

COLECCIÓN DE FILOSOFÍA Y PENSAMIENTO

El presente libro ha recibido un Incentivo para la realización de Actividades Científicas y Técnicas de la Consejería de Innovación, Ciencia y Empresa de la Junta de Andalucía (modalidad congresos y publicaciones).

© LOS AUTORES.
© UNIVERSIDAD DE GRANADA.
LA FILOSOFÍA Y SU OTRO.
PARA PENSAR EL PRESENTE
ISBN: 978-84-338-5495-7.
Depósito legal: GR./ 192-2013.
Edita: Editorial Universidad de Granada.
Campus Universitario de Cartuja. Granada.
Fotocomposición: TADIGRA, S.L. Granada.
Diseño de cubierta: José María Medina Alvea.
Imprime: Imprenta Gráficas La Madraza. Albolote. Granada.

Printed in Spain

Impreso en España

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos –www.cedro.org), si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

Presentación	9
Parte I: Política y Filosofía	
La filosofía de la cosa pública y sus falsificadores	
<i>D. Blanco Fernández</i>	13
¿Ciudad estructura?	
<i>R. Espinoza Lolas</i>	45
Del poder trascendental a la biopolítica	
<i>J. F. García Casanova</i>	61
La filosofía y su otro: ontología y política	
<i>A. Vallejo Campos</i>	87
Parte II: Religión y filosofía	
La razón y su "otro". Historia de una pregunta	
<i>C. Esposito</i>	107
Filosofía y religión	
<i>J. A. Estrada</i>	125
Sobre la metanoética de Hajime Tanabe y la lógica del topos de Nishida Kitaro. Ensayo sobre la Escuela de Kioto	
<i>R. Maldonado</i>	149
Parte III: Arte y filosofía	
Arte y filosofía	
<i>F. Baena</i>	177
A vueltas con el cinismo y el nihilismo. Foucault en mayo	
<i>G. Cano</i>	183
La filosofía y su doble: el poder de la literatura	
<i>A. González Blanco</i>	215
Posibilidad de sentido	
<i>J. L. Nancy</i>	235

ÍNDICE

El taoísmo como una estética de la existencia <i>P. Rivero Weber</i>	243
Corpus fēminæ. El cuerpo femenino como experiencia del sentido en Jean-Luc Nancy <i>C. Rodríguez Marciel</i>	257
Entre orillas: ensayo de una hermenéutica latino-ibero- americana en clave barroca <i>M. J. Rossi</i>	269
Nihilismo y barroco en la experiencia actual del espacio. Arte y filosofía en lo otro de la salud <i>L. Sáez Rueda</i>	291
Parte IV: Ciencia y filosofía	
Ciencia y filosofía: una historia en tres actos <i>D. Gracia</i>	325
Las emociones. De la biología a la filosofía (y no a la inversa) <i>A. Morales</i>	357
Una visión pragmatista de las relaciones entre la filosofía y la ciencia <i>J. M. de Cózar Escalante</i>	377
Filosofía y ciencia <i>V. Sanfélix</i>	399
Filosofía y sofística en Nietzsche <i>O. Barroso Fernández</i>	417
Parte V: La filosofía y su otro	
¿Es común el sentido común? <i>O. Brenifier</i>	447
La filosofía y el filosofar <i>J. de la Higuera</i>	477
Futuro y libertad (de la libertad trascendental a la trascendencia finita) <i>P. Cerezo Galán</i>	501

PRESENTACIÓN

El presente libro reúne los textos de las ponencias presentadas en el Encuentro Internacional *La filosofía y su otro*, celebrado en Granada entre el 8 y el 12 de noviembre de 2010 bajo el patrocinio del Centro Mediterráneo de la Universidad de Granada. El objeto de dicho Encuentro era abrir un espacio de pensamiento en la frontera entre la filosofía y los más importantes ámbitos del saber o de la actividad social, como la ciencia, el arte, la política y la religión, que representan para la filosofía la fuente y el motivo principal de su cuestionamiento. Estaba dirigido a estudiantes o especialistas en filosofía pero también a profesionales o estudiantes de los diversos ámbitos mencionados, interesados por desarrollar una visión de los mismos más reflexiva y abierta. Propuesto *desde* la filosofía, sin embargo, el Encuentro partía de la convicción de que la llamada tradicionalmente “reina de las ciencias” necesita hoy más que nunca abrirse a esos lugares en los que la realidad se está gestando y el pensamiento acontece de modo espontáneo; salir fuera, por tanto, del cerrado claustro académico y de su autorreferencia meramente endogámica, pero con todo el rigor y radicalidad del pensamiento que ha de enfrentarse a las demandas y retos que le plantea la realidad misma sin entregar en la batalla las armas analíticas y críticas que hacen del pensamiento la actividad más potente y arriesgada, es decir, filosofía. Filosofía, pues, que ha de trabajar esa realidad desde dentro y que tiene que “ensuciarse las manos”, como pedía Leonardo Da Vinci al nuevo saber que inaugura la modernidad. Para conseguirlo, habrá de ubicarse en esa región fronteriza: para ponerse en ocasiones en su (im)propio

FILOSOFÍA Y SOFÍSTICA EN NIETZSCHE

Óscar Barroso Fernández
Universidad de Granada

1. FILOSOFÍA Y GENEALOGÍA

Lo mejor del pensar de Nietzsche no llega a constituirse exactamente en filosofía, es decir, balbucea en bellas imágenes pero no alcanza el concepto; y el concepto en Nietzsche no tiene, exactamente, intenciones filosóficas, sino más bien sofísticas¹.

El pensamiento sofístico no es, en esencia, falaz o, en todo caso, no es esto lo que lo caracteriza. Un pensamiento es sofístico cuando su intención primaria es sólo oblicua a su verdad, es decir, no apunta directamente a ella, sino, más bien, a reforzar otras verdades. El pensamiento sofístico pretende limpiar el terreno, habitualmente de manera incendiaria, para el advenimiento de nuevas verdades. Un pensamiento sofístico es pragmático por excelencia.

Creo que los métodos psicológicos nietzscheanos, tanto el biológico-fisiológico como el genealógico, tienen este sentido sofístico.

Tomemos un ejemplo. En *Ecce Homo* Nietzsche se pregunta:

¿Qué sentido tienen aquellos conceptos-mentiras, los conceptos *auxiliares* de la moral, 'alma', 'espíritu', 'voluntad libre', 'Dios', sino el de arruinar fisiológicamente a la humanidad?².

Nietzsche no puede ignorar que los conceptos de la moral tradicional pueden ser explicados filosóficamente como elementos de una propuesta

1. Tomo el término de Eugen Fink (*La filosofía de Nietzsche*, Alianza Universidad, Madrid, 1976 (1ª ed. orig. 1960), si bien no entiendo por sofística exactamente lo mismo que él.

2. F. Nietzsche, *Ecce Homo* (EH), Alianza, Madrid, 1971 (1ª ed. 1908), p. 90.

de sentido de la existencia. Pero en tanto que tales, entran en confrontación con su propia propuesta de sentido. Nietzsche sabe, además, que la propuesta de sentido tradicional es en un aspecto "mejor" que la suya: es mucho más atractiva para un ser humano habituado a la idea de una redención total. Así su propuesta sólo podrá constituirse en una alternativa si previamente arrasa nihilistamente la propuesta tradicional. Qué duda cabe que podría intentarse esto de forma filosófica, pero la forma sofisticada resulta más eficaz a corto plazo e incluso preparar el terreno para la lucha propiamente filosófica. En este sentido, escribe:

Para una tarea *dionisiaca*, la dureza del martillo, el *placer mismo de aniquilar* forman parte de manera decisiva de las condiciones previas. El imperativo '¡Endureceos!', la más honda certeza de que *todos los creadores son duros*, es el auténtico indicio de una naturaleza dionisiaca³.

Por otro lado, no se trata sólo de buscar seguidores para combatir aquellas ideas tan arraigadas, sino de algo más profundo, de hacer que estos seguidores potenciales puedan entender su filosofía afirmativa. En *Ecce Homo*, obra entre el sarcasmo y el delirio, Nietzsche explica por qué es tan difícil entenderle e incluso por qué es tan fácil malinterpretarle. Sólo somos capaces de entender aquello de lo que ya tenemos vivencias e interpretamos todo desde estas vivencias propias. Nietzsche nos pide que nos imaginemos

el caso extremo de que un libro no hable más que de vivencias que, en su totalidad, se encuentran situadas más allá de la posibilidad de una experiencia frecuente o, también poco frecuente, —de que sea el *primer lenguaje* para expresar una serie nueva de experiencias⁴.

