontáneo.

²⁵ PAZ, Octavio. Posdata. Editorial siglo XXI. Mexico.1970.

III

INERVACION ESPONTANEA DE LA INDIFERENCIA

Prolegómenos de una indiferencia como virtud

El médico francés no sostenía cirio alguno y estaba apoyado contra una columna con la actitud respetuosa de un extranjero que, a pesar de su indiferencia religiosa, demuestra que comprende toda la importancia del acto que contempla y que incluso aprueba.

León Tolstoi

¡Con que ligereza y propiedad danza la indiferencia! Sutil es como la suave brisa, siempre constante e ignorada ¿Quién imaginaría que el barlovento conduce con auténtica alegría, la lluvia que recae sobre estos extensos campos llenos de vida y esperanza? Surca el infinito espacio y se desliza furtiva entre conciencia y carne. La indiferencia nos revela nuestra condición de solitarios, y es ella la condición primaria de un dios verdadero: un dios indiferente. No hace mucho dijo el gran filósofo alemán: *Dios ha muerto*. ¿Pero murió con Él toda moral decadente? Mas debemos decir ahora: Dios es indiferente; un eufemismo para soportar la realidad de su ausencia: una consigna que debe conducir al mismo resultado de su inexistencia. Nada más contradictorio que la moral y la historia cristianas, donde Dios, en el tiempo, es tan maleable como la arcilla, una arcilla a la que “el progreso” pretende dar su soplo divino. Con la franquicia divina el juez imparte su justicia y en ella se escuda. Dios es, inconscientemente para los cristianos, la justificación de las justificaciones; es decir, el miedo de un colectivo que sacia su venganza cuando utiliza el arma más poderosa; esa arma se llama: en nombre de Dios.

Argüía Nietzsche:

*“Nos encontramos con que los pueblos que creen en un **fatum** se destacan por su fortaleza y el poder de su voluntad, y que, en cambio, hombres y mujeres que dejan fluir las cosas tal y como van, ya que «lo que Dios ha hecho bien hecho está», se dejan llevar por las circunstancias de manera ignominiosa. En general, «la entrega a la voluntad de Dios» y la «humildad» no son más que*

las coberturas del temor de asumir con decisión el propio destino y enfrentarse a él."²⁶

Ligado a la esencia cristiana, seríamos más certeros al afirmar: toda historia suele ser el resultado de una decisión; aunque una indecisión sea la inconsciente decisión de no decidir. La mítica historia de la humanidad -descrita por el Génesis- narra el comienzo de todo como producto de una decisión divina. Dios, que sintió la soledad, creó el mundo en un arrebato de su angustia y vio que era bueno, pero de nuevo se sintió solo; esta vez por orgullo. Nadie le daba crédito de lo hermoso que había creado y entonces; creó al hombre. Más tarde se daría cuenta de su error: le había dado conciencia al hombre, y con ella, poco tardaría para que su semejante se enterara de la mendicidad de su Creador. Dios, el omnipotente, había creado al hombre para que éste tuviera conciencia de su divina existencia. Y por eso nunca se dejó ver. ¿Y quién cargaría con el peso de la equivocación de aquel ser invisible? El hombre, con el poder que Dios le había delegado y en uso de su inteligencia, hizo lo mismo que Él: señaló a un animal rastrero como el culpable de su decisión, a la primera serpiente sin suerte que se topó en el camino, porque sabía que ésta jamás estaría en la capacidad de lavarse las manos, mucho menos de señalar a un nuevo culpable. La serpiente huyó al bosque y allí la debilidad y la injusticia envenenaron su vida, y el hombre...ay el hombre: nunca tendría la sensatez de desaparecer.

Suena a blasfemia y es hasta irrisorio, pero la sociedad cristiana destaca a un Dios todopoderoso que surge de su debilidad y su impertinencia. Que Dios sea indiferente implica que retorne a Él todas sus cualidades perdidas: un Dios justo, que brinda amor, libertad y esperanza.

Pareciera contradictorio que indiferencia y voluntad caminen por el mismo rumbo. La indiferencia sólo es posible en individuos tan fuertes que se dan la licencia de su sensibilidad; esto es, permiten el impulso instintivo donde se manifiestan, y allí, libre de presiones, se expresan de forma espontánea y evidencian su libertad. La indiferencia en seres reprimidos parte de su resignación y su debilidad de expresión. En realidad el ser indiferente es activo y sólo quiere manifestarse sin importar cuál es la connotación que adquiera luego su acto, además, permite la manifestación de actos del mismo tipo. Pero los permite porque en realidad le son indiferentes. Indiferencia no es en la actitud del ser espontáneo una carencia de sangre en sus venas, es más bien un instinto de respeto que hace posible la convivencia entre los animales, y que por alguna razón no se manifiesta libremente en los seres humanos.

Muchos autores coinciden que el daño radica en esa idea platónico-cartesiana que dividió al hombre en cuerpo y alma. Alma fue desde entonces un ente encerrado dentro de la cárcel del cuerpo y funcionaron, alma y cuerpo, casi por aparte. La consigna socrática, de ese Sócrates tan instigado por Nietzsche, "sólo sé que nada sé" que arraigó en las generaciones

²⁶ NIETZSCHE. *Ibidem*. Libertad de la voluntad y *Fatum*. Pág. 179.

siguientes de la humanidad una búsqueda insistente por el conocimiento hoy se presenta como la hedionda cultura moderna. Es caso contrario al precepto delfico, “conócete a ti mismo” que nos lleva a identificarnos en nuestra sensibilidad.

La creencia de un más allá, como el miedo al futuro, mata cualquier voluntad; allí se fundamenta el cristianismo.

Asevera Sábato:

“Porque sin el cristianismo no hubiera existido la conciencia intranquila, sin la técnica que caracteriza a estos tiempos modernos no habría habido ni desacralización, ni inseguridad cósmica, ni soledad, ni alienación. De este modo, Europa inyectó en el lenguaje legendario o en la simple aventura épica la inquietud psicológica y metafísica, para producir un género nuevo (ahora si que debemos emplear ese calificativo) que tendría como destino la revelación de un territorio fantástico: la conciencia del hombre.”

Y alude a Sócrates y a Sastre como dos feos que odian su cuerpo y lo repugnan, ansiando un mundo transparente y eterno. ¿Quién puede inventar el platonismo sino alguien con las tripas llenas de mierda? Pregunta Sábato. Creamos lo que no tenemos, lo que ansiosamente necesitamos. Se responde.²⁷

La indiferencia se manifiesta a cabalidad en la vida de Pirrón. No siendo una escuela o doctrina, pretender una pedagogía de la indiferencia resultaría absurdo. Intentar ser indiferente es imposible. Se es indiferente o no se es de acuerdo a la situación. En la época actual donde el individuo se demanda tanto en juego de representaciones y deja allí su vida persiguiendo su “dignidad” siempre tan fluctuante y esquiva, se hace necesario retomar un camino de la indiferencia: un retorno a lo natural: a nuestra verdad.

La verdadera necesidad del hombre es de expresión, poner en juego su sensibilidad. Ser indiferente es actuar.

Un ejemplo absurdo del comportamiento humano es la burla. La burla pretende dejar en ridículo al individuo, poniendo de manifiesto algo en él que no es común al colectivo. Por lo general, la burla no se hace en relación directa con el individuo a burlar, se hace en público, lanzando desde la protección de este, las palabras efectivas que deben desencadenar la risa. La burla se hace despreciable en el sentido que revela la insignificancia y el temor del hombre que burla a otro. Pero el ofendido acrecienta las risas cuando muestra su cara llena de ofensa y sonrojo. Este caso es patético porque demuestra que el hombre en su necesidad de expresión, debe seguir unas normas de comportamiento. Ningún tipo de comportamiento animal, diferentes a los gestos y actos arraigados en su

²⁷ SÁBATO. Ernesto. Abbadón el exterminador. 1974-1991. Edición: Seix Barral. Espasa Calpe Argentina S.A. Pág. 52.

vida, tales como el sexual o los que expresan agresividad, y en ocasiones el juego, son de relevancia. Entregados a sus impulsos el animal confirma su libertad y en su indiferencia natural la ratifica.

En el libro de Swift²⁸, se describe magistralmente la gran sorpresa que se llevó Gullivert al caer en el país de los caballos, pues descubrió en aquella sociedad, tan simple y profunda al mismo tiempo, unas actitudes racionales primarias ligadas a lo más natural y por ende mucho más ciertas. El lenguaje de los caballos constaba de unas cuantas palabras y genuflexiones que denotaban un estado de ánimo e intencionalidad; dando a entender con exactitud lo que querían decir, o sea, una comunicación mediada por la certeza de evidentes intenciones. Cabe resaltar, que cuando Gullivert intenta explicar a su amo huym, la forma de mentir, el caballo no comprende la finalidad de las mentiras. Como argucias de la inteligencia se diría que Gullivert era mucho más inteligente que el caballo, pero en el fondo, Gullivert era consciente de la sapiencia de su amo equino.

Ahora es algo evidente que las necesidades, o mejor dicho, las necedades que constantemente se somete el hombre moderno deben quedar en el olvido, como un sucio papel que se arroja a la basura sin ningún remordimiento. Pero dejar de la noche a la mañana todos los convencionalismos en los que supuestamente se dignifica el hombre, es casi imposible, y la indiferencia no tendría cabida, todo nos absorbería y demandaría nuestra atención: el hombre moderno fragmentado en el supuesto pretencioso del conocimiento.

Pero preguntémonos de nuevo. ¿Es la dignidad algo más que un sucio mendrugo de pan entre dos individuos hambrientos? ¿Cómo se manifiesta entonces la indiferencia?

La indiferencia es ese espacio que permite el surgimiento del acto espontáneo. Como un león que pelea y expande su territorio, la indiferencia genera ese espacio, puesto que borra de un solo tajo cualquier interferencia de su expresión. Hambrienta de expresión, hace transparente al individuo que duda en tomar el mendrugo de pan sucio, o en su defecto, lo aniquila, si ello es necesario, sin ningún remordimiento.

La vida es la máxima expresión de la indiferencia. Sin privilegios, la vida deja en los avatares trágicos a todas las especies. Somos para ella insignificantes en grado sumo. Pero en aquella indiferencia trágica de la vida, al igual como debe ser la divina, llegado al caso de la existencia de Dios, se revela el respeto a la vida con la muerte del individuo que decae, y por ende la verdadera y única compasión.

Afirma De Micheli:

“La moral ha determinado la caridad y la piedad, dos bolas de sebo que han crecido, como elefantes, como planetas, y que, aún hoy, son consideradas válidas. Pero la bondad no tiene nada que ver con ellas. La bondad es lúcida,

²⁸ Se invita al lector, a leer: Los viajes de Gullivert. Especialmente el capítulo de los caballos.

clara y decidida, despiadada con el compromiso y la política. La moralidad es como una infusión de chocolate en las venas de los hombres. Esto no fue impuesto por una fuerza sobrenatural sino por los trust de los mercaderes de ideas, por los acaparadores universitarios. Sentimentalidad: viendo un grupo de hombres que se pelean y se aburren, ellos inventaron el calendario y el medicamento de la sabiduría. Pegando etiquetas se desencadenó la batalla de los filósofos (mercantilismo, balanza, medidas meticulosas y mezquinas) y por segunda vez se comprendió que la piedad es un sentimiento, como la diarrea en relación con el asco que arruina la salud, una inmunda tarea de carroñas para comprometer al sol.”

Y añade:

“Hemos tratado con dureza nuestra inclinación a las lágrimas. Toda filtración de esa naturaleza no es más que diarrea almibarada.”²⁹

Por lo tanto, un hombre fuerte no es aquel que endurece su rostro como las piedras para no elucidar con lágrimas la congoja de su alma, sino que se entrega a la certeza y realidad de un sentimiento; porque estas lágrimas deben estar a su vez bañadas de indiferencia, tanto para el que llora como para el espectador del llanto. Se dan un baño de oro y libertad. Simplemente surgen, son porque se manifiestan, actúan. Un individuo de esta capacidad es tanto tan fuerte como para amar, pues es consciente de que su dignidad, es algo más que ese simple motor reactivo que nos remite a las representaciones y los convencionalismos, dignidad es un merecimiento a la vida, un amor a la vida.

“Y suponiendo que algún día nos amáramos ¿cómo sería nuestro amor?

Cuando nuestra libertad nos haga tan ciertos y la verdad nos haga tan libres, que seremos uno y nosotros mismos; cuando comprendamos que tenemos el poder de equivocarnos y lo intentemos. Entonces las puertas de nuestras jaulas permanecerán abiertas desde un principio y volveremos porque necesitamos amarnos y ese amor es otro fruto de nuestra libertad, -quiero decirte que te amo porque amo tu libertad y porque amo mi libertad y también tú me amarás por eso-”

Indiferencia es entonces tener esa capacidad intrínseca de entregarnos a los instintos, que como un bien máximo nos conecta con el mundo; nuestra espontaneidad, que como acto, refleja la única verdad que habita dentro de nosotros: de ello depende nuestra libertad.

²⁹ MICHELI. Mario. Las vanguardias artísticas del siglo XX. Madrid: Alianza Editorial, 1988. (Sitio en internet) Disponible en: <http://es.encarta.msn.com/encnet/refpages/RefAuxArt.aspx?refid=961546481>. Consultado el 21-07-08

IV

LA VERDADERA CULTURA

Del pensamiento de Nietzsche y sus preocupaciones. Resurgir de la espontaneidad y la verdadera cultura

«¡Quitaos las chaquetas o sed lo que queréis parecer!».
Nietzsche

«Por lo demás, detesto todo aquello que únicamente me instruye pero sin acrecentar o vivificar de inmediato mi actividad».
Goethe

¡Quién ignora la historia de esa ave mitológica que arroja su vetusta apariencia al fuego, y de las llamas resurge totalmente joven, llena de vida y con anhelos de infinito y plenitud!
¿Sería posible que alguna vez, triste y agotada, desprecie la divina tentación del eterno retorno al fuego y prefiera la nada?

La cultura moderna se comporta como un cáncer que con su metástasis ha llegado hasta los más nobles órganos de nuestro cuerpo social. Contrario a esos cánceres que tanto odiamos, y que en últimas resultan menos peligrosos y más compasivos que ese desmedido carcinoma llamado *progreso*, a este último lo amamos. ¿Habría alguna célula que aún podamos rescatar? Tendríamos que arrojar el resto al abismo del olvido y observar su caída con la noble perspectiva de la indiferencia.

La filosofía de Nietzsche, tan relevante en esta disquisición, adquiere su importancia cuando el pensador alemán hace referencia, en sus textos, a los individuos reactivos. Como acción se describe toda manifestación de los impulsos internos del hombre que encuentran placer y satisfacción en su expresión; en la voluntad de expresión. Como reacción, en el caso contrario, cuando nuestra acción responde a una acción externa que nos afecta y domeña, porque impide la realización de nuestra libertad: la de manifestar nuestro fuero interno y en afirmar con nuestra sensibilidad nuestra libertad. Esta reacción se da casi siempre en formas de violencia. En realidad somos reactivos porque no tenemos la grandeza suficiente para poseer la indiferencia, y a la vez no somos tanto tan humildes como para soportarla. Indiferencia demanda indiferencia: un instinto de olvido; una capacidad de sentir no-histórica en el sentido nietzscheano de la expresión. Quien lo

creería: el hombre dividido en cuerpo y alma, y un alma que se despedaza en ecos tormentosos de un pasado y él en anacrónico delirio por un futuro inexistente.

Como un horripilante monstruo a lo frankenstein, el hombre moderno se desliza por el mundo como la amalgama imperfecta de retazos conceptuales; un híbrido de estolidez perpetua y tiempo, de indigencia y orgullo. A diferencia del primero, este último no busca su propio corazón, el suyo lo tiene muerto y con esto le basta.

Podría decirse que el auge de esta historia inquietante toma impulso en el cristianismo con la aniquilación de los valores aristocráticos que forjaron grandes imperios. Entonces nace el poder en la masa reactiva y el imperio de su venganza contra todo instinto fuerte y saludable. Crea en la cultura de las generaciones, un karma que el hombre lleva en su espíritu, y como si fuera Atlas, carga sobre sus hombros el peso de la culpabilidad propia y de la de sus ancestros. El hombre, ahora culpable y temeroso, frágil y decadente, elevó sus ojos al cielo para vislumbrar la eternidad. Entonces dejó su sentimiento de culpa en este mundo y la distribuyó a cada uno de sus hijos para que la promulgara como una cadena que habría de extenderse hasta el fin de la historia del mundo. Ya el hombre no actuaba; se hizo temeroso al castigo divino, se concibió culpable.

En esa conciencia de culpabilidad el hombre se condena a la infelicidad. La nostalgia del hombre, asegura Kundera, es su deseo de no ser hombre. No es nostalgia del más allá, es el deseo de volver a la inconsciencia, la inconsciencia de no ser hombre³⁰.

Jactándose de su condición humana, dice Nietzsche, *“El hombre pregunta acaso al animal: ¿por qué no me hablas de tu felicidad y te limitas a mirarme? El animal quisiera responder y decirle: esto pasa porque yo siempre olvido lo que iba a decir -pero de repente olvidó también esta respuesta y calló: de modo que el hombre se quedó asombrado.”*³¹

Nietzsche, en su prolijo estudio acerca del origen de la moral, y como filólogo que era, demuestra una tergiversación en los orígenes primarios del término, una vez toma fuerza el cristianismo. El origen de los conceptos, bueno y malo, que a su vez se dirigen a las nociones de moral y justicia, parten, desde un principio, de aquellas razas bárbaras que dominaban con su poderío vastos territorios y demás culturas. Aquel vencedor se ennoblecía en la victoria y recibía el nombre de bueno, el esclavo, por el contrario, el de malo. Nótese entonces la similitud que tienen estos conceptos primarios de la moral, con la denominación que reciben algunos equipos deportivos de la actualidad. Bueno es aquel equipo que golea, en el caso del fútbol, y malo es el que pierde.

Pero vencedor y vencido se convierten con el tiempo en simple convencionalismos si no se presentan, invariablemente y de una forma constante. Esto hace referencia a la capacidad no-histórica del individuo, o sea, su capacidad para olvidar, y que en esta monografía se define como indiferencia, puesto que la conciencia del individuo, vencedor o vencido, debe

³⁰ KUNDERA, Milan. *Ibidem*. El libro de la risa y el olvido.

³¹ NIETZSCHE. *Op cit*. De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida. Pág. 119

actuar como lo hace el tiempo, es decir, el individuo debe comprender que su condición de vencido o vencedor son simples palabras para denominar un actual estado, y que no debe implicar una afectación interna que complique su devenir: una situación que lo torne en un sujeto reactivo.

¿Y qué más dañino que ese maloliente concepto de dignidad³², que mueve al individuo a dignificarse en el conocimiento?

*“Para precisar este grado y, sobre su base, el límite desde el cual lo pasado ha de olvidarse, para que no se convierta en sepulturero del presente, habría que saber con exactitud cuánta es la **fuerza plástica** de un individuo, de un pueblo, de una cultura. Me refiero a esa fuerza para crecer desde la propia esencia, transformar y asimilar lo que es pasado y extraño, cicatrizar las heridas, reparar las pérdidas, rehacer las formas destruidas. Hay individuos que poseen en tan escaso grado esa fuerza que, a consecuencia de una sola experiencia, de un único dolor y, con frecuencia, de una sola ligera injusticia, se desangran irremisiblemente como resultado de un leve rasguño. Los hay, por otra parte, tan invulnerables a las más salvajes y horribles desgracias de la vida, y aun a los mismos actos de su propia maldad que, en medio de estas experiencias o poco después, logran un pasable bienestar y una especie de conciencia tranquila.*

Esta naturaleza atraería hacia sí todo el pasado, propio y extraño, se lo apropiaría y lo convertiría en su propia sangre. Una naturaleza así sabe olvidar aquello que no puede dominar, eso no existe para ella, el horizonte está cerrado y nada le puede recordar que, al otro lado, hay hombres, pasiones, doctrinas, objetivos. Se trata de una ley general: todo ser viviente tan solo puede ser sano, fuerte y fecundo dentro de un horizonte, y si, por otra parte, es demasiado egocéntrico para integrar su perspectiva en otra ajena, se encamina lánguidamente o con celeridad a una decadencia prematura. La serenidad, la buena conciencia, la actitud gozosa, la confianza en el porvenir -todo eso depende, tanto en un individuo como en un pueblo, de que existe una línea que separa lo que está al alcance de la vista y es claro, de lo que está oscuro y es inescrutable, de que se sepa olvidar y se sepa recordar en el momento oportuno, de que se discierna con profundo instinto cuándo es necesario sentir las cosas desde el punto de vista histórico o desde el punto de vista ahistórico.³³

Pero aquellas intuiciones son un proceso de lo que el filósofo alemán llama una comprensión interna de tres tipos de historia: una historia anticuaria, una suprahistoria y una historia crítica. El predominio excesivo de la historia degenera la vida, si se toma como

³² No debe confundirse con el concepto de dignidad, del hombre saludable que pretenden los autores evidenciar.

³³ NIETZSCHE. *Ibidem*. Pág. 119

base de las nuevas generaciones, aquellos hechos que se remiten a esa desgastada frase que se lanza desde la más infértil angustia: “*todo tiempo pasado fue mejor*” y que en ella reluce los miedos más profundos a la decisión, la acción, y por ende, la creación que deja ver los atisbos para que la cultura se encamine hacia el futuro; una nueva y mejor cultura. En una conciencia cultural de este tipo de historia anticuada, que intenta permanecer y prolongarse en el tiempo, se introduce el monstruo del hastío y la decadencia, y en una forma de venganza, antes de desaparecer, intenta afectar e infectar con su pútrida existencia, el espacio donde se desarrolla la cultura que dará origen a lo nuevo.

Esto respecto a la historia anticuaria, pues la suprahistoria, retoma del pasado aquellos acontecimientos que enaltecieron el espíritu del hombre, y los introduce en la base de su cultura, como fuertes pilares que sostendrán, como una vez lo hicieron efectivamente en antiguas civilizaciones, toda su filosofía. Estos pilares no son más que el reconocimiento de las verdaderas necesidades que ha tenido toda civilización y que con estos han dado fortaleza a su colectivo y enaltecido el espíritu de cada época.

Algo parecida es la historia crítica. Esta debe indicar cuáles serán los acontecimientos que forjarán la verdadera cultura, sin llegar a excesos de preferir siempre lo pasado, sacrificando una fortaleza que parta de lo nuevo. La gloria, como dice Schopenhauer, es la creencia en la solidaridad y la continuidad de lo grande de todos los tiempos y una protesta contra el cambio de las generaciones y la transitoriedad de las cosas³⁴. Consignas como estas deberá atender la historia crítica, tanto más cuanto que si lo nuevo es en determinado momento, más fuerte y pertinente que un acontecimiento pasado, tendrá que asumirse como un punto de referencia y de progreso, y esa antigua gloria comenzaría a tambalearse.

Nietzsche afirma: *Si se quisiera extender al campo del arte el uso del referéndum y del sufragio mayoritario y se obligara al artista a defenderse ante el foro de los estetas que nada crean, se puede jurar de antemano que sería condenado.*³⁵

Y nada crean porque sus instintos están ligados a un pasado en donde admiran como fuertes, como un espejo que refleja su divino rostro, tanto así, que el individuo creador que pone en evidencia su debilidad es condenado de injuria o de loco. Por ello el individuo creador, que sobrepasa todo el acontecer histórico, incluyendo los de la supracultura, no debe ponerse en manos de aquellos individuos anticuados y miopes que tienen un campo de visión muy reducido.

“El sentido anticuario de un individuo, de una comunidad, de todo un pueblo, tiene siempre un campo de visión muy limitado, no percibe la mayor parte de los fenómenos, y los pocos que percibe los ve demasiado cerca y de forma muy aislada. No puede evaluar los objetos y, en consecuencia, considera todo igualmente importante y, por eso, da demasiada importancia a las cosas

³⁴ SHOPENHAUER. Arthur. (Sitio en internet) Disponible en: http://www.filo.unt.edu.ar/posgrado/doctorado_humanidades/huma_biblio/04-nietzsche-II%20inactual.doc. Consultado el 21-07-08.

³⁵ NIETZSCHE. *Ibidem*. Pág. 126

singulares. Para juzgar el pasado no tiene una escala de valores ni sentido de proporciones que realmente respondan a las relaciones de las cosas entre sí. Su medida y proporción son siempre las que le otorga la mirada retrospectiva, en sentido anticuario, de un individuo o de un pueblo."³⁶

Y esa tendencia al pasado recae en *una furia coleccionista* que también acumula fósiles conceptuales. La vida del hombre moderno, entendido como parte de la sociedad actual, es por ende la tendencia a la cuadrícula, o mejor dicho, a que su cabeza se convierta en una gran enciclopedia. Llama inteligencia, a lo que debería llamar astucia, pues se deleita en la resolución de pequeños problemas con la nueva condicionante: en menor tiempo, y se jacta de su *malicia indígena* y del engaño, pues ignora la inteligencia profunda que está siempre en juego con la vida: la que le da paso a todo lo grande y sublime que hay en el hombre. ¡Qué presunción es creer que somos más inteligentes que los griegos de la antigüedad! ¿Dónde quedarían esos siglos de rica historia? Deberíamos llorar ante la respuesta: en buenos libros de historia hechos por grandes enciclopedistas.

Cada vez, y con mayor intensidad, el hombre actual se atosiga de necesidades que demandan su atención y conocimiento. De nuevo, el caso de Gullivert en el país de los caballos, nos enseña que la cultura debe estar ligada a esas necesidades que han prevalecido en el curso de la historia.

Consigna suprahistórica:

Lo que una vez fue capaz de agrandar el concepto de «hombre» y llenarlo de un contenido más bello tiene que existir siempre para ser capaz de realizar eso eternamente.

La vida más bella es la de aquellos que no dan alto valor a la existencia

Pregunta de la historia crítica

¿Cómo podría la historia servir mejor a la vida que ligando, a su tierra nativa y a sus costumbres patrias, a las estirpes y poblaciones más desfavorecidas, dándoles estabilidad y disuadiéndolas de que se desplacen a tierras extrañas en busca de mejores condiciones de vida por las que han de combatir y luchar? A veces lo que empuja al individuo a aferrarse a un grupo o a un ambiente, a unos cansados hábitos, a unas peladas colinas, puede parecer obstinación e ignorancia -pero es la ignorancia más saludable y beneficiosa para la colectividad-

Consigna de la verdadera cultura:

³⁶ NIETZSCHE. *Ibidem*. Pág. 126

“El pueblo, al que se atribuye una cultura, debe ser, en todos los aspectos reales, una unidad viva y no estar miserablemente desgarrado entre lo interno y lo externo, entre un contenido y una forma. El que aspire a forjar y promover la cultura de un pueblo, que forje y promueva esta unidad superior y que colabore en la destrucción de la «culturalidad» moderna, a favor de una verdadera cultura y que ose reflexionar cómo la salud de un pueblo, perturbada por el historicismo, puede ser restablecida y cómo puede redescubrir sus instintos y, con ello, su autenticidad.”³⁷

Debilitado en su personalidad, el hombre moderno es un estanque en donde se ahogan los instintos más intensos que forjan vida y generan vida; acumula aprendizajes que enuncia futilidades.

“Ninguno se arriesga a presentarse tal como es sino que se enmascara como hombre culto, científico, poeta, político. Aunque nunca se había hablado en términos tan sonoros de la «libre personalidad», ya no se ven personalidades, y menos personalidades libres; únicamente se ven seres humanos uniformes, ansiosamente enmascarados”³⁸

El hombre actual como un indigente hambriento y adicto se lanza al mar del conocimiento, deja al lado toda buena intuición, pues la concibe como un peligro y ansía formar parte del cultifilisteo sabelotodo de la época moderna, es decir, parte del hombre común tan odiado y criticado por Nietzsche, y que prolonga una vida miserable llena de abundancia, y pretendiendo levantar, como se ha hecho hasta ahora, a la masa contra grandes individuos, destruyen su instinto de fidelidad y cubren sus oídos para no oír una verdad que resuena como un eco cargado de historia: ir en busca del genio, al que deben obedecer y someterse.

Nunca se ha odiado tanto todo tipo de esclavitud como en esta época de esclavos. Separados de la naturaleza, el hombre actual se dice libre y retorna el círculo vicioso del sistema: el consumo. Ya no se necesitan guías en la cultura moderna, se grita con arrogante autonomía, mientras se vuelve al trabajo fatigante y a las aulas donde no se escucha a nadie. ¿Quién dice hoy en día algo verdaderamente importante? Estos individuos se enmudecieron hace tiempo.

¿Acaso hay que poner nuestros oídos en la tierra para escuchar de nuevo la naturaleza? Es evidente que del mundo actual no quedan sino despojos y una cortina de humo espeso de la que tanto nos enorgullecemos. Y decimos con seguridad, tosiendo primero tres veces ¡esto es el progreso del que estamos orgullosos!

Volvamos la mirada atrás. Quizá nos encontremos con un cuerpo que dejamos rezagado hace unos cuantos milenios, mientras nuestra alma llora en la angustia de un futuro incierto e inasible. No cien, sino miles de años de soledad alejados de nuestro cuerpo y nuestra naturaleza.

³⁷ NIETZSCHE. *Ibidem*. Pág. 127

³⁸ NIETZSCHE. *Ibidem*. Pág. 127

¡Siembra un árbol y lárgate de este mundo! sería la consigna que grita la historia natural a la impertinente existencia del hombre moderno.

“Si queréis guiar a un joven por el camino recto de la cultura, guardaos de turbar su actitud ingenua, llena de fe en la naturaleza: se trata casi de una relación personal inmediata. Deberán hablarle, en sus diferentes lenguas, el bosque y la roca, la tempestad, el buitre, la flor aislada, la mariposa, el prado, los precipicios de los montes; en cierto modo deberá reconocerse en todo eso, en esas imágenes y en esos reflejos, dispersos e innumerables, en ese tumulto variopinto de apariencias mutables: sentirá entonces inconscientemente, a través del gran símbolo de la naturaleza, la unidad metafísica de todas las cosas, y al mismo tiempo se calmará, inspirado por la eterna permanencia y necesidad de la naturaleza.”³⁹

¡Cuándo cesará esta insensata indigencia que nos traiga de nuevo al hombre espontáneo! El hombre espontáneo está ligado a la naturaleza y es esclavo de las sensaciones, como un león que arriesga su vida peleando por un territorio para darse el lujo de expresar su poderío. Y desde las vastas llanuras alza sus fauces al cielo y ruge intimidando al mundo y desafiando al futuro.

Es esa sensibilidad la que conecta al hombre con el mundo, no las inferencias que pueda sacar desde su pretenciosa inteligencia determinista. Sensibilidad es la relación directa con el mundo y allí se halla la libertad del individuo. La capacidad perceptible que puesta en juego lo hace sentir vivo, y su espontánea expresión que lo hace sentir libre. El acto espontáneo es de hecho, la manifestación de la íntima conexión del hombre con el mundo.

Ahora queda más claro. La dignidad debe fundirse en el concepto de salud; y que sea este el único motor que impulse al hombre. ¿Quién se hubiese imaginado que ese hombre digno de vivir es el hombre espontáneo? Sería la época en que ruja de nuevo el león para espantar la carga, incluso la del hombre superior, y se convierta en niño.

³⁹ NIETZSCHE. *Ibidem*. Pág. 127

CONCLUSIÓN

No hay que perder el impulso de abandonarse... a la indiferencia. Al final su espontaneidad habrá de conquistar la plenitud de nuestras imposibilidades.

BIBLIOGRAFIA

BAYLE, Pirron. *Historical and Critical Dictionary. Selections* (ed. y trad. R. H. Popkin). Indianapolis: Hackett. (1991).

KANT, Imanuel. En el sentido de nuestro tiempo. Disponible en: http://www.cepc.es/rap/Publicaciones/Revistas/2/REP_197_114.pdf. Consultado el 01-11-07.

KUNDERA, Milan. El libro de la risa y el olvido. Fragmentos de sus obras para discernir. (Sitio en internet). Disponible en: <http://silyoga.bahiadesign.com/homenajes-a-maestros-de-vida/milan-kundera-para-discernir>. Consultado el 01-07-08.

KUNDERA, Milan. *La insoportable levedad del ser*". Editorial Tusquets. Selección: S.R, Barcelona, España, 1985.

La máquina del tiempo. Una revista de literatura. El pájaro azul. Rubén Darío. (Sitio en internet). Disponible en: <http://www.lamaquinadeltiempo.com/prosas/dario01.htm>. Consultado el 21-05-08

MICHELI, Mario. *Las vanguardias artísticas del siglo XX*. Madrid: Alianza Editorial, 1988. (Sitio en internet) Disponible en: <http://es.encarta.msn.com/encnet/refpages/RefAuxArt.aspx?refid=961546481>. Consultado el 21-07-08.

MORENO, J.L. *Psicomúsica y sociodrama*. Buenos Aires, Edicion Hormé. 1965.

NIETZSCHE, Friedrich. *La visión Dionisiaca del mundo. Libertad de la voluntad y Fatum. Escritos autobiográficos de juventud (1856-1869)*, Valdemar, Madrid, 1997. 187 Págs.

NIETZSCHE, Friedrich. *Obras inmortales. La Voluntad de Poderío*. 1985. Edición Teorema S.A. Barcelona/España. 1160 Págs.

PAZ, Octavio. *Posdata*. Editorial siglo XXI. Mexico.1970. Págs. 155.

PAZ, Octavio. *El laberinto de la soledad*. 1984. Serie: Colección Popular. 107. Págs. 191.

PITIRIM, A. Sorokin. *Sociedad, cultura y personalidad*. Ediciones Aguilar. 1996.

POPPER, Karl R. *El Universo Abierto*; Segunda edición, Editorial Tecnos; Madrid, 1994.

R. Magliano. Verdad, razón de estado y lucha por la cultura. Agosto 2001. Volumen 1. Sección: Pensamiento. (Sitio en internet). Disponible en : www.elhilodeariadna.com. Consultado el 21-02-08.

SABATO, Ernesto. Entre la letra y la sangre. Edicion. Seix Barral. 2003. 240 Págs.

SÁBATO. Ernesto. Abbadón el exterminador. 1974-1991. Edición.: Seix Barral. Espasa Calpe Argentina S.A. Págs 492.

SANCHEZ, Diego. Entorno al súper hombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad. Editorial Anthopos. 1989. Págs 334.

SARTRE, J.P. Existencialismo. Citada En: el ser y la nada (1939-1953). Edición Mauricio Wacquez W. España. 1981.

SHAKESPEARE, William. Rei Lear. Edición Xerais. España 1998.

SHOPENHAUER. Arthur. (Sitio en internet) Disponible en: http://www.filo.unt.edu.ar/posgrado/doctorado_humanidades/huma_biblio/04-nietzsche-II%20inactual.doc. Consultado el 21-07-08.

SPINOZA, Baruch. Tratado Teológico-político. Madrid 1986.Pags 234.

SWIFT, Jonathan. Los viajes de Gulliver. Edicion Millenium. Mexico. Serie: las 100 joyas del milenio.

ANEXOS

LA CONFESIÓN DE LA CULTURA MODERNA Y UNA CULTURA VERDADERA⁴⁰

En uno de los fragmentos póstumos escritos entre la primavera y el verano de 1873, Nietzsche afirma: “captar la coherencia interna y la necesidad de toda cultura verdadera (...)” (Bd.7, NF, 19/33/, p. 426). En el pasado muchos acontecimientos políticos han tenido una fuerte influencia en la cultura. El año 1871 fue para Prusia el triunfo militar y “cultural” sobre el Segundo Imperio francés. Una victoria vivida por la sociedad alemana con gran euforia. Sin embargo, para Nietzsche, la victoria sobre Francia se convierte en una gran derrota, puesto que significó “(...) la extirpación del Espíritu alemán en provecho del ‘Reich alemán’(...)” (UB I, p. 160). ¿Qué amenazas intuye Nietzsche se ciernen sobre el tipo de cultura a la que él aspira si se impone la cultura del “Reich alemán”, que es, por esencia, una cultura “moderna”? Nietzsche, lo sabemos, va tras los pasos de una cultura sostenida en la verdad trágica, apolíneo-dionisiaca, envuelta en una pasión, a la vez creadora y fulminante, que busca la belleza en la medida, y a la vez, la voluntad en el caótico frenesí.

¿Hubo entre Francia y Alemania, por caso, una lucha entre culturas? Nietzsche juzga la cuestión con un criterio que lo va a acompañar, de aquí en más, a lo largo de su pensamiento y de su obra: el criterio del valor. ¿La cultura supuestamente vencedora es más valiosa que la vencida? Para Nietzsche “(...) no cabe hablar de una victoria de la cultura alemana, y ello por motivos muy simples: porque la cultura francesa continúa estando ahí igual que antes y nosotros seguimos dependiendo de ella como antes (...)” (UB I, p. 160). Nietzsche posee una visión nada complaciente sobre los tiempos político-culturales que se avecinan en Alemania (y en Europa) tras la guerra franco-prusiana. Para él Alemania ha poseído un espíritu de una valentía “ecuánime y tenaz” (UB I, p. 160) que no ha dejado de luchar siempre, iluminado por un sentido y una meta. Un espíritu que no se agota ni se acomoda de manera tan súbita, un espíritu nunca tan decididamente triunfalista, tan proclive, ahora, al engolamiento de su cultura por influencia de la opinión pública.

Nunca le han faltado a los alemanes jefes y generales “inteligentes y audaces” (UB I, p. 161) como para conducir una “formación alemana auténtica y efectiva (eine wirkliche ächte deutsche Bildung)” (UB I, p. 161) en orden a una verdadera cultura. Después de aquella guerra, ve que no se aprecia ni la vieja lucha ni la vieja valentía, que contrariamente se arreglan la mayoría de las cosas y se resuelven y se ejecutan principalmente los asuntos necesarios para la vida cotidiana. Todo el mundo cree con firmeza que se ha esparcido la

⁴⁰ R. Magliano. Verdad, razón de estado y lucha por la cultura. Agosto 2001. Volumen 1. Sección: Pensamiento. Disponible en: www.elhilodeariadna.com. Consultado el 21-02-08

“semilla de la cultura (Saat der Kultur)” (UB I, p. 161) que crece y florece exultantemente y que por todos los rincones de la sociedad “reinan la dicha y el delirio” (UB I, p. 161).

Han aparecido en la escena cultural unos señores que se dicen “escritores”, que más que escritores Nietzsche los llama “escribientes (Schreiber)” de literatura periodística y unos “fabricantes de novelas, tragedias, conciertos e historias” (UB I, p. 161), integrantes de una especie de logia intelectual, que se han apoderado de los “momentos culturales” del hombre moderno. Según Nietzsche, “en el citado grupo todo es ahora, a partir de la guerra, felicidad, ademanes dignos, engreimiento (...)” (UB I, p. 161) y dicho grupo es presentado como éxito de la cultura alemana. Están también los infaltables estamentos doctos (Gelerhten Stände) convencidos de que su formación (Bildung) tiene el más alto nivel de madurez y belleza de su tiempo y de todos los tiempos de la humanidad y de que no hay por qué tener cuidado de la formación general alemana.

Ahora bien ¿en qué se ha basado el triunfo de Alemania sobre Francia? Parecería que el común denominador de la sociedad, que se reúne y se expresa en la llamada “opinión pública”, opina, es decir, sostiene con cierto grado de autoridad y convicción públicos, que el triunfo se funda en la formación (Bildung) y en la cultura (Kultur) alemanas. Pero opinar así es para Nietzsche una gran confusión porque, analizando la preparación de las tropas alemanas victoriosas, habría que separar su instrucción (Belehntheit) de su formación (Bildung), derivando de la primera y no de la segunda “las cualidades morales de una disciplina más rigurosa, de una obediencia más calmada” (UB I, p. 162). ¿Dónde ha estado, entonces, la ventaja de Alemania? ¿En su formación, en su cultura? No, en “los saberes más amplios de los oficiales alemanes, en la mejor instrucción de sus tropas alemanas, en la conducción más científica de la guerra (...)” (UB I, p. 162). El verdadero triunfo sobre Francia sería cultural si Alemania hubiese impuesto una “cultura alemana original (originale deutsche Kultur)” (UB I, pp.163-164).

La confusión que la sociedad alemana tiene de su triunfo sobre Francia es efecto de una mala interpretación de los acontecimientos político-culturales que hace la opinión pública por no partir de “un concepto puro de cultura (Kultur)” (UB I, p.163). Una cultura verdadera requiere tres condiciones esenciales: unidad de estilo, que el arte gobierne la vida y efectos de grandeza.

En otro de los fragmentos póstumos escritos entre la primavera y el verano de 1873, Nietzsche sostiene lo siguiente: “(...) la vida necesita creer en la verdad, pero luego es suficiente la ilusión, es decir las ‘verdades’ dan prueba de sí por sus efectos (Wirkungen), no por pruebas lógicas; las pruebas de las ‘verdades’ son las pruebas de la fuerza (Kraft). Para nosotros valen como idénticas las cosas verdaderas (Das Wahre) y las cosas eficaces (Das Wirkende), también en esto nos inclinamos ante la fuerza (...) Toda aspiración efectiva (wirkliche) a la verdad ha venido al mundo por la lucha entablada en torno a una convicción sagrada, por el pathos del luchar (...)” (Bd. 7, NF, 19/43/ p. 433).

Una cultura mide su valor de verdad en la lucha que entabla contra ciertas fuerzas que se le presentan como antagónicas. En tanto sea eficaz, es decir, capaz de producir ciertos efectos frente a la otra, esa cultura será verdadera. Las relaciones entre culturas no son más que pruebas de fuerza entre ellas por disputarse la mayor producción de grandes efectos. Así demuestran su mayor eficacia, y por ende, su mayor verdad. Pero no podrán iniciar ninguna disputa si no poseen antes un fuerte pathos de lucha. El valor de aquello por lo que se lucha determina la grandeza o bajeza de la lucha. Los valores son las imágenes que expresan las diversas cualidades de las fuerzas vitales. Cumplen el rol de ser una especie de objetivación de los movimientos de la vida que se van detectando en sus diversas facetas dinámicas. La lucha entre culturas es la lucha entre distintos tipos y grados de vida. El pathos de la lucha por la cultura aparece cuando cierto tipo de vida de cierto valor se considera a sí mismo como una necesidad. Ninguna cultura viene dada en la existencia; luchar quiere decir concentrar las fuerzas necesarias para crear cierto tipo de cultura.

Esa concentración supone una capacidad de conducción de las fuerzas típicas y una capacidad para dominar y domeñar las fuerzas extrañas a ellas. Toda cultura es la manifestación de cómo ciertos impulsos vitales se despliegan a sus anchas y otros son controlados, domeñados. Toda lucha siempre es productora de efectos. En la lucha por la cultura, tal como Nietzsche la concibe, el mayor efecto a producir es la revelación de la verdad trágica, el juego de los impulsos apolíneo-dionisiacos, que tiene en el arte trágico su máxima actividad, y en la vida del genio el máximo tipo de vida, quien resume en sí todos los sufrimientos de la naturaleza. De aquí, entonces, que la cultura verdadera consista en instaurar el gobierno del arte y en establecer las condiciones políticas y los métodos pedagógicos necesarios para que se produzca la aparición del genio popular.

Si la lucha por la cultura se aprecia en la lucha de valores (vitales) la perspectiva de la cultura trágica frente a la cultura moderna será: allí donde los modernos satisfacen el deseo de “saber”, los trágicos quieren el “poder”; allí donde los modernos se llenan de “sapiencia”, los trágicos insertan una “potencia”, puesto que la índole de toda cultura es siempre dar testimonio de la vida (UB I, p. 162). Pasa que “se olvida el camino que lleva de la intelección a la vida, del conocer al poder, de la información al arte (...)” (Bd.7, NF, 1873, 26/18/, p. 584). La cultura moderna es el gran suceso de ese gran olvido...

¿Por qué ese hostigamiento impiadoso a la cultura moderna? ¿Qué circunstancias han acontecido que Nietzsche quiere desatar una lucha implacable contra ella? La cultura moderna ha hecho su propia confesión. Para empezar ¿cuáles son sus ejemplares más conspicuos? Por ejemplo, David Strauss, el cultifilisteo, los doctos, los establecimientos educativos secundarios y universitarios, la “formación (Bildung) general”, los estudios históricos, Bismarck, los escribientes de periódicos, la “gente culta”, Hegel, el “Reich alemán”, la ciencia natural, entre otros.

La cultura moderna – como Nietzsche la observa – se caracteriza por la aceptación de diferentes estilos culturales sin ninguna selectividad. Presenta, además, un desmedido interés por el saber, movido en apariencia por un fin especulativo pero que termina orientado hacia la profesionalización del trabajo. Justamente Nietzsche considera que “una

yuxtaposición y una superposición grotescas de todos los estilos posibles” torna inviable que una cultura pueda triunfar sobre otra, lo que hizo inviable, particularmente, que el triunfo de Alemania sobre Francia se pudiera capitalizar como un triunfo de la cultura alemana (UB I, p. 163). El amontonamiento de diferentes estilos que carece del poder para unificarlos de acuerdo con una forma original, selectiva, pone en evidencia la más absoluta impotencia creadora de la cultura moderna, a pesar de creerse poseedora de una gran sensibilidad receptiva.

No obstante, la cultura moderna despliega su estrategia corrosiva contra la cultura verdadera (no olvidemos que ambas entablan entre sí una lucha). En principio, odia la aparición del genio porque sabe que éste tiene el poder de dominio para proporcionar unidad a la mezcla caótica reinante; por otra parte, rechaza la idea de someterse a la tiranía de sus propias exigencias, requeridas para dar una cultura que haga eterno lo grande. Para ello disfraza su odio al genio odiando el fanatismo y la intolerancia con el propósito de causar un efecto “paralizador, embotador o disolvente” en todos aquellos ámbitos donde es posible esperar movimientos vitales de poder (UB I, p. 169). Bajo la apariencia de combatir el fanatismo y la intolerancia busca desarmar aquellas fuerzas con el poder suficiente para producir una cultura verdadera.

La cultura moderna encarna ese odio y ese rechazo en uno de sus personajes favoritos, el cultifilisteo. A través de él confiesa con jactancia sus bondades culturales. Veamos su “confesión”: El cultifilisteo cree ser “un hombre de la cultura (Kultur Mensch)”, está convencido que su formación (Bildung) “es la expresión cabal de la cultura alemana auténtica (rechten deutschen Kultur)” (UB I, p. 165). La pretenciosa imagen que posee de su cultura le hace ver, confusamente, que existiría unidad de estilo donde sólo hay una “impronta uniforme” en todos aquellos de su misma ralea (incluida la “gente culta”). Llamaría “unidad de estilo” de una cultura “verdadera” (por supuesto la suya) a lo que únicamente serían “necesidades idénticas”, “pareceres semejantes”, aceptación de “convenciones tácitas”, en suma, a las pautas homogéneas que identifican a su “estirpe” cultural. ¿Por qué esa unidad de impronta alcanzaría justamente el carácter de unidad? Porque, según Nietzsche “excluye y niega consciente o inconscientemente todas las formas y exigencias de un estilo verdadero (wahren Stils) artísticamente productivas” (UB I, p. 166).

Un estilo verdadero es aquel que contiene formas y exigencias con poder para producir arte apolíneo-dionisiaco, trágico, único que puede conceder una verdadera unidad de estilo, ya que ambos impulsos se necesitan mutuamente y no pueden excluirse, pues, de lo contrario, se espera la aniquilación por la falta de unidad. Si sólo primara el impulso apolíneo el mundo sería un sueño que al menor contacto con la realidad provocaría una desesperación insoportable. Si sólo primara el impulso dionisiaco la realidad sería un torbellino imparabile que tragaría toda posible realización. La verdad tiene que ser conferida en la unidad. La visión trágica concibe la confluencia, la lucha y la reconciliación del impulso apolíneo con el dionisiaco en la obra de arte.

¿Por qué el cultifilisteo es un verdadero estorbo para formular un curso de acción político-trágica? Porque es “para todos los que están llenos de fuerza y creatividad, un obstáculo; para todos los dubitativos y extraviados, un laberinto; para todos los desfallecidos, un terreno pantanoso; para todos los que están detrás de metas elevadas, un grillete atado al pie; para todos los gérmenes recién nacidos, una niebla venenosa; para el espíritu que busca y anhela una vida nueva, un resecaador desierto de arena (...)” (UB I, pp. 166-167). ¿Qué potencia debería poseer la acción política que afirme una cultura verdadera? Debería poseer la potencia del buscar contra el cultifilisteo que odia a todo aquél que busca, pues, sintiéndose él la mayor instancia de juicio de la cultura, ya no habría más nada que buscarle ni ningún otro a quien buscar. Esa potencia de búsqueda de una cultura verdadera debe ser vivida como una potencia de experimentación salvaje, de tempestuosa agitación espiritual, de aniquilación devastadora.

En su lugar el cultifilisteo toma a la cultura como una especie de paseo cuyo itinerario consiste en concurrir a teatros y conciertos donde se entrega a sus lánguidas emociones y hace gala de su pretendido “buen gusto” a cambio del pago de una entrada. Está entregado a la poltrona comodidad que de conservarse impide todo despliegue del “inquieto impulso creador del artista” (UB I, p. 168), tan necesario a una cultura trágica. Divide su vida cotidiana entre las cosas “serias”, o sea, sus negocios, sus hábitos módicos, su familia y las cosas “de broma”, o sea, todo lo relacionado con la cultura (UB I, 170). La verdadera cultura reclama la tarea política de desprenderse de este cultifilisteo empavoneado, atacando, por ejemplo, los ámbitos educativos donde se “forma”, los centros culturales que frecuenta, dando vuelta completamente la imagen de su “ejemplar” vida cotidiana.

Se puede observar también en el cultifilisteo una falta de aprecio por la creación que se evidencia en su estima por “la incitación epigonal o bien la fidelidad icónica del retrato de lo actual” (UB I, p. 171). En la imitación el cultifilisteo moderno puede atestiguar su sentimiento de epígono de los “clásicos” de quienes considera deriva. Si los “clásicos” han producido las grandes obras del espíritu cabe sólo “copiarlos”, en cuyas “copias libres” el cultifilisteo reafirma su propio destino culminante. Asimismo, no debe perder la capacidad de reproducir fielmente la actualidad, donde se puede ver, tal vez, la influencia de las ciencias positivas que exigen atenerse a los “hechos”. Esta actitud neutraliza la originalidad y la autenticidad que la cultura verdadera reivindica, ya que, como trágica, tiene que hacerse cargo seriamente de la vida (como arte) que no detiene su fatídico recorrido ni perdona sus frívolos deslices.

Junto a la potencia del buscar, toda acción política que afirme una cultura verdadera debe munirse de una mirada audaz y, al mismo tiempo, serena (nuthigen und ruhenden Blick) (UB I, 206). El hombre de la cultura trágica tiene que poseer un gran coraje en su actuar, ser consciente de que la vida no tiene remedio, verse siempre obligado a estar en vilo, vivir las alternativas de la existencia en estado de alerta. Evidentemente, quien se adentra en el oscuro túnel de la vida necesita ser audaz. Pero, al mismo tiempo, no debe perder nunca la calma para evitar extraviarse en la barbarie de la vorágine competitiva a la que nos somete día a día la cultura moderna. ¿De qué forma la cultura trágica luchará contra la cultura moderna? ¿Cómo actuará la cultura trágica frente a la cultura moderna? Deberá moverse

con agilidad, brincar por sobre las cabezas de los hombres modernos, mofarse y burlarse de los tímidos y calculadores pasos que ellos dan para no equivocarse.

El estilo de una cultura es la imagen estético-axiológica que expresa el poder de las fuerzas vitales y refleja la distinción entre lo que ese poder conduce y lo que doma. Cuando el estilo de una cultura forma un centro o núcleo de poder ese estilo tiene unidad. Alcanzada la unidad es posible la conducción de las fuerzas típicas de un pueblo y la dominación de las extrañas. Recién en ese momento puede afirmarse que una cultura posee “coherencia interna” y que puede erguirse frente al resto del mundo como una “necesidad”. La cultura moderna está condenada a la más absoluta “incoherencia” consigo misma puesto que “ha desaprendido a distinguir lo vivo de lo muerto, lo auténtico de lo inauténtico, lo original de lo imitado, Dios de los ídolos, y ha perdido el instinto (Instinkt) sano, viril, de lo real y de lo justo” (UB I, p. 241).

¿Qué ofrecen los modernos cultifilisteos? Entremos en las salas donde acumulan su saber ¿y qué tienen allí? “mapas astronómicos y figuras matemáticas”, “instrumentos científicos”, “esqueletos, monos disecados y preparaciones anatómicas”. Entremos en los aposentos donde celebran el culto de la vida privada cotidiana ¿y qué ocurre allí? Están “rodeados de sus mujeres y sus hijos, leyendo periódicos y charlando de política como cada día”. ¿Y de qué hablan para entretenerse esas almas aburridas? “del matrimonio y del sufragio universal, de la pena de muerte y de la huelga de obreros”. Entremos en sus bibliotecas y en sus salones de música ¿y qué se encuentra allí? “los libros mejores y en los atriles las partituras musicales más famosas”. Vayámonos (por fin) de sus mustias casas ¿y con qué nos despide? Haciendo “el elogio de sí mismo” y concluyendo que “no cabe prestar ninguna ayuda a aquél a quien no le agrade su casa, que ése no está maduro para su posición”.

De todo esto, Nietzsche saca una sola conclusión y él también ante la cultura moderna se confiesa: “La cultura moderna tiene que perecer” (UB I, p. 241). Prestemos ahora un poco más de atención a otro de sus “ejemplares”, los estudios históricos...

De las ventajas y desventajas de los estudios históricos para la política.

La lucha por la cultura se enciende cuando se declara que lo grande debe ser eterno (PW, p. 756). Esa lucha se libra también en la arena de la historia. Lo grande no es lo eterno de por sí, ni lo eterno es la supresión de todo tiempo. La eternidad, más bien, comienza como una tensión entre lo histórico y lo no-histórico por la cual se puede asimilar lo histórico por encima de su propia historicidad (lo supra-histórico). Véase esta afirmación de Nietzsche: “Cualquiera que esté en la posición de olfatear y respirar repetidamente esta situación de atmósfera no-histórica en la que se origina cualquier gran acontecimiento histórico (grosse geschichtliche Ereigniss), podría ser capaz entonces, en tanto ser cognoscente, de elevarse a ese punto de vista supra-histórico ya descrito por Niebuhr, como un posible resultado de las consideraciones históricas (...)” (UB II, p. 254). La verdad de una cultura consiste en la instalación en el presente de todo aquello grande ocurrido en la historia para ser realizado

por su dimensión de eternidad, similar a una antorcha que nunca se apaga. Una cultura verdadera capaz de mantener eternamente encendido el fuego de la antorcha de lo grande, a fin de que ilumine siempre el contraste con los fugaces hábitos culturales de moda.

¿Cómo sirve la historia a la política? El rasero desde donde se mide la relación es la vida como acción. Si la vida es impulso, todo impulso requiere concretarse en acciones. Nietzsche dice que “(...) necesitamos la historia para la vida y para la acción (...)” (UB II, p. 245). El hombre moderno se encuentra saturado de estudios históricos, de “formación (Bildung) histórica”. ¿Qué proyecto político puede construir quien se cree parte pasajera aunque necesaria de la historia, quien piensa que todo lo presente está en tránsito, aunque sea hacia una etapa supuestamente superior? La historia tiene valor en cuanto productora de efectos (Wirkungen), es decir, en cuanto puede ejercer alguna “influencia sobre la vida y la acción” (UB II, p. 285). La historia producirá “efectos” trascendentes en tanto sea capaz de despertar la lucha por instaurar un Estado que realice la verdadera cultura, es decir, complete la obra de la Naturaleza mediante la producción del genio.

Puede formularse un saludable proyecto político, un saludable proyecto de Estado, si se alcanza una certera comprensión y cooptación de la historia. La historia brinda experiencias vivificantes que pueden ser de más utilidad al hombre de Estado que al estudioso, al “científico” de la historia. ¿Estará el hombre de Estado mejor preparado para recibir e interpretar los mensajes de la historia que el científico, ya que éste sólo se limita a recopilar y juntar “datos” y a explicar “hechos”? El hombre de Estado puede extraer una buena dosis de verdad de la historia si se vale de su sentido no-histórico, es decir, si lleva a la práctica política cierto poder de olvido, como Nietzsche lo define: “Con el término de ‘no-histórico’ designo el arte y la fuerza de poder olvidar (...)” (UB II, p. 330). Lo no-histórico es un cierto poder de olvido que permitirá que lo histórico se eleve a la dimensión supra-histórica tornando a lo humano más primordial y verdadero. En este sentido, Nietzsche afirma que “(...) tendremos que dictaminar que la capacidad de poder sentir de manera no-histórica es mucho más importante y originaria en la medida que constituye el fundamento sobre el que puede en general desarrollarse y crecer algo justo, sano y grande, algo, en definitiva, auténticamente humano (...)” (UB II, p. 252).

¿Cómo es el Estado (moderno) en el que vive Nietzsche? Un Estado burgués, burocrático, benefactor, “de policía”, que se considera a sí mismo como el punto más alto de una evolución histórica racional, progresiva y necesaria. Su voluntad está dirigida a su propia autocomplacencia y autosatisfacción. Hace la guerra con dos fines: (1) como acto de conquista, empleando su maquinaria bélica para la consolidación de su formidable aparato industrial naciente, en el juego de la competencia mundial por obtener nuevos mercados; (2) como un recurso jurídico-político para afirmar sus derechos, muy especialmente, su “derecho a la existencia”. Se justifica a sí mismo a través de la “formación histórica” que imparte en sus establecimientos de enseñanza. Forma en ellos súbditos-empleados de gobierno como su fuerza de trabajo intelectual.

El Estado moderno se toma a sí mismo como fruto maduro de la justicia del pasado, o sea, como si el pasado encaminara inexorablemente a producirlo, reuniéndose en él las formas

más altas de la civilización humana. Cree que debe promover la satisfacción de todas las necesidades, pero lo que ha hecho es desviar las “auténticas necesidades” de los pueblos organizados según su modelo. Esas “auténticas necesidades” son la manifestación de una cultura recia y potente, que vuelca su caudal vital en el mar de la lucha por sí misma y que en dicha lucha imparte su justicia en el universo a partir de la consciencia que de que la vida genera una constante injusticia, que vivir es una gran injusticia. Como afirma Nietzsche: “Se necesita mucha fuerza para poder vivir y poder olvidar en qué medida la vida y el hecho de la injusticia (ungerecht) son una misma cosa (...)” (UB II, p. 269). El Estado moderno se aferra a la historia porque prefiere ignorar el carácter trágico de la vida.

El Estado trágico, en cambio, sabe que las “auténticas necesidades (ächten Bedürfnisse)” de los pueblos no pueden descubrirse según el método de la ciencia histórica o del método científico en general. También que si todas las necesidades individuales fuesen resueltas la vida misma se autoaniquilaría. El Estado trágico parte de la premisa de que el mundo tiene un curso por seguir, que es preciso que siga su marcha y que tiene que ser conquistado en la lucha (UB II, p. 317). El Estado trágico abraza la lucha por la cultura, reagrupando y rearmando los más profundos, poderosos y típicos impulsos de un pueblo con el propósito de convertirlos en una auténtica necesidad cósmica. ¿Acaso la historia podrá mostrar los verdaderos impulsos de los pueblos? ¿Servirá a la política y al Estado para ayudarlos a distinguir los impulsos verdaderos de los espurios, entre los que sí y entre los que no se puede construir una verdadera cultura? ¿Cómo el Estado se apropiará de las potencias supra-históricas para conferir una voluntad de eternidad a todo lo grande que se encuentre en los acontecimientos históricos?

Para comenzar, el verdadero hombre de Estado debe poder reconocer la fuerza plástica (UB II, p. 251) de su pueblo, mediante la cual puede desechar las cosas del pasado que más le han afectado como también incorporar las más gratificantes; para ello debe poseer “la facultad de olvidar en el momento oportuno así como de cuándo es necesario recordar el buen momento” (UB II, p. 252). Tiene que saber convertir al Estado en el enaltecimiento de esa fuerza plástica, saber devolver al pueblo lo histórico en acciones de espíritu supra-histórico. Tiene que guiarse por un “instinto vigoroso (kräftigen Instincte)” (UB II, p. 252) que le permita delimitar aquello de la historia que pueda abarcar con la mirada, aquello que pueda y valga la pena asimilar de ella, dejando lo que está fuera de sus posibilidades de visión y de realización.

Esa condición no-histórica evitaría, por un lado, una política de compromiso forzado con políticas anteriores que obligaría al Estado a su continuación, sea para repetir sus resultados, sea para alcanzar los resultados que anteriormente no se pudieron obtener, a pesar de que no respondan a las “auténticas necesidades” del pueblo; sea, inclusive, para convertirse en juez de situaciones traumáticas y dolorosas, sea para redimir frustraciones insolubles. Por otro lado, se evitaría una política de dispersión en múltiples acciones, muchas de ellas insustanciales o irrelevantes, dirigidas a satisfacer intereses circunstanciales y momentáneos, que impiden concentrarse en una idea, en una sola acción trascendente. Detrás de una sola idea puede haber “una pasión violenta” que, como sostiene Nietzsche, “la sacuda y la arrastre” (UB II, p. 253). ¿Qué puede producir esa pasión

fundada en el sentido no-histórico? La injusticia de olvidar y dejar de lado todo aquello que no sea esa única idea. Al mismo tiempo, se abre la verdad: “de tal estado del espíritu, por no-histórico y anti-histórico que sea, ha nacido no solamente la acción injusta, sino también toda acción recta (rechten That) (...)” (UB II, p. 253).

La verdad que se le abre al hombre de Estado es que tiene que estar preparado siempre para asumir una nueva obra, un nuevo comienzo en cada política, no pudiendo eximirse de la responsabilidad de su fracaso presente fundándose en el fracaso de su antecesor por haberlo continuado o de no haber podido solucionar ningún problema con el argumento de que ha recibido “una pesada herencia”. Del sentido no-histórico se desprende que toda política se presentará siempre como injusta y todo Estado como arbitrario, que no reconocerá más derecho que aquél que está dispuesto a ser en la acción política (UB II, p. 254). La acción política es un cierto tipo de violencia que olvida o recuerda según le resulte conveniente, o mejor dicho aún, saludable a sus propósitos.

Un acontecimiento histórico visto desde el punto de vista supra-histórico no puede ser considerado sino como fortuito e imprevisible. Aplicar dicho punto de vista a la política traería como consecuencia que, tanto ésta como el Estado, en su devenir histórico, también podrían ser considerados de la misma manera. El “proceso necesario” del Estado moderno sufre aquí una herida mortal. El sentido supra-histórico pone al Estado moderno en la verdad de que no es legado de una evolución humana ascendente sino producto de “la ceguera e injusticia de los hombres que actúan (...)” (UB II, p. 254). El Estado moderno no es “mejor” que ningún otro que haya existido en la historia. La existencia del Estado supone un grado de violencia, ya dijimos, porque la historia no puede justificar sus acciones. Si se quiere hacer algo, tiene que hacérselo desde sí, a partir de una voluntad. De lo contrario, se tendría la ilusión de que se encuentra inmerso en un determinado devenir histórico que conduciría invariablemente a un determinado fin (en cuanto acabamiento) que descartaría toda nueva iniciativa. Tanto el sentido no-histórico como el supra-histórico hasta ahora lo que han hecho es poner en evidencia a la política, al Estado y a la cultura que las experiencias más auténticas, más cercanas a la verdad, son las trágicas.

El sentido supra-histórico enseña que las acciones políticas obedecen a los mismos impulsos cualquiera sea el tiempo en que se realicen porque “el pasado y el presente son idénticos (...)” (UB II, p. 256). Se ponen en juego, por ejemplo, las mismas ambiciones, las mismas intrigas, las mismas buenas intenciones, las mismas buenas promesas, porque la lucha por existencia es la misma, porque la lucha es una sola. Pensar en sentido supra-histórico significa penetrar en el sentido originario de las cosas (Nietzsche habla de “jeroglíficos”) que revelan y ocultan a la vez su verdadero movimiento interior. Si tal sentido se traslada a la política, querrá decir que toda acción política es clausurada, completa en sí misma, no susceptible de avance en sentido estricto. Ninguna acción estaría inserta en la estructura de un sistema, de un plan, ningún Estado es verdaderamente continuador del Estado anterior. El Estado será, como ya adelantáramos, una obra olímpica (apolíneo-dionisiaca), el “campo de batalla” donde se despliegan todas las fuerzas de la Naturaleza, en lucha unas contra otras, para alcanzar la perfección vital en la figura del

genio, el que se logra por intermedio de la cultura (verdadera). Actuaría como intersección entre la Naturaleza y la Cultura.

Cada acción del Estado es una obra de la cultura que se basta a sí misma, atrayendo sobre sí a la naturaleza toda, al mundo que ya está terminado en cada una de esas acciones: “El mundo está terminado y alcanza su fin en cada momento (¿acción?) particular” (UB II, p. 255). La historia para ser verdadera siempre tiene que responder a un poder superior, que sea para ella, su conductor y su dueño (UB II, p. 257). Ese conductor y ese dueño, en nuestra opinión, debería ser el Estado. En la promoción de la lucha por la cultura, que es tarea del Estado (trágico), la historia encontrará su verdadero servicio a la vida. Se tiene necesidad del pasado, dice Nietzsche; el Estado tiene necesidad del pasado, afirmamos nosotros. Lo necesita para estimular, en su lucha por la cultura, la voluntad de los luchadores. ¿Y cómo sirve el pasado a la lucha por la cultura?

En cuanto historia monumental, como una galería donde se agolpan los ejemplos de los grandes “maestros” (UB II, p. 258) de los grandes estadistas, de los grandes Estados, de los que tiene necesidad aquél “que participa en una gran lucha” (UB II, p. 258) para sostenerse en ella, en tanto no encuentre en su presente compañeros de ruta proporcionados a su acción y a su poder. Toda acción política que se estime a sí misma como grande, al depositar su mirada en la historia monumental, revive, refuerza y afirma las grandes acciones pasadas a las que imita en su propia acción presente, para colocarse como un eslabón más en la larga cadena de los grandes experimentos políticos. El Estado participa de una cultura verdadera en tanto sea consciente que se encuentra ligado a los grandes ejemplos de la historia a través de sus acciones conducentes. Nietzsche lo expresa de la siguiente manera: “Que los grandes momentos en la lucha de los individuos formen una cadena, que en ellos se una la cadena de montañas de la humanidad a través de milenios, que lo más alto de un momento histórico hace mucho tiempo acontecido siga siendo para mí aún lo más vivo, claro y grande (...)” (UB II, p. 259).

Por la historia monumental la misión del hombre de Estado será ejecutar las acciones políticas que hagan del Estado que conduce la más bella representación de la lucha por eternizar lo grande. Deberá ensanchar la cultura en su más bella apariencia y en su voluntad más encarnizada y dura, queriendo eternamente lo mismo. Su misión debe volverse necesidad de un pueblo, meta para su vida y verdad para su cultura. La historia monumental enseña a despreciar lo bajo, lo chato, lo inmediato. Los que “caminando a la inmortalidad y a la ‘historia monumental’ llegaron a elevarse a la risa olímpica, o por lo menos, a un sublime desdén (...)” (UB II, p. 260) descubren el mensaje trágico de la existencia, que sonará y resonará una y mil veces como regla de toda verdadera cultura: “que sólo vive de la manera más maravillosa el que no estima la vida (...)” (UB II, p. 260), porque no se aferrarán a cualquier precio al estrecho espacio de su tiempo ni al pequeño sentir de su época si no hallan en el mundo algo sublime por lo que vivir.

No obstante, la historia monumental puede producir serios trastornos si se la asume como interpretación exclusiva de la historia. Sobre todo – y en eso Nietzsche es recurrente – la influencia que puede ejercer en los hombres poderosos. El hombre poderoso, de acuerdo al

grado de fuerza de sus impulsos, puede tender a deformar el pasado, a alterar su significación. ¿Será por obra del desborde de su propio poder? Esto quiere decir que en el hombre vitalmente poderoso el impulso de imitación del pasado puede llegar a ser tan fuerte que corre el peligro de cometer excesos con dicho pasado, por su empeñada voluntad de vivirlo en el presente de manera total. En su empeño de reproducir el pasado lo rodea de una aureola “artificial” o “mítica” o “fabulosa” o “poética”, etc., según la cualidad del impulso imperante en el momento y del caudal de su propio poder. En otras palabras: la historia monumental puede resultar una arma peligrosa en manos del hombre poderoso porque puede evocar, en vistas a su ejecución, experiencias de gobierno o constituciones de Estado pretéritos desastrosos y no llegar a apreciar o no importarle sus consecuencias. Puede lanzar, por ejemplo, “al hombre valeroso a empresas temerarias; al entusiasta, al fanatismo (...)” (UB II, p. 262).

Las “analogías” y las “asimilaciones” de las que habla Nietzsche, significan que, al haber fuertes similitudes entre las circunstancias del pasado y las del presente, se podrían tomar las mismas medidas, ejecutar las mismas acciones. Esto no excluye la resurrección o la reimplantación de experiencias políticas terroríficas o de crímenes horrendos de ser posible o necesario; pero también podría repetirse la misma inercia, la misma desorientación, el mismo hedonismo superficial, el mismo carácter débil, la misma miseria moral. Afirma Nietzsche que “(...) si se piensa completamente esta historia en las manos y cabezas de egoístas con talento y de malhechores exaltados, terminarán destruyéndose reinos, asesinandose príncipes, instigándose guerras y revoluciones y aumentándose de nuevo el número de los ‘efectos en sí’ históricos, esto es, de los efectos sin suficientes causas (...)” (UB II, pp. 262-263). Una señal trágica el valerse de ejemplos políticos del pasado para realizarlos en el presente, a cualquier precio, sin miramientos.

En cuanto historia anticuaria, para que las acciones políticas conserven las características propias de cada pueblo provenientes de su remoto pasado. El Estado tiene que proteger las costumbres ancestrales que perduran más allá de cada individuo. Esta es una manera – dice Nietzsche – de saludar “al espíritu del pueblo” (UB II, p. 265), que se reconoce en la política que lo venera. Es un buen consejo para las corrientes políticas modernas “progresistas” que corren tras el último grito de la moda social, tras el pretendido avance cultural, sin detenerse siquiera en sus virtudes raigales. La política aprende de la historia anticuaria a realizar acciones que perduren, que echen “raíz”, que sirvan para que los pueblos afirmen y reafirmen sus costumbres. El Estado, en consecuencia, debe arraigar lo grande para que se convierta en “monumento” del pueblo.

Se impone, sin embargo, una observación sobre el efecto que puede provocar la historia anticuaria en la cultura. La historia anticuaria puede influir en la política para que ésta cree “hábitos sedentarios” en los “pueblos menos favorecidos” con el propósito de que éstos no recurran a otros pueblos “más favorecidos”. Los hábitos sedentarios permiten el arraigo, el afinarse en la cultura particular sin tener necesidad de valerse o apoyarse en otra. Con el asentamiento en la propia cultura se refuerza la rivalidad de la lucha cultural de los pueblos por su existencia. ¿Cómo debería entenderse, entonces, la multiculturalidad? En el marco del texto nietzscheano (Consideraciones Intempestivas II) los “hábitos sedentarios”

permitirían elevar y equiparar a los pueblos menos favorecidos con los más favorecidos, incrementándose la potencia de los menos favorecidos para ponerse a la altura de los más favorecidos (UB II, p. 266). Multiculturalidad significaría que ciertas culturas luchan contra otras por colocarse frente a ellas en su mismo nivel, para lo cual tienen que haber desarrollado políticamente y de forma previa hábitos sedentarios, fundados en la conservación y veneración de su propio pasado. Este sería la gran contribución de la historia anticuaria a los denominados “Estudios Culturales”.

De lo contrario, se dedican a la aventura, a la “fiebre de emigración”, al nomadismo cultural, todos fenómenos de desarraigo. El pueblo que abandona su pasado – nosotros decimos, a la manera de éthos del Estado – perdiendo así su finalidad, se entrega “a un incesante afán cosmopolita de descubrimiento y búsqueda de lo más nuevo (...)” (UB II, p. 266). Surge esa multiculturalidad movida fundamentalmente por el incontrolable impulso de novedad, por el impulso (compulsivo) de incorporar otros productos culturales por puro exotismo, debido a que el pasado, para ciertas culturas, ya no representa absolutamente nada. No valoran que haya algo que merezca ser conservado y venerado. “Conservar” y “venerar” son dos acciones (vitales) que han caído en olvido político (moderno). En su lugar, vemos un Estado que recibe, en su gran mayoría, mensajes culturales provenientes de “afuera”, a los que respeta sin excepción.

Sin embargo, la historia anticuaria también presenta sus inconvenientes. Al hombre de Estado le provocaría parálisis, porque de tanto venerar el pasado podría dar la espalda a las “auténticas necesidades” del pueblo y le generaría serios obstáculos para tomar las decisiones que le exige la hora presente. Lo llevaría a “adorar” formas de Estado obsoletas, anacrónicas, de metas ya imposibles de cumplir. Provocaría una momificación de la cultura, dedicada únicamente a recopilar colecciones y clasificar vestigios, sin preocuparse mayormente por la unidad de estilo. Por su exagerada influencia, no se puede ensayar una nueva forma política, crear un nuevo Estado ni sostener una cultura vívida. La cultura pierde pujanza, brillo, potencia, se vuelve vetusta, el último rincón de la última sala de un museo en ruinas. Sostiene Nietzsche que “La historia anticuaria únicamente es capaz y entiende de conservar la vida, pero no de engendrarla. Por esta razón, subestima siempre lo que es cambiante (...)” (UB II, p. 268).

La historia anticuaria impide que el hombre de Estado descargue en algunas oportunidades su impiedad sobre las circunstancias de su acción, ya que en determinadas oportunidades se ve obligado a imponer decisiones – conducir, domeñar – que afectan privilegios e intereses. En algún momento el hombre de Estado se tiene que rebelar contra la piedad que despierta lo viejo, como por ejemplo, “un privilegio político hereditario (ein ererbtes politisches Vorrecht)” (UB II, p. 269) y se tiene que volver temerario y malvado al “oponer a tal suma de piedades y veneraciones acumuladas a través del tiempo, lo que deviene y es actual (...)” (UB II, p. 269).

En cuanto historia crítica, el hombre de Estado debe poseer un impulso de aniquilación. La aniquilación forma parte de la justicia cósmica. El Estado es el medio de que se vale el Universo para imponer su justicia en la esfera de lo humano. El Estado también

corresponde al mandato trágico de que todo lo que vive tiene en algún momento que perecer. La historia crítica enseña al hombre de Estado a suspender el olvido. Lo puede hacer, por caso, ante la consciencia de que la existencia cuando produce injustamente “castas”, “privilegios”, “dinastías” (UB II, p. 270), puras “ficciones” o “mentiras” sociales que únicamente sirven para tener bajo control la lucha de todos contra todos dentro del Estado. Nietzsche afirma en este sentido: “(...) queda claro qué injusticia puede llegar a ser, por ejemplo, un privilegio, una casta, una dinastía... es decir, en qué medida esta cosa es digna de entrar en su ocaso (Ding den Untergang verdient) (...)” (UB II, p. 270). La injusticia que guardan las cosas mencionadas, tienta, impulsa al hombre de Estado a destruirlas a fin de impartir justicia, restableciendo el orden cósmico.

La historia crítica puede convertir al hombre de Estado en “juez” de las acciones políticas del pasado y lo obliga a su condena. Sin embargo Nietzsche no deja de advertir el peligro de semejante actitud, de querer cortar de raíz con ese pasado, pues nadie se puede despegar tan fácilmente de sus efectos, creyendo equívocamente que no se tiene nada que ver con lo anterior, que el pasado no afecta, cuando se ha llegado donde se llegó por alguna conexión con dicho pasado. Dice Nietzsche: “(...) en la medida que somos el resultado de generaciones anteriores, también somos el resultado de sus aberraciones, pasiones y errores; no es posible liberarnos completamente de esta cadena (...)” (UB II, p. 270).

Para no quedar vinculado con experiencias políticas pasadas reprochables, desprestigiadas o consideradas “malditas”, el hombre de Estado puede inventarse alguna vinculación con alguna otra experiencia política anterior que no tenga correspondencia con su verdadero origen político. Es una forma de atribuirse un nuevo signo político en franca divergencia con aquél de donde se descende. También este comportamiento implica un peligro porque realizar una política dispar a sus consignas iniciales, como si se incorporara una “segunda naturaleza”, puede resultar una experiencia híbrida, que no concreta en perfección ni la una ni la otra, al igual que aquél que “(...) conoce lo que es mejor, pero sin la posibilidad de llevarlo a la práctica (...)” (UB II, p. 270).

De los tres tipos de historia se concluye que habrá una verdadera cultura cuando impere la vida y no el conocimiento, porque la vida selecciona y descarta, acepta y rechaza, recuerda y olvida de acuerdo con su necesidad. El Estado es el ámbito donde se libra la lucha de todos contra todos para triunfo de una cultura verdadera al servicio de la vida misma. Para que la lucha por una cultura verdadera sea posible efectivamente y no se devore a sí misma, el hombre de Estado pone límite y medida (según un impulso apolíneo) a las fuerzas que luchan, ejerciendo su poder de conducción y dominación, a fin de que, de la lucha entre esas fuerzas, produzca como resultado las formas ideales de la especie humana (el genio) (UB I, p. 195). El Estado es la reunión de la apariencia apolínea y la voluntad dionisiaca, destinada a la lucha por la cultura en pos de la producción del genio. El hombre de Estado debe entregarse al Estado que gobierna, y por su intermedio, a la Naturaleza, que le marca la norma: “(...) la naturaleza se esfuerza hasta el límite para recibir, ordenar y honrar a estos extraños invitados, pero estos mismos están en lucha unos con otros y, por lo tanto, parece imprescindible vencerlos (bezwingen) y dominarlos (bewältigen) para no perder justamente en esta lucha (...)” (UB II, p. 272).

Lo descripto desnuda el conflicto de la cultura moderna que se resiste (¿por falta de fuerza?) a tomar dominio del desorden en la que vive, que es la mezcla de estilos, desorientado pulular de deseos e intereses que no aceptan ninguna unidad. El Estado moderno es la expresión política de la dualidad característica de la cultura moderna, entre lo que llama Nietzsche “lo interior” y “lo exterior”. ¿Cómo se pueden traducir estos conceptos en términos políticos? Con las nociones de privado y público respectivamente. Lo privado es la reserva del hombre moderno según cree gozar de cierta autonomía en sus decisiones personales, de cierta intimidad soberana en la que nada ni nadie – sobre todo el Estado – debe inmiscuirse. Lo público, por ende, sería una excepción a lo privado y lo privado sólo podría ser corregido y sancionado en tanto represente una alteración de lo público. Es por ello que el poder público moderno es, básicamente, coacción, fuerza exterior que sirve para encauzar con independencia del libre querer interior del individuo. El poder público es una limitación a la libertad del individuo.

Aplicar esa división en un hombre de Estado significaría aceptar que sus acciones no podrían ser consideradas más que como puramente “exteriores”, valiendo sólo como meros convencionalismos (UB II, pp. 273, 275), es decir, “simulacros”, “disfraces”, de una convivencia más o menos “civilizada”, sin ninguna capacidad de determinación del mundo interior de los individuos y con una efectividad más que relativa. Tales convencionalismos estarían lejos de representar un verdadero “tratado de paz” que pueda regular la lucha de todos contra todos con un verdadero sentido de bella apariencia apolínea. En un Estado trágico la división entre una esfera “interior” y una esfera “exterior” sería absolutamente falsa, tanto como admitir que lo apolíneo y lo dionisiaco constituyesen dos planos absolutamente separados de la vida del Estado. Nietzsche afirma muy bien que “(...) esto es en todo ser vivo un contraste impertinente (...)” (UB II, p. 273). La escisión de una cultura no puede alcanzar el grado de una cultura verdadera porque no se consuma en ninguna obra unitaria político-existencial, sobre todo porque no alcanza su propósito: la aparición del genio, el acabamiento o perfección de la naturaleza por la cultura en una sola figura. Una cultura escindida estimula, en su lugar, el impulso a fragmentar infinitamente la realidad bajo la forma de conocimiento especializado y en acumular cosas dispersas bajo la forma de base de datos. Responsable de semejante división es la formación moderna, puesto que “toda formación (Bildung) moderna es esencialmente interior (...)” (UB II, p. 274).

¿Quién está destinado a realizar la unidad de lo interior y lo exterior, del contenido y la forma, dando armonía unitaria a la vida de una comunidad? ¿El genio? ¿El hombre de Estado? Nos inclinaríamos a pensar que éste último pero, ¿el hombre de Estado no debe encarnar también la figura del genio? ¿“genio” y “hombre de Estado” no son acaso dos “personalidades” que deben estar unidas? El hombre de Estado tiene que redimir a la comunidad que dirige dando unidad artística a todos los movimientos vitales de su pueblo. Su máximo objetivo político debe consistir en lograr que el pueblo viva su vida como una obra de arte mediante la ejecución incondicional de su estilo típico y logre transfigurar, gracias al arte, las omisiones de la naturaleza a fin de llegar a producir la mayor obra artística, la figura del genio.

La política se familiariza así con la verdad en la construcción de una verdadera cultura. Los hombres de Estado que implanten una cultura verdadera serán aquellos capaces de construir un Estado como si fuera una obra de arte, que puedan moldear artísticamente las formas de vida de un pueblo en una unidad según el estilo propio. El hombre de Estado se pone en camino de una cultura verdadera cuando sus acciones se realizan manteniendo una unidad de estilo. Nietzsche arroja su admonición: “quien quiera alentar y aspirar a la cultura (Cultur) de un pueblo, alentará y aspirará a esta unidad suprema y trabajará con otros para destruir esta moderna cultería (modernen Gebildetheit) en aras de una formación verdadera (wahren Bildung) (...)” (UB II, pp. 274-275). Esa unidad de estilo cumple la función de ser adecuada representación exterior, como bella apariencia, de la interioridad de un pueblo, entendiendo ésta – a nuestro criterio – como la ávida voluntad de querer realizar desde la nada las más altas formas de vida, procurando encubrir, es decir, que no se haga perceptible, la desmesura con que la voluntad se mueve hacia el cumplimiento de su meta al que, al mismo tiempo, le pone límite.

¿Qué aporta la experiencia trágica al Estado? ¿Por qué es tan valiosa para una cultura? Porque, según Nietzsche, “(...) aquella escisión entre la interioridad y la exterioridad debe desaparecer bajo los golpes de martillo de la penuria (Noth) (...)” (UB II, p. 278). Un caso de miseria de una cultura sería aquél en que ésta se vea apremiada a aceptar con disgusto pautas que se le presentan como “universales” y a cuales se acomodará con resignación para evitar el riesgo de quedar marginada de la corriente general. Un caso que Nietzsche expone así: “(...) hombres cubiertos medrosamente detrás de la categoría de lo universal (Universal-Menschen) (...)” (UB II, p. 281). Una situación de esta naturaleza puede ser altamente reveladora de la necesidad de establecer, políticamente, una unidad de estilo.

El modelo de un “hombre universal” deriva de haber privilegiado la cultura moderna lo interior sobre lo exterior. El hombre moderno no transmite nada al exterior por haberse replegado a su yo interior. Su contrapartida externa no es más que “tipos humanos abstractos” (el hombre cultivado, el docto, el político), fríos y vacíos. Desfilan por la vida con coloridos disfraces dispuestos a jugar el juego de mentirosas marionetas sociales. La quiebra entre interior y exterior ocasiona un debilitamiento de la personalidad, de la pretendida e ilusoria “personalidad libre” del hombre moderno, vestido de “burgués universal”. Una personalidad fracturada, por ende, no puede ser libre, afirma Nietzsche, porque se niega a la verdad con ella misma y con los demás, en palabra y en acción, al estar más pendiente de la historia que de las necesidades auténticas (UB II, p. 281).

La cultura moderna se desentiende del proceso de maduración de los pueblos y de los Estados. Está preocupada por el “momento actual” y las urgencias de “nuestro tiempo”. No admite que todo lo pasado puede acontecer en un segundo y que un segundo posterior no añade nada al anterior. Ha puesto todo su esfuerzo en estar a disposición del trabajo productivo, de la utilidad económica, sin preguntarse qué grado de madurez se requiere para empresas de ese tipo (UB II, pp. 298-301). La consecuencia es el embrutecimiento, el hastío, la apatía, el cansancio prematuro de las fuerzas. Nietzsche ve sobrevenir una cultura completamente antitrágica: “(...) puede entonces que surjan en la arena del futuro sistemas de egoísmos individuales, asociaciones con fines de explotación rapaz de los que no

pertenecen a ellas u otras creaciones similares de vulgaridad utilitaria (...)” (UB II, p. 319), con predominio de las masas (UB II, p. 317). La cultura moderna es el triunfo del individualismo dentro de las masas. Estas conciben, para colmo, a los grandes hombres como su más clara expresión (UB II, p. 320).

La cultura verdadera, trágica, va tras lo grande; la cultura moderna corre tras el éxito, tras el progreso. Para Nietzsche, los estudios históricos, base de la formación de la época, se han encargado de resaltar que se está al final de un camino, al final de un proceso que se ha completado y del que sólo se asiste al desenvolvimiento epigonal de su última etapa, la que se presenta como la más venturosa pero, al mismo tiempo, la más mediocre y mezquina, la más insoportablemente feliz. Se anula el sufrimiento con la indiferencia: “(...) para aquellos que son totalmente ‘cultos de historia (historisch gebildet)’, es bastante indiferente que sea lo uno o lo otro (...)” (UB II, p. 284). Otro signo del anhelo trágico dentro de los tiempos modernos: la lucha que entabla lo grande contra lo exitoso, que es la lucha entre la eternidad (sentido supra-histórico) como ser y los devaneos de la evolución histórica como devenir. La lucha por la verdadera cultura es ontológica y pugna por el tiempo total.

Los estudios históricos han contribuido a fomentar en el Estado moderno “(...) toda una particularmente importante misión dentro de este sistema universal de egoísmos a fundar: debe convertirse en el patrono de todos los egoísmos inteligentes para protegerlos con su poder militar y policial de todas las irrupciones de egoísmos no inteligentes (...)” (UB II, pp. 321-322). El Estado protector de los egoísmos modernos, mercantilistas o burocráticos, que son los productos más acabados de los designios de la historia como proceso evolutivo. La ciencia histórica ha corrompido al Estado y a la cultura. Cabe desatar contra ella una lucha eterna para que triunfe “el arrebató”, “el espíritu de independencia”, “el olvido de sí mismo”, “la pasión”, “la sinceridad y la audacia del sentimiento” frente a “la duda” (UB II, p. 323), valores contrarios a la cultura moderna.

La cultura trágica se alimenta de grandes sufrimientos y exige una formación, una educación, que enseñe a soportarlos. La cultura moderna, por el contrario, quiere disfrutar los beneficios pero rehuye de los sacrificios, quiere “ la flor sin la raíz y el tallo (...)” (UB II, p. 328). Sólo se puede querer la belleza una vez que se ha anoticiado de que la vida es amarga y brutal. La lucha por la cultura verdadera se acompaña de la sentencia délfica “conócete a ti mismo”; se libra dentro y contra sí mismo por unir interior y exterior, contenido y forma, Apolo organizando el caos de Dionisos, caos que supone recibir por doquier elementos exóticos para subordinarlos a las necesidades auténticas en desmedro de las aparentes. La cultura moderna recibe y acepta todo sin efectuar ninguna jerarquía, ninguna selección, incapaz de librar una lucha contra sí misma por miedo, cobardía o agotamiento. La cultura trágica no monta decorados. Quiere sí la armonía de la apariencia que encubre bellamente la voluntad abismal eternamente activa. El Estado que asuma una cultura trágica deberá ejecutar en algún momento no previsto las siguientes acciones políticas: activar, destruir, encadenar, ordenar, castigar, desplazar. Y sobre todo aprender de la vida, nunca dejar de tener presente la experiencia de la vida, cuyo más grande exponente es el genio.

El genio como experiencia política y la razón de Estado.

¿Es posible detectar en el genio una experiencia vital trágica de tal magnitud que pueda el Estado recoger como la experiencia política por excelencia, fundante de una verdadera cultura? Genio es aquél que es agitado por un deseo arrollador (UB III, p. 358), por una fuerza impetuosa que de no encontrar terreno fértil donde germinar, puede estallar en un hondo sufrimiento y en una amargura explosiva. Nietzsche, en busca del genio, ha ido tras los pasos de Arthur Schopenhauer en quien “(...) Todos los rasgos tras los cuales no dejan ver la dignidad del filósofo muestran precisamente al hombre que sufre, preocupado por sus más sagrados derechos (...)” (UB III, p. 353). El genio no puede valorar demasiado los cargos, las distinciones, el dinero, porque padece “(...) el disgusto que le causa la falta de valor por su propia vida (...)” (UB III, p. 357). ¿Puede llegar a ser hombre de Estado? ¿Puede el hombre de Estado, en el grado de genio, consagrarse a su destino sin apegarse a su condición política? ¿No es un sino trágico que, al mismo tiempo, deba impostergablemente cumplir una misión, no tenga que pensar demasiado en su investidura y sea consciente que puede perderse por el uso que haga de su poder?

El genio muestra signos de luchar por una verdadera cultura cuando lucha contra el tiempo que le ha tocado vivir; debe combatir contra sí mismo al sufrir superlativamente las grandes enfermedades espirituales de su época. Lucha contra sí mismo porque se debate entre entregarse a una voluntad vertiginosa que no concede respiro y el renunciamiento a esa voluntad. El genio – Nietzsche menciona en particular al filósofo – tiende a evadirse, no soporta la realidad cultural que lo rodea y quiere cuanto antes que aparezca una nueva forma de cultura. ¿No es esa la tarea del verdadero hombre de Estado? ¿Acaso no es el tiempo de la “revolución de los genios”, no es el tiempo de empezar a concederles preferentemente la palabra, en vez de ese discurso vacío, plagado de lugares comunes, con entonación seudomoral que esgrime nuestra “opinión pública”? El genio percibe la pureza y la impureza de las cosas despreciando su convivencia promiscua. Es acosado por las preguntas más crudas ante las que tiene que ensayar una respuesta veraz: “¿Cuál es el valor de la vida?”, “¿Puedes justificar en el fondo de tu corazón esta existencia?, ¿te basta?, ¿quieres ser su abogado, su salvador?” (UB III, p. 363).

Se han fundado desde el comienzo de la humanidad muchos Estados, dice Nietzsche, pero advierte que ninguna filosofía debe creer por eso que un acontecimiento político dará solución al problema de la existencia. Rechaza la idea de que una “innovación política (politische Neuerung)” pueda constituir hombres felices de una vez y para siempre (UB III, p. 365). Pero el Estado moderno sí se cree en condiciones de proporcionar la felicidad, el “bienestar”, a los hombres, lo que lo ha llevado a considerarse el fin (Ziel) más grande al que puede aspirar la humanidad, para lo cual lo mejor es convertirse en su más seguro servidor (UB III, p. 365). De esta forma se supone al Estado como poseedor de una razón -de Estado-. El Estado trágico, en cambio, es fruto de una necesidad (Nothwendigkeit) -de Estado-, es el medio al que recurre la Naturaleza para crear por su intermedio una cultura con suficiente poder para generar el genio, única posible “redención”, dado el escaso valor de la existencia humana ante la comprobación de los muchos resultados fallidos que la Naturaleza produce. El Estado es requerido por la Naturaleza debido a la situación penosa,

pavorosa, apremiante en la que el hombre se debate (GS, pp. 770-771). El Estado moderno se pone a sí mismo como finalidad cuando se empeña en cuidar su propia existencia (Existenz) (UB III, pp. 414-415). Piensa en su conservación inculcando en los individuos que lo mejor que pueden llegar a hacer en la vida es servirle a través de la función pública, la que concede como una gracia propia. Nietzsche señala: “(...) En donde quiera que ahora se hable de ‘Estados civilizados’ (Kulturstaat) se impone la tarea de desarrollar las facultades intelectuales de una generación, hasta el punto de que estas facultades sirvan y sean útiles a las instituciones establecidas, pero no admite que este desarrollo vaya más lejos (...)” (UB III, p. 389) y en otro lugar dice: “(...) ¿por qué vives? Todos respondían con orgullo: ‘Para llegar a ser un buen ciudadano, un docto o un hombre de Estado’ ” (UB III, p.374).

El Estado moderno cree poseer una razón de ser que lo justifica por sí mismo. ¿Cuál es la procedencia de esa razón? Tomemos la idea del Estado que concibió Thomas Hobbes, uno de los grandes teóricos del Estado moderno. Es sabido que para Hobbes el Estado es un producto de la voluntad humana creado para proporcionar seguridad a los hombres. ¿Por qué el hombre requiere seguridad? Para Hobbes la Naturaleza ha hecho a los hombres iguales en facultades corporales y mentales. De ella deriva un “derecho natural” consistente en la libertad que tienen los hombres de hacer uso de su propio poder para preservar su propia vida . De acuerdo con esa libertad natural todos los hombres concurren a disputar los bienes necesarios para su supervivencia sin otro límite que la cantidad de poder con que cuentan para ello. De esta manera todos los hombres tienen derecho (natural) a todo, lo que deviene un estado permanente de guerra “de todo hombre contra todo hombre” por apoderarse de los bienes de la vida, guerra que consiste en “una disposición conocida hacia ella durante todo el tiempo que no hay seguridad de lo contrario. Todo otro tiempo es paz” .

La condición del hombre, entonces, es la condición de guerra de todos contra todos y, según Hobbes, en esta condición “cada hombre es gobernado por su propia razón” . ¿Qué es razón para Hobbes? Razón es cálculo, de caracterización, cuando se calcula por uno mismo; y de significación, cuando se prueban los cálculos a los demás . Por lo tanto, el hombre en su situación, ¿qué debería calcular? ¿Seguir en ese estado natural sin más apoyo que su poder, o ceder todo su poder a una sola voluntad para que le procure la protección y la paz que librado a sus propias fuerzas no puede alcanzar? El cálculo se ha inclinado por la segunda alternativa, el Estado nace en razón de la inseguridad que padecen los hombres como consecuencia de su igualdad natural que los tiene en una permanente disposición de guerra por su propia conservación. Hobbes sostiene: “(...) Las pasiones que inclinan a los hombres hacia la paz son el temor a la muerte; el deseo de aquellas cosas que son necesarias para una vida confortable; y la esperanza de obtenerlas por su industria. Y la razón sugiere adecuados artículos de paz sobre los cuales puede llevarse a los hombres al acuerdo” . El Estado moderno ha cambiado el espíritu del certamen de la antigua pólis, el impulso de la disputa, por la seguridad de una vida sin sobresaltos, así lo recomienda la razón (moderna). Con ello el hombre ha transferido la racionalidad de su propia naturaleza al Estado, convirtiéndolo en un ente racional, con una buena razón para existir: que otorgue seguridad.

Continuemos con Inmanuel Kant ¿Qué aconteció con la Razón desde el momento en que Kant emprendió la tarea de establecer sus propios límites, su propio alcance, luego de hacer una crítica de la misma? A partir de la crítica de la Razón, la realidad se dividió en dos ámbitos bien diferenciados: el ámbito de los fenómenos y el ámbito de la cosa en sí. ¿Dónde se ubicaría el Estado? Sabemos que han existido diversas formas históricas estatales, lo que supone considerarlo bajo un ámbito fenoménico. Sin embargo, el Estado no respondería a los mecanismos de la naturaleza, regida por la ley de causa-efecto, sino al postulado racional de la libertad, que no se encuentra en el mundo fenoménico. La libertad, según Kant, es la propiedad que tiene la voluntad de ser “causa de sí” ¿Causa de qué? De su propia ley del operar, o sea, la voluntad se pone como principio de legislación para sí misma, se constituye ella misma como legisladora .

Por otra parte, Kant sostiene: “(...) no basta que atribuyamos libertad a nuestra voluntad, sea por el fundamento que fuere, si no tenemos razón suficiente para atribuirla asimismo a todos los seres racionales (...)” . ¿De dónde se extrae esa razón suficiente válida para todo ser racional? Del mundo sensible no es posible, dado los límites que la Razón se ha impuesto. Se tiene que extraer pues de sí misma, es decir, a priori, sin encontrar en ninguna experiencia fenoménica su confirmación. El Estado es definido por Kant como “(...) la unión de un conjunto de hombres bajo leyes jurídicas. En cuanto éstas, como leyes a priori, son necesarias (no estatutarias), es decir, en cuanto resultan por sí mismas de los conceptos del derecho externo en general, su forma es la de un Estado en general, el Estado en la idea, tal como debe ser según los principios puros (...)” . El Estado – para Kant – es la forma en que se legisla la libertad exterior de los hombres, buscando limitar la libertad de cada uno según la condición de que concuerde con la libertad de todos los demás en cuanto sea posible según una ley universal .

Añade Kant: “(...) la constitución civil es una relación entre hombres libres (...) que se hallan, sin embargo, bajo leyes de coacción. Esto ocurre porque la razón misma, y, por cierto, la que legisla de modo puro y a priori, lo quiere así (...)” . La Razón, en aquello que quiere, se quiere y se pone a sí misma, por lo que no puede querer otra cosa. El Estado que legisla según principios puros no obtenidos de ninguna otra fuente que de la Razón misma, se sabe absolutamente racional, cumpliendo los dictados de la Razón, regido por el deber ser. El Estado en cuanto racional, se fundamenta y justifica a sí mismo, al igual que la Razón que lo determina. De esta forma, el Estado no es racional por los fines que cumple (como en Hobbes, la seguridad) sino por su misma estructura, por el solo hecho de sostenerse en principios de pura razón. De la Razón proviene su carácter necesario y universal, en otras palabras, su carácter absoluto.

Algunos hombres tienen que luchar contra el Estado moderno tratando de ponerse “(...) un poco más allá del bien del Estado (...)” (UB III, p. 365), situándose en el campo donde este Estado ha producido la mayor devastación, el campo de la cultura. Nietzsche observa que sobre la tierra se han desatado las fuerzas más groseras y malvadas (gröbsten und bösesten Kräfte) (UB III, p. 368): las ciencias que se practican sin medida, la explotación financiera, el “egoísmo de los adquieres”, la tiranía militar prusiana. El Estado moderno ha sido invadido por esas fuerzas. Se ha propuesto organizarlo todo de nuevo operando como lazo

y elemento coactivo de esas fuerzas hostiles (UB III, p. 368). Le ha otorgado libertades y derechos a las masas porque éstas vienen ocupando un importante espacio en la sociedad pero ¿hasta dónde estará dispuesto el Estado moderno a tolerar sus reclamos? La lucha de la burguesía, de las masas proletarias, no es por la cultura sino, sabemos, por su propio bienestar. Es lo único que les interesa. ¿Cómo les pondrá freno? Quiere contener todas sus necesidades pero no puede y tiene que terminar recurriendo a la fuerza coactiva de su sistema burocrático-policial...del que sólo quiere hacer uso en casos extremos. ¿Cómo podrá resolver sus contradicciones? ¿Hasta cuándo podrán durar? ¿Acaso no son trágicas sus contradicciones pese a que nunca lo admitiría?

La cultura (Cultur) parece correr hacia su destrucción “(...) en el apresuramiento general, en la aceleración de ese movimiento de caída, en la imposibilidad de la vida contemplativa y de toda sencillez (...)” (UB III, p. 366). Una cultura verdadera tiene que luchar por imponer lo eterno entre individuos que están preocupados en construir y sembrar únicamente para ellos y para el estrecho tiempo en el que viven, ignorando totalmente el futuro y las generaciones venideras. Corren tras el “éxito” que no tiene vocación de eternidad. Nietzsche, inspirándose en el hombre de Schopenhauer, indica el camino hacia una cultura trágica, no moderna, que sepa sacar partido del sufrimiento de la vida. ¿Cuáles son sus notas sobresalientes? La negación de sí para ceder el paso a una voluntad de verdad. Estar dispuesto a entrar en la iniciación de la entrega del propio ser en pos del verdadero sentido de la vida (UB III, p. 371). De esta forma ha desafiado a la cultura moderna, que apuesta a los egoísmos sin amplitud vital. Ese sufrimiento, lejos de ser vano, pone su confianza en la afirmación de la vida a través del dolor, pues su meta es una vida superior, a pesar de presentarse como un destructor de las leyes de la existencia. La cultura trágica no puede entablar buenas relaciones con la ciencia natural, pues ésta no entiende de pasiones y para colmo, en su visión de la vida “(...) el sufrimiento aparece como algo insólito e incomprensible y constituye también, por consiguiente, un problema (...)” (UB III, p. 394). La ciencia sólo se ocupa de problemas (de conocimiento). Ser trágico significa ser consumido por el fuego del sufrimiento de la existencia. El que sobrestima la ciencia, en cambio, se vanagloria del conocimiento, producto de un impulso de verdad gélido, distante, fátuo, “puro”. Lo raro y excepcional a la ciencia le es ajeno (UB III, p. 396).

La experiencia trágica no es para neutrales (por ejemplo, el científico), tiene por delante una lucha aguerrida en la que no cabe la felicidad: “(...) es preciso declararse en estado de guerra, no perdonar ni a los hombres ni a las cosas, aunque sufra él también de las heridas que le hacen (...)” (UB III, p. 372). La verdadera cultura ha descartado considerarse un punto en la evolución de un grupo humano, de un Estado o de una ciencia y se asume tomando las riendas del ser (eterno) frente al devenir (histórico). Una cultura verdadera rompe con el anhelo de esperanza para sentir la vida como un abismo en todo su esplendor, en toda su belleza, en toda su plenitud, de la que saldrá un hombre que “(...) no espera nada de sí mismo ni de las cosas; quiere ver el fondo sin esperanza (...)” (UB III, p. 375). La experiencia trágica del genio pretende convertirse en una experiencia política, en una experiencia vital de Estado. Esa experiencia debe ser asimilada como una forma de vida superior constituida en un centro de poder que acapare las más impresionantes fuerzas dionisiacas, las domine en lucha consigo mismo y con el resto del mundo y las irradie

transfiguradas bajo la envoltura de fuerzas apolíneas. Para convertir la vida del genio en acción política se requiere una profunda “entrega de corazón”, una total “consagración a la cultura (Kultur)” (UB III p. 385). Nuestra limitada existencia individual se elevará en aras de algo superior, más humano que nosotros mismos, una vida henchida de nobleza. La política es la actividad de poner al Estado a disposición de la Naturaleza para que por medio de la cultura alcance su perfección en la vida del genio. La política responde al llamado de la Naturaleza que pide “(...) poner manos a la obra, a terminar, a reunir lo que debe ser reunido, a completar lo que aspira a la perfección (...)” (UB III, p. 386). Formular un proyecto político trágico supone poner a la especie humana a trabajar para alcanzar la forma extrema de vida humana representada en la figura del genio popular. Formular un proyecto político moderno supone tolerar un gran número de miembros insignificantes de la especie, consagrados a disfrutar del mayor “bienestar”, aborreciendo todo sufrimiento posible. La vida del genio debe socavar el destino trazado por la cultura moderna. Reclama desatender la exigencia de la sociedad moderna a recibir una formación exclusivamente profesionalizada, diseñada para brindar competencias laborales, adaptada a los “usos del mundo” (UB III, p. 388).

Al Estado moderno sólo le importa el individuo común, sus derechos civiles, su dignidad humana basada en el “buen” pasar económico, su seguridad social, su libertad sin el respaldo de un sentido noble, su educación general básica impostergable. Nietzsche nos recuerda que Schopenhauer creía que la misión fundamental del Estado era dar protección y nada más (UB III, p. 409). En cambio la experiencia política del genio nos hace comprender que no somos nada excepcionales en el Universo para merecer todo eso sino, muy por el contrario, “(...) una obra fracasada de la Naturaleza (misslungenes Werk del Natur) (...)” (UB III, p. 385). La Naturaleza no siempre acierta con los métodos más apropiados para cumplir sus fines. Esta situación representa para ella “(...) su gran pesar, que la hace melancólica (...)” (UB III, p. 404). Son más sus gastos que sus beneficios y por ello termina en la ruina (UB III, p. 405).

El genio es una declaración de guerra contra el Estado moderno en nombre de la verdad. Al segundo no le interesa; al primero se le va la vida. Nietzsche, se ha patentizado, no tiene ningún aprecio por el Estado moderno. Sin embargo, se cuida muy bien de diferenciar entre Estado (Staat) y Patria (Vaterland). Con la patria siempre se estará solícito de cumplir con el deber cuando se encuentre en peligro (UB III, p. 409). La aparición del genio supone modificar “la estrechez patriótica” de la época moderna. Al Estado moderno sólo le importa la verdad útil (nützlichen Wahrheit) (UB III, p. 422), la verdad que le reporta ganancias, buenos rendimientos económicos. Esa representa su razón de Estado, es decir, el mayor de los egoísmos al que puede aspirar: su propia conservación para su máximo provecho. El Estado paga a sus “servidores públicos” para que sirvan a él, no a la sociedad. Desde su pedestal determina las verdades “oficiales” sobre educación, filosofía, ciencia, cultura, “orden social”, incluso religión. Viven del Estado funcionarios de gobierno, pero también profesores universitarios. ¿Pueden todos éstos aspirar a la verdad? Quienes viven del Estado no podrán perseguir la verdad, la verdad trágica, claro. Han renunciado a ella, han enajenado su alma al Infierno Burocrático y Erudito por el salario y el “prestigio”.

Lo que se queda en lo utilitario, no sobrepasará la inmediatez ni la proximidad de la hora histórica. El genio encarna la verdad de la cultura trágica y la finalidad de la Naturaleza. Se le depara una vida solitaria, libre de la necesidad de ganarse el sustento a costa del Estado, de rendirle pleitesía a sus valores, de hacer una “carrera académica”, de recibir reconocimientos oficiales. Nietzsche declara que “(...) la esencia de la verdad consiste en no prestar nunca servicios, en no aceptar ningún sueldo (...)” (UB III, p. 422). El Estado moderno, muy por el contrario de lo que se supone, perseguirá toda filosofía que desafíe su poder. Pero no hay de qué preocuparse porque el Estado moderno es indiferente a toda filosofía, a toda política, a toda cultura, en definitiva, a toda verdad, trágicas. ¿Por qué? Porque le son inútiles (UB III, p. 423). Nunca tendrá estatura (cósmica) ni para lo grande ni para lo eterno. En última instancia, ¿qué nos pueden importar las vicisitudes del Estado moderno habiendo tanto por hacer por una verdadera cultura?