

SOBRE LA EXPRESIÓN MÁS ALLÁ DEL *LOGOS*

Presentador por:

SERGIO QUITIÁN

ANÍBAL TALERO

Asesor:

Dr. CÉSAR PONGUTÁ

Monografía de investigación para optar por el título de licenciados
en filosofía y lengua castellana

UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
BOGOTÁ
2015

Al oscuro y al logos del Sphairos:

Luna, cítara y ensueño.

TABLA DE CONTENIDO

Introducción	6
CAPÍTULO I. Friedrich Nietzsche: Necesidad y Apariencia.....	20
§ 1. De la filología a la filosofía	20
§ 2. Apolo y Dioniso.....	26
§ 3. <i>Principium individuationis</i>	33
§ 4. La metáfora y el lenguaje.....	40
§ 5. Apariencia y fenómeno	53
§ 6. Necesidad y Contingencia.....	58
§ 7. Antropología de la apariencia: La creación	69
§ 8. Expresión y apariencia.....	72
CAPÍTULO II. Giorgio Colli: Acerca del concepto hipotético de expresión.....	76
§ 1. Preámbulo: del paso de Nietzsche a Colli.....	76
§ 2. Prevalencia helénica.....	77
§ 3. El enigma y el descubrimiento.....	80
§ 4. Otra interpretación para Dionisos y Apolo: deshumanización, entrega mística y entrega política.....	84
§ 5. La palabra o: humanización de lo divino.....	89

§ 6. Otra vez apariencia y representación	93
§ 7. Inmediatez y contacto o: ¿a dónde pertenece lo que se expresa?	103
§ 8. El <i>logos</i> es un medio y nunca será sustancia	109
§9. La expresión: hacia el aislamiento de los griegos.....	112
CAPÍTULO III. Peter Sloterdijk: El problema del <i>venir</i> al mundo	122
§ 1. El problema del arribo	122
§ 2. La incógnita del comienzo	123
§ 3. Hacia una poética del comenzar	126
§ 4. Una pausa necesaria: sobre las condiciones ontológicas de la conformación espacial primigenia.....	129
§ 5. La estancia del ser-con-otro derivada del ser-en-otro.....	136
§ 6. Transferencia de relaciones de proximidad	140
§ 7. <i>Expresión</i> , lenguaje y mundo.....	145
§ 8. Innidad: El mundo en los dominios de la <i>expresión</i>	148
§ 9. Extrañamiento y técnicas de huida	149
Conclusiones: Más allá del <i>logos</i>	159
§ 1. Expresión y vida están directamente relacionadas.....	161
§ 2. Expresión y <i>logos</i> difieren entre sí.....	163
§ 3. Expresión y espacio	165

§ 4. La expresión: una pregunta por el cómo..... 167

Referencias bibliográficas.....171

Introducción

El problema de investigación del presente trabajo gira en torno a la siguiente pregunta: ¿bajo qué términos es posible pensar filosóficamente una forma alterna al *logos* que no se limite al reduccionismo del lenguaje, y que supere, a su vez, el sometimiento a leyes y a fórmulas que condicionan la necesidad de crear y vivir diferente? A este concepto que pudiese permitir comprender y asumir de manera primigenia la experiencia del hombre en relación al conocimiento, a la creación y a su particular manera de sobrellevar la existencia, le hemos dado el nombre de *expresión*. Sin embargo, la pregunta filosófica por la *expresión* parece no guardar signo de novedad alguno. En cualquier reflexión tocante con las fronteras del lenguaje, por demás, se encuentra implícita una interrogación por la *expresividad* del *logos*, por sus características comunicativas y sus alcances cognoscitivos. Con frecuencia se relaciona, en orden a la correspondencia, *expresión* y *logos*. A su vez, parece que el *logos* ha sido para la filosofía el responsable de traer la verdad del ser a la claridad, a la contemplación. En este sentido, el cultivo de la razón, el ejercicio reflexivo de detenido examen, riguroso y preciso, puede acercarse al *desvelamiento* de lo oculto, a la comprensión de los misterios de la naturaleza: *expresión* y *logos* parecen ser conceptos aliados, casi complementarios. El *logos* como manifestación de la verdad cobra forma en la palabra que es su *expresión*. En el sentido más superficial, la *expresión* funciona como una forma de manifestación lingüística de dichos enigmas que, dentro de los márgenes del “decir”, muestra y declara algo que es menester comunicar. Como si fuera el efecto de un acto de locución, *expresión* parece no ser más que una secuela, esto es, el resultado del designio expansivo del lenguaje.

De acuerdo con lo anterior, la problemática de este trabajo, en medio de esta tendiente y enraizada concatenación epistemológica, donde *expresión* y *logos* se hermanan como formas de una misma intención, a saber, traer a la extensión lingüística y a la certeza racional los secretos del

ser, pretende pensar un posible atisbo de novedad en la forma de comprender y asumir dicha relación. En la presente investigación se buscará huir de toda reducción logocéntrica, rebatir cualquier forma de tornar meramente lingüístico el problema de la *expresión*.

Lo que justifica la elaboración de este trabajo consiste en la respuesta a una necesidad eminentemente filosófica, la de descubrir algo que compete a la vida humana, es decir, atender a la necesidad de sacar a la luz cada uno de los elementos encubiertos que componen ese elaborado ideario determinado como mundo. En estos términos, cabe la postulación de la *expresión* como problema filosófico en tanto que ayuda en el ahondamiento de lo propuesto por Nietzsche acerca de la elaboración de un mundo a partir del lenguaje, y lo ilusorio que resulta creer en la solidez de su certeza; además, este problema colinda con la actualidad de la influencia del alemán sobre algunos filósofos, respecto a la posibilidad de entender el mundo no como verdad única y sustancial, sino como la suma de experiencias y circunstancias que logran definir en un organismo llamado hombre la relación de éste con su entorno, animado por la necesidad de superar su ineludible condición azarosa. Así, este problema de la *expresión* se extiende a las visiones de Colli y Sloterdijk para desarrollarse y completarse, de modo que pueda buscar un lugar dentro del cual funcionar teóricamente y como respuesta a una posible nueva visión del mundo como esférico, convulso, caótico, indeterminado e intrínsecamente expresado; su justificación la encuentra en la necesidad misma de comprender el entorno de la vida de otra forma, de no seguir patrones apegados a la premisa de una verdad imperecedera, por eso acude a la reevaluación y actualización de un pensamiento a veces encubierto por la visión académica, esto es, la “no filosófica”, la de la experiencia y de la forma individual en que se manifiesta la vida. De hecho, una de las motivaciones de este trabajo es promover la experiencia vital por encima de la elaboración

discursiva y teórica como manera de entender el mundo, es decir, proponer que toda vida filosófica es primero descubrimiento y *expresión* de formas particulares dentro de un entorno indefinido que necesita no de la verdad, sino de manifestaciones múltiples que afirmen la vida. Cabe agregar que toda innovación posible en éste terreno filosófico no estriba en la actualidad del problema, en un descubrimiento póstumo o una inventiva teórica, sino en la forma de diálogo que adopta la pregunta con los pensadores que la han sembrado y el inminente giro que se ha de hacer al tornar crítico todo examen superficial y sobreentendido en torno a la *expresión*.

De tal modo, el objetivo general de nuestro trabajo consiste en fundamentar las bases del concepto de *expresión*, buscando relacionarlo y contraponerlo, en gran medida, a la concepción del *logos* en tanto que realidad última de la filosofía; esta fundamentación se hace sobre los elementos teóricos que ofrecen Friedrich Nietzsche, Giorgio Colli y Peter Sloterdijk, entre los cuales relucen la representación, la apariencia, el espacio, el habitar, etc. Quizá la base primordial de este trabajo es F. Nietzsche, dado que en él el lenguaje y toda creación humana es apariencia y representación hecha según la necesidad de cada individuo, así la primera parte a desarrollar de este trabajo responde al objetivo específico de elaborar las bases del concepto hipotético de la *expresión* a partir de la apariencia y de comprender cómo desde ahí emerge la necesidad de cuestionar la condición esencial del *logos*. Por otra parte, Giorgio Colli ofrece la posibilidad de profundizar en las bases que brinda Nietzsche; con el italiano la *expresión* se convierte en hipótesis de la comprensión del mundo y obliga a pensar en la representación como única vía posible para dar suelo al conocimiento y con ello a alguna supuesta verdad; de manera que en esta parte el segundo objetivo específico es relacionar el concepto de representación bajo la luz de la hipótesis de la *expresión*, dejando esta última como predominante ante el *logos* y a este último como

producto de la representación. Finalmente, el tercer objetivo específico es ensamblar y analizar los aspectos fundamentales del concepto de *esferas* hallado en Peter Sloterdijk, para luego proyectar el sentido final de la *expresión* en el habitar y la sustentación que surge en la creación de cada mundo particular y vital.

De lo que se ha planteado hasta acá se sigue que cualquier revisión no filosófica, sea ésta psicológica o estética, al problema de la *expresión*, despierta desconfianza y reserva, pues frecuentemente se encuentran centradas en las restrictivas normas del arte corporal, las manifestaciones emocionales o los meros enunciados simbólicos.¹ Al escuchar el concepto de *expresión* parece relucir una directa evocación a asuntos de corte histriónico, teatral, artístico o simplemente lingüístico.²

En los dominios de la filosofía han existido quienes se han adentrado en el problema de la *expresividad*, sin embargo, ninguno con un alcance fuera de un entorno sistemáticamente estético-artístico o comunicativo. Por su parte, el filósofo mexicano Eduardo Nicol (2009), adelantó un pormenorizado estudio de la *expresión* desde la presupuesta crisis de la metafísica, planteando la necesidad de dotar a la *expresión* de un suelo ontológico y epistemológico ignorado por la tradición. Sin embargo, lanzando la misiva contra el reduccionismo logocéntrico de la *expresión*, las reflexiones de Nicol no pueden más que parecer ingenuas y de corto alcance, en tanto se ciernen en la “apodicticidad” (2009) de la *expresión* en relación directa con la necesidad de que la palabra recree la dialéctica del ser que se esconde y se manifiesta en el *logos* que se expresa. El carácter

¹ Véanse Schwartzmann, F. (1967). *Teoría de la expresión*. Santiago de Chile: Universidad De Chile y Croce, B. (1997) *La estética como ciencia de la expresión y lingüística general*. Buenos Aires: Ágora.

² El francés Michel LeGuern es prueba de esto. En su *opera prima* “La Metáfora y La Metonimia” de 1978, expone la metáfora, la metonimia y la sinécdoque como “expresiones” de la lengua, que llevan consigo algo de impropiedad respecto del significado inicial de las palabras. Al final, se inscribe en las teorías del lenguaje de la época: formalismo y estructuralismo.

nostálgico y esperanzado que Nicol predica de la *expresión* no deja de presuponer que ésta se sujeta netamente al orden de la correspondencia lógica entre seres humanos que se comunican en aras a la comunidad. Para Nicol, la verdad reside en el *logos* y la forma simbólica de la *expresión* humana alude a la forma de aprehender el ser para descubrir sus íntimos secretos.³ En todo caso, *expresión* es la forma de decir del ser, ante lo cual, no queda más que corresponderla con el *logos* y la verdad. Nos encontramos frente a una *renovada* reducción filosófica.

Así pues, una de las presuntas causas que han condicionado la necesidad filosófica de reconocer en la *expresión* más que un mero concepto, un problema, es la sintomática tendencia que en las ciencias del ser ha predicado inexpresividad al *logos*. Si bien muchas veces se han confundido las categorías de *logos* y *expresión*, esto no deja de responder a un asunto de jerarquía, pues, en el reino de la verdad prima la contundencia formal del *logos*, y, como resultado de su curso, se deriva la posibilidad de la *expresión*. Ahora bien, la *expresividad* ha operado meramente como una extensión viciada a la sistemática tarea del *logos*, tendiendo entonces a encubrir lo que ya se ha desvelado. El examen del ser arroja a la razón atisbos de verdades, que por su naturaleza permanecen ocultos ante su inefabilidad, por tal razón no dejan de ser oscuras las revelaciones; sin embargo, cuando se han de *expresar* se corrompe la forma de la verdad y se mezcla con la subjetividad del comunicador o con los prejuicios de la lengua en que se expresa el misterio. De tal modo, buscando escapar a dicha crisis del *logos* “complementado”, se ha desligado *expresión* de la idea de verdad, creando como parámetro de legitimidad las fronteras de la lógica formal. La *expresión* entonces, en busca de su buen camino, no puede ser más que *inexpresividad* del *logos*, todo en arreglo al principio de justicia a la verdad. Si la verdad quiere ser dicha, entonces, no puede

³ Véase Nicol, E (2009) *Metafísica de la expresión*. México D.F: F.C.E; junto con la interpretaciones de su pensamiento contenidas en la obra *El Ser y la Expresión* (1990) editado por Juliana González y Lizbeth Sagols, México D.F: UNAM.

ser *expresada* sin la coerción de la ley que impide el error, que resguarda de la *doxa* a la revelación. Por todas las vías, la *expresión* ha de ser suspendida en la filosofía para dar paso al *logos* y comprender en silencio, soledad y recogimiento *su* verdad; conocer, en este sentido, es la creación de un puente entre pensamientos inexpressables por mor de su pureza racional.

No se tiene, pues, otra salida que *regresar* al origen del filosofar mismo para explorar tal reducción lingüística, para comprender la necesidad de superarla. En el impetuoso ejercicio reflexivo que Nietzsche adelanta en pos de la crítica a todo imperio del lenguaje, el camino nos remontó a la figura de Heráclito de Éfeso como el investigador del *logos* que declara su naturaleza precaria, reveladora y mágica. De las enigmáticas aseveraciones del pensador de Éfeso, una, particularmente, ha dejado sus más fieras raíces en el pensamiento de Nietzsche: *La naturaleza ama esconderse*. Aquel turbio fragmento que deja en suspenso la posibilidad de asir la naturaleza, de conocerla en su esencia y descubrir los secretos que resguarda, pervive en el pensamiento del alemán y muestra la relación manifiesta con la filosofía del “oscuro”. Como en cualquier situación que pretenda medir el carácter y la capacidad del individuo, así la filosofía llevó a Nietzsche a escoger a Heráclito como maestro, al “sabio” consagrado de Grecia, en cuyo seno el alemán encuentra un bando: el de lo necesario, lo cambiante, lo complementario y diverso del cosmos, del *logos* dialéctico y la discordia.

El fragmento número 123 de Heráclito: *fu/sij kru/ptesqai filei* que ha sido traducido por autoridades filológicas –de las que tomamos sólo dos– como: «La naturaleza ama esconderse» (Colli, 2009a), o «La auténtica naturaleza de las cosas suele estar oculta» (Kirk, Raven & Schofield, 2011, p. 258), da cuenta de que Heráclito fue quien postuló la condición oculta y enigmática de las cosas del universo; su visión de la Naturaleza se monta sobre la premisa de que

siempre en ella habrá algo que no se nos muestre, por tanto, el conocimiento y la percepción que se tenga de ésta es parcial, se descubre a la vez que se oculta. La primera de las traducciones, que es más corta, relaciona *fu/sij* (*physis*) con “naturaleza” directamente, no diferencia entre una naturaleza auténtica de las cosas y otra no auténtica, sino que la Naturaleza misma sería, por antonomasia, la autenticidad de una efectiva realidad: no lleva ninguna dualidad tácita, es decir, en *fu/sij* ya está implícita la idea de Naturaleza auténtica que se esconde y lo que no se esconde sería más bien otra “realidad” no oculta. Por su parte, la segunda traducción, que se aleja de lo filosófico para centrarse más en mantener la fidelidad con cada palabra, dice: “suele estar oculta”, en donde *filei* (*philei*) traduce la “frecuente condición de estar oculta” de la Naturaleza, esto es, que está oculta por costumbre, que su estado más normal es el ocultamiento. Por su parte, *kru/ptesqai* (*kriptesthai*) se asume como oculto o escondido sinónimos también de secreto, velado, misterioso, recóndito, oscuro. Ahora bien, lo más llamativo y definitivo que diferencia ambas interpretaciones del fragmento es el uso de la palabra “amar” que presenta la versión de Giorgio Colli. En ella la Naturaleza no sólo suele estar oculta o escondida, sino que tiende a buscar ocultarse voluntariamente, se encripta, se esconde, se pone en secreto, es arcana, por fuerza propia no quiere manifestarse, es su deseo ser misteriosa y disimulada.

De lo anterior podemos decir que vale más no pretender consultar la más fiel traducción o la más estricta, sino que, por otro lado y por el interés de extrapolar el asunto heraclíteo con Nietzsche, el valor está en establecer la claridad de esta postulación en distintas designaciones, quedando, en síntesis, el sentido más general así: el elemento esencial de *fu/sij kru/ptesqai filei* (*physis kriptesthai philei*) es la ambivalencia de la Naturaleza que suele ocultarse y que puede manifestarse, que esa parte suya escondida no está llanamente oculta, pues, por el contrario, es la voluntad de la naturaleza misma enamorada de sí, del juego de su misterio y de su secreto la que

tiende hacia lo oscuro y enigmático; lo que se nos muestra es el descubrimiento de la voluntad de la Naturaleza, esto es, que al estar oculta también, por su unidad y complemento de sí misma, se puede sacar de su escondite y seguir oculta. En suma, el fragmento 123 de Heráclito es el fragmento del descubrimiento y el conocimiento, es la casa que encuentra el pensamiento de Nietzsche desde el cual reflexionar sobre la apariencia, la palabra, el lenguaje y el conocimiento;⁴ y a su vez el inicio y punto más primitivo del presente trabajo.

De ahí que Nietzsche, en sus puntuales reflexiones sobre Heráclito, siempre relacione la materia de su pensamiento con la postura filosófica que el efesio mantenía con su labor de investigador, que lejos de pretender la sabiduría, se preocupaba por descubrir en sí mismo el orden de las cosas, de percibir en su propia naturaleza el velo que se ponía frente al mundo físico. El lenguaje oscuro, aquel que esconde, que se muestra enigmático, casi como la figura del oráculo, que no dice nada, sino sólo indica, representa la convicción filosófica de quien, por clarividencia propia, se ha reconocido poseedor del misterio y guardián de sus sombras: «A este carácter llega por una evolución desmedida de su personalidad rallante a un *páthos* sublime: su identificación inconsciente con la verdad» (Nietzsche, 2003a, p. 71).

Heráclito, al decir de Nietzsche, reconoce que la filosofía no depende de la abstracción consagrada a la sabiduría anquilosada de los antiguos, aquella que reposa en los designios inviolables de sus enseñanzas cósmicas, sino que, ante todo, nace de la soledad y encuentra su centro en el propio hombre, aquél que, en tanto partícipe del *logos*, puede reconocer el comportamiento de la naturaleza, «No necesitaba a los hombres, ni siquiera para su conocimiento: pues todo lo que puede cuestionarse lo observaba como *i(stori/h* [investigación], en oposición a la *sofi/h* [sabiduría] que emana de dentro» (2003a, p. 72). Para Heráclito filosofar es buscar en sí

⁴Hasta este punto, Eduardo Nicol (2009) guarda una similitud conceptual con las reflexiones de Heráclito y Nietzsche; sin embargo, su proyección se agota en la predicación sustancial del *logos* como revelador de la naturaleza oculta.

mismo: descifrar los secretos del *logos*. No es en vano que al filósofo de Éfeso se le recuerde más por sus ácidas críticas a los cultos, a los idólatras, a los profesores de la moral y a los maestros del pensamiento, que por sus profundas observaciones sobre el estado del mundo, sobre la dinámica interna del hombre y el *logos*.

Ahora bien, si la Naturaleza está oculta o escondida, entonces lo primero que hará el hombre será sacarla de la oscuridad y del misterio. En este sentido, la Naturaleza también es misteriosa, secreta y recóndita, de manera que descubrirla es revelarla, mostrarla y extraerla; así que la pretendida verdad está construida sobre la oscuridad perpetua y profunda. No obstante, la verdad se muestra doblemente: auténtica y parcialmente. Acá tienen lugar la verdad aparente y la verdad auténtica, que Nietzsche identifica con la representación y la voluntad (schopenhauereanas), o en lo apolíneo y lo dionisiaco.⁵ La Naturaleza oculta es pura voluntad oscurecida, inconsciente y misteriosa, y la naturaleza aparente es representación, manifestación, iluminación y consciencia de ella como oculta. ¿Es, pues, la apariencia el sustento de toda la historia y material con el que se construye el mundo del hombre: el lenguaje? ¿Son la palabra y la forma simbólica los medios por los que el hombre descubre y saca a la luz la Naturaleza? ¿No ha sido, en este sentido, traicionada la Naturaleza más íntima del hombre y puesta bajo la ensoñación y el ideal moral? ¿No sería esto negar la vida y olvidar la verdadera Naturaleza siempre oculta, y que encubrirlo más y más con formas cómodas es ir en contra de ella? ¿Son, entonces, Heráclito y el pueblo griego los que vieron y descubrieron originariamente la Naturaleza, y que sus acusadores hasta ahora no sólo la ocultaron más, sino que pusieron el vendaje del lenguaje metafísico sobre los ojos del hombre como supuesto descubrimiento? ¿No sigue la Naturaleza aún más oculta? ¿Es por esto que se procura Nietzsche de Heráclito, y no de Schopenhauer o Wagner, de Kant, Platón o Aristóteles, aun siquiera de

⁵ Esta relación se explota en profundidad en el párrafo §2 del siguiente capítulo.

Sócrates? ¿Es este el fundamento para descubrir el origen y montar la empresa genealógica contra la tradición?

Que la naturaleza se oculte y que los hombres no comprenden dicho estado de vacilación son circunstancias evidentes para Heráclito; no sólo por mor de la incompreensión del *logos*, del movimiento perpetuo de un fuego que crea y destruye a placer, sino por la desatención de –aún escuchado el principio rector del ocultamiento– los hombres convencidos de sus prejuicios que osan ignorar la verdad. Los encumbrados filósofos de la *fu/sij* (*physis*), los sabios de la naturaleza, no han comprendido la unidad y eterna regularidad del proceso natural, aquella que define que todo es cambio, incesante fluir, y que, aun así, el *logos* siempre es el mismo y permanece igual. El movimiento eterno y la consiguiente negación de toda duración y permanencia en el mundo, junto con la afirmación de una regularidad interna y unitaria de este movimiento, son los dos principales problemas filosóficos que Heráclito divisó, según Nietzsche (2003a), y que orientaron todo su pensamiento. De ahí que el *ser* no responda a una realidad efectiva que predique algo propio de la naturaleza en tanto permanencia y fundamento, pues sólo se encuentra el devenir,⁶ el movimiento jovial de una llama inmortal: «Heráclito rechaza el ente, lo que es» (2003a, p. 79).

Sin embargo, *algo* se muestra como naturaleza, aquel escenario donde los filósofos se han resguardado para no salir: el de la multiplicidad y la apariencia. Para Heráclito, esa variedad no es más que la muestra ilusoria del Uno, un ropaje que encubre, que engaña a la razón y a los sentidos, que calla en tanto que habla. Ese ropaje del fuego que consume revela, para Heráclito, que la naturaleza es necesidad y carencia, y que la guerra de este principio natural indica una enrevesada

⁶ Véase también «Heráclito desiste de separar un mundo físico de otro metafísico, un reino de cualidades determinadas de un reino de indeterminación indefinible. Y he ahí que ahora, una vez dado ese primer paso, no pudo ya abstenerse de una mayor intrepidez en la negación: negó el ser en general» (Nietzsche, 2003a, p. 57).

forma de mostrarse del *logos* en la propia naturaleza del hombre, que no por ser racional comprende el principio, sino por participar ocultamente de él.

La Naturaleza al esconderse se transforma, con el fuego, y al ocultarse toma, cambia y adopta una forma, la que muestra; en el mismo instante que se percibe, toma la forma que la visión de su contemplador le da. Es decir, la *luz* del conocimiento es la transformación de la Naturaleza auténtica en apariencia, irrumpe por instantes sobre la Naturaleza y la destina a que tome una forma y a que su unidad se oscurezca y se desvanezca más tras el escondite que es también el conocimiento.⁷ «Una armonía invisible es más intensa que otra visible» (Heráclito, [frag. 54], traducción de Kirk, Raven & Schofield, 2011, p. 258). La armonía que llevan la oscuridad de la Naturaleza y la luz que la muestra son prueba de la invisibilidad y dualidad del conocimiento.

A partir de lo anterior, pueden ser pensadas dos dimensiones alrededor del problema del conocimiento en relación al contacto posible o imposible con la auténtica naturaleza: si la Naturaleza se esconde y se oculta por deseo, a ella misma le place no ser conocida y, con esto, la luz y las apariencias son figuraciones de su deseo de mantenerse en el misterio, nunca son la Naturaleza; si el conocimiento es, más bien, el velo que se instala sobre la Naturaleza, y en casos como el de la palabra lo máximo que se logra es poner sobre ella el manto que la cubre, conocer es entonces un acto paradójico de ver y dejar oculto, de extraer y dejar pasar, de tomar lo que se pueda, situación que además, suscita otra ambivalencia. Esta ambivalencia emergente de la que hablamos es, a fin de cuentas, el fundamento real de traer a Heráclito y ponerlo frente a Nietzsche: la apariencia que se nos da como representación de la Naturaleza muestra y oculta, pero lo que muestra es la parcialidad de una verdad, una porción de la autenticidad de la Naturaleza y lo que

⁷ Nótese que ésta interpretación de la naturaleza iluminada por la apariencia denota la interpretación nietzscheana del dios Apolo que, con la redención de las bellas formas aparentes, dota de sentido y valor al fundamento oscuro del sufrimiento y la voluntad irracional.

oculta es eso mismo que se opta por no representar, es decir, lo que a ojos vista se sale del rango panorámico hace parte de aquel algo comprimido ya aparente que se pasea frente a nosotros; el conocimiento da al hombre un vestigio, un recuerdo, la imagen de la oscuridad frecuentemente tan natural de la totalidad que quizá sólo lo salva de un misterio que no sería favorable conocer; más aún: que el velo no está sobre la Naturaleza sino que está sobre nosotros y que la pretendida verdad que tanto se busca es el material de nuestro velo: «El mayor trabajo de los hombres hasta el momento ha sido ponerse de acuerdo entre sí acerca de muchas cosas y establecer una *ley de acuerdo común* –independientemente de saber si estas cosas son verdaderas o falsas» (Nietzsche, 2001, p. 159). El conocimiento es la afirmación de lo que sirve a la vida por la apariencia y, no obstante, la forma en que nos vendamos los ojos a voluntad, también para preservar la vida. Heráclito indicó el camino para el filosofar, para desvincularse de las inocentes percepciones; fue el *oscuro* quien reafirmó el valor de comprender y asumir el velo que la naturaleza ha puesto sobre la verdad, no sólo para alejarse de las ensoñadoras doctrinas del ser, sino para restringirse de desatender el llamado del *logos* y cultivar con sutileza la carente virtud del conocimiento:

el mundo necesita eternamente de la verdad; he ahí porqué necesita eternamente a Heráclito, a pesar de que este no lo necesitase a él, pues ¿qué le importó al *filósofo* su gloria? ¡Disfrutar de gloria entre esos «mortales que desaparecen sin cesar»!, como exclamó con suma ironía. Su gloria tal vez pueda importar a los hombres, pero no a él. La inmortalidad de la Humanidad lo necesita, mas a Heráclito no le interesa para nada la inmortalidad. (Nietzsche, 2003b, p. 75)

Ya sea por el resplandor ardiente de la luz o por la oscuridad titánica, el hombre no soporta más que el límite panorámico de su ser, en donde es lo necesario la verdadera salvación y afirmación de su vida. Así pues, la *expresión* viene a cubrir ese espacio en el que el *logos* es insuficiente, aquel espacio en el que convivimos con la oscuridad.

Ahora bien, en términos metodológicos, la ruta que se siguió en la presente investigación fue trazada por la hermenéutica. Según la necesidad filosófica de trabajo sobre el concepto de *expresión*, se adelantó una lectura pormenorizada de los autores que fueron seleccionados hilvanando una línea temática de afinidades y complementaciones. Siguiendo el criterio hermenéutico de cifrar puntos de convergencia en relación a pensamientos que responden preguntas afines, se identificó que los autores buscaron responder, a su modo, a un cuestionamiento último, el cual interrogaba por las condiciones de posibilidad de un concepto tal que superara el reduccionismo del lenguaje en el que ha caído la filosofía presta a dimitir ante su incapacidad de autocrítica. En cada uno de los autores existe una acusación manifiesta a los modos en que el lenguaje nos determina, y, de tal modo, direccionan la posibilidad de allanar los vicios del *logos* afirmando la necesidad de rescatar la experiencia. La lectura de los textos, entonces, atendió a la exigencia de enfrentar a los autores mismos sin intermediarios, sean éstos intérpretes o adversarios teóricos, con el fin de desentrañar el sentido de sus preocupaciones a la luz del problema del lenguaje y a su eventual relación con la *expresión*. Acto seguido, hubo de desarrollarse un proceso de reflexión tal que permitiese extraer las categorías más relevantes que se ajustaran al programa filosófico de *la expresión* en cada uno de los pensadores. Con este diálogo continuo, exigencia fundamental del método aplicado, se pudo establecer relaciones de semejanza, complementación y distanciamiento a la luz del mismo problema filosófico, además de aportar las suficientes bases conceptuales que favoreciesen la formulación de una nueva teoría. De tal modo, gracias a la consciencia que sembró Nietzsche del lenguaje como apariencia, se logró comprender la precisión que Colli hace en función de la representación como única naturaleza final del conocimiento y fuente de toda creación, condición que, a su vez, derivó en la necesidad de recalcar en el espacio anímico que postula Sloterdijk como destino de las cadenas *expresivas* que traza la experiencia

humana en el movimiento incesante de adaptación y transformación de la vida que ha tomado como suya. La ruta que en los tres autores se ha hallado permitió, en definitiva, suspender la vieja seguridad el *logos* como origen y fundamento de la verdad, poner en cuestión la certeza apodíctica del lenguaje y considerar posible, en aras a la necesidad que la existencia reclama de condiciones favorables, formas alternas de relacionarnos con el mundo, con el otro y con consigo mismo.

Ahora bien, cabe acotar que, en función de nuestro trabajo filosófico particular, siendo consecuentes con los esbozos que acá se plantean, cabría postular un mentado “método expresivo” como aporte teórico y metodológico para futuras investigaciones, que traería consigo la tematización que acá se proyecta junto con una serie de lineamientos que se encontrarían dados en las maneras en que se comprende y asume lo que se expresa, quien lo expresa y cómo lo expresa más allá de las meras dinámicas lingüísticas, con la claridad de la fuente representativa y la necesidad de que la *expresión* se articule en el decir, el conocer y el vivir mismo.

En lo que sigue, se presentará a partir de párrafos el desarrollo de las distintas implicaciones filosóficas de cada pensador, en relación a la *expresión*, buscando atender a elementos específicos propios de la temática también como criterio metodológico.

CAPÍTULO I:**Friedrich Nietzsche: Necesidad y Apariencia**

Y donde no se era capaz de indagar, se aprendió a
crear.

(*Aurora*)

F. Nietzsche

§ 1. De la filología a la filosofía

Si emprendiéramos una búsqueda de los temas más constantes en el trabajo filosófico de Friedrich Nietzsche, al cabo notaríamos que entre los más recurrentes estaría la moral y el *fenómeno estético*, pero guiados estos por la brújula del *origen*. No es en vano que de profesión Nietzsche fuese filólogo, un estudioso de los vestigios sobre los que se levantan los edificios de las creaciones lingüísticas tradicionales. Ahora bien, además de esa evidente cuestión de hecho, que es su permanente relación de búsqueda de lo *originario*, también podemos asumir que la necesaria regresión histórica que Nietzsche prepara, anticipa una determinada lectura de la historia, pues la asume, a toda ella, como una traición, un ocultamiento de la verdad tras el manto del nuevo conocimiento. Como la tradición es traición y como la verdad ha sido velada, necesariamente la búsqueda del origen implica un acercamiento con lo originario, con aquello sobre lo que descansan los prejuicios morales de la cultura occidental.

Hablar sobre el origen en Nietzsche, a la luz de la mayoría de sus obras, es contemplar quizá el frontispicio de su pensamiento, pues podemos afirmar con seguridad y firmeza que gracias a la dedicación que tenía por los griegos, los más antiguos entre ellos, se nos dio ese gran descubrimiento: la pregunta sobre el origen. Sabiendo de dónde se sostiene el mundo es más fácil

después vislumbrar de qué está hecho, si con fuertes columnas de acero y puede mantenerse en pie o si, por el contrario, carece de toda estabilidad y baste con ponerla bajo condiciones, las más inapropiadas, y hacer que la luz del Sol les dé directamente mostrando su constitución interna, desplomándose así parte por parte.

La premisa básica del pensamiento de Nietzsche se nos plantearía de esta forma: “los griegos son el origen”. Si develamos lo que está en el origen podemos encontrar el curso del camino que se ha transcurrido hasta el punto en que nos encontramos ahora; de forma que hallar el origen sugiere que también hallemos el sentido que éste ha tomado. La palabra *origen* tiene distintas acepciones que permiten desentrañarla: nacimiento, primigenio, inicio, principio, las cuales muestran similitudes que convencionalmente anuncian aquello que está en primer lugar antes que cualquier otro acontecimiento y lo que ocurra después de éste. Nietzsche no quiere otra cosa más que dirigir el rumbo hacia el horizonte de la Antigüedad y allí intentar demostrar que el camino recorrido, la construcción elaborada del mundo occidental, está montada sobre la base de lo primordial: los griegos; llegar hasta ese punto significa que se ha hecho uno de un puerto en donde anclar, que se ha andado por el laberinto de Ariadna y que se puede regresar a la entrada, siendo la suerte otra y muy variable: que se llegue al principio de todo para notar que se anduvo sobre otro camino: «Busquemos las condiciones en que esta enfermedad ha llegado a su cumbre más terrible y sublime» (Nietzsche, 2009a, p. 113); en sí el origen es el que nos diría si se ha tomado la dirección entre tantas más apropiada o si, mucho peor, se ha traicionado el propio andar.

Para el caso Nietzsche, el camino de regreso siempre ha tenido rumbo hacia Grecia, de manera que para él la comprensión sobre el mundo que alcanzara tendría que ser bajo la licencia de autores helenos al punto de no confiar en otra fuente que no fuera filológicamente desentrañable y reveladora de un “nacimiento”. El vestigio que se revela al mundo actual está entre sus palabras;

elementos tales como la moral o el arte nacieron allí. Estos sucesos culturales que conocemos de este pueblo han nacido por el sentimiento de tragedia para el que eran susceptibles, es más, fue en el pueblo griego donde esas condiciones gestacionales tenían más posibilidades de darse: «El sentimiento de únicamente mantenerse a salvo entre una mayoría hostil en cuanto seres superiores les obligaba continuamente a una tensión espiritual extrema» (Nietzsche, 2007a, II, p. 303); luego, en el *Nacimiento de la tragedia* (2009b), anota justamente que

la Antigüedad misma nos ofrece gráficamente una aclaración al colocar juntos, en esculturas, gemas, etc., como progenitores y precursores de la poesía griega, a *Homero* y *Arquíloco*, con el firme sentimiento de que sólo a estos dos se los ha de reputar por naturaleza igual y plenamente originales, de las cuales sigue fluyendo una corriente de fuego sobre toda la posteridad griega. (Nietzsche, 2009b, p. 63)

Además del sentido de *lo primero* que tiene acá el origen, pueden verse otros elementos distintos que conllevan a la proliferación del sentimiento de lo trágico y de lo original, que son la fuente de donde bebe el mundo griego entero. Para Nietzsche ambos poetas son el origen en tanto que podría situarse la condición de los griegos como pueblo original en sus manos; antes de sus escritos no habría otra cosa que intentos o pérdidas, huellas o muestras de un pueblo. Antes de Homero y Arquíloco el mundo griego no existía como se conoce ahora, así el acontecimiento primero de la cultura es el genio helénico y al descubrir estos dos poetas se halló la génesis de la palabra occidental.

Lo más peculiar de indagar el origen de las cosas está dado por la claridad de lo que se quiere conocer, de manera que la pregunta de Nietzsche estaría enfocada sí al origen pero más específicamente al origen del arte griego en general, manifestación que parece ser la responsable de aquella cultura y a la que se debe que todavía hablemos con tal propiedad de filosofía, música, literatura y arte helénicas. De esto podemos entender a Homero y Arquíloco, según Nietzsche,

desde la perspectiva fundacional y original porque son los únicos en que la naturaleza se presentó sin palabras, es decir, que ambos frente a la experiencia del mundo fueron los primeros en descubrirla y decir algo sobre ella; el pueblo griego percibió la naturaleza posteriormente a este descubrimiento y según lo que sus gestores les narraron. De ahí en adelante lo que el resto de la humanidad pretenda decir sobre la naturaleza será manifestado por el filtro que los poetas de aquel pueblo trazaron sobre el tiempo; ha sido más fácil el acercamiento a la naturaleza mediado por el trabajo que ha realizado el tiempo con “los absolutamente originales” (2009b) para entregarla en concesión a los siguientes y a los siguientes: en esto consiste la tradición y la historia; en esto consiste parte de lo que Nietzsche halló en la filología y hurtó para la filosofía.

Lichtenberg es, si no el más relevante entre las muchas influencias que tuvo Nietzsche, sí el más predominante estéticamente hablando. En uno de sus *Aforismos* (2002) dice: «El lenguaje metafórico es una especie de lenguaje natural que uno se construye con palabras arbitrarias, pero precisas. Por eso gusta tanto» (p. 154). Tal parece que al pie de la letra el filólogo-filósofo leyó estas palabras. Este tipo de maniobras hicieron de su trabajo un aglomerado perfecto entre pensamiento, arte, filosofía, filología y literatura. No hubo antes pensador más ágil a este respecto, que combinara formas lingüísticas, estilos y conceptos para dar a conocer lo que quería expresar. De hecho, bajo esta perspectiva puede decirse que su obra contiene algo de falsa y engañosa, basándose justamente en esta habilidad casi malabarista en los usos retóricos, al límite de presentar la opinión del autor confusamente amalgamada con el concepto central del desarrollo de un tema, donde lo aforístico resulta ser un tipo de ornamentación saludable para el lector y para él. ¡Nietzsche era un genio metafórico!

El filósofo-filólogo descubre el problema de plantear el origen como una forma de comprender en sí mismo al hombre y a la humanidad pero desde el individualismo más profundo, o sea, desde

la posibilidad de descubrir qué existe en sí mismo; en ese punto ya no se trata únicamente de profundizar en el contenido filológico de la lengua griega ni mantenerse en la fidelidad de sus posturas, cabe, más bien, inquietarse para luego pasar a la necesidad de comprender y de conocer la verdad del acontecimiento mismo; de esto que

sólo como *fenómeno estético* están eternamente *justificadas* la existencia y el mundo: –mientras que, ciertamente, nuestra consciencia acerca de este significado nuestro apenas es distinta de la que unos guerreros pintados sobre un lienzo tiene de la batalla representada en el mismo. (Nietzsche, 2009b, p. 69)

En la búsqueda del origen, Nietzsche halló el valor estético de la vida en tanto que se manifiesta como creación y como auto-creación: se debe encontrar la intención que llevó al artista del cuadro a plasmar a aquellos soldados y elegir para su cometido tal o cual forma, tal o cual motivo, tal o cual objetivo; para Nietzsche la aurora de la creación donde justamente la vida y la existencia eran entendidos como *fenómeno estético* únicamente estuvo en su punto más brillante y más prístino en los griegos, en su literatura, en su teatro y en su filosofía. Nos queda el recuerdo de ellos, nada más; mostrar el lugar que existe entre el recuerdo y el mundo original puede ser el hallazgo del vientre de toda la filosofía nietzscheana, de la más académica a la más enfermiza, igualmente como justificación estética de su propia existencia;

¡Qué manera de pasar más allá del canon de la certeza! Hablamos de "serpiente"; pero el término no sugiere más que el retorcerse, quiere decir que lo mismo podría corresponder al gusano. ¡Qué antojadizas delimitaciones! ¡Qué manera tan unilateral de poner el acento ora en ésta, ora en aquella propiedad de una cosa! Comparando los distintos idiomas, se comprueba que lo que en las palabras se busca no es jamás la verdad, sino una expresión adecuada, o si no, no habría tal diversidad de lenguas. (Nietzsche, 2000, p. 5)

Lo que probablemente hizo Nietzsche fue introducir este descubrimiento lingüístico; introdujo esa sospecha del lenguaje con la que se educa el filólogo: al traducir se encuentra con el problema de los sinónimos y con la variabilidad casi infinita de la utilización y combinación de palabras, frases y oraciones puestas sobre la pluralidad de sentidos que se manifiestan, sumadas a las posibilidades expresivas más íntimas y extraviadas; lo que después se transforma en estímulos estéticos y comprensivos dotando a cada lugar para Nietzsche del color del misterio y de la arbitrariedad metafórica que tanto encantan. La diversidad dentro de la lengua y las lenguas, como la presenta Nietzsche, es la muestra de la dificultad con la que el filólogo ha de enfrentarse para lograr la fiabilidad y la certeza, que será, además, para el filósofo y el artista, el sustento de los largos, profundos e infinitos periplos que tendrá que encarar por conseguir la verdad. Aunque por otra parte, también puede quedar claro que el problema del lenguaje no es cosa ni de la filología más estricta y lenta en su haber, ni de la voluntad de verdad que pretende el filósofo, sino que hace parte del hombre la diversidad misma, al percibir su mundo y al crear las maneras de mostrárselo a sí mismo, es decir, que el lenguaje viene dándose con el hombre en gran parte del curso de la vida humana, de forma que querer comprenderla consistiría fundamentalmente en la diversidad de las adecuaciones del lenguaje, consistiría en hallar la manera de indagar no la univocidad sino la pluralidad. «El desarrollo del lenguaje y el desarrollo de la ciencia (*no* de la razón, sino sólo del llegar-a-ser-de-sí de la razón) van de la mano» (Nietzsche, 2001, p. 351); en su juego Nietzsche siempre prefirió la apertura a la pluralidad del sentido que a la cerrada mentalidad moderna metafísica.

Piénsese que es un recurso metafórico de disuasión y que en realidad Nietzsche haría las veces de un buen tejedor de tramas –efecto el cual es de gran valor–, cuando presenta su interpretación de los griegos y la posterior filosofía que de ellos extrae como forma de articular y ornamentar el

discurso estético vital. La obra de Nietzsche puede asimilarse desde este aspecto retórico de uso de formas y de maniobras lingüísticas sobre el mismo discurso sólo con el fin de sustentarlo, de manera que no hay tampoco usos excesivos o “malos” usos, hay, por el contrario, un único discurso con sus respectivos matices sobre la creación individual de la vida y la responsabilidad del hombre para lograrlo, hecho con el detalle de la filigrana (Nietzsche, 2007b, I).

¿Qué hizo pues Nietzsche? De acuerdo con lo anterior, introducir su propia vida, su propio sufrimiento, su propia tragedia a su filosofía, o mejor aún, hizo una filosofía partiendo de su vida, pero artísticamente, metafóricamente, con recelo y con trabajo, nunca puesta al servicio de un concepto frío donde cupiera el mundo entero; hizo metafísica a su manera, hizo retórica; hizo filología, hizo filosofía y lo más importante, hizo *su* propia expresión.

§ 2. Apolo y Dioniso

El pensador del comienzo, aquél que invita, con su martillo, a desajustar las viejas construcciones de verdades eternas, desentraña su emergencia, para remitir al momento en que fueron representadas, animadas y veneradas por los hombres. Si en su búsqueda Nietzsche halló el comienzo literario del pueblo griego en Homero y Arquíloco, los motores estimulantes de aquellos primeros hombres helénicos, sus fuentes inspiradoras, no podían provenir de este mundo profano y vulgar. Antes que la experiencia de estos primeros hombres se encuentra la exigencia de realidad de las deidades primigenias: dos fuerzas vitales que dieron lugar a toda una cultura consciente del sufrimiento y obligada a superarse. Nietzsche planteó que en la antigüedad remota del mundo occidental existía una situación bélica entre el *espíritu* dionisiaco y el *instinto* apolíneo, de tal manera que cuando quiere hablar de la cultura y del arte y de aquello que pudo ser la cúspide de la humanidad, el mundo griego, e investigar su origen, su tesis se basa en la profunda y constante

guerra entre el espíritu y sus instintos, siendo el primero el orgiástico e inquieto danzante del instante: Dioniso, y el segundo, el buscador del conocimiento y de la luz: Apolo. Ambos, como si se hablara de una pareja, se mantienen unidos el uno al otro, combaten entre sí y son quienes, al librar estas batallas, engendran todas las manifestaciones artísticas. En el *origen* estaba Apolo, con su cítara de ensueño, y Dioniso, el desaforado bailarín, compaginando los malestares de la existencia con la jovialidad de un pesimismo asumido.

El dios Baco, el dios del fruto, de las uvas, del vino y de la embriaguez, Dioniso, es la divinidad que nada entrega a la humanidad, participa de las fiestas de los hombres siendo él el homenajeado. Sin hacer alarde de mucho porqué ser una divinidad, Dioniso es quien dejaba a los hombres bajo el mandato de sus más íntimas y profundas pasiones, las sexuales: los estómagos llenos de uvas al fermentarse hacían a quien las había comido, hasta saciarse, uno más con el resto, es decir, lo hacían parte del baile y el canto errantes de descontrol y armonía disonante de convulsas orgías llevadas a la máxima intensidad. Dioniso hace a los hombres impulsivos y menesterosos de placer y satisfacción, es una fuerza, fogosa, violenta e incontrolable (Nietzsche, 2009b). Dioniso es o perdición o salvación; la embriaguez, que por antonomasia le pertenece a este *espíritu* divino, puede comprenderse como la saciedad de la fuerza vital, la saciedad de ese poder que hace danzar, cantar, exaltarse en el entusiasmo y producir el olvido de sí mismo del individuo. La palabra *enqousia/zw*, el entusiasmo, justamente puede relacionarse con este estado de inmediatez en los actos, es síntoma de estar inspirado por los dioses y es permitido por el dios Dioniso, significando también ese impulso salvaje que antecede a cada acto de los hombres. De suyo es lo titánico y lo bárbaro a lo que los griegos se enfrentaban; era, por así decirlo, una divinidad extranjera en un ámbito espiritual: algo malo poseía dentro de sí que debía ser coartado y controlado de la misma forma como se ansiaba controlar las fuerzas de la Naturaleza; la fuerza de Dioniso es imparable si

se le ve como perteneciente a la Naturaleza de los fenómenos climáticos que obligan al hombre a esconderse, a cubrirse, a entregarse a la medrosa necesidad de rendir culto.

Apolo es el dios del sol, es la divinidad del conocimiento, se le emparenta con la luz dado que el don que le procura al hombre es la condición de *ver* la Naturaleza; dicha luz pone a nuestro alcance aquello que tiende a mostrarse de forma oculta y oscura, que demanda ser iluminado por un astro que revele su forma real; además es el dios de la adivinación y de la luz del espíritu; Apolo es el «dios de todas las fuerzas figurativas» (Nietzsche, 2009b, p. 44), mediante la luz de su naturaleza se perciben los movimientos de lo Uno primordial y se insertan en la cabeza del hombre; Apolo establece los parámetros de la relación que el hombre ha de llevar con la naturaleza y los rótulos a través de los cuales puede hacerlo. Las facultades adivinatorias dependen de Apolo y, de la misma forma, el conocimiento era dado por su probidad, de manera que tanto el conocimiento como la adivinación eran entregadas al hombre por el resplandecer de la luz astral apolínea: puesto que era él quien facultaba al hombre de la habilidad de *crear*, lo que tomara para sí lo construía en forma de proyección o de reflejo, siendo lo primero adivinación, proyección en el futuro y en el porvenir, y lo segundo el resplandor de la luz manifestada en la medida del hombre mismo, esto es, dando al mundo la forma del hombre y a partir del hombre crear la forma del mundo, igual que lo hace un espejo.

Adivinar era en alguna forma conocer, y viceversa. Al conocer se hace el hombre parte de una especie de descubrimiento, desocultamiento o develación de la verdad de las cosas, casi que adivina o prevé algo sobre la naturaleza en particular, de la cual halla un vestigio –nunca su totalidad. A este respecto, Apolo es también la divinidad ingenua, esto quiere decir, que confía y que permanece en un estado de nobleza y de bondad tales, que iluminan al hombre con el resplandor de las ilusiones más vagas, extrañas y, en ocasiones, sospechosas; Apolo hace ingenuo

al hombre pues le enseña sólo la realidad que muestra la luz, nunca la realidad o la verdad que hay detrás de esa luz, hace que se manifieste al hombre la forma de la naturaleza pero lo aletarga logrando que el hombre, paradójicamente, se duerma bajo el resplandor de la luminiscencia del conocimiento apolíneo. Por ser creación, el conocimiento que tiene el hombre de la naturaleza es también sueño, consiste en dejarse deslumbrar por Apolo y perder contacto con ella; es la entrega sublime al lenguaje metafórico y al terreno de lo simbólico, iniciativa por la protección y posterior afirmación de la vida, o lo que tendrá por llamar el alemán “salvación por la palabra” (Nietzsche, 2009b).

Por medio de la visión se aprecia lo bello y la imagen de la verdad, nunca se pone uno frente al Sol, más bien se fija en la imagen resplandeciente que esta luz permite ver. En este sentido, Apolo es el dios de la forma y de la ilusión, es decir, es la divinidad dueña de lo *aparente*, de lo que se nos muestra de la realidad, de la forma en que la verdad se manifiesta a los hombres, del velo que se sobrepone al mundo y, en algún modo, es el dios que impulsa al conocimiento, aunque lo oculte y lo muestre al mismo tiempo. Apolo en ningún caso es la realidad, pues es la divinidad de las representaciones. Además tiene a su cargo otro dominio anchísimo, el de las artes, la ensoñación y las formas bellas: separa lo divino de lo real y nos hace *ver* la escisión que distancia ambos mundos, entregándonos la más perfecta de ellas. Súbditos del alimento que él mismo brinda, la *apariencia*, Apolo hace a los hombres susceptibles de caer en el onirismo de lo bello; ofrece un mundo narcótico compuesto de apariencias y formas con las que cada vez más la naturaleza se esconde y se hace más oscura, digna de conocimiento y curiosidades eternas. Como “toda apariencia no es más que un símbolo”, al decir de Nietzsche (2009b), el arte aparece como la suerte de impulso por el conocimiento de aquélla pero por medio del símbolo, entregado a nosotros por Apolo como *apariencia* de la Naturaleza. Así pues, Apolo tiene un doble carácter, es tan

bondadoso como engañoso: provee las fuerzas para el conocimiento y, sin embargo, ese conocimiento es apenas una porción de la totalidad que vanamente busca el hombre.

Dioniso y Apolo, como hemos dicho, entrañan la profunda relación de lo espiritual y lo instintivo, su condición por tanto es de oposición antes que complementaria. Nietzsche se encarga de argüir frente a todo lo relativo a ambas fuerzas y a su condición antitética. Que el arte viene de ello es la afirmación que se hace presente, de forma que tiene que encontrarse la naturaleza doble del arte dada por sus dos elementos compositivos y contrarios. Esto que es apolíneo y dionisiaco se revela simbólicamente, es decir, la vida y lo instintivo es entregado en formas y apariencias, el sufrimiento del mundo es manifestado en la palabra bella y en lo artístico: para Nietzsche es el arte en general y la tragedia su representación más fidedigna. Esta forma de arte contenía dichas fuerzas porque manifestaba no sólo una visión de pura luz y ensoñación del mundo, sino que arrojaba lo más íntimo y profundo de *la* Naturaleza, lo oscuro y lo malvado, la pura voluptuosidad de los acontecimientos, que al suceder lograban que el ingenuo espectador se involucrara en todo el acto:

En el ditrambo dionisiaco el hombre es estimulado hasta la intensificación máxima de todas sus capacidades simbólicas; algo jamás sentido aspira a exteriorizarse, la aniquilación del velo de Maya, la unidad como genio de la especie, más aún, de la naturaleza. Ahora la esencia de la naturaleza debe expresarse simbólicamente; es necesario un nuevo mundo de símbolos, por lo pronto el simbolismo corporal entero, no sólo el simbolismo de la boca, del rostro, de la palabra, sino el gesto pleno del baile, que mueve rítmicamente todos los miembros. (Nietzsche, 2009b, p. 52)

La tragedia concilia ambas naturalezas en el artista que se halla imbuido por el sufrimiento de la vida y la resolución del mismo. Puesta en contraste, la tragedia incluía al público, al vulgo, a quien no conocía la situación que se le iba a representar. Al momento de acontecer el hecho trágico en la obra, el espectador quedaba estupefacto y sin poder hacer más que dejarse llevar por la decisión del poeta, del coro y del problema planteado; todos en conjunto podían saborear la

naturaleza tal y como es, ni mala ni buena, sino apoyada en formas de representación que ayudan a dar las luces necesarias para los predicamentos acaecidos al protagonista. En este sentido, el arte trágico incluye ambas fuerzas, poco más o menos incluye el desconocimiento absoluto y embriagado de la realidad junto con la posibilidad de la develación y la salvación por medio de la ensoñación y la palabra; el velo de Maya cae con la ayuda de lo simbólico. Como lo ha mostrado Nietzsche, el *espíritu dionisiaco* se da primero y germina el elemento sexual y violento; luego es el *instinto apolíneo* el que efectivamente hace el movimiento propicio del descubrimiento, es decir, baja el velo y la naturaleza se muestra; así pues, el ditirambo y la tragedia aunque sean presentadas en honor al dios Dioniso, no llegarían a tal perfección si no fuera por la intervención de la luz, casi podría asegurarse que sin dicha luz no habría arte trágico, puesto que el hombre intenta por todos los medios salvarse; sin el símbolo no lo logra, sin el símbolo queda encarcelado en el dolor imparable de la vida. Y hasta este punto es la *apariencia apolínea* la que hace el trabajo estético de perfección, salvación, descubrimiento, conocimiento y creación del hombre mismo. Apolo es así el dios de todas las virtudes que el hombre puede poseer; en contraposición, Dioniso es tan sólo la inconsciencia de cualquier modo de vida.

El hombre trágico, en esta perspectiva, no responde a un desarrollo primordial de la autoproclamada superioridad helénica, sino que es un producto *originario* de la experiencia del mundo que encuentra en el arte y en la redención que posibilitan sus bellas formas, la necesidad de sobreponerse a los malestares que trae consigo la existencia. El hombre trágico, el griego primordial, es la manifestación más pura de un reconocimiento sosegado de los avatares del mundo, de la crueldad de la vida y de la imposibilidad de escapar del angustioso sufrimiento. La mirada sublime ante una realidad superior, menos nefasta, menos enrevesada, más bella, da cuenta de una consciencia propia de la privación. Es en la tragedia que reconciliamos el sufrimiento con

una especie de “consuelo metafísico” (2009b), al decir de Nietzsche, donde vivir deja de ser una opresiva realidad y se convierte en el proyecto transfigurador del arte. De ahí que sea el dolor, en toda circunstancia, el principio artístico de la vivencia y de la creación, en tanto integra la sensación de un pesimismo autoconsciente que aspira devenir jovialidad y fantasía. La respuesta de Dioniso ante el dolor es bastante apremiante: liberación del individuo, olvido de sí, reconciliación con lo Uno primordial, en últimas, éxtasis en la embriaguez; Apolo confronta el dolor con sus artificios figurativos, con placeres y alegrías de sueños, donde el optimismo por un mundo más adornado se apodera de una “demencia existencial” que oscila entre plenitud y escasez.

Aquel pueblo tan excitable en sus sentimientos, tan impetuoso en sus deseos, tan excepcionalmente capacitado para el *sufrimiento*, ¿de qué otro modo habría podido soportar la existencia, si en sus dioses ésta no se le hubiera mostrado circundada de una aureola superior? (Nietzsche, 2009b, p. 55)

Sin embargo, Dioniso se esconde, ya no queda lugar para él, la era de la razón ha llegado, y la figura de la excéntrica deidad sólo funciona como recuerdo de un descubrimiento antiguo, la prueba de que la *apariencia* salva al hombre de lo tiránico de la Voluntad. ¿Será entonces el símbolo el material de aquel velo con que nos tapamos la cara, sabiendo que atrás de este veremos a Dioniso recostado y sonriente disfrutando del vino de la vida, y que por lo tanto Apolo es nuestro protector y nuestro carcelero? Sin duda, acá, igual que Nietzsche, se tendrá que hacer “apología a Apolo”. El *instinto* apolíneo deriva entonces en creación luminosa, los dioses se esconden y quedan sólo sus reflejos en la cultura helénica. Dioniso se ha remitido a las sombras donde disfruta de los secretos de la naturaleza que nunca revelará, mientras tanto Apolo divisa cómo el hombre se ha separado de sus influjos y convierte en verdades lo que era pura apariencia redentora ante el sufrimiento.

Sólo la tragedia logró aquella situación de naturaleza doble, puesto que el resto de manifestaciones artísticas se inclinaban más hacia una de las dos fuerzas; más aún, ve Nietzsche

que en términos generales el arte es apolíneo, y lo dionisiaco sólo se encuentra en el núcleo de su existencia.

§ 3. *Principium individuationis*

Cuando el hombre "...ya se ha olvidado de hablar y de andar", se ha olvidado de sí mismo y se entrega al Uno primordial (2009b), constatamos la fuerza del *espíritu* dionisiaco, mientras que cuando el hombre se hace del favor de la luz de Apolo, se dice que se hace *individuo*, se convierte en una parte de este Uno primordial. En cada habitante de la *polis* el dios Apolo incita al conocimiento, efecto que conlleva a la particularización: el dios Dioniso quiere que cada hombre se entregue a la fuerza común de la totalidad, que dance en una imperante convulsión masificada y que estos movimientos suyos hagan parte del correr titánico de *la* Naturaleza, estado en el cual el hombre tendrá que hacerse consciente.

La figura de Apolo posibilitó para los griegos la consciencia artística de la necesidad dentro del juego onírico de la redención. El pueblo helénico comprendió que todos los artilugios que el arte apolíneo dispensaba para tornar amena la existencia, se construían sobre los preceptos de la belleza y la fantasía, de donde se sigue que todo aquello que permitiese acomodar la realidad al servicio de la transfiguración y de la salvación por la apariencia, tenía un fundamento insoslayable como anexo a la realidad hostil y agobiante; todo aquello que constituía formas y permitía alegrías redentoras se convirtió en necesario: «Gozamos de la comprensión inmediata de la figura, todas las formas nos hablan, no existe nada indiferente ni innecesario» (Nietzsche, 2009b, p. 42).

El sueño alegre del placer transforma lo necesario, que otrora se manifestaba como el tormentoso sufrimiento que acompaña a la existencia, en la redención, donde el velo de la apariencia se ensambla con la representación de un mundo más feliz, flotando entre delicias un

nuevo modelo de vida y dotando al hombre griego de una intuición sin dolor. Aquella redención, donde todo es válido, donde todo es necesario y todo funciona en pro de la propia existencia artística y transfiguradora, radicaliza el poder del *individuo* que ha nacido para adueñarse de sus malestares y procurarse mejores condiciones; «nuestro ser más íntimo, el substrato común de todos nosotros, experimenta el sueño en sí con profundo placer y alegre necesidad» (Nietzsche, 2009b, p. 43). En tanto la aventura onírica del sueño produce de la naturaleza efectos salvadores y auxiliares, la apariencia deja de ser “burda realidad” para convertirse en el substrato último de la existencia. De ahí que las festividades de redención del mundo que permitían días de transfiguración mudaron, para los griegos, en eventos de altísimo valor creador, en la medida en que permitían el tránsito del espanto y el lamento nostálgico hacia la *individuación*, esto es, hacia el reemplazo de la naturaleza hostil por la limitación, la calma, la mesura y la cautela racional en función de la pura contemplación del placer y el misterio de los secretos íntimos de la naturaleza velados al hombre.

Es así que emerge el *individuo* entre los griegos, fruto de la redención en la apariencia y objeto de un proceso de divinización que le permite la fantasía del arte y el descubrimiento azaroso de la razón como fuente de conocimiento y conductora de las acciones deseables. Es así que todo aquello que exceda los márgenes medidos de la prudencia apolínea es considerado titánico o bárbaro. En este sentido, como el “olvido de sí”, que permitía al hombre griego fundirse de nuevo con el Uno primordial en el éxtasis místico del placer y la danza, ha quedado relegado a la desmesura; el individuo apolíneo procurará el conocimiento, dinamizará las imágenes y recreará un nuevo espacio vital que, lejos de la *sabiduría* oscura de lo dionisíaco, diseña los grandes ideales de la cultura para entretener y darle lugar a la razón, a la reflexión y a su consecuente filosofía.

Apolo nos sale de nuevo al encuentro como la divinización del *principium individuationis*, sólo en el cual se hace realidad la meta eternamente alcanzada de lo Uno primordial, su redención mediante

la apariencia: él nos muestra con gestos sublimes cómo es necesario el mundo entero del tormento, para que ese mundo empuje al individuo a engendrar la visión redentora, y cómo luego el individuo, inmerso en la contemplación de ésta, se halla sentado tranquilamente, en medio del mar, en su barca oscilante. (Nietzsche, 2009b, p. 60)

El *principium individuationis* que procura la independencia y la soledad, se fundamenta en la experiencia de sustraerse del mundo como parte de él mediante la providencia del conocimiento, la apertura al descubrimiento de *la Naturaleza* (que ha velado la apariencia), haciéndose consciente y reflexivo de sí mismo, siendo capaz de actuar a partir del designio suyo, reduciéndose a la indivisibilidad; al *individuarse*, el hombre puede encontrar soberanía en su actuar y pensar, puesto que su consciencia ya no reside en el cauce de una comunidad, sino que se halla en sí mismo. Apolo abre los ojos del hombre y lo determina a conocer, descubrir, encontrar, investigar, desvelar, y, sobre todo, *crear*. La luz del espíritu que adquiere el hombre por el favor de esta divinidad lo hace el portador de las formas, es decir, se pone en el interior del individuo el fulgor de la ensoñación y la imaginación. Dado que la muchedumbre actúa inconscientemente obligada por el impulso de la naturaleza, el espíritu es individual, la consciencia sólo llega a quien puede sustraerse de “los más”; tras la extracción de sí mismo por medio de la consciencia de la totalidad, el hombre se hace sujeto y convierte todo lo demás en objeto.⁸

En tanto que principio –ley general aplicable universalmente–, el *principium individuationis* indica la posibilidad *a priori* que guarda cada hombre para particularizarse dentro de la totalidad; este concepto está dado bajo la comprensión tiempo-espacio: ambas determinaciones impelen al hombre a constituirse dentro de un lugar y un tiempo específicos para él. No obstante, el peso de

⁸ Sobre esta relación de sujeto y objeto, se profundizará en el segundo capítulo. Con Colli se verá que el sujeto es mera invención y que el objeto es todo lo que se representa como mundo real, incluido el sujeto dentro de esta representación.

tal concepción toma otro sentido más amplio para Nietzsche: no es únicamente por la ambivalente determinación que se manifiesta lo individual ante la totalidad, sino que dicho principio se convierte en un desarrollo por el cual se edifica algo más amplio: el arte. De hecho, esta complementariedad *apolíneo-dionisiaca* se quebranta, pues con el *principium individuationis* se da que el arte es primero resultado de una fluctuación divina y luego, gradualmente, vivencial, que se origina en el ocultamiento y el desocultamiento; el aspecto suyo, mítico y religioso, ahora se convierte en fundamento para el establecimiento de la empresa cultural-artística de la proyección del hombre. Ya no sólo se trata de que el arte sea producto de la divinidad cósmica y del misterio de alguna sustancia primigenia, sino que a partir del *principium individuationis* se instala el hablar, el decir y el descubrir del hombre sobre sí mismo: «la palabra, la imagen, el concepto, buscan una expresión análoga a la música» (Nietzsche, 2009b, p. 71).

El *principium individuationis* presenta dos maneras de procura de la particularización y del arte, dado que depende todavía de la voluntad y la embriaguez de las pasiones y, por otra parte, porque mediante este principio se puede llegar a un camino y a otro absolutamente distintos en donde no se está exento de divinizar y corromper. Estos son: aquel que se funde *en el Todo* y el que es *parte* de un *Todo*. La primera figura de individuación, aunque iluminada, es tan sólo la particularidad fundida en el Todo, debido a que pierde la consciencia de sí mismo en el instante en que su deseo lo manipula; en él propiamente no existe la luz, ni siquiera un trozo de visión, él es el cuerpo convulso que se olvida de sí al tenor de la embriaguez general.⁹ La segunda figura se caracteriza por concebirse y entenderse como *parte*, allí sobreviene la facultad de la simbolización por la que hace la subjetivación propia y la objetivación del mundo; se ve *iluminado* por el conocimiento: apunta con su luz al mundo y a sí mismo: para determinar los objetos de la naturaleza se ayuda de

⁹ Movimiento propiamente dionisiaco que ha sido reemplazado por la cultura helénica iluminada por Apolo.

la formas, los símbolos y su imaginación; en síntesis, lo que hace este individuo es *representar*: a sí mismo como sujeto consciente y al resto de la naturaleza como objeto carente de sentido y descubrimiento;

en la medida en que el hombre es artista, está redimido ya de su voluntad individual y se ha convertido, por así decirlo, en un *médium* a través del cual el único sujeto verdaderamente existente festeja su redención en la apariencia. (Nietzsche, 2009b, p. 98)

Tenemos, pues, la imagen dialéctica o pugilística del asunto: « ¡Apolo no podía vivir sin Dioniso!» (2009b, p. 61). Entonces resulta, inmerso en tal acontecimiento, que el hombre es un *médium*, no es la Voluntad ni es el sujeto en sí que crea. Es decir, el hombre *representa* la visión del mundo que en su espíritu se ha puesto gracias a un deseo que lo atraviesa; al *representar* se muestra el sufrimiento y el dolor por el que pasa el hombre atormentado por lo incognoscible, elaborado en formas bellas como paliativos de ese dolor; la voluntad que atraviesa al individuo se particulariza en lo simbólico, la ensoñación y las formas, esto es, quedan contenidas las fuerzas de *la Naturaleza* en la *apariencia* y no en el individuo. En este estado, la Voluntad se pasea por el cielo y las montañas, atraviesa el mar e impregna de su ardor los bosques, incitando a la lluvia, al viento y al sol a desvestir los árboles de sus frutos para que el jugo de su núcleo corra por el pecho y el pelaje de los machos cabríos, impulsándolos a que corran tras la prístina piel excitada de los inexpertos, buscando saciarse en el ajeteo coital; cuadro imperturbable al que el artista-*médium* puede únicamente *contemplar*, musicalizar, rimar, recitar, pintar, esculpir, etc.

Dadas la verdad inmensa de *la Naturaleza* y la luz que se nos muestra de esta y que se deja *representar*, el hombre experimenta la forma de contenerlas a las dos sin perderse, o en un sueño profundo de apariencias o embriagarse tan salvajemente que el sufrimiento lo carcoma y lo deje al servicio de sus instintos. Entonces el *principium individuationis* tiene una nueva exigencia, presentarse como una capacidad para sobrevivir; ya no solamente es fundamento de lo artístico

sino que se incluye como punto inicial de la dinámica de la vida para hacerla posible dentro de lo sufrible y lo entrañable. «El ser humano no es ya un artista, se ha convertido en una obra de arte: para suprema satisfacción deleitable de lo Uno primordial, la potencia artística de la naturaleza entera se revela aquí bajo el estremecimiento de la embriaguez» (Nietzsche, 2009b, p. 46).

No puede ya negarse el sentido místico que tiene el influjo de *la Naturaleza* sobre el individuo. Que el hombre sea obra de ella significa el ascenso de un plano a otro por medio de un efecto principalmente *instintivo*, el cual no pertenece a la reflexividad y visión del individuo; el verdadero sujeto que se crea a sí mismo es particular, pero se ve influenciado por el deseo de vivir. El artista es imitador de la naturaleza (2009b) tanto porque se embriaga como porque pretende *representarse*. La vida del hombre es una obra creada por la “ensoñación dionisiaca”, luego la creación que se origina de esto, el arte, es el sostenimiento de la supervivencia; más aún: el proyecto mismo del hombre lanzado a la posteridad, encauzado en el entrañable progreso, hijo del futuro y de la adivinación, constituye una de las obras “artísticas” más grandes que ha montado el género humano mediante la creación de formas.

Apolo, en cuanto divinidad ética, exige medida de los suyos, y, para poder mantenerla, conocimiento de sí mismo. Y así, a la exigencia del «conócete a ti mismo» y de « ¡no demasiado!» marcha paralela a la necesidad estética de la belleza. (Nietzsche, 2009b, p. 60)

¿Qué simbolizan Apolo y Dioniso para una comprensión antropológica del arte? Que la vida artística es un medio de generación de la cultura y de todo lo que los individuos hacen para labrar su permanencia y su subsistencia en la naturaleza. Mediante la individuación el hombre patenta su existencia y plasma su vida en la habilidad de descubrir, representar, imaginar y crear para salvarse y también para favorecerse. Aunque el ímpetu de su deseo irreprímible lo embriague, siempre tendrá cabida la salvación interior e individual.

El *principium individuationis* es voluntad de vivir. Aparecen los límites de lo personal. Quede claro que esto individual, como es tomado acá, viene, además, de la vida en común, lo cual significa que este principio ocurre después de la vida en rebaño. De tal forma, individuarse consiste en propiciarse las condiciones para la supervivencia en contra del decaimiento masificado o del impulso totalizante de los deseos; siempre la particularización constituirá la salvación y la medida. El acto reflexivo del intelecto, únicamente individual, se sustrae de lo común y lo objetiviza, se hace a sí mismo como sujeto y ve la totalidad en la forma del juicio; es por esto que lo *apolíneo* ilumina la verdad en el *espíritu* y la *consciencia* del individuo: un grupo en común vela por “el tratado de paz” entre los congéneres para abolir el “*bellum omnium contra omnes*” (Nietzsche, 2000), que perdurará en la eternidad entre todos los pueblos sin tener en cuenta el agobio y el sufrimiento particular en la experiencia.

Se diferencia así entre la *individuación* orgullosa de sí misma por la que el ser humano se convierte en sujeto individual –asimilado en la forma del *ego*–

«Yo pienso, y yo sé que al menos esto es verdadero, real, cierto» - ése encontrará preparados hoy en un filósofo una sonrisa y dos signos de interrogación. «Señor mío», le dará tal vez a entender el filósofo, «es inverosímil que usted no se equivoque: mas ¿por qué también la verdad a toda costa?»- . (Nietzsche, 2012, p. 48)

y la *individuación* únicamente entendida como principio y como facultad de la salvación no exenta nunca de la muy probable vuelta a la embriaguez, esto es, aún presa de la eterna búsqueda de la salvación; en otras palabras, el *juicio* y la *creación*, ambos como efectos conscientes: el primero se basa en la inducción al conocimiento por medio de la palabra y del establecimiento de formas

perdurables y precepciones normativas;¹⁰ y por su parte, el efecto de la *creación*: la procura de la afirmación de la vida del individuo y la instancia primera en que se verá la validez de lo *aparente* como fundamento artístico paliativo e imaginario. No obstante, será el lenguaje la solidificación de ambas situaciones, en las cuales se salva y se condena al hombre por el mismo medio artístico: la palabra.

§ 4. La metáfora y el lenguaje

El arte posibilita que la contemplación apolínea y la impetuosa energía del dios agitado reproduzcan realidades nuevas, a la luz de aquélla a la que busca predicarle imágenes y cantos. Así pues, cuando se ha dado forma a un mundo dotado de la misma realidad y credibilidad de la que goza el Olimpo, dice Nietzsche, el arte propicia el *consuelo metafísico* ante la hostilidad de una vida sin fundamentación estética: para el artista y el filósofo que conciba la vida como obra de arte, ésta se les muestra como indestructiblemente poderosa y placentera (2009b), ante lo cual las barreras de la existencia quedan olvidadas y la experiencia de lo espantoso y lo absurdo se tornan el mejor aliciente para asumir los avatares de *estar* en el mundo.

En tal medida, aparece no sólo el aspecto simbólico del arte frente a la representación de la naturaleza, además se da cabida al lenguaje y con esto a los *conceptos*, fruto de las palabras sublimes por medio de las cuales se revela la verdad de un dios. En este sentido, la palabra revelada responde a una exigencia jovial permitida por la influencia apolínea, en tanto la búsqueda de descifrar el mundo y crear otro nuevo, como espejo de la realidad pero dotándolo de la belleza que proporciona la apariencia, sólo puede darse en las laberínticas formas del lenguaje simbólico, allí

¹⁰ Tendencia que ha sido marcada por el surgimiento del individuo netamente apolíneo, entregado a la contemplación y a la reflexión como ejercicio racional, director de las grandes empresas culturales civilizatorias y creador del yo como subjetividad absoluta.

donde habla el oráculo y el *mito* encubre los malestares de la existencia de grandes héroes y orgullosos dioses. De ahí que, después de haber comprendido el sufrimiento y el horror, la palabra revelada se transforma en luminosidad puesta al servicio de la naturaleza (Nietzsche, 2009b). Pretender, entonces, descifrar los secretos de la naturaleza es la muestra clara del impulso artístico del hombre trágico, y su actividad investigadora lo condena a, como Edipo, cargar con el peso de una verdad descubierta y depender de los dioses ante la culpa que lleva consigo su hallazgo:

mediante un sacrilegio conquista la humanidad de las cosas óptimas y supremas de que ella puede participar, y tiene que aceptar por su parte las consecuencias, a saber, todo el diluvio de sufrimientos y de dolores con que los celestes ofendidos se ven obligados a afligir al género humano que noblemente aspira hacia lo alto. (Nietzsche, 2009b, p. 96)

El “noble pecado” de la clarividencia artística implica la reprobación de las fuerzas de la naturaleza que no promulgan la virtud del explorador sino sancionan los logros de la individuación y lo sentencian al dolor. Por ello la palabra salva, le sirve para adornar el triste lamento que profesa, lo mantiene oscilante entre la cruda realidad que ha descubierto como fruto de su ímpetu de sabiduría dionisiaca y el sufrimiento por ser *individuo* revelador y creador de fantasías.

La naturaleza se interioriza en el individuo y allí se transforma, de manera que la posibilidad de ser artista es propia del individuo. Aunque también la naturaleza sea artista de sí misma y del hombre, lo es únicamente por el impulso exhalatorio con el que mueve a todo ser vivo; es artista *mediante* la vida del hombre. Lo artístico que *crea* el hombre es, en alguna medida, la *transposición* de distintos ámbitos, que van desde lo empírico hasta la interiorización más abstracta; la “visión simbólica” del individuo constituye uno de estas *transposiciones*. El individuo, en este sentido, es el hacedor de metáforas sobre la naturaleza, el “objeto” que la simboliza es apenas una *transposición*, artística y representativa. De tal manera, la *creación* conforma desde la estructura más básica del intelecto hasta la más abstracta de todas las formas:

con esto, estamos frente al hecho que circunscribe la actividad simple de nombrar las semillas y separarlas entre sí, delimitar lo que está sobre, entre, frente y debajo, y, más allá, estructurar la complejidad de las creencias humanas, entre las que se puede contar la constitución misma del *qué-es* del hombre, el mundo, la sociedad o la humanidad. Esta panorámica existencial que se abre al hombre está cercada por la *creación* artística, metafórica, simbólica que favorece al individuo.

Nietzsche asume lo metafórico desde una fuente griega. En Aristóteles: *metaforh/* es, fundamentalmente, la transposición o la traslación del sentido de una cosa a otra que no le es propia.¹¹ Las metáforas dan la representación de alguna realidad a través de lazos que concatenan distintos estímulos (primero sensibles, luego imaginarios) impropios entre sí: «¡un estímulo nervioso extrapolado en una imagen!» inicia la metaforización de la percepción del entorno, luego «¡la imagen transformada de nuevo, en un sonido articulado!» es la segunda metáfora; así tenemos el curso de la *transposición* hacia la figuración de la realidad que percibe el individuo y por la que construirá finalmente la *apariencia* «y, en cada caso, un salto total desde una esfera a otra completamente distinta y nueva» (Nietzsche, 2000, p. 5). El hombre es artista porque crea siempre desde esta individualidad, sustituye los estímulos indescifrables por otros más cómodos, los *traslada* hacia lo impropio; además de *trasponerlos* o *trasladarlos*, los transforma, puesto que, no toma esa realidad representada en sí misma, sino que la cambia por su representación, la moldea según su visión en *apariencia*; la naturaleza se *transforma* en objeto, pero de ninguna manera ésta es su esfera, adopta la forma *simbólica* de “objeto”; de hecho, siquiera la designación de “naturaleza” es el sentido propio de lo que pretendiera representarse el individuo: “naturaleza” y

¹¹ Véase: Nietzsche, F. (2000). *Escritos sobre retórica*. Madrid: Trotta., una serie de fragmentos póstumos de F. Nietzsche sobre la retórica griega y latina, que hacían parte de sus preparaciones de clase, anotaciones para escritos mayores e investigaciones propias en sus años de profesor en Basilea. Una de las ideas centrales de estos escritos es, precisamente, el uso disuasivo y estético de los *tropos*, formas del lenguaje que servían para salir adelante en un discurso; entre ellas la principal y que encierra a todas las demás es la metáfora. Esta idea quedará condensada en su otro ensayo póstumo de 1873 *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, el cual argumenta a favor de la metáfora y al lenguaje como producto de esta.

“objeto” son transformaciones creadas, son representaciones de lo oculto, son la figura metafórica del desocultamiento.

En ese instante el hombre pone sus actos como ser racional bajo el dominio de las abstracciones: ya no soporta ser arrastrado por las impresiones repentinas, por las intuiciones y, ante todo, generaliza todas esas impresiones en conceptos más descoloridos, más fríos, para uncirlos al carro de su vida y de su acción. (Nietzsche, 2000, p. 6)

A partir de esto, puede divisarse que desde lo metafórico, el intelecto transita hacia lo conceptual, entre tanto, nace el lenguaje, de la *trasposición* de lo visual (como estímulo y como imagen) a lo sonoro,¹² del camino del descubrimiento empírico al surgimiento de la forma objetiva, emerge la representación del estímulo de la experiencia de la propia naturaleza y siempre será *creación*, *representación* y *apariencia* individuales. Cuando nace lo conceptual se tiende más a seguir por ese camino imaginativo y representativo que tratar de volver a la naturaleza primera; así lo conceptual se convierte en una forma prestablecida para el intelecto: una palabra que contiene ya un proceso anterior de conformación de estímulos, metaforizaciones y experiencias ya conseguidas. Seguido de esto, surge que la dicotomía “cosa en sí–fenómeno”, que supone una naturaleza auténtica y otra percibida o parcial, es más bien un artificio representativo, no es lo que podría parecerse a una certeza, pues en tanto que se hable de que se conoce mediante representaciones, metáforas y símbolos, no hay nada que pueda asegurarse como *en-sí* o auténtico. Dice Nietzsche: «Creemos saber algo de las cosas mismas cuando hablamos de árboles, colores, nieve y flores y no poseemos, sin embargo, más que metáforas de las cosas, que no corresponden en absoluto a las esencias primitivas» (2000, p.5) es decir, la naturaleza. La añeja separación del

¹² Es sabido que para el griego, en la jerarquía de los sentidos, reinaba la vista.

mundo entre lo real y verdadero como sustancia y lo aparente y engañoso, como reflejo, queda desplazada por Nietzsche como otra muestra más del dominio lingüístico de verdades endebles:

lo que ahora llamamos el mundo es el resultado de una multitud de errores y fantasías que fueron paulatinamente naciendo en la evolución global de los seres orgánicos, concrescieron y ahora heredamos nosotros como tesoro acumulado de todo el pasado; como tesoro, pues en él estriba el *valor* de nuestra humanidad [...] la cosa en sí merece una risotada homérica; que tanto, aun todo, que *parecía*, y, propiamente hablando, está vacía a saber, vacía de significado. (Nietzsche, 2007b, I, p. 52)

Lo individual es una metáfora, otro concepto. Se retienen los estímulos en la conciencia, que toman un mismo lugar en el intelecto y se transforman en una suerte de agente o dominio. La “cosa en sí” es la *trasposición* de lo externo a lo objetivo según la posición del intelecto (que será siempre interna y particular); el “fenómeno” sería la simbolización del efecto que genera esta *traslación* de lo externo a lo interno, representada tal y como una muestra parcial de aquella supuesta autenticidad *en-sí*. Lo único que ha ocurrido es que de cada estímulo se ha hecho un objeto, y de estos se ha creado un complejo de más objetos, con lo cual “cosa en sí” y “fenómeno” se dan simbólicamente, pero justificados como reales por el favor de las alas, los colmillos y las garras protectoras y ególatras del intelecto.

[Los hombres] se encuentran profundamente sumergidos en ilusiones y ensueños, sus miradas se limitan a deslizarse sobre la superficie de las cosas y percibir formas, sus sensaciones no conducen en ningún caso a la verdad, sino que se contentan con recibir estímulos y, por así decirlo, jugar un juego de tanteo sobre el dorso de las cosas. (Nietzsche, 2000, p. 4)

No hay, pues, posibilidades para la “cosa en sí”. Se toma la sensación del dorso de las cosas como prueba de que hay algo detrás, pero, como vemos, es la seguridad del pensamiento y del intelecto, que por instinto es fundamentalmente egoísta, la que indica el hallazgo de algo con

respecto a un alguien, es decir, la interiorización de los estímulos y los símbolos de lo que hallamos fuera; lejos está cualquier certeza de alguna esencia o naturaleza auténtica. Dicha naturaleza, no más por ejercicio del intelecto, debe tenerse como incompleta, otra vez por la limitante del *ego* y de la particularización necesaria de la que éste deviene;

La cosa en sí [...] es también totalmente inaprehensible y en absoluto deseable para el creador del lenguaje. Éste se limita a designar las relaciones de las cosas con respecto a los hombres y para expresarlas recurre a las metáforas más atrevidas. (Nietzsche, 2000, p. 5)

El individuo está obligado a proceder así, designando y señalando todo lo externo, para transformarlo en algo todavía más pequeño; señala las partes de la totalidad, las etiqueta como objetos, a cada una les asigna un nombre y se pone a sí mismo el nombre de *creador, sujeto, yo* o, simplemente, *individuo*.

En el fondo nace un cuestionamiento por la palabra: «¿Qué es una palabra? La reproducción en sonidos articulados de un estímulo nervioso» (Nietzsche, 2000, p. 5), el cuerpo es superior a la *creación*, en el sentido más azaroso posible, pues antes de conseguir construir la red imaginada de metáforas y símbolos se percibe que todo pasa, luego, aparece la palabra: se dice que el hombre ve, oye, siente y conoce, pero son reproducciones instaladas que asumen un sentido que reduce o aumenta la panorámica existencial según la medida de alguna nueva percepción; realmente, las palabras no explican nada.

Sin embargo, «Para el poeta auténtico la metáfora no es una figura retórica, sino una imagen sucedánea que flota realmente ante él en lugar de un concepto» (Nietzsche, 2009b, p. 85); de la manera en que se veía la metáfora era *apariencia* y –maculada de pesimismo– apenas podía dar un indicio de algo innombrable en sí mismo, apuntaba no más que a un detalle de la realidad representada; pero emerge otro elemento suyo inesperado: la metáfora se convierte en el sustento real del conocimiento. En efecto, no sólo para el poeta sino, en general, para el individuo, la

metáfora siempre será una imagen real, el asunto es que como son metáforas que nacen de metáforas, la imagen vista será “real” si se le concibe como tal, en ese momento se transforma y se traslada al ámbito creativo. «Uno sólo nunca tiene razón: pero ya con dos comienza la verdad. Uno solo no puede demostrar nada: pero con dos no cabe ya refutar» (Nietzsche, 2001, p. 262).

Cuando se quiere referir al conocimiento se comete el error de pensar en la certeza y en la verdad propia de las cosas, cuando estas son sólo representaciones; posee más valor el efecto de plasmar en la forma los detalles que la visión, someramente, ha podido asir en la imaginación transformándolas en palabras, que la suposición de que existe un “mundo” presentado en la dualidad “cosa en sí–fenómeno”, tomado enteramente como *la* verdad; así sólo se sustituyan ideas, la metáfora es fiel con esa condición vivencial del hombre, que lo obliga a sobrevivir al agobio, a encontrar sitios en dónde ocultarse de la penumbra y a perpetuar su permanencia, la capacidad de construir, de moldear y de transformar; la metáfora lleva condensado el descubrimiento y la *creación*. En la retórica, la metáfora es un medio persuasivo que –evadiendo lo *en-sí*– insta al orador a moldear su discurso desde su imaginación y la percepción que sustrae de la realidad; al hablar reconstruye sentidos y los re-formula en otros más nuevos y amplios; en el arte de la dialéctica, se procura la protección de la individualidad, lo metafórico es un ejército de soldados puestos en línea y, según las circunstancias de la discusión, se moverán estratégicamente; en la poética y las letras, se manipula la palabra nacida en la imagen poética para que haga las veces de verdad. Aun en cualquier relación comunicativa se trata de convenir entre las metáforas de una y otra individualidad. Lo que llamamos conocimiento puede identificarse como persuasión y transformación en palabra de la experiencia de alguien externo que intenta explicar y comunicarse.

La omisión de lo individual y de lo real nos proporciona el concepto del mismo modo que nos proporciona la forma, mientras que la naturaleza no conoce formas ni conceptos, así como tampoco,

en consecuencia, géneros, sino solamente una X que es para nosotros inaccesible e indefinible.

(Nietzsche, 2000, p. 6)

¿No sería esto una forma de reintegrar la “cosa en sí” antes desestimada? De hecho, Nietzsche vuelve a extrapolar, a partir de la verdad, la autenticidad y la *representación*, allí esa “X” se encuentra todavía más oscura y lejana, la facultad del intelecto de descubrirla la tiene menos accesible.

Según lo dicho anteriormente, la misma sensación de *algo-detrás-de* es la que posibilitaría que se hable de lo “oculto”; sin embargo, para el individuo esto es menester, representar lo oculto en tanto que tal, esquivando siempre la idea de que puede conocer la totalidad tanto por defecto suyo como por el mismo orgullo de descubridor y conquistador, es decir que, por lo que podría ser un error de la razón, el hombre siempre encontrará la naturaleza incompleta e insatisfactoria para sí, la dota entonces del carácter de la verdad. A partir de la postura de la “X” inaccesible, se entendería que sigue habiendo una dicotomía incómoda entre lo oculto y lo no oculto, pero también se daría la posibilidad de hallar el sentido por el que se piensa en la verdad. Si bien la verdad tiene algo de oculto, también esta tendrá algo de metafórico y representativo; mediante la palabra se sustituye lo desconocido por lo aceptado. Esto oculto que queda de la verdad planta la sospecha de sí misma en el hombre, la avaricia de conseguir cada vez más, la necesidad de no hallar la manera de tomar lo externo en sus manos; en ese instante el impulso por la verdad se bifurca, pues tiene en frente la verdad asimilada y construida y la verdad como algo oculto. Ambas representaciones, en el corazón del individuo, germinan la duda y la incomodidad, el miedo a la oscuridad y el tedio que produce la zozobra del desconocimiento. La verdad se construye, se ha ido tejiendo en el trascurso de los años, pero ha olvidado que es “verdad”, que debe prevalecer como tal, que su función en cuanto edificación es mantener vivo el conocimiento e ir adaptando más la vida del hombre sobre lo externo, esta verdad ya no nace en el descubrimiento ni en la creación, se acepta ciegamente y

se utiliza igual que una moneda que ha perdido su troquelado (Nietzsche, 2000). «La *fuerza* del conocimiento no reside, pues, en su grado de verdad, sino en su antigüedad, en su incorporación, en su carácter de condición para la vida» (Nietzsche, 2001, p. 204); el individuo, recordemos, es quien *crea* y puede apartarse por instantes de la cuesta abajo o del halo divino que se lleva a la masa, se particulariza siendo artífice de la forma, de manera que la verdad fundamenta, en el fondo, la búsqueda que emprende su corazón rebosante de incertidumbre, es una representación que le sirve para ahuyentar el azar y poder agarrarse de alguna rama cada vez menos quebradiza. «Una vez dadas las *palabras*, los hombres creen que debe corresponderles algo, p. ej., alma, Dios, la voluntad, el destino, etc.» (Nietzsche, 2007b, I, p. 412).

Que la verdad se haga con respecto al individuo le da su carácter antropomorfo, esto es, que siempre dependerá de la necesidad del hombre: en cuanto convenio y obra del común acuerdo, la verdad se erige en forma de habitación cómoda, aunque onírica, procura la creencia en el conocimiento y en el progreso constantes; pero cuando la verdad la sobrecoge el individuo como oculta, esta se convierte en el alimento del descubrimiento y lo embriaga con la fuerza vital imparables de la creación artística:

La importancia del lenguaje para el desarrollo de la cultura radica en el hecho de que en él el hombre puso un mundo propio junto al otro, un lugar que consideraba tan firme como para a partir de ahí levantar sobre sus goznes el resto del mundo y adueñarse del mismo. Como durante largos lapsos de tiempo el hombre ha creído en los conceptos y nombres de las cosas como *aeternas veritates*, ha hecho suyo ese orgullo con que se elevaba por encima del animal: suponía tener efectivamente en el lenguaje el conocimiento del mundo. (Nietzsche, 2007b, I, p. 47)

“Adueñarse”, ¡en esto radica todo! El hombre se adueña del mundo mediante la metáfora; el lenguaje es metáfora, *mediante* este el individuo se adueña un mundo propio, que viene de otro impropio. El concepto hace del lenguaje una construcción absolutamente perfecta e impenetrable,

se suma al tiempo y llena el espacio. El intelecto ha incrementado las fuerzas con las que el hombre se defiende de la bestia que lo perseguía, lo intimidaba y lo obligada a buscarse un refugio entre la maleza llena de irradiaciones de distintos tonos y sonidos pesados, chillidos y otras cosas indescifrables; ¡poderosísima bestia que pasó a ser “naturaleza”, indefenso animal escurridizo que pasó a llamarse “hombre”! Nuestro mundo, el de las palabras y los conceptos, radica en la *creación* de la propiedad, de la interiorización; más allá no habrá mundo, es decir, se hace todo según lo que la experiencia pueda adueñarse. Se conquista y, por medio de lo simbólico, se adjudica el hombre lo conquistado como propio; en otras palabras, la interiorización de lo externo se da por la estrella de la palabra, la designación, la etiquetación, la objetivación; cuando se metaforiza se captura la percepción y se trasforma en algo parecido a esta, ahora se opone y se superpone, aparece el nombre y de este la nueva metáfora, el “mundo”.

Entonces, de la habilidad de *representar* aparece ese velo protector para el hombre, compuesto de palabras. Así pues el hombre es apenas un artista y no un ser divino, importante sólo para sí mismo: desde que ve al frente y advierte el “prado” que roza sus pies, anota en el intelecto la imagen de aquello “verde”, que es “oliva” y que es “extenso”, advierte la “brisa” que le silba en sus oídos y el destello que alumbra su cuerpo desnudo y encandila sus ojos entreabiertos; el paso a seguir para su raza es la pintura, la música, la teoría y la voluntad de certeza, la posibilidad de hacer que eso “verde”, “silbante”, “extenso”, “caliente”, “amargo”, se convierta en su panal de verdades lleno de pasillos hermosos donde transitar, pasando de lo desconocido a lo conocido: «El *lenguaje* oculta una mitología filosófica que vuelve a irrumpir a cada instante, por precavido que pueda uno ser» (Nietzsche, 2007a, II, p. 121); paseándose de la ventana de lo bello a la puerta hacia lo eterno, del laboratorio donde todo es fórmula, prueba y error, al sitio en el que aquietta su voz y abre sus orificios laterales de la cabeza y deja reposar su cerebro con el masaje sinfónico y

divertido; siempre dentro del mismo lugar, ¡nunca más, afuera! Todo en el mundo propio es una certeza segura, la confianza en el lenguaje es madre de esta seguridad y mientras los antepasados más originales se procuraron una cabaña donde protegerse del frío, nosotros, los que vinimos mucho después de sus más lejanos nietos, vivimos del frío inmovilizador de los muros gigantes del Imperio del lenguaje.

Ahora bien, estamos acostumbrados a no examinar con precisión donde nos faltan las palabras, porque nos resulta penoso pensar ahí con precisión; es más, antaño se concluía espontáneamente que donde acaba el reino de las palabras, también acaba el reino de la existencia. (Nietzsche, 2009c, p. 114)

La relación del lenguaje con la existencia no es sólo una conclusión acelerada, sino que, además, es absurdamente paradójica. Justamente, el mundo creado por el lenguaje es, quizá, el único mundo que puede tenerse, sin embargo, la experiencia del mundo mostraría que, en tanto que se represente metafóricamente, habrá algo que preceda a la palabra. El símbolo de la “existencia” pretende representar los lindes del “mundo” que se ha apropiado, pero su extensión se riega un poco más hacia fuera. Bajo la preceptiva de la palabra, imaginamos lo externo dado siempre como inaccesible, se recurre entonces a representar lo que no tiene representación y nace la *apariencia* de la relación entre lo que decimos y lo que ocurre, es decir, la palabra acontece como proceso de asimilación, interiorización y apropiación de la simbolización de lo externo en función del deseo que reclama su propiedad, alentado por la necesidad de permanecer y su impulso indetenible, llamado supervivencia:

Según estos horizontes, en los que nuestros sentidos nos encierran como entre los muros de una cárcel, *medimos* el mundo, definimos como próximo esto, como lejano aquello, esto pequeño, aquellos grande, esto duro y aquello blando. (Nietzsche, 2009c, 117)

La dualidad oculto–no-oculto vuelve a presentarse, sólo que ahora como representación, es más, estrictamente como *apariencia*. « ¿Es el lenguaje la expresión adecuada de todas las realidades?» (2000, p. 4), cuando Nietzsche afirma la falta de un examen de las palabras más profundo, nos trasfiere dicha *apariencia*, la cual exhorta por un lado a que nos prestemos a sumergirnos en las palabras, sin asco y sin temor, y, por otro lado, a que revaluemos la realidad de la palabra, si es óptima y propicia, si está plenamente relacionada con nuestra asumida figura de la “existencia”.

Pero no es del todo exacto argüir así de la palabra, pues lo metafórico de ella ayuda al individuo a que se sirva de la forma para que se expanda sobre su misma afirmación, es decir, sobre ese deseo dionisiaco de la voluntad de vivir. Por su parte, es el concepto la forma real de la corona de la palabra, de donde toma su poder lo dicho para establecerse en la forma de lo salvífico. No diferenciamos entre ambos asuntos, pero sí señalamos al concepto como el culpable de la identificación de la esfera de la palabra con la esfera de la existencia. «Gracias solamente al hecho de que el hombre se olvida de sí mismo como sujeto y, por cierto, como sujeto artísticamente creador, vive con cierta calma, seguridad y consecuencia» (Nietzsche, 2000, p. 8), por lo tanto, el concepto es ese arreglo existencial que por el adormecimiento de la *creación* procura la posibilidad de establecer la comodidad; el concepto detiene la creación, principalmente, por el carácter común de la palabra, omite lo individual en pro del “tratado de paz”, pero no deja de ser un establecimiento atrevido que pretende unificar y reducir una red de metáforas en una partícula atómica de sentido, significado y certeza. Del concepto nace el efecto de las “*aeternas veritates*”¹³ y de esto la edificación catedralicia del lenguaje; el hombre «olvida, por lo tanto, que las metáforas intuitivas originales no son más que metáforas y las toma por las cosas mismas» (Nietzsche, 2000, p. 8), éste

¹³ Verdades eternas.

tiende a soñar más que a descubrir y cada que se suma un siglo se hunde más en la ley de lo onírico, se aferra de tal forma a los conceptos que por mucho a logrado abolir lo que antes se consideraría como oculto. El olvido constituye el material del concepto y a su vez la conformación de la afirmación de la vida: gracias a que se edifica sobre conceptos se puede definir al hombre y todo lo que abarca su panorámica existencial; «cabe admirar en este caso al hombre como poderoso genio constructor, que acierta a levantar sobre cimientos inestables y, por así decirlo, sobre agua en movimiento, una catedral de conceptos infinitamente compleja» (Nietzsche, 2000, p. 7). El concepto es, en consecuencia, la *creación* objetiva de un lugar habitable, al cual sí se le puede considerar como relacionado con la existencia, en tanto que la inventa.

La verdad es un medio por el que los hombres se ponen en común con otros, su artificio está en lo conveniente y lo convenido, es similar a un sitio de tregua en el que se acuerdan ciertos aspectos acerca de una situación, imaginados por ellos mismos. «El autoengaño es necesario para que unos y otros obtengan grandiosos *efectos*. Pues los hombres creen en la verdad de lo a todas luces intensamente creído» (Nietzsche, 2007b, I, p. 74). La verdad es cuestión de creencia en el otro, en el sentido de que se forja en lo *aparente* en servicio de una comunidad y de su realidad legislativa de acuerdo, y se pone en el lugar de lo que es, recibiendo el nombre de “mundo propio”, más cercano y más coherente con el proyecto arquitectónico, no sería sensato desarmarlo.

Ese impulso hacia la construcción de metáforas, ese impulso fundamental del hombre del que no se puede prescindir ni un sólo instante, pues si así se hiciese se prescindiría del hombre mismo, no está en verdad dominado ni apenas domado por el hecho de que con sus evanescentes productos, los conceptos, se construya un mundo nuevo, regular y rígido, que es como una fortaleza para él. (Nietzsche, 2000, p. 11)

La concordancia entre los términos y las cosas está supeditada al efecto apolíneo de la percepción que el artista tiene de la naturaleza, esto quiere decir que lo que se percibe es ilusorio

más que propio, es el término más que la cosa. El lenguaje es metafórico, afirma Nietzsche (2000), esto hace que se una medio limitado para el conocimiento de las cosas, en alguna instancia sí pero no en su totalidad: el color verde ha también de ser una imagen sin letras, y que su tonalidad es igualmente sonora y vibrante como sea que quien la perciba la pretenda crear o representar. La esfera del color es una de esas muestras de aquella esfera superior del reino sin palabras, eso que impele a los ojos y ya, por sí mismo, supera la palabra.

§ 5. Apariencia y fenómeno

El “fenómeno” y la apariencia no son lo mismo; ni teórica ni conceptualmente, aun pragmáticamente no funcionan. Si se trae la palabra “fenómeno” es dado a que lleva consigo una tradición epistemológica que ya ha sabido dar explicaciones acerca de su contenido, a la que no asentimos; sumado a esto y para recalcar, hablamos al mismo tiempo de la “cosa en sí”, su antípoda dialéctica e inseparable, la cual complica aún más el asunto. Por su lado, la apariencia, en primera instancia, difiere de aquel asunto bivalente; como Nietzsche lo plantea, la apariencia es, por sí misma, el sustento de la realidad, algo así como el mínimo recurso que se tiene para hablar de “la realidad”. En efecto, la dualidad fenómeno-“cosa en sí” sustenta la realidad como doble, donde hay una que se muestra y otra que es, aquella que, claramente necesita comprenderse como realidad auténtica y esencial, o representativa y parcial; apariencia y fenómeno no corresponden a lo mismo porque la primera no pretende la certeza absoluta y dicotómica de la realidad, aun si quiera su autenticidad como carácter propio –sustento de la creencia en algo que es externo; el lenguaje metafísico con que se ha presentado dicha dualidad muestra que la realidad puede conseguirse esperanzándose en el conocimiento, es decir, del fenómeno se extrae lo que presuntamente es una realidad “mostrada”, que a su vez daría cuenta de *su* profundidad y por lo tanto de sí misma.

Tan pronto como la religión, el arte y la moral son descritos en su nacimiento de tal modo que cabe explicárselos completamente sin acudir a la hipótesis de *cuñas metafísicas* al comienzo y en el curso del trayecto, cesa el acentuadísimo interés por el problema puramente teórico de la «cosa en sí» y del «fenómeno». (Nietzsche, 2007b, I, p. 47)

Hablar de apariencia, entonces, conlleva a librarse de esa *cuña* metafísica, que esperanza al individuo, puesto que el conocimiento no depende de otra cosa sino de las apariencias que construye, dado que es su máximo logro: el conocimiento es hijo de Apolo, es su regalo a los hombres. «La apariencia es para mí lo activo y lo propiamente viviente, que burlándose de sí misma llega a hacerme sentir que aquí no hay más que apariencia, fuegos fatuos y danza de espíritus y nada más» (Nietzsche, 2001, p. 143). Con el arreglo sustancialista de la “cosa en sí” queda revelada la tendencia que tiene el conocimiento a la elaboración de tramas conceptuales a las que dota de vida propia, tanto ésta como el “fenómeno” forman parte del domo transparente de aquella esperanza; la primera se convierte en el objeto concreto de lo “real” y “auténtico” mientras que el segundo es un puente a ese mundo sustancializado como “real”. Sin embargo, son *cuñas* que ayudan a embonar los asuntos que han quedado a medias: allí donde no hay explicación cabe un poco de materia imaginaria en función de completar la estructura de la realidad. Es más: de parte nuestra, no nos desligamos de la metafísica, no obstante, la única luz que debiera ver la metafísica es la del escritorio; ¡que ésta acaezca como un recurso íntimo y nada más!

En alguna forma, esta diferenciación de conceptos recalca sobre la credulidad ingenua en la metafísica; lo que plantea Nietzsche consiste en desmontar la imposición de la metafísica en donde cualquier explicación recurre primero a una fantasmagoría lógica, pero nunca a la penetración constante en el conocimiento. Ambas *cuñas metafísicas* son valores lógicos que la imaginación crea, ninguna posee una realidad concreta, es decir, vívida o vivida. Por eso resultan vacías: «Lo que fue en otro tiempo ya no será» (Nietzsche, 2009c, p. 19) y permanecer soportados por la

inocuidad de afirmaciones abyectas confunde; la apariencia, frente a esta pesquisa, muestra que ya no se trata de que la austera vida monástica de lectura y escritura diarias, practicadas con disciplina religiosa, resultan ser el ejercicio obsesivo acumulador para edificar conceptos. La apariencia no es una sustancia sino el soporte, el paliativo y el recurso del que se vale el conocimiento; afirmaría Nietzsche: «Todo lo que es profundo ama la máscara; las cosas más profundas de todas sienten incluso odio por la imagen y el símil» (2012, p. 82).

Si se adopta la formulación de que la apariencia es el sustento de la realidad, la “cosa en sí” tiene todavía sustento en la nada. Lo que pudiera llevar la predicación “en sí” tan sólo es posible bajo la condición de que la apariencia representa y que eso representado es acaso algo cercano a un mundo abrumador e inmenso, entonces lo “en sí” es la mención a esta otra realidad, que para el caso de la representación debe ocupar el lugar de la nada, es decir, de lo representado, representable y aún no representado. Así, si hemos de pensar en la “cosa en sí” y en el “fenómeno” ha de ser únicamente como representaciones, que vienen después de la apariencia y del conocimiento mismo, pues son elaboraciones conceptuales extraídas de la vivencia de la nada; el nombre de la nada para la metafísica es “cosa en sí”, no podemos verla bajo otra condición. Por lo tanto, el hombre se debe a lo aparente: a la apariencia de verdad de lo externo dado en la “cosa en sí” y su percepción “fenoménica” y a la consecuente estructuración lógica del mundo tras lo aparente y dentro de lo aparente, que no es otra cosa que redundancia; «Cuando alguien quiere durante mucho tiempo y tenazmente *aparentar* algo, acaba por serle difícil *ser* otra cosa» (Nietzsche, 2007b, I, p. 74).

La apropiación del mundo es el puente entre la representación y lo que *es*, de lo que surge la consecuencia de que el mundo es propiedad pero con algo que todavía no lo es. Concretamente, dentro del individuo fluctúan estos hechos de representar y de apropiar, los cuales se convertirán,

en suma, en lo que *es* sin la consciencia de lo *aparente*. “Somos aparentes y así es cualquier estado de nuestra existencia; somos gracias a lo que conocemos, ¡y no olvidemos que el conocimiento no es otra cosa que una fábrica de lucecillas brillantes a las que llamamos conceptos!”;

[El hombre] Durante largos milenios vio en todo lo desconocido y animado un peligro: ante cualquier presencia reproducía inmediatamente la expresión de sus rasgos y de su actitud, y sacaba su conclusión sobre la posible intención aviesa detrás de esos rasgos y de esa actitud. [...] sin el antiquísimo ejercicio del miedo, de analizar todo esto en busca de un segundo sentido escondido, hoy no disfrutaríamos de la naturaleza, como tampoco disfrutaríamos del hombre y del animal sin aquel maestro del entender, el miedo. (Nietzsche, 2009c, p. 143)

El elemento fundante de la apariencia es el miedo, puesto que proviene de la opresión que ejerce sobre nosotros la naturaleza, de manera que el conocimiento tal y como se le concibe, como esencialidad del hombre, sería otra cosa, una forma de reaccionar al miedo, entre muchas otras opciones y formas. De repente puede adjudicársele a la “cosa en sí” o *sentido escondido* algo positivo, lo que podría ser un sentido de vitalización: esta representación es reconfortante porque protege la vida del individuo, ayuda a que mediante la forma de lo aparente y su recurso plástico artístico se alivie su condición de propensión al peligro y al perecimiento; con este tipo de plasticidad o conformación de “la realidad” se pasa de sobrevivir a vivir. Aquello concebido como “en sí” toma la forma del “objeto” dándole vida por primera vez al conocimiento. En suma, si hablamos de apariencia estamos refiriéndonos a un sustento para la vida, aceptando que desde la historia hasta la filosofía más compleja y la ciencia más avanzada e incluso en la situación más prescindible e insustancial de nuestras vidas, subsistimos gracias al manejo aprendido de las apariencias, y que dichas apariencias surgen de la empatía y del miedo, no son prueba de nada y sin embargo, se conforman en una estructura más compleja de ordenación, de donde puede suceder el *ser* y el sueño de la existencia.

¿Pero de qué valdría reflexionar el tema de la apariencia si no es mediante aquello que nos pone a bordo del periplo complejo de su formación en la vida del ser humano? El miedo sigue allí y que baste eso de respuesta. La motivación de cualquier descubrimiento radica en la vivencia de aquel demonio devorador y dadivoso, el tiempo. Bajo la premisa del miedo inherente, que va acumulándose, el recurso a la mano es seguir poniendo luz a lo que no lo tiene. Pero la metafísica ha suscrito el efecto de la luz y la ha puesto bajo la fantasía. Con este propósito, no queda otra cosa que derivar de la apariencia su propio defecto y virtud: la apariencia de la apariencia y la apariencia que a toda costa debe mantenerse en la vida para que esta siga siendo tal. La primera es el pensamiento metafísico y religioso que pretende inventar sobre lo inventado y dotar a lo que existe de un sentido trascendental, hallándole la lógica correspondiente y más apropiada, que bajo ninguna circunstancia le iría en contra; la segunda es la apariencia que no se sobrepone a algo más, es decir, no el invento sin fundamento sino la representación que precede a la apropiación haciéndose necesaria: es en sí misma lo que se llama conocimiento; «¿Pues qué son nuestras experiencias? ¡Mucho más lo que nosotros introducimos en ellas, que lo que hay en ellas! ¿O habrá incluso que decir: en sí no hay nada en ellas? ¿Vivir algo es inventarlo?» (Nietzsche, 2009c, p. 122).

Para Nietzsche, el curso que sigue el conocimiento es igual a cuando se esparce pintura en un sólo movimiento sobre alguna superficie (al principio el color es vívido y radiante, tras el alargamiento de la pincelada el color va disminuyendo en cantidad y en intensidad llegando, por fin, a un estado de opacidad y finalmente de terminación de la pintura), «cuanto más capaces de pensamiento devienen vista y oído, tanto más se aproximan al límite en que devienen insensibles» (2007b, I, p. 143). La apariencia que se monta sobre otra apariencia se identifica con *lo que algo significa*, es decir, después de encontrar su representación halla otro aparato que la reconstruya y

la comprenda como “real”; *lo-que-algo-es* es la forma de la re-presentación que se consolida en la apariencia del ser, esto es, que se representa a sí misma como *ser* de eso que se presenta.

Se siente uno al fin tentado a dividir la humanidad en una minoría que sabe hacer de poco mucho, y una mayoría que sabe hacer de mucho poco; y aún se topa uno con esos brujos al revés que, en vez de crear el mundo de la nada, crean del mundo una nada. (Nietzsche, 2007b, I, p. 260)

El *ser*, por lo tanto y en su sentido más afirmativo, es apariencia, pero la teoría del ser y de sus fundamentos sobrenaturales acuñados a la esencialidad del mundo y del hombre, es decir, a su divinización no responden a otra cosa que a los años de la fantasía loca impúber de la humanidad, queriéndose ver en lo más alto; convirtiendo el mundo que conocía en la multiplicación y potenciación de éste, corrigiendo la supuesta imperfección de la materia en idea: en conclusión, caminó del lugar en donde se iba de las cosas a las palabras a otro donde se sigue yendo de las palabras a las cosas.

§ 6. Necesidad y Contingencia

¡He aquí que la apariencia es algo necesario, puesto que defiende al hombre de la alta probabilidad de su inminente desaparición en el precipicio de la insignificancia que de suyo tiene la contingencia impertérrita y eterna! Ocaso que lo hunde no en el fondo para sí *inmundo* de lo impensable, sino en el onirismo perpetuo, sonriente y confiado del hombre racional y moral. Lo impensable es lo por crear, es lo contingente e inconmensurable; la perdición la ve el hombre en su hábitat, la palabra. Lo que asume el hombre como privado, su individualidad, a la que provee del poder de conocer, se le adormece con la idea de la verdad y así lo que juzga como propio es otro lugar dentro de su sueño. ¡Y el proceder constante de la vida es permanecer, sólo eso, y en cuanto ve que lo puede lograr lo mantendrá! Mantiene lo interno, mantiene lo externo, mantiene cualquier cosa inocua y absolutamente insignificante bajo lo que quizá es condición de

permanecer. Es por esto, que lo más palpable que acá podría tratarse será lo necesario y la permanencia con la que se impone.

En el constructo de la “realidad” nada para el hombre es contingente; si dependemos de lo que construimos con la razón, tanto mediante las palabras como por otro medio artístico sin voz, es porque es necesario. Bajo la condición de la permanencia, su afirmación, que sigue y establece la vida consigo misma, el hombre entra a formar parte de esta afirmación como la particularización concreta de la voluntad perenne de existir. Es decir, cada cosa que existe –incluido el hombre como algo más– sigue un movimiento imperecedero y expansivo que demanda continuar, pero dentro de este movimiento se manifiesta un impulso falaz de consciencia, que asume el lugar de la determinación: el hombre. En dicha continuidad, la determinación hace parte del mismo movimiento, sin embargo, por su consciencia se erige como prioridad. «Todo es necesidad: así reza el nuevo conocimiento; y este conocimiento mismo es necesidad», afirma Nietzsche (2007b, I, p. 95), lo cual implica que sin lugar a dudas la historia de la vida del hombre es cruda necesidad; si ve algo, esto debe ser necesario, si condiciona su existencia a una conducta de siembra, producción y recolección, luego de comunicación, conquista y empoderamiento es por necesidad, y si de ello hace un hábito de sustento para su propia continuidad ha de ser necesario; el lenguaje, por ejemplo, no es sustancia ni esencia, es necesario, esto es, respalda el contacto con la expansión perpetua de lo contingente sometiéndolo a la determinación, siempre antropomórficamente. En este sentido, lo que salve y proporcione al hombre dicha permanencia ante lo contingente, será lo indispensable de su vida.

La constancia de aquella permanencia se da por la crianza, por formación y por costumbre, y a la larga, sumándose a la consciencia, el constructo del tiempo; el lenguaje es costumbre, adaptación y crianza del hombre. Puesto que mediante las formas hemos significado la mentira del mundo

bajo el parcelado de la “apropiación” (por el hecho de haber pisado más de una vez allí donde estamos parados), lo consecuente es que se dé un regalo para el siguiente: la enseñanza y la predeterminación simbólica de las palabras situadas como baluartes sobre el tiempo, las cuales pueden ser ruinas y vejesterios empolvados o baúles con candados de los que no se tiene llave. Se muestra aquí la cara del conocimiento y el lenguaje metafísico: la costumbre y la tradición, que no son otra cosa diferente a un universo inventado justificado por aquél mismo correr del tiempo y elevado a su grado más sublime.

El que de niño ha percibido entre los familiares y amigos, en cuyo círculo ha crecido, sentimientos variados y fuertes, pero poco refinamiento en el juicio y poca afición a la justicia intelectual, y, por lo tanto, ha gastado lo mejor de su energía y su tiempo en la reproducción de sentimientos: notará de adulto en sí mismo que cada cosa nueva, cada persona nueva produce en él afecto o rechazo o envidia o desprecio; bajo la presión de esta experiencia, ante la que se siente impotente, admira la *neutralidad del sentimiento*, o la «objetividad», como algo milagroso, como cosa del genio o de la más exquisita moralidad, y no quiere creer, que también ella es sólo *el fruto de la educación y la costumbre*. (Nietzsche, 2009c, p. 106)

Una revisión a lo anterior nos da parte de las palabras que la metafísica ha inventado y que, en contraposición, es recurrente situar frente a la apariencia, donde podemos asir la idea categórica nietzscheana, cimiento de su pensamiento: lo necesario. Así, pues, debemos dividir el cajón de lo simbólico y apartar dos elementos: que la apariencia es también apariencia de sí misma y que se sobrepone de la misma forma que lo hace una enredadera sobre la piel de los muros, y que, no obstante, no hay otra cosa que llegue a nosotros sino destellos y estelas, pieles de muros. Hablamos, entonces, de “apariencia de la apariencia” y “apariencia necesaria”. Que tengamos necesidad de la apariencia involucra a la historia, en el sentido del refinamiento que ha conseguido esta y su irreversible evolución en conceptos e ideas elaboradas como telarañas, pero también su

asentamiento dentro del mundo apropiado de la humanidad. En la niñez nos hemos servido del orden establecido de las palabras y, por lo tanto de los conceptos, que por oscuros y abstraídos de la vida que se muestran, son la identidad de nuestra apertura al conocimiento; el adulto, por su parte, tendrá que evadir los conceptos, sin embargo, sin eludir la premisa que le ha mostrado la peculiaridad del entorno totalizado por la misma apariencia: la apariencia, constructo que integra estímulo y creación. Es por esto que la antítesis de lo “real” con la apariencia queda expuesta como variación de lo aparente consigo mismo pero con arreglos históricos, morales, estéticos.

Ser moral, decente, ético, significa prestar obediencia a una ley o tradición de antiguo fundada. Es indiferente si uno se somete a ella de buen o mal grado, basta con que lo haga. Se llama «bueno» al que por naturaleza, siguiendo una larga herencia, por tanto fácil y prestamente, obra lo decente, sea esto cada vez lo que sea [...] Lo «egoísta» y lo «altruista» no es la oposición fundamental que ha llevado a los hombres a la distinción entre decente e indecente, bueno y malo, sino: acatamiento de un tradición, de una ley, y emancipación de la misma. (Nietzsche, 2007b, I, p. 88)

La moral es histórica, los valores son representaciones de la tradición. Lo “bueno” y lo “malo” conformarían, en este caso, el tipo de invenciones aparentes sobrepuestas que por acumulación de adeptos y de epígonos se han convertido en las más preciadas formas de conducta de las comunidades,¹⁴ transformándose en edificaciones imperturbables, y según la crítica nietzscheana, en valores fríos y desgastados que se han alejado de la vida misma. De forma que el conocimiento, en su sentido apolíneo, con respecto a estos valores, se pierde dado que apenas se ha aprendido a imitar, y el descubrimiento del mundo y su valor quedaron en los originales, es decir, en el designio necesario de algo como “bueno” y de otro algo como “malo” que en su oportunidad hizo algún pueblo atrapado entre la penuria y el peligro.

¹⁴ A lo largo de la obra de Nietzsche, ambos valores, lo “bueno” y lo “malo”, se convierten en el signo de la decadencia y la mácula del pensamiento débil cristiano y subyugador de los espíritus libres.

A este respecto da igual cómo haya nacido la tradición: en cualquier caso, sin atender a bueno y malo o a cualquier imperativo categórico inmanente, sino ante todo con el fin de la conservación de una comunidad, de un pueblo; todo uso supersticioso nacido sobre la base de un azar falsamente interpretado impone una tradición que es decente seguir; emanciparse de ella es, en efecto, peligroso, más pernicioso para la comunidad que para el individuo. (2007b, I, p. 88)

Y de esta forma, bajo el aletargante dominio de la voz de la humanidad que llega proyectada por los años y la cultura, tenemos más valores sobre lo que es y sobre lo que parece ser el mundo que experiencias del mundo mismo, y, no obstante, algunas de las necesidades más primarias resueltas: la comunicación o la consciencia de que hay un mundo al cual hay que llenar de valores. El delgado trazo que hay entre lo aparente como realidad y la apariencia tejida en la telaraña de la metafísica, viene a darlo la necesidad: ¿qué es necesario? Nietzsche insiste en que todo es necesario, por lo tanto, la invención de telares medievales que resuelven pesadillas intelectuales en tomos y tomos de palabrería, son el paso necesario al conocimiento real del mundo y posteriormente tendrá que ser necesario el paso de este conocimiento a otro que lo reformule y que se haga al costado de la realidad para cuestionarla; luego el devenir de la historia acaece necesariamente en su propio descubrimiento, en la confianza en la apariencia y en la constante y consecuente superación de sí mismo. ¿En qué resulta esto? Mentiras necesarias de las que ha de librarse el hombre, pero sobre el hombre, el individuo, que es el único capaz de descubrir falsedades, recibidas con alegría y no sentidas como ofensas; la sensación de que algo no es verdad es perjudicial precisamente para quienes han sido más falsos, todos aquellos que persiguen la verdad del tiempo y la historia, superlativo de la tradición y la verdad.

Es necesario para la “apropiación” del mundo la invención de valores, pero la necesidad es algo que debe ser superado. «Cuando no tenéis más que una sola voluntad, y ese viraje de toda necesidad se llama para vosotros necesidad: allí está el origen de vuestra virtud» (Nietzsche, 2009d, p.124).

De modo que la efectividad de todo lo que existe en su más alto movimiento y eterno continuar es la contingencia; el conocimiento es, según esto, el material del que se hace lo necesario y la apariencia el resultado seminal de Apolo. Lo que tiende a acumularse y enredarse lógicamente es invento e ilusión, luego se convierte en creencia y confianza y por último en seguridad y certeza: estructura básica de la voluntad de verdad.

Cuando uno ha satisfecho sus necesidades, le sobreviene el aburrimiento; ¿cómo deshacerse de éste? Sólo creándose nuevas pasiones que satisfacer también. Uno engendra una necesidad cuando se crea una urgencia; la cual, por medio del hábito, va perdiendo paulatinamente su carácter penoso y convirtiéndose en placer. (Nietzsche, 2007b, I, p. 293)

Si vemos más de cerca el problema de la necesidad, viene a nosotros su poder metódico y vital. Resulta que la necesidad es la forma de la apariencia, es decir, la determinación que lleve cualquier hecho o acontecimiento se autoafirma al suceder, sea este algo falso o algo verdadero, pues es importante sólo por el recurso que en sí mismo es: ser una imagen asible –salvífica si se piensa en el arte, pero progenitora si se le ve más ampliamente, por ejemplo en la ciencia y la filosofía. La necesidad posee el carácter del recuerdo,¹⁵ de la afinidad y de la escapatoria del peligro. No obstante, los ojos ven lo que necesitan y el cuerpo acepta lo que no lo dañe, o sea, no le es posible ver y conocer de forma absoluta; al otro lado de la periferia del individuo sigue existiendo no “un mundo”, sino que se encuentra el resto de lo que somos parte, es decir, lo no-verdadero, lo impensable, lo no-creado, lo que no es objeto ni sujeto, lo que aún no es como realidad: lo que puede o no ser, lo que es y no es, lo contingente. Hallamos en la necesidad la manera de sustituir el tedio y la angustia por la perenne construcción y conquista de lo “real”, mediante la creencia necesaria de lo “real”: «Quiero aprender cada vez más a ver la belleza

¹⁵ El tema del recuerdo será esbozado en el capítulo siguiente sobre Giorgio Colli.

existente en la necesidad de las cosas –así yo seré uno de los que la embellezcan» (Nietzsche, 2001, p. 266). Nuestra vida se constituye a sí misma según lo que es necesario para ella, el devenir que le es propio abarca en sí la realidad de los objetos como verdaderos (conceptos aceptados o impuestos) o no-verdaderos (percepciones consideradas falsas, impotentes o fuera del umbral permitido por la hegemonía de turno), y se expande sobre ellos dotando de fuerza a lo afirmativo pero extraída esta fuerza de lo negativo, es decir, no la predeterminación sino la indeterminación de este en cuanto que es diverso y múltiple hará surgir cualquier hecho improbable e incalculable que se afirmará según lo que le suceda o no le suceda, ambas como condiciones primordiales del cómo de cada hecho particular gestado en la individuación;

ocurra lo que ocurra, sea tanto el mal tiempo como el bueno, la pérdida de un amigo, una enfermedad, una calumnia, una carta que no llega, la dislocación de un pie, una mirada al escaparate de la tienda, una objeción, el hojear de un libro, un sueño, un engaño... todo ello en seguida o poco después se nuestra como algo que «no podía faltarnos»; –¡es decir, se revela como algo lleno de profundo sentido y de utilidad, precisamente *para nosotros!* (Nietzsche, 2001, p. 267)

Respecto a este asunto, debemos, inmediatamente antes situar el umbral de la creación e indicar que aunque la creación de apariencias dependa de nuestra propia necesidad, la necesidad misma es otra apariencia creada que ha sido suscitada en el más profundo de los azares en los que se ha manifestado la vida y su impulso perpetuo de apropiación de cualquier lugar más allá de su propia extensión, o, para continuar con las palabras de Zaratustra: la voluntad de poder. Como recurso existencial, la necesidad es la posición inamovible que debe tomar el intelecto humano, es decir, la experiencia de nuestra propia vida y la de la humanidad puede tomarse tanto desde el margen de la hoja como en las palabras que están escritas allí mismo en su centro, puede tomarse como un todo y como una parte, ambas posibilidades son necesarias y no sólo son complementarias sino que hacen parte de una misma afirmación: ¿debería explicar mis actos y justificarlos, tomarme

como sujeto y declararme ante el mundo como objeto?, ¿debería la humanidad justificar cada acto a partir de la intencionalidad, bajo alguna moral rectora?, ¿está, de hecho, la humanidad predeterminada a parar allí donde ya no haya justificación alguna y todo parezca un sinsentido?

De cien maneras han hecho ensayos y se ha extraviado hasta ahora tanto el espíritu como la virtud. Sí, un ensayo ha sido el hombre. ¡Ay, mucha ignorancia y mucho error se han vuelto cuerpo en nosotros! [...] Todavía combatimos paso a paso con el gigante Azar, y sobre la humanidad entera ha dominado hasta ahora el absurdo, el sinsentido. Vuestro espíritu y vuestra virtud sirvan al sentido de la tierra, hermanos míos: ¡y el valor de todas las cosas sea establecido de nuevo por vosotros! ¡Por eso debéis ser luchadores! ¡Por eso debéis ser creadores! (Nietzsche, 2009d, p.125).

Cuando pensamos en esta forma, en que depende enteramente de nosotros que exista el sentido no sólo del hombre sino de las cosas que el hombre puede poseer, ser y proyectar ser, es decir, que la única necesidad que se arraiga en nosotros no es obedecer si no ordenar: lanzar la flecha de nosotros mismos que nos sitúa en la vida y su afirmación, pensamos también en que aún por la apariencia y la indeterminación de cualquier cosa, lo necesario se vuelca en pro del hombre, por mor de la vida y como transformación y devenir del Azar. Además, aspectos tales como la verdad o los fines, la sustancia y la esencia, respuestas del gran porqué del hombre, quedan rebasados y convertidos en futilidad por la plenitud de azares, contingencias, apariencias y necesidades de la vida.

Se ha ido soltando una cadena, cuyo cuerpo enseña la figura de la relación que tienen hombre y necesidad; la relación que guardan es de siameses, pues han encontrado en la materia del otro un mismo cuerpo, que manifiesta esta naturaleza: la necesidad es algo que debe ser superado, pues el hombre es un ser que debe ser superado, en consecuencia el hombre es necesidad, es la bestia dependiente, menesterosa y anhelante de libertad, se forma a sí misma con la seguridad. Arco en mano y los pies fijos en la punta de la cumbre, Nietzsche ha encontrado la redención de la

necesidad, en el devenir necesario de ella misma. Sin embargo, el crédito de la superación del hombre y la supremacía de lo que siempre ha sido antes del hombre, de lo que el hombre es parte, recalca acá poniendo un grado más de oscuridad a la naturaleza heraclítea, que se mencionó al principio: el azar. No hay ahora dualidad conceptual que pueda soportar la densidad de la extensión sin límites, sin certezas y sin palabras que abrumba con su inocencia: la razón tiene de suyo planear, estructurar y separar, se puede con ella calcular hasta donde llegue la mirada. El conocimiento que se ha construido se debe, en toda su extensión, al plan maestro de la seguridad y apropiamiento del mundo; lo que se pasa por alto es que dicho plan es una falacia sin fundamento, es decir, antes de la verdad existe otra cosa mucho más pura y antigua, la inocencia de la vida, que entendida como la totalidad a la que pertenece el hombre, fluye sin planes y sin el gran objetivo primordial de la esencia y la sustancia. Que el azar sea inocente y no una gran telaraña de designios y predestinaciones, muestra que la seguridad del hombre en su mundo apropiado es más una obra con trasfondo artístico de alguien con corazón de creador, que obra de un maniático idealista y planificador que se cree la razón del mundo: la necesidad prevalece en tanto recurso, de la misma forma que la apariencia, “más allá del bien y del mal”; que algo esté más allá del bien y del mal nos dice que ante cualquier enjuiciamiento prevalecerá lo necesario como orden de la designación y el enjuiciamiento.

La cuestión está en saber hasta qué punto ese juicio [*juicios falsos, veracidad de los juicios*] favorece la vida, conserva la vida, conserva la especie, quizá incluso selecciona la especie; y nosotros estamos inclinados por principio a afirmar que los juicios más falsos [...] son los más imprescindibles para nosotros, que el hombre no podría vivir si no admitiese las ficciones lógicas, si no midiese la realidad con el metro del mundo puramente inventado de lo incondicionado, idéntico-a-sí-mismo, si no falsease permanentemente el mundo mediante el número, —que renunciar a los juicios falsos sería renunciar a la vida, negar la vida. (Nietzsche, 2012, p. 31)

Es el color de los juicios y el contraste con el entorno de más juicios, el acto que hizo bien al cuadro o el que lo hizo guerra y catástrofe con el lienzo, el curso de nosotros mismos. Por la mera inocencia no hay nombres, no hay valores, no hay determinaciones, estas surgen en el conocimiento que tiene la forma del “tomar”. No basta con decir que las cosas se dan y que por gracia de sí mismas llegan a nosotros, sino que, más bien, es por la afirmación de la voluntad que en las manos se toma de la luz y de la oscuridad, parte del cielo y parte de la profundidad. Antes bien, tomar se transformaría con el tiempo en conocer, éste es superlativo y metáfora antropomorfizada de aquella acción primitiva. En profundidad, es decir, echando para atrás un poco, atrás en donde posiblemente la vida era más simple puesto que no habían tantas palabras y tantos matices, el hombre que conoce era antaño el hombre que toma del suelo rocas y hojas secas, es un niño recolector de juguetes a los que dota de nombres y valores característicos; a esto llamamos conocer: a no dejar pasar las cosas, a retenerlas en la memoria, a ponerlas en nuestra cabeza y mantenerlas en el baúl de la tradición. A partir de ahí hablamos de que nuestros juguetes recogidos del suelo son absolutamente indispensables para nuestra vida tal y como es. De esta manera, lo que sucede igual que encontrarse con un día lluvioso en medio de la calle lejos de cualquier saliente del techo de alguna casa y sin sombrilla, y de la misma forma que cada gota cae cada vez en un lugar diferente, resulta en algo necesario, es decir, tomar un objeto que no teníamos, para desde allí afirmar, por lo menos, que nos hemos mojado y que hemos tenido muy mala suerte, hecho que en nosotros suscita la más alegre seguridad, la de que conocemos. Parece increíble que la voz enigmática y arcana de Zaratustra hable de esto, sin embargo, es de este mundo del que hablamos no de si hay ser o no:

En verdad, una bendición es y no una blasfemia el que yo enseñe: «Sobre todas las cosas está el cielo Azar, el cielo Inocencia, el cielo Casualidad y el cielo Arrogancia». [...] Esta arrogancia y esta necesidad púselas yo en lugar de aquella voluntad cuando enseñé: «En todas las cosas sólo una es

imposible – ¡racionalidad!». [...] Un poco de sabiduría sí es posible; mas ésta fue la bienaventurada seguridad que encontré en todas las cosas: que prefieren – *bailar* sobre los pies del azar. (Nietzsche, 2009d, p.239-240)

En contra de los que pudieran ver el conocimiento fuera de la forma de lo necesario y más aún prefirieran ver en él una esencia, o sea entender el conocimiento por el conocimiento mismo, que tratan de convertirlo en una verdad imperecedera, inmutable y absoluta, a estos, a partir de las palabras de Nietzsche, podemos decirles: el conocimiento permanece dentro de su propia esfera inmune a la inactividad, a la finalidad y la inmutabilidad, pues de suyo es también un poco de ignorancia, de ansiedad y de ambición de dominio,¹⁶ cuyo influjo sobre el hombre será el de la alegría en el tomar y ser eternamente satisfecho y superable, puesto que también no hay verdad que valga el sacrificio: «y esto significa *para mí* conocimiento: todo lo profundo debe ser elevado – ¡hasta mi altura!» (2009d, p. 189), puesto que el conocimiento no posee el poder de determinar, mas sí el funcionar en favor del movimiento de la superación y de lo superable. A pesar de que el conocimiento busque copular y juntarse a lo verdadero, sucederá siempre como superable y susceptible de transformación; por su parte la verdad es accidental al conocimiento y además está contenida en la voluntad de poder: cuando se busca incesantemente la verdad y se tiraniza con ella, lo hacemos no por la verdad sino por el poder. Es decir, la verdad parte de querer el poder y se autojustifica tiránicamente como conocimiento de un *en-sí* asumido, cuya realidad es la del volente de poder y su autoafirmación. Allí lo único que ocurre es que lo “tomado” se ha vuelto necesario, puesto que se ha querido y se ha imbuido su afirmación, se ha escenificado la estructura del objeto como real y se le ha convertido en objeto concreto. Por esto no basta hablar del conocimiento de

¹⁶ Uno “de los tres males” junto a la Voluptuosidad y el Egoísmo. Zaratustra los menciona como las cosas peor maldecidas de la humanidad. Véase p. 266-271 en *Así habló Zaratustra* (2009d). Aunque de hecho el conocimiento es voluptuoso y egoísta, es principalmente por la ambición de dominio que es superable.

forma independiente, si junto no se pone al hombre y la necesidad se habla de fantasmagorías, pues ninguno de estos tres elementos nace por sí mismo y el hilo que los mantiene juntos se llama *relación*.¹⁷

§ 7. Antropología de la apariencia: La creación

Y, sin embargo, todo nació de la inconmensurable sensación de desasimiento que trae consigo el hombre cuando su entorno le aparece extraño y hostil. De la imprecisión de un continuo *fuego* que consume y transforma según medida, la experiencia de peregrinaje en ambientes insólitos hace al individuo proveedor de un desprendimiento tal que abandona la pasividad de la defensa y el aislamiento hacia una curiosa exploración de los límites de la naturaleza. Esa curiosidad hacia lo prohibido que, auspiciada por la soledad y la inconformidad, mueve al espíritu transformador del hombre, lo enfrenta hacia un mar de necesidades emergentes en torno a cómo ha de direccionar su vida ahora que el mundo ha devenido de extraño a algo familiar. El apropiamiento de la esfera de la conciencia y del lenguaje que, según Nietzsche, se desarrollan simultáneamente (2001), revitalizan al hombre que ha sido franqueado por la enfermedad del exilio y el miedo ante el mundo; el pesimismo y la inseguridad devienen en salud y sabiduría: el hombre ha reconocido el supremo poder de acomodar la realidad a su apariencia más plácida, ha encontrado en los artilugios estéticos de adornos lingüísticos nuevas verdades para resguardarse ante su falta de morada, ante su “salir de casa” (Nietzsche, 2007b, I). Es así que nace la metafísica como forma de sustentar la comprensión de un nuevo orden de lo real, de una nueva experiencia de la existencia desde la óptica de la apariencia y la necesidad, de una comprensión particular del mundo físico y confuso, «Con la remisión a un mundo metafísico de cosas fijas, eternas e inmutables se pretendía escapar

¹⁷ Categoría que en Giorgio Colli cobra vital importancia.

al vértigo de un mundo sentido inicialmente como puro devenir caótico de acontecimientos» (2007b, I, p. 17).

El arte, la religión y la moral son las manifestaciones metafísicas por excelencia que Nietzsche identifica como pioneras en la ordenación humana de la apariencia, de la antropomorfización de la realidad. Sin duda, el dominio del ser ha quedado suplantado por el de la representación, el poder absoluto de lo efectivamente presente ha sido devaluado y reemplazado por lo que favorece a la vida, lo que permite un siglo de seguridad ante el inminente segundo de angustia y extrañamiento;

el carácter total del mundo por toda la eternidad no es más que caos; aunque no en el sentido de una ausencia de necesidad, sino de una ausencia de orden, de organización, de forma, de belleza, de sabiduría, y de todo cuanto tenga que ver con nuestra estética antropomórfica. (Nietzsche, 2001, p. 202)

El “sueño” se toma su papel como dador de verdades y legitima el estado primitivo de la humanidad que el dios Apolo dispensó a los hombres como material de aderezamiento, una especie de configuración racional del poderoso fuego prometeico: «el lenguaje es en realidad el primer peldaño en el esfuerzo por la ciencia» (Nietzsche, 2007b, I, p. 48).

La apariencia se sostiene sobre los cimientos de la palabra, aquella que expresa el “saber supremo sobre las cosas” (2007b, I), que permite el tránsito de la mera representación aliviadora de malestares, a la invención y a la creación. Nietzsche describe este paso como un “proceso lógico” donde el efecto toma el lugar de la causa, es decir, donde la representación se vuelve la nueva fuente de la realidad y no sólo el producto de una iniciativa humana por renovar lo impropio. Es así que nacen cosas fijas, hallazgos de la antropología de la apariencia, modelos de verdades eternas que nos permiten la comodidad y la paz; “fenómeno” y “cosa en sí” son invenciones de la razón y el lenguaje, significados con pretensiones morales que alejan la pesada carga de pensar el devenir. Y junto a esto, los nuevos discursos sobre la realidad han ganado confianza y dignidad,

se han vuelto necesarios, dotando de racionalidad el universo y habituando al individuo al *confort*, de ahí que, cuanto más añeja aparezca una verdad, más valor tienen como sustrato de la existencia, más contribuye a la salud de la sabiduría.

Entonces la metáfora, la palabra, la mentira y la voluntad de autoengaño aparecen como instrumentos de la inocencia humana, de su noble intención de mitificar el mundo para inventarlo a su acomodo. La apariencia no es más que la hipocresía del “ser” (Nietzsche, 2007b, I), una pretensión sublimada de bienestar duradero, de un fin común de la razón. La ciencia se torna imitación de la naturaleza, el hombre encuentra en el conocimiento el placer de verse reflejado, y el filósofo, el gran erudito, da cuenta de su fuerza cuanto más producción conceptual pueda generar. El más grande goce del creador radica en la confesión de su ímpetu, en la victoria sobre lo real, en su elevación espiritual sobre lo contingente, «Sólo al final del conocimiento de todas las cosas el hombre se habrá conocido a sí mismo. Porque las cosas no son más que los límites de hombre» (Nietzsche, 2009c, p.56).

Y, entonces, ¿qué es crear? Darle forma al caos según el reflejo en el espejo del hombre virtuoso, del hombre científico, del artista; volver necesario lo contingente; engalanar la existencia con verdades eternas; configurar *esferas*¹⁸ que climaticen las crudas temperaturas del ambiente inhóspito. Esa “realidad selecta” (Nietzsche, 2007a, II) que ha creado ingeniosamente el hombre es condición de su vida, es poder de dominio sobre sus circunstancias, es el embellecimiento de la contrariedad y la dureza: «Como fenómeno estético, la existencia nos sigue siendo todavía *soportable*, gracias al arte se nos regalan los ojos y las manos y, sobre todo, la buena conciencia para *poder* hacer de nosotros mismos un fenómeno semejante» (Nietzsche, 2001, p. 199). La pretensión estética del hombre, el *principium individuationis* y su engranaje artístico, ha permitido

¹⁸ Concepto que se ampliará en el tercer capítulo

que la existencia disfrute de nuevas vías, que el conocimiento trascienda el orden causal y se ubique en lo incondicionado, absoluto, universal. El hombre *se hace* hombre con cada una de las creaciones que diseña en favor de la ciencia resultante, se constituye como sobreviviente cuando ha forjado cosas bellas dignas de contemplación y de cálculo, verdades que permiten medir y adivinar el futuro, la invención antropomórfica lo ha hecho profeta del conocimiento

Nosotros operamos con cosas que simplemente no existen: líneas, superficies, cuerpos, átomos, tiempos y espacios divisibles – ¡Cómo sería posible la explicación, si antes nosotros todo lo reducimos a una *imagen*, a una imagen nuestra! (Nietzsche, 2001, p. 207)

§ 8. Expresión y apariencia

En orden a los artificios lingüísticos de los que dispensamos sentido y significado, la apariencia se erige como la más grande representación de las representaciones, la *causa* de todas las anteriores siendo ella causada por la imposibilidad de una realidad humana diferente. Inmersos en la fantasía onírica de la verdad y la belleza, las palabras insertan contenidos representativos a cada uno de los elementos articulados que han dotado de profundidad la existencia; así es que, junto a las creaciones lingüísticas descansa una valoración moral que las determina, un peso metafísico que las sostiene y que permite, ante todo el juicio como producto racional sobre el mundo creado. Nada más *aparece* aquello que es real, y se ensambla con los lineamientos de una vida por explorar, de una existencia por asumir, de un camino por andar, el hombre prepara su arsenal metafórico y continúa el perenne ejercicio de su sabiduría: opinar, calificar, adjetivar, conceptuar; así se mantiene atento al devenir que ahora él fomenta, como fuente de nuevas formas de vida, como ejecutor de los planes del demiurgo lingüístico del que es poseído;

Ningún ser viviente se habría conservado si no hubiese estimulado de un modo extraordinariamente poderoso la tendencia contrapuesta, a saber: es mejor afirmar que suspender el juicio, es mejor errar

e inventar que esperar, es mejor aprobar que negar, juzgar que ser equitativo. (Nietzsche, 2001, p. 207)

Todo arreglo en el dominio de la apariencia reafirma la conciencia del hombre sobre la base del conocimiento, que no puede ser más que la manifestación de una naturaleza colectiva que espera comunicación en vías de consenso, pacificación de los impulsos, medida apolínea y nuevos descubrimientos científicos. El lenguaje, según Nietzsche, soporta una necesidad existencial y comunicativa, en tanto integra la imperiosa búsqueda humana por sobrevivir de los avatares de un contexto enemigo *a priori* y de hacerse entender entre una comunidad de hombres que comparten ese mismo espacio por *habitar* conjuntamente. El “signo” surge como representación primigenia de toda necesidad lingüística por dotar de sentido y de realidad la apariencia, por crear verdades y saberes desde la perspectiva de un “genio de la especie” que siembra la conciencia en nuevos mundos, en nuevas realidades,

Qué agradable es que existan palabras y sonidos: ¿palabras y sonidos no son acaso arco iris y puentes ilusorios tendidos entre lo eternamente separado? A cada alma le pertenece un mundo distinto; para cada alma es toda alma un trasmundo. (Nietzsche, 2009d, p.304)

El conocimiento no ha dejado de ser la respuesta ante aquella sensación de miedo frente a lo desconocido; volver familiar lo extraño, en la reducción “síglica” de una habitación confortable ante la extensión vacía de significado, es la representación primera del conocimiento. El sentido de inseguridad que experimenta el hombre le permite explorar lo extraño y problemático, volviendo *habitual* lo sorprendente y convirtiendo los fenómenos “absurdos” en ideas. Si para Platón, conocer es recordar, para Aristóteles es abstraer, y para Kant es sintetizar, para Nietzsche (2001) es, fundamentalmente, familiarizar el mundo con el hombre, volver amigable la experiencia, *crear* modos de valorar la realidad para hacerla visible, palpable, por mera afirmación de su voluntad;

Valorar es crear: ¡oídllo, creadores! El valorar mismo es el tesoro y la joya de todas las cosas valoradoras. Sólo por el valorar existe el valor: y sin el valorar estaría vacía la nuez de la existencia. ¡Oídllo creadores! Cambio de los valores – es cambio de los creadores. Siempre aniquila el que tiene que ser un creador. (Nietzsche, 2009d, p.100-101)

Con Nietzsche no hay lugar alguno para la universalidad del saber en cuanto imposición de una voluntad absoluta de verdad, puesto que ésta ha dejado de ser intemporal y adquiere historia; los problemas renacen con nuevas respuestas, con diferentes formas de reducir la existencia a la experiencia. El lenguaje, en este sentido, no sólo funciona como canon conceptual, sino que amplía su rango de acción hacia el dominio de todas aquellas manifestaciones humanas que permiten relacionar el interior exploratorio con el abismo innominado. Los sentidos, de este modo, se presentan como primer acceso a esa “apariencia creada”, como fuente estética¹⁹ de relación entre los impulsos irracionales de miedo y sospecha, con un intelecto que, agazapado, con la figura apolínea del encanto, perfecciona todo aquello que otrora era informe; apropia y amolda lo que *necesita* de un sentido y una dimensión humana «la vida se ha erigido sobre la apariencia, quiero decir, el error, el engaño, la simulación, la ofuscación, el autoenmascaramiento» (Nietzsche, 2001, p. 333).

Lenguaje, concepto, metáfora, “cosa en sí” y fenómeno, son representaciones simbólicas de una apariencia que se ha ajustado a la voluntad (dionisiaca) de *explorar* temerariamente el mundo, y de una contemplación pura (apolínea) de aderezarlo con nombres y formas. Sin embargo, antes de toda representación, en el vértice de la comprensión de una necesidad de sobrevivir y crear, se presenta un evento sorprendente que no ha sido parte de la reflexión filosófica tradicional, aquél momento primigenio en que el reconocimiento de la falta de suelo racional imprime en el

¹⁹ Nótese en este punto una eventual interpretación de la reflexión de la Estética Trascendental kantiana

sentimiento humano de desconsuelo aquella misiva inventiva de la exteriorización; a dicha manifestación de un portentoso espanto y reflejo de viejas incapacidades, y de nuevas ambiciosas imágenes representativas, la llamamos *expresión*.

El llamado de Nietzsche hacia la comprensión de la labor filosófica como fuerza creativa y artística favorece la comprensión de un momento originario donde el desplazamiento de la conciencia hacia el exterior por transformar tiene su apogeo. La *expresión