En tal caso, dice, o el lector no oye nada, y en tal caso piensa que allí no hay nada o interpreta desde sus vivencias distorsionando lo que allí ahí. Así, por ejemplo, en el Superhombre se ha visto a un idealista o a un noble por parte de los conservadores alemanes. Y "otros doctos animales con cuernos me han achacado, por su parte, darwinismo"⁵.

3. EH 106.

4. EH 57.

5. EH 57.

La filosofía de Nietzsche es tan novedosa que requiere la ayuda de una psicología para ser realmente entendida⁶.

La explicación psicológica aporta mucho al filosofar, en tanto que le hace caer en la cuenta de errores que desde su propia perspectiva analítica nunca podría atisbar. Pero tal explicación no está exenta de peligros.

En primer lugar, a la psicología nietzscheana le es inherente una tendencia reduccionista: considera que el análisis genético de una cuestión agota su comprensión. La sofística de Nietzsche está cargada de expresiones del tipo "no es más que..." o "es sólo...".

En segundo lugar, la finalidad sofística hace que la crítica de Nietzsche a la tradición carezca de cualquier medida, es totalmente desproporcionada. Esto le impide establecer un diálogo mínimo con ella. Pero a todo pensar filosófico le es esencial el diálogo con la tradición para su propia maduración conceptual. Por eso la filosofía de Nietzsche tiene la apariencia de un estar en ciernes.

En tercer lugar, esta crítica absoluta hace que la filosofía de Nietzsche tienda a constituirse en la antítesis de lo que esta criticando, es decir, en su imagen especular *invertida*. Y como lo que ha sido invertido, previamente ha sufrido un proceso de reducción, de caricaturización, Nietzsche corre el peligro de convertirse en una caricatura de sí mismo, tan maniquea, dogmática y simplista como el burdo enemigo sin perfiles que ha esbozado.

En cuarto lugar, el método psicológico-genético puede revertir sobre el proceder filosófico, analítico, del propio Nietzsche, coartando su adecuado desarrollo. Muchas de las aporías presentes en su obra, no son aporías irresolubles del objeto, sino deslumbramientos producidos por su sofística.

En conclusión, la sofística de Nietzsche tiende a prender fuego a todo, incluida su propia filosofía. A fuerza de buscarle una causa genética a

6. Aunque el instrumento mismo ha sido en muchos casos el origen de las malinterpretaciones del pensamiento esencial de Nietzsche. Paradójicamente, queriendo preparar el terreno para evitarlas, las ha provocado. Así, por ejemplo, si consideramos el Superhombre tal como aparece en *Así habló Zaratustra*, desde su antecedente, el espíritu libre en *Humano, demasiado humano*, qué duda cabe que Nietzsche ha hecho mucho a favor de la comprensión idealista, aristocrática y biologicista de su Superhombre. O si se interpreta su noción de vida biológicamente, contra las intenciones ontológicas del concepto en la obra madura de Nietzsche, qué duda cabe que en determinados momentos él ha visto la vida desde la biología.

toda mirada filosófica, el objeto de la filosofía queda desdoblado en aquello que es *en sí* y aquello que es sólo en su apariencia subjetiva. Y de esta sospecha no se libra ni la propia filosofía nietzscheana⁷.

Veamos un ejemplo de esto. Gracias al descubrimiento de que la razón es corporal y telúrica, Nietzsche ha puesto las bases para el desarrollo de ontologías de la inmanencia, es decir, ha abierto la posibilidad de un nuevo filosofar: aquel que es consciente de su punto de partida fáctico-existencial, de sus mediaciones afectivas, y que por lo tanto ha renunciado a las pretensiones de construir una ontología fría, objetiva. Pero cuando considera este descubrimiento desde su psicología, todo queda reducido a una cuestión de honestidad:

Todos ellos [los filósofos] simulan haber descubierto y alcanzado sus opiniones propias mediante el autodesarrollo de una dialéctica fría, pura, divinamente despreocupada (...) pícaros patrocinadores de sus prejuicios, a los que bautizan con el nombre de 'verdades'⁸.

Pero, en primer lugar, si es Nietzsche quien ha descubierto que nuestra apertura al mundo no es fría y objetiva, sino afectiva, entonces no tiene sentido calificar a los filósofos anteriores como deshonestos, en tanto que no eran *conscientes* de esta afectividad. En segundo lugar, desde la filosofía de Nietzsche, la contraposición entre prejuicio y verdad debería desvanecerse: si toda apertura a lo real es afectiva, los prejuicios son condición de posibilidad de la verdad. Dicho de otra forma: la ontología nietzscheana ha superado la contraposición entre objetividad y subjetividad. Sólo así se puede constituir su propia filosofía como pensar telúrico.

Ahora bien, la psicología sigue teniendo pretensiones de objetividad, así que no entiende este tipo de pensar filosófico, no puede superar la contraposición entre verdad y prejuicio. Con la nefasta consecuencia de que cuando el Nietzsche psicólogo recae sobre el Nietzsche filósofo,

7. La cosa en sí no es necesariamente ni algo trascendente al mundo ni algo inmutable. De hecho, la filosofía griega, que estableció una diferencia entre ser y apariencia, no entendía la cosa en sí como algo trascendente, aunque sí como algo inmutable. Sólo cuando esta filosofía fue integrada como instrumento de reflexión para las religiones monoteístas, la cosa en sí, el ser, paso a ser considerado como lo trascendente.

8. F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal* (MBM), Alianza, Madrid, 1972 (1ª ed. 1886), p. 25.

convierte en algo deshonesto su propia tarea. En el párrafo sexto de *Más allá del bien y del mal* afirma que no es un instinto de conocimiento lo que guía a los filósofos, sino que éste es sólo un instrumento para otra cosa: todos los genios, incluido el propio Nietzsche, han hecho uso de la filosofía con el objetivo de presentarse a sí mismos como finalidad última de la existencia. La filosofía sería así, un instrumento de dominio. Con ello, la contraposición entre sofística y filosofía desaparece, y toda la filosofía de Nietzsche en engullida por su psicología.

Fijémonos en que esta psicología parte de la contraposición entre lo subjetivo y lo objetivo, y la consecuente dualidad ontológica entre lo aparente y lo verdadero. Pero esto es algo que la filosofía de Nietzsche ya ha superado: la apertura fáctico-existencial es anterior a la distinción entre objetividad y subjetividad, y el pensar telúrico disuelve la distinción entre lo verdadero y lo aparente.

La paradoja está servida: la filosofía de Nietzsche utiliza la psicología como sofística y su psicología ve toda filosofía como un instrumento de dominio, es decir, como una sofística. Su resolución pasa por la respuesta a la siguiente pregunta: ¿Fundamenta la psicología de Nietzsche su ontología o es sólo un instrumento puesto a su servicio?

Para mí la respuesta está clara: Nietzsche es un filósofo que utiliza pragmáticamente la psicología. La filosofía de Nietzsche no es un instrumento con el que el filósofo se presenta a sí mismo como finalidad de la existencia, sino una apertura radical a la realidad, una apertura apasionada y sin huidas, sin pasos atrás, desde la que surgen nuevas formas de existencia y para la que las morales heterónomas existentes pierden su validez. No es el modelo de vida nietzscheano el que hace la filosofía para potenciarse a sí mismo, sino una filosofía vitalista la que exige nuevos modelos de vida. La filosofía de Nietzsche es en lo fundamental una metafísica, aunque carente de concepto.

2. LA METAFÍSICA COMO COSMOLOGÍA⁹

La pretensión del presente trabajo no es el estudio exhaustivo de la metafísica nietzscheana, tarea para la que ni siquiera me considero pre-

9. Entiendo por cosmología, la reflexión que la metafísica ha hecho tradicionalmente sobre el mundo, es decir, una metafísica regional en tanto que filosofía de la naturale-

parado. Sólo quiero tomar constancia de que ésta existe y dar algunos de sus rasgos generales.

Ya en sus comienzos, la filosofía de Nietzsche tiene pretensiones metafísicas. Así, cuando en *Ecce Homo* se refiere retrospectivamente al pensamiento esencial de *El origen de la tragedia*, escribe lo siguiente:

Una 'idea' —la antítesis dionisiaco y apolíneo—, traducida a lo metafísico; la historia misma, como el desenvolvimiento de esa 'idea'; en la tragedia, la antítesis superada en la unidad¹⁰.

El pensar maduro de Nietzsche tiene precisamente por objetivo llevar a cabo metafísicamente lo que estéticamente realizaba ya la tragedia: la superación de la antítesis de lo apolíneo y lo dionisiaco en la unidad. Y esta unidad, que a su vez recibe el calificativo de dionisiaca, es el principio ontológico fundamental de Nietzsche.

Esta es una verdad conocida para cualquier persona que conozca mínimamente su obra. Lo que a mí me interesa es descifrar cómo se articulan en esta metafísica sus componentes existenciales y cosmológicos, es decir, la metafísica en tanto que apertura de la existencia al mundo y en tanto que comprensión cosmológica de este mismo mundo.

En el párrafo 295 de *Más allá del bien y del mal*, donde Dionisos aparece como el "genio del corazón", es decir, como una deidad inspiradora, encontramos bellas descripciones de cómo el filósofo está abierto existencialmente a una intuición originaria del ser. El genio del corazón puede hacer descender su voz "hasta el inframundo del alma". Por lo tanto, la experiencia originaria del ser no se alcanza con una razón pura, espiritualizada, sino encarnada en el cuerpo y en la tierra. Esta experiencia no depende de ninguna búsqueda dialéctica ni reflexiva, sino, simplemente, de un saber escuchar:

za. En la filosofía escolar alemana prekantiana era habitual distinguir tres metafísicas regionales: teología, cosmología y antropología, respectivamente, estudio filosófico de Dios, mundo y alma. En las metafísicas inmanentes, la diferencia entre teología y cosmología se desvanece, y el mundo puede ser pensado tanto como *natura naturans*, como *natura naturata*. El ejemplo más elaborado de una metafísica de este tipo en la modernidad es, sin duda, el de Spinoza.

10. EH 68.

el genio del corazón, que a todo lo que es ruidoso y se complace en sí mismo lo hace enmudecer y le enseña a escuchar, que pule las almas rudas y les da a gustar un nuevo deseo, —el de estar quietas como un espejo, para que el cielo profundo se refleje en ellas.

Pero aunque esta experiencia originaria exige un *pathos* de escucha, también es la forma auténtica de entrada en sí mismo, de apropiarse cada uno de sí mismo, y el comienzo de toda auténtica creación:

El genio del corazón, de cuyo contacto todo el mundo sale más rico, no agraciado y sorprendido, no beneficiado y oprimido como por un bien ajeno, sino más rico de sí mismo, más nuevo que antes, removido, oreado y sonsacado por un viento tibio, tal vez más inseguro, más delicado, más frágil, más quebradizo, pero lleno de esperanzas que aún no tienen nombre, lleno de nueva voluntad y nuevo fluir, lleno de nueva contravoluntad y nuevo refluir.

Desde esta experiencia radical, el hombre aparece como

un animal agradable, valiente, lleno de inventiva, que no tiene igual en la tierra y que sabe orientarse incluso en todos los laberinto.

Pero la apertura existencial a la realidad dionisiaca es a la vez la apertura al fondo cosmológico de lo real. La intuición originaria del ser no es intuición de lo real donde la existencia se mueve, sino intuición de la realidad que *produce* esta misma existencia, es decir, intuición cosmológica. La metafísica de Nietzsche se mueve, sin ningún tipo de límite, entre el ámbito de la realidad abierta en la facticidad de la existencia humana y el ámbito de lo real en su profundidad cósmica, entendida como *devenir*. El ser o la realidad cosmológica es devenir, juego que construye y destruye continuamente figuras finitas, y que, en cuanto tales, son nada, meras *apariencias*.

Pero, ¿por qué este desdoblamiento en lo real entre lo que la cosa es *en realidad*, en su profundidad y la mera apariencia? Situados en un pensamiento de la inmanencia, el devenir no es nada sin las figuras en que se expresa; lo que deviene son las figuras mismas en su continuo aparecer y desaparecer. Un pensamiento tal exige superar la distinción entre lo que la cosa es realmente, en sí, y el fenómeno. Pero es una distinción que su sofística necesitaba, en tanto que toda la psicología

nietzscheana se basa en la diferencia entre lo que la cosa parece y lo que es en sí. La sofística coarta una posibilidad filosófica.

Obviamente, ahora el ser no es Idea, sino Devenir, respecto al cual, el mundo sentido, incluso el profundamente sentido, con todas sus figuras, con todas sus realidades, es sólo una apariencia. La inversión del platonismo no consiste en que lo sensible pase a ser lo real y lo suprasensible lo aparente, sino en llevar esta distinción a su raíz última, lo dionisiaco, el ser como devenir o juego, respecto al que la estabilidad finita, las cosas, los entes, no son.

Este desdoblamiento de lo real toma cuerpo en diversos momentos de la obra de Nietzsche. En *Más allá del bien y del mal*, por poner un ejemplo, Nietzsche rechaza la creencia en las certezas inmediatas, creencia que actúa como si

el conocer lograrse captar su objeto de manera pura y desnuda, en cuanto 'cosa en sí', y ni por parte del sujeto ni por parte del objeto tuviese lugar ningún falseamiento¹¹.

La inversión del platonismo, en tanto que da lugar a una ontología desdoblada, es en el fondo una forma de platonismo. Y ello tiene una repercusión gravísima filosóficamente hablando: la experiencia del devenir como experiencia existencial va cediendo terreno al pensamiento del devenir como pensamiento cosmológico, como principio del mundo sacralizado. La experiencia existencial del devenir es sólo apariencia subjetiva respecto a su carácter profundo como *natura naturans*. Es la consecuencia del desdoblamiento de lo real.

En la medida en que Nietzsche oscurece el fundamento existencial de su pensar cosmológico, a la vez que pone en duda todos los métodos cognoscitivos, su tesis cosmológica, en tanto que fundada sólo en la posibilidad de alcanzar una intuición originaria de lo real en profundidad, adquiere un forma dogmática por mística. Todo pensamiento dogmático entiende que su experiencia de lo real constituye una experiencia de lo que lo real es más allá de esa misma experiencia, es decir, hace coincidir su aprehensión del mundo con el mundo mismo. Toda mística pretende haber alcanzado, de forma inmediata, una visión de lo

11. MBM 36.

real en profundidad. No todo dogmatismo es místico, pero sí que todo misticismo es dogmático. La cosmología de Nietzsche es dogmática y mística al mismo tiempo.

Una de las cosas que pretendo mostrar en este trabajo es que una metafísica cosmológica sólo puede constituirse como saber comprensivo a partir de múltiples experiencias previas de lo real: en primer lugar, es preciso que cuente con una filosofía primera, es decir, con una concepción básica de lo real en tanto que ámbito de apertura a la existencia; en segundo lugar ha de contar con el resto de saberes sobre el mundo. Pero el desdoblamiento nietzscheano de lo real dificulta en extremo ambas mediaciones.

Nietzsche no tiene problemas en utilizar el resto de saberes cuando se mueve en su sofística, pero cuando se trata de cuestiones relacionadas con su filosofía afirmativa, todos estos saberes son radicalmente marginados. Nietzsche llega en este caso a alinearse con su mayor enemigo: Platón. En el párrafo catorce de *Más allá del bien y del mal* rechaza que la física constituya una aclaración de lo real. La física debe su éxito, como teoría cognoscitiva de lo real, a que se apoya en los sentidos, en total coherencia con el gusto plebeyo de nuestra época, que parte de un canon de verdad profundamente sensualista. En oposición a tal canon, Nietzsche sitúa el platónico, canon aristocrático que no acepta la evidencia de los sentidos. Pero en un mundo como el actual, democrático, la plebe vence a la aristocracia y se impone el canon sensual. La conclusión de Nietzsche resulta sorprendente:

En esta victoria sobre el mundo y en esta interpretación del mundo a la manera de Platón había una especie de *goce* distinto del que nos ofrecen los físicos hoy, y asimismo los darwinistas y antiteleólogos entre los obreros de la fisiología, con su principio de la 'fuerza mínima' y de la estupidez máxima. 'Allí donde el hombre no tiene ya nada que ver y que agarrar, tampoco tiene nada que buscar' —este es, desde luego, un imperativo distinto del platónico que, sin embargo, acaso sea cabalmente el apropiado para una estirpe ruda y laboriosa de maquinistas y de constructores de puentes del futuro, los cuáles no tienen que realizar más que trabajos *groseros*¹².

12. MBM 35-36.

Como para muchos filósofos de corte platónico —frente a aquellos de corte aristotélico—, para Nietzsche el saber cosmológico ha de desarrollarse al margen de todo saber científico-experimental. Así lo exige el desdoblamiento platónico de lo real. Obviamente, en Nietzsche no se trata de la postulación de un mundo trascendente al mundo material, sino de un desdoblamiento inmanente de lo real entre su apariencia subjetiva y su fondo cosmológico.

Ahora bien, ¿no participa precisamente la ciencia experimental de este mismo desdoblamiento? Y, ¿no es precisamente el saber científico el intento de alcanzar un conocimiento de lo que las cosas son en profundidad? Obviamente. Pero Nietzsche ha necesitado en determinados momentos lanzar su sofisticada sobre la ciencia, por ejemplo, al pretender tomar distancia de la consideración biologicista de la vida, y en tal proceder los saberes científicos han perdido su potencialidad cognoscitiva.

El escepticismo respecto al conocimiento científico alcanza su cenit en *Verdad y mentira en sentido extramoral*. Aquí, la tesis de partida es que el “intelecto no tiene ninguna misión que vaya más allá de la vida humana”¹³. Esta tesis no propone una teoría del conocimiento en perspectiva vitalista, sino que su sentido es reductivamente pragmático-psicológico. El intelecto crea ficciones para asegurar la conservación del individuo, ficciones que no tocan de ninguna forma la realidad:

¿No le oculta la naturaleza las cosas más importantes, incluyendo sus propios procesos fisiológicos, de modo que queda sumido y encerrado en una conciencia soberbia y engañosa?¹⁴.

La función del conocimiento es biológica y en ningún caso veritativa. El lenguaje no toca la cosa en sí, sino que se limita a establecer relaciones entre el hombre y las cosas mediadas por dos metáforas: en primer lugar, transforma una excitación nerviosa en una imagen; en segundo lugar convierte esta imagen en un sonido. Así,

13. F. Nietzsche, *Verdad y mentira en sentido extramoral* (VMSE), Grupo Editorial Marte, Madrid, 1988, p. 3

14. VMSE 5.

Cuando hablamos de árboles, colores, nieve o flores, creemos saber algo de las cosas mismas, pero sólo poseemos metáforas de las cosas que no corresponden en modo alguno a su ser natural¹⁵.

La famosa conclusión nietzscheana está servida:

¿Qué es, entonces, la verdad? Un dinámico tropel de metáforas, metonimias y antropomorfismos; en suma, un conjunto de relaciones humanas que, realzadas, plasmadas y adornadas por la poesía y la retórica, y tras un largo uso, un pueblo considera sólidas, canónicas y obligatorias; las verdades son ilusiones cuyo carácter ficticio ha sido olvidado; son metáforas cuya fuerza ha ido desapareciendo con el uso¹⁶.

Llegados a este punto, ¿hay posibilidad de salir de este intelecto encerrado en sí mismo? Desde la filosofía de Nietzsche no cabe duda de que esta posibilidad es real:

La naturaleza arrojó la llave de ese recinto ¡y ay de aquél que, movido por una funesta curiosidad, se ponga a mirar por una hendidura lo que hay fuera de esa celda que es la conciencia y vislumbre sobre qué está construida, porque descubrirá que el hombre, en su ignorante indiferencia, duerme (...) sobre un fondo de crueldad, codicia e instintos insaciables y homicidas!¹⁷.

Ahora bien, ¿cómo es posible salir de sí mismo hacia esta verdad cruel? Una vez que Nietzsche ha aceptado, de una manera bastante ruda por lo demás, la diferencia kantiana entre fenómeno y cosa en sí, una vez que ha desdoblado el mundo, ¿cómo traspasar la experiencia fenoménica y meramente aparente?

Creo que responder a esta cuestión es una difícil tarea a la que el propio Nietzsche no llegó a dar solución.

Quizás por ello tantos nietzscheanos se han preocupado por depurar no sólo lo más feo de la sofística (clasismo eugenésico, antidemocratismo, defensa de la esclavitud, etc), sino también sus tesis cosmológicas, pretendiendo pensar, por ejemplo, el eterno retorno sólo como una

15. VMSE 7.

16. VMSE 9.

17. VMSE 5.

prueba para la moral o, más profundamente, como una doctrina existencial, y no como una tesis cosmológica, cuando lo cierto es que toda afirmación existencial y moral en Nietzsche depende de la afirmación cosmológica del eterno retorno y la voluntad de poder. A mi juicio, el carácter cosmológico de estas nociones en Nietzsche debe ser puesto fuera de toda duda. Esta tesis no necesita ser demostrada, porque se halla bien mostrada en el propio Nietzsche, no hay más que leer los dos últimos aforismo de la "selección" de póstumos que hizo su hermana: *Voluntad de poder*. A partir de la *Gaya ciencia*, es decir, tras la experiencia del lago de Silvaplana en 1881, el pensamiento del eterno retorno será la base oscura fundacional de toda la filosofía nietzscheana, y ya allí encontramos la formulación cosmológica de su filosofía. Es como si la posición perspectivista anterior le resultara insuficiente y rastrear un sentir cósmico más allá de las percepciones individuales.

En todo caso, el misticismo dogmático es la tendencia más firme de la cosmología nietzscheana, aunque no su más esencial posibilidad, ya que la filosofía nietzscheana esta llamada en su misma esencia a superar de manera inmanente el dualismo metafísico entre lo en sí y lo aparente en tanto que pensamiento corpóreo y telúrico.

Nietzsche ha caracterizado el "egipticismo"¹⁸ de la metafísica en tres afirmaciones que le son consustanciales: 1) "Lo que es no *deviene*, lo que *deviene* no *es*"; 2) como los sentidos muestran devenir, los sentidos nos engañan; 3) para alcanzar lo real tenemos que deshacernos del cuerpo. Pero para Nietzsche los sentidos no mienten, así que aquello que muestran —el devenir— es lo verdadero. Pero, ¿cómo compatibilizar esto con la crítica al sensualismo y el carácter metafórico de nuestros sentidos; con el carácter ficcional del mundo de cosas que sentimos y al que nos acabamos de referir? Entendiendo que la experiencia del devenir no es la experiencia de nuestros sentidos en la forma en que han sido entendidos por el empirismo como conocimiento a través de percepción sensorial, sino algo más radical: una experiencia factico-existencial, no perceptiva, sino corporal. Más que decir que el egipticismo rechaza los sentidos, habría que decir que rechaza el cuerpo y con ello pierde su contacto con lo terrenal. La gran respuesta al egipticismo no está en

18. F. Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos* (CI), Alianza, Madrid, 1973 (1ª ed. 1888), p. 45.

la reivindicación de los sentidos como única fuente de conocimiento y como negación escéptica del conocimiento al fin y al cabo, sino en la reivindicación de una razón corporal que fertiliza la tierra al mismo tiempo que es fertilizado por ella, superando, así, toda dualidad metafísica.

Pero lo cierto es que a Nietzsche le falta algo fundamental para desarrollar cabalmente esta gran idea: le falta trabajo conceptual; le falta desarrollar una filosofía primera a partir del ámbito de apertura de la existencia. ¿Qué filosofía primera posibilita en Nietzsche su metafísica cosmológica?

3. ESBOZO DE UNA ONTOLOGÍA FENOMENOLÓGICA DESPUÉS DE NIETZSCHE

Considero acertada la caracterización de la filosofía, por parte de Deleuze y Guattari, como creación de conceptos¹⁹. Pero, con ello, todavía queda apostar por una forma concreta de creación. A mi juicio, la fenomenología constituye una herramienta formidable al respecto, aunque una fenomenología que ha renunciado a una de las notas constitutivas del proceder husserliano: la de un saber absoluto.

Para la elaboración de una fenomenología tal, contamos con un poderoso aparato conceptual: la filosofía de Xavier Zubiri²⁰. En él voy por lo tanto a apoyarme, aunque no con los parámetros de los “doctos”. Es decir, no se trata tanto de elaborar un estudio sobre el pensar de Zubiri cuanto de hacer uso de este pensamiento.

El enfoque fenomenológico de Zubiri resulta especialmente interesante a la hora de pensar una filosofía primera en Nietzsche. Luis Sáez ha analizado un problema fundamental en las filosofías del sentido²¹.

19. G. Deleuze y F. Guattari, *¿Qué es filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 1993.

20. Me centraré en las ideas que Zubiri desarrolla en su trilogía *Inteligencia sentiente* (Alianza, Madrid, 1980-1983). Obviamente, es discutible que Zubiri desarrollara un enfoque fenomenológico que renuncia a las pretensiones de un saber absoluto. De hecho la crítica ha apostado habitualmente por la perspectiva contraria. En todo caso, se trata de una línea de investigación en la que he trabajado. Cf. O. Barroso, “I fatti e la loro descrizione. A proposito del metodo fenomenologico in Zubiri”, *Rocinante. Rivista di filosofia iberica e iberoamericana*, 5 (2010), 79-100.

21. Cf. L. Sáez, *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, Trotta, Madrid, 2009, pp. 209 y ss.

Tanto en la fenomenología clásica como en su versión hermenéutica, la *fuerza* ha sido radicalmente desterrada o, mejor, *reducida a sentido*. De hecho, para Heidegger la fuerza aparece como enemiga del acontecer en su propiedad, es decir, en tanto que apertura de sentido. En cambio, Sáez ha analizado como Deleuze, partiendo de Nietzsche, intenta, precisamente frente a la hermenéutica, recuperar la fuerza para la filosofía.

Precisamente el reto fundamental de la filosofía de Zubiri es el de superar las fenomenologías del sentido, tanto en su versión trascendental e idealista (Husserl) como ontológico-existencial (Heidegger). Nuestra apertura radical no es una apertura intencional o lingüística al sentido, sino una apertura física, corporal, a la realidad en su actualidad. Por ello la cosa-real fundamenta la cosa-sentido y se considera necesario distinguir entre comprensión e intelección: por la inteligencia sentiente estamos instalados, físicamente instalados, en la realidad, en la fuerza de lo real.

Obviamente, el intento de llevar la filosofía de Nietzsche a un terreno conceptual-fenomenológico que permita establecer una discusión adecuada de sus ideas, se ve en la necesidad de rastrear un concepto de razón que vaya más allá de su carácter lógico, hacia su carácter corporal, y un concepto de lo real que vaya más allá de la plasmación del sentido, hacia el fondo terrenal de este mismo sentido. Dicho de otro modo, una fenomenología consecuente con Nietzsche debe buscar la unidad por debajo de la dualidad en dos sentidos bien definidos: la unidad de lo corporal y lo racional, y la unidad de lo real, como aquel fondo en que el ser humano se halla físicamente implantado y del que todo sentido surge.

En el caso de Zubiri ambos problemas van de la mano, ya que, en el prólogo a *Inteligencia sentiente*, define correlacionalmente realidad y saber:

Realidad es el carácter formal —la formalidad— según el cual lo aprehendido es algo 'en propio', algo 'de suyo'. Y saber es aprehender algo según esta formalidad.

Eso significa que desde el momento en que estoy analizando la inteligencia, estoy ya analizando la realidad y viceversa.

Superar radicalmente la dualidad entre lo sensible y lo intelectual es pensar que en el campo de lo humano no hay sentir que no sea intelección, ni intelección que no sea sentir. A esto hace referencia la "inteligencia sentiente". El neologismo no carece de sentido. Uno

podría pensar que sería suficiente con referirse, como se ha hecho en otros momentos de la historia, por ejemplo en Kant, a una “inteligencia sensible”, pero en tal caso se apunta a una inteligencia que parte de los datos que le ofrece la sensibilidad. Aquí en cambio hablamos de algo más radical: una inteligencia que en su momento más fundamental es sensibilidad.

El acto radical del sentir intelectual (o del inteligir sentiente, lo mismo da) es aprehensión impresiva de lo real. A poco que uno examine todo lo que va implicado en la expresión “inteligencia sentiente”, descubre la enorme riqueza de lo que significa aprehender la realidad.

Para empezar el sentir —no solamente, el sentir humano, sino todo sentir— no se agota en el momento de suscitación, sino que es un proceso que incluye, junto a esta suscitación, una modificación del tono vital y una respuesta. En el caso humano, dado que estamos ante un sentir intelectual, hablamos de una impresión de lo real, un sentimiento de lo real y una volición de lo real. Y si no hay inteligencia pura, tampoco hay sentimientos puros — sino que todo sentimiento es afectante—, ni voliciones puras —toda volición es tendente. Esto significa que la impresión de lo real no es ni fría ni pasiva: no es fría porque siempre envuelve sentimientos afectantes, no es pasiva porque siempre envuelve voliciones tendentes. Aquí, que la impresión no sea pasiva, no significa que sea resolutiva o intencional. Las voliciones, en su carácter radical, son pura actividad, puro querer. La voluntad no se define por su carácter resolutivo, sino por su carácter activo. La voluntad es, en lo fundamental, deseo y querer.

En segundo lugar, si el acto más radical de la inteligencia sentiente es aprehender lo real impresivamente, entonces la logificación de la inteligencia ha sido superada. El saber de lo real no tiene su inicio en el *logos*, sino que hay un nivel previo en el que tocamos tierra. El puro sentir, un sentir desgajado de la inteligencia, no aprehende lo real, no tiene impresión de lo real, sólo tiene impresión de estímulos. Una inteligencia desgajada del sentir no aprehende lo real, puede recibir datos de los sentidos, pero estos datos nunca son datos de la realidad, sino datos para un problema que la inteligencia debe abordar, a saber, el problema de qué es lo real. Y el problema de lo real mismo queda con ello irresolublemente logificado.

Para una inteligencia sentiente, toda impresión es impresión de realidad y por lo tanto el *logos* y la razón se mueven ya en esta realidad

aprehendida; son logos y razón sentientes. Pero, ¿qué es esta realidad impresivamente apprehendida? ¿Y qué son este logos y esta razón?

De la misma forma que es un error entender que el sentir se agota en el momento de suscitación, también lo es creer que es sólo afección (es el error del empirismo). Junto a la *estructura procesual* de todo sentir (suscitación, modificación tónica, respuesta), es preciso hacer referencia a una *estructura formal*. Cuando siento, no sólo soy afectado, sino que lo soy por algo *otro* que a su vez se me *impone*: todo sentir implica alteridad y fuerza de imposición. En el caso del sentir humano, estamos ante la suscitación de algo otro que es real y que se impone con su fuerza de realidad.

Cuando aprehendo algo, lo aprehendo como algo que es "de suyo", es decir, que no se agota en mi sentir, que tiene su propia dinámica. Para entenderlo, pensemos en el sentir animal, que Zubiri llama sentir estímulo. En el caso del animal lo sentido se agota en el sentir mismo. Esto no quiere decir que el animal no sienta lo sentido como algo diferente de su sentir. Lo sentido es *otro*, pero su otredad se reduce a ser algo otro a lo que hay que responder. Es decir, que lo sentido se agota en el sentir significa que lo sentido como algo otro, objetivo o existente, sólo es sentido como *signo* para una respuesta. En tanto que algo otro, lo sentido se impone con su fuerza propia, pero esta fuerza no es fuerza de realidad, sino fuerza de estimulidad. La fuerza de algo que se impone en la medida en que es necesario responder y sólo en tanto que es necesario responder. Indudablemente para un gamo un león es algo otro, y algo otro que se impone con una gran fuerza, pero sólo algo otro que es signo de una respuesta. El gamo, con un león, no puede hacer más que una cosa: correr. En cambio, para un humano, un león no es sólo un signo de respuesta. Obviamente, si entrara ahora por la puerta un león, la situación sería pasmosa, es decir, quedaría coartada cualquier cosa que no fuera una respuesta inmediata, la vida está en juego. Pero el león no es sólo algo a lo que hay que responder, es algo "de suyo". Insistiré después en qué sea este "de suyo".

La cosa no es sólo algo otro, sino algo otro real y que se impone con fuerza de realidad. Esta fuerza constituye, por cierto, la dimensión más radical de la verdad: la verdad real. Esta no es una verdad que se opone al error, sino algo previo a todo posible error. Lo apprehendido radicalmente, en tanto que apprehendido, queda como verdad real.

Lo que se aprehende de esta manera radical no son cosas, sino notas o constelaciones de notas, y la funcionalidad dinámica de éstas. La nota no es una propiedad, porque la propiedad siempre es propiedad de algo que subyace como sujeto. La nota incorpora esencialmente el momento del "de" de la propiedad, pero no es nota de un sujeto, sino nota de otras notas, que a su vez son notas-de. La nota no es nada sin el "de". Así lo aprehendido radicalmente es una función abierta, pura funcionalidad. No aprehendemos cosas, sino, funciones en su carácter dinámico y abierto.

La funcionalidad de lo real aprehendido es lo que constituye el *campo* de lo real. Y el *logos*, como segundo momento de la inteligencia sentiente, refuerza libremente unas funciones dejando otras en la penumbra. Es aquí donde surgen, para la inteligencia sentiente, las cosas, los entes. Los entes a los que se refiere el *logos* son funciones reforzadas libremente por éste. Aunque la libertad del *logos* es una libertad acotada por la realidad misma; es decir, el *logos*, parte de funcionalidades previas aprehendidas. Yo puedo recorrer una infinidad de funciones, pero no todas tienen la misma fuerza, no todo tiene el mismo valor de verdad lógica. Por ello hay verdades del *logos* que son conceptuales, pero también otras que no lo son. La metáfora es tan lógica como el concepto. Distintas funciones sentidas admiten distintos cánones lógicos establecidos. El desvelamiento y reforzamiento de funciones campales constituye la verdad del *logos*. Aquí sí que es posible el error, frente a lo que ocurría en la verdad real, radical.

Si el *logos*, como segundo momento de la inteligencia sentiente, tiene como objeto la aprehensión de lo real en su momento campal, la razón, siguiente momento en este análisis, tiene por objeto la aprehensión del mundo. El campo es el mundo sentido, y la aprehensión del mundo *en profundidad*, más allá de la inmediata impresión, es algo problemático. No hay intuiciones originarias de lo real en profundidad. Toda aprehensión de esta realidad en profundidad exige establecer caminos de acceso y los caminos son, en sí mismos, indefinidos. Pero aunque los caminos son múltiples, todo camino tiene un punto de partida y un punto de llegada, y estos dos puntos definen en gran medida la consistencia del camino mismo. El punto de partida es siempre la verdad del *logos*, las funciones campales potenciadas. El punto de llegada es la realidad en profundidad, la verdad racional. Partiendo del campo, como sistema de referencia, la razón crea un esbozo, un camino de

acceso a lo que sea lo real en profundidad, camino que tiene que ser probado en la misma realidad, y de cuya probación resultará la verdad racional. Esta verdad es por tanto la ratificación y el cumplimiento de nuestro camino. Ratificación, porque la realidad nos da la razón, da la razón al camino emprendido; cumplimiento, porque al fin y al cabo es un camino elegido por nosotros. Toda verdad racional es, sin dejar de ser verdad, radicalmente histórica. Por el carácter de ratificación de la verdad racional, hay mayor y menor grado de verdad. Por el carácter de posibilidad, hay múltiples verdades racionales, tantas como caminos bien seguidos. *Conocer* es alcanzar estas verdades. Conocer es algo propiamente racional. El logos no conoce, el logos muestra.

El último momento de la inteligencia sentiente es la comprensión. Si el conocimiento consiste en saber qué es lo real en profundidad mundanal, la mirada comprensiva vuelve desde esto real profundo a la superficie misma de lo real. Comprender es mirar lo campal desde lo mundanal.

En realidad, toda aprehensión intelectual es comprensiva. Es decir, lo único que realmente hay son aprehensiones comprensivas, aunque nosotros podamos, en el análisis descomponer la inteligencia sentiente en diversos momentos.

Este análisis fenomenológico del conocimiento humano no es incompatible con los análisis genéticos del mismo. La inteligencia sentiente puede considerarse no sólo como un acto, sino como una facultad: la manera de sentir de un animal, el humano, que necesita abrirse a la realidad, saber estar en la realidad, para sobrevivir. Conocer lo real no responde primariamente a un curioso desinterés, sino que es una necesidad vital: sólo el saber-hacer con lo real impide que esta frágil especie, desde un punto de vista anatómico, sucumba.

¿Cuál es la diferencia entre un análisis fenomenológico y una explicación genética de la inteligencia sentiente? Sencillamente, el primero pretende ser análisis lógico del campo de realidad, mientras que la segunda es explicación racional del mundo.

Esta diferencia es fundamental para entender qué es filosofía primera desde la fenomenología; es decir, para descubrir el proceder y el objeto más esenciales de la filosofía. La filosofía, como fenomenología, consiste en una especial forma de reforzar funciones en el campo de realidad: el reforzamiento conceptual. La fenomenología no produce conocimiento, sino que sólo *muestra*, y *refuerza* lo que muestra. Este análisis no está apoyado en un método, porque el método es el camino mismo de la

razón. Este análisis es fenomenológico, pero la fenomenología no es un método. La fenomenología es una *campología* conceptual. Sé que el nombre es horrible, aunque sea muy adecuado. Y sólo por su fealdad me quedaré con la noción, harto problemática, de fenomenología.

Por su carácter mismo, el quehacer fenomenológico no agota el campo, y no lo agota en muchos sentidos. En primer lugar, no lo agota porque aquello sentido, el campo sentido, no es, en línea con Nietzsche, un campo frío, sino cargado sentimental y volitivamente, y lo es a un nivel tan radical de lo sentimental y lo volitivo que es previo al logos mismo, es decir, que no alcanza lo consciente.

En segundo lugar, este trabajo no agota el campo porque es sólo un reforzamiento lógico-conceptual del mismo, y hay otras muchas formas de reforzamiento (por ejemplo las lógico-metafóricas o las lógico-plásticas).

En tercer lugar, este trabajo no agota el campo porque sigue determinadas líneas de reforzamiento y porque, consciente o inconscientemente, difumina otras.

En cuarto lugar, este trabajo no agota el campo porque el campo es algo esencialmente abierto al mundo, y por lo tanto no existe una línea que lo separe de él. Lo que hay es una orilla, como la orilla de grandes olas rompientes en un juego de fuertes mareas sin límites ni ascendentes ni descendentes.

En quinto lugar, y lo que es quizás mucho más grave y el mayor problema al que se enfrenta la fenomenología, este trabajo parte de un campo bien determinado: el mío. El hecho de que toda aprehensión sea comprensiva hace, obviamente, que sea posible hablar de una pluralidad de campos de realidad... en principio tantos como individuos. Es aquí donde mejor se puede observar el sentido de una fenomenología no absoluta. Efectivamente, Husserl pensaba en la fenomenología como un saber absoluto. Esto significa que los saberes empíricos están completamente subordinados a la ciencia eidética, es decir, a la fenomenología²². Las verdades fenomenológicas fundan las verdades empíricas sin ninguna posibilidad de reversión. Ahora bien, afirmar que toda aprehensión es comprensiva, significa, a mi juicio, pensar en

22. Cf. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, *Husserliana*, vol. 3, La Haya, Martinus Nijhoff, 1976 (1ª ed. 1913), pp. 12, 20-22.

la posibilidad de reversión desde las verdades de los saberes racionales hacia las verdades fenomenológicas. Lo cual implica negar el carácter absoluto de estas últimas verdades.

Lo que sí que hace este trabajo es afinar la mirada, afinar el concepto. La fenomenología es concepto fino y en su finura se juega gran parte de su verdad.

Si imagináramos, y es algo que sólo difícilmente podemos siquiera imaginar, una inteligencia sentiente capaz de recorrer todos los campos posibles, reforzando todas las funciones posibles y con todas las formas posibles de lógica, aún no conoceríamos nada de lo que esta inteligencia es en profundidad. Es decir, en el mundo. Para saber de esto hace falta psicología, neurociencia, filosofía especial, religión, arte... incluso genealogía sofística. Pero cuidado, ninguna explicación del conocer agotará jamás el logos, como ninguna explicación fisiológica agotará jamás lo que yo pueda expresar sobre mi dolor de muelas.

La filosofía primera no se agota en el análisis fenomenológico de la inteligencia sentiente. Es decir, y hablando con mucha impropiedad, no es teoría del conocimiento. Esto no significa que la filosofía primera sea metafísica. Una fenomenología de este tipo supera la discusión idealista sobre qué va antes. La filosofía primera es al mismo tiempo las dos cosas, más que ellas y ninguna de ellas.

La filosofía primera no parte de una determinada realidad, sino de una zona de realidad, la realidad campal. El problema fundamental con el que se encuentra es la parcelación misma de la filosofía en distintas disciplinas y la pretensión de cada una de ellas de constituirse en filosofía primera. Todas esas disciplinas tienen una parte campal, así que se saben primeras en cuanto tales. La filosofía primera es en parte teoría del conocimiento, metafísica, antropología, ética, estética... y en gran parte no es nada de esto.

Pero hablemos de metafísica, es decir, hablemos de aquella parcela de la metafísica que forma parte de una filosofía primera. La metafísica estudia varias cosas y todas ellas tienen una dimensión que incumbe a la filosofía primera en tanto que análisis trascendental de la realidad. Desde esta trascendentalidad se puede tratar la variedad de cosas de las que habla la metafísica: realidad, mundo, unidad, entidad, ser, bien, belleza, incluso la fundamentalidad misma en su sentido más radical.

Lo trascendental no es abstracción conceptual. Los trascendentales son expresados en conceptos, pero lo conceptuado mismo no constituye

una abstracción, sino algo radicalmente sentido. Nietzsche ha señalado, como una idiosincrasia de los filósofos, la de “confundir lo último y lo primero”²³: ponen como lo primero, lo que debería ser lo último, a saber, los conceptos supremos de la ontología, que a su juicio sólo son generalidades, conceptos vacíos y, por ello, “el último humo de la realidad que se evapora”. Pero para los filósofos, como lo superior no puede provenir de nada, estos conceptos han de ser, además, *causa sui*.

A mi juicio aquí van envuelta dos cosas distintas que Nietzsche está equiparando: una cosa es negar que los conceptos de la metafísica sean meras generalizaciones, otra muy distinta es dotarlos de entidad y convertirlos en principios de la realidad. Lo primero, que los conceptos supremos son conceptos trascendentales y no generalizaciones, se muestra en la apertura fáctico-existencial del hombre a la realidad. En cambio, la entificación de lo real, el considerar que dichos conceptos envuelven el principio óntico de lo real, es algo sumamente problemático que escapa a esa experiencia radical.

¿Qué es entonces “Realidad”, primer trascendental? El análisis de la inteligencia sentiente ya nos ha mostrado lo fundamental al respecto. Realidad no es aquí un ámbito de cosas —aquello que es objetivo y que, por lo tanto, es absolutamente independiente de cómo yo lo aprehenda—, sino una formalidad, una manera en que todo lo aprehendido queda en la aprehensión misma. Cuando yo aprehendo constelaciones de notas, las aprehendo en una determinada formalidad: formalidad de realidad.

Realidad no es lo que está más allá de la aprehensión, sino lo que es aprehendido como “de suyo”. Realidad no es lo que la cosa es más allá de su presentación —en su profundidad propia— frente a lo sólo superficial —lo que yo siento. Un color es real, porque es la aprehensión de algo como “de suyo”. Y como aprehender un color como real significa que es aprehendido como no agotándose en el proceso de sentir, es decir, como algo más que un signo al que hay que responder, el color real aprehendido me lanza a su profundidad. Pero la profundidad misma no es lo real. También lo que está aquende la impresión es real. Y es más, sólo porque lo aquende la impresión es real, puedo abrirme a qué sea lo real allende. La diferencia entre un mundo verdadero y un mundo aparente ha sido así superada.

23. CI 47.

Cada nota no sólo está abierta a las demás por sus propiedades materiales, sino también por su misma formalidad. Cada nota es nota, por lo tanto, de la realidad. Así lo siento. Esta apertura misma de unas notas a otras en su carácter de realidad constituye el *Mundo*: ámbito respectivo de realidad. Realidad y Mundo son dos trascendentales sentidos. Lo trascendental no es algo que pongo en las cosas reales para darles orden, sino algo sentido en estas mismas cosas reales. Lo trascendental no es por lo tanto algo *a priori*, sino una función de lo real mismo. Lo trascendental, por último no es algo estático. "Mundo" es un trascendental que hace referencia a la realidad en su respectividad dinámica, por lo tanto no es algo fijo; es el todo abierto de lo real.

Este carácter dinámico del mundo no elimina lo entitativo, aunque sí que impide pensar el mundo como conjunto de sustancias y propiedades. La entidad ha de ser pensada en términos de apertura y dinamismo. Un ente no es una sustancia, sino una sustantividad, es decir, un sistema de notas con cierta clausura sobre sí misma; a mayor clausura, mayor entidad. No tenemos experiencia de sustancias metafísicas, pero sí que tenemos experiencia de constelaciones de notas que constituyen sustantividades. Toda nota es nota-de, en su respectividad a otras notas constituye una sustantividad, aunque decía, no tenemos experiencia de sustantividades totales, a no ser la del propio mundo. Tan importante es el momento del "de" en la nota, que cuando una sustantividad es destruida, la nota pasa a ser algo completamente distinto, en cuanto que cambia su "de", su respectividad misma. Y como continuamente están apareciendo y desapareciendo sustantividades, el mundo, como funcionalidad trascendental de este continuo construir y destruir, se nos presenta como un ilimitado "dar de sí".

No hay sustantividades plenas, porque no hay clausuras absolutas. Lo único que podría ser entendido como una sustantividad plena, total, es el mundo, en tanto que totalidad de funciones, pero como el mundo es en sí mismo algo abierto, por dinámico, ni siquiera el mundo puede ser pensado como algo clausurado.

Esta manera de concebir la relación entre entidad y mundo nos permite repensar la coseidad en Nietzsche.

El dinamismo, el dar de sí del mundo, puede ser aprehendido de diferentes formas; yo al menos tengo la experiencia de diferentes formas: dar de sí devorador, creativo, destructivo, productivo, armonioso, caótico... Como la impresión de lo real no es fría, es decir, como incorpora

sentimientos y voliciones, todo ello son posibilidades del mostrarse de lo real. Y todo son posibilidades de caminos para pensar qué sea el mundo en profundidad en relación con las cosas; problema cosmológico que supera lo fenomenológico. No tengo una intuición originaria del mundo en su realidad profunda como devenir o como juego, aunque sí que hay veces en que he sentido el mundo como devenir o como juego. Pero que esto corresponda con lo que el mundo es en profundidad, no es más que una posibilidad falta de método, de camino. Y si la afirmo como algo más que una posibilidad, caigo en una afirmación dogmática. Eso sí, la posibilidad de conceptuar el mundo como juego, es sin duda una posibilidad excelente para trabajos racionales.

Encontrar un nivel de la inteligencia más básico que el del logos, encontrar un arraigo de la inteligencia en la realidad desde el cuerpo mismo, conlleva la superación de la entificación de lo real. Pero rechazar la entificación de la realidad supone superar la distinción entre un mundo aparente en devenir y un mundo de entes estático. Nietzsche ha entendido el error de tal distinción como un error de rango. Lo aparente es la cosa, lo real es el devenir:

Hoy, a la inversa, en la exacta medida en que el prejuicio de la razón nos fuerza a asignar unidad, identidad, duración, sustancia, causa, co-seidad, ser, nos vemos en cierto modo cogidos en el error, *necesitamos* al error; aun cuando, basándonos en una verificación rigurosa, dentro de nosotros estemos muy seguros *de que* es ahí donde está el error²⁴.

Con ello mantiene la dualidad, aunque invertida: no es ahora la sensibilidad la que nos da un mundo aparente, sino la inteligencia. La inteligencia tiene una función vital, no cognoscitiva. Pero consecuentemente con su corporalización de la razón, Nietzsche debería haber descubierto que las funciones vitales y las cognoscitivas no están contrapuestas, y que la entidad no es una invención del logos, sino un simple mostrar líneas funcionales de lo previamente aprehendido. Es decir, aprehender lo real es aprehender constelaciones de notas en dinamismo funcional. Nietzsche no saca las consecuencias de su doctrina y aún vive en el horizonte de la inteligencia sensible kantiana, donde el

24. CI 48.

fenómeno, el orden, es puesto por la inteligencia. Nietzsche había visto adecuadamente que la lógica no permite acceder a la realidad ni fundar ninguna razón autónoma, sino que es algo *a posteriori*, algo que trabaja sobre algo previo, sentido. Pero ha entendido este trabajar como un fingir, como una falsificación de lo real cuyo único sentido es asegurar la existencia. Nietzsche ve la lógica desde la psicología y desde allí no capta su importancia para el saber.

Tras este excursus, continuemos nuestro análisis de lo trascendental. Que los trascendentales no son meros conceptos abstractos sino que son algo sentido, se ve claramente en la fuerza, en el poder de imposición que tienen sobre mí. La realidad es al fin y al cabo aquello en lo que se apoya toda mi existencia. La realidad es el fundamento mismo de mi existencia: aquello en que mi propia realidad se realiza. En la vida podrán fallarme esta cosa o aquella otra, pero lo que no puede fallarme, en un sentido radical, es la realidad misma. Si la realidad deja de ser fuente de posibilidades para mi realización, si la realidad deja de ser aquello que da cobijo en un sentido radical a mi existencia, entonces ésta pierde su fundamento: ya no me siento implantado en la realidad, sino más bien terriblemente arrojado a ella. La realidad, como fundamento de mi existencia en tanto que fuente de posibilidades para mi realización, es el *Bien* en sentido trascendental. En cambio, cuando la realidad ya no tiene nada que ofrecerme, es el *Mal* en sentido trascendental... A tal situación, sostenida en el tiempo, vivida como insuperable, el suicidio parece ser la única respuesta coherente.

Como la realidad sentida está mediada por disposiciones afectivas, puedo estar templada o destempladamente en ella. En el primer caso, la realidad adquiere la forma trascendental de lo *Bello*, en el segundo, la de lo *Feo*. Como ha visto Nietzsche, lo bello y lo feo no son en ningún caso formas en sí, pero tampoco, como él pretende, mero resultado, respectivamente, del placer y la debilitación²⁵. No por dejar de ser trascendentes, lo bello y lo feo dejan de ser trascendentales. Lo bello y lo feo no son resultados biológicos, sino momentos trascendentales de la realidad en mi apertura trascendental.

Sentir el fundamento como una falta es la forma más radical de nihilismo propio, pero es algo en lo que no se puede permanecer in-

25. CI 98.

definidamente sin perecer por ello. Esta es la esencia de la voluntad de verdad real, de un arraigo último con el que no perecer,

Sin duda, el *pathos* trágico y embriagador nietzscheano —en el que aunque el fundamento adquiere la forma del peligroso juego al límite del desvanecimiento, aún queda la posibilidad de decir sí del danzarín, de la “voluntad sobrecargada y henchida”²⁶— constituye una posibilidad bella y límite de dicho arraigo:

Con un fatalismo alegre y confiado ese espíritu que *ha llegado a ser libre* está inmerso en el todo, y abriga la *creencia* de que sólo lo individual es reprobable, de que en el conjunto todo se redime y se afirma —*ese espíritu no niega ya...* Pero tal creencia es la más alta de todas las posibles; yo la he bautizado con el nombre de *Dioniso*²⁷.

Pero, con todo, esta no es la única posibilidad de sentir el arraigo, ni siquiera la única que puede ser alimentada desde un plano puramente inmanente. Para Nietzsche, todo lo que no sea mantenerse en el devenir caótico constituye una huída que se fragua en la ordenación racional, pero es posible sentir el fundamento de lo real de forma no caótica. Uno puede, por ejemplo, bajo un cielo estrellado de verano, sentir la armonía del universo y con ello la realidad como dotada de pleno sentido. Este orden sentido no es resultado de un instinto que pretende sofocar una intuición más originaria caótica, sino que es una intuición tan originaria como la del mismo caos.

Ya sea como fundamento o como falta del mismo, la experiencia existencial de la realidad es algo sumamente problemático, algo en lo que vivimos siempre entre la inquietud edificante y la angustia paralizante. Y en esa doble posibilidad vive toda existencia plena: enfrentada siempre a un nihilismo propio del que debe sobreponerse creativamente.

Qué sea este fundamento en profundidad es algo que escapa también a la experiencia fenomenológica. Si este es un Dios personal y trascendente al mundo o voluntad de poder y devenir inocente inmanente al propio mundo, es un problema racional y cosmológico. Algo que la metafísica no puede dejar de buscar, pero que escapa de los márgenes de la filosofía primera.

26. CI 91.

27. CI 127.

Respecto a Nietzsche, el problema es que la experiencia existencial del fundamento, y su explicación en profundidad —el problema cosmológico—, aparecen irresolublemente mezclados. El pensamiento del eterno retorno aparece como el resultado de una experiencia existencial del fundamento:

El *pathos afirmativo par excellence*, llamado por mí el *pathos* trágico, moraba dentro de mí en grado sumo²⁸.

Nietzsche no ve la distancia entre este *pathos*, existencial, y las doctrinas cosmológicas del eterno retorno y la voluntad de poder. No ve distancia entre la inmediatez del *pathos* y el camino cognoscitivo, libremente construido, de sus doctrinas:

Todo acontece de manera sumamente involuntaria, pero como en una tormenta de sentimiento de libertad, de incondicionalidad, de poder, de divinidad... La involuntariedad de la imagen, del símbolo, es lo más digno de atención; no se tiene ya concepto alguno; lo que es imagen, lo que es símbolo, todo se ofrece como la expresión más cercana, más exacta, más sencilla. Parece en realidad, para recordar una frase de Zaratustra, como si las cosas mismas se acercasen y se ofreciesen para símbolo²⁹.

Pero lo cierto es que el *pathos* trágico, el sentir la fundamentalidad trágicamente, no lleva de la mano sus doctrinas cosmológicas. El *pathos* es inmediatamente sentido, dichas doctrinas son mediatamente probadas.

Pero al confundir la experiencia existencial del fundamento con su conocimiento en profundidad, al confundir la profundidad libremente construida con la inmediatez sentida, Nietzsche niega dogmáticamente otras posibles experiencias:

(...) lo que Zaratustra quiere: esa especie de hombre que él concibe, concibe la realidad *tal como ella es*: es suficientemente fuerte para hacerlo, no es una especie de hombre extrañada, alejada de la realidad, *es la realidad misma*, encierra todavía en sí todo lo terrible y problemático de ésta, *sólo así puede el hombre tener grandeza...*³⁰.

28. EH 93.

29. EH 98.

30. EH 128.

Mi crítica no trata de echar por tierra la explicación comprensiva, cosmológica, de la experiencia fundante. Mi crítica es, en primer lugar, una exigencia respecto al mantenimiento de la separación de ambas dimensiones del problema. Y, en segundo lugar y consecuentemente con lo anterior, la toma de conciencia de las mediaciones necesarias exigidas para una comprensión cosmológica. Nietzsche ha puesto en tela de juicio las potencias cognoscitivas de la física al descubrir que no es otra cosa que una interpretación del mundo³¹, confundiendo, por lo demás, interpretación con "arreglo". Páginas atrás me referí a su sorprendente platonismo en este punto. El conocimiento sensible, en tanto que metáfora, no toca lo ontológico. La distinción entre mundo sensible y mundo verdadero (obviamente, ya no en tanto que mundo Ideal), sigue teniendo un peso fundamental. La intuición originaria en Nietzsche, puerta de apertura al fondo abismal de lo real, no tiene, por lo tanto, nada que ver con lo sensible. Lo sensible parece quedar fuera de la razón corporal, del pensamiento de lo telúrico.

Sin embargo, tal como he intentado mostrar aquí, el sentir humano, en cuanto sentir intelectual, nos abre ya a la realidad, a la funcionalidad trascendental de lo real, y con ello no hay escisión entre mundo sensible (u óntico) y mundo trascendental (u ontológico). Por ello, a su vez, los intentos de conocimiento comprensivo del mundo —los intentos de constituir una cosmología, en tanto que búsquedas de la función trascendental de lo óntico—, en la medida en que no confunden lo trascendental con lo trascendente y se mantienen, por tanto, en el plano de la inmanencia, deben partir de todo el conocimiento disponible sobre lo real. Esto debe entenderse adecuadamente. No se trata de confundir la física con la cosmología; no se trata de convertir la cosmología en una paraciencia. Por mucho que se avance en el conocimiento de las estructuras subatómicas, jamás se llegará al fondo ontológico, porque fondo ontológico y fondo óntico no coinciden. Pero en tanto que lo ontológico es función trascendental de lo óntico, qué duda cabe que una cosmología debe contar con la física y con cualquier otra forma de conocimiento, científica o no, en cuanto intentos de acercamiento racional a lo real en profundidad.

31. MBM 35.

El hecho de que esta explicación cosmológica carezca hoy, y ya en la época de Nietzsche, de interés, es síntoma de una nueva experiencia del fundamento: la aniquilación de la experiencia misma. Las existencias plenas son más bien escasas. Lo habitual, aquello para lo que incluso se nos educa, es para el deslizamiento sobre el problema del fundamento de nuestra existencia: un nihilismo impropio que constituye la más miserable desnaturalización de lo humano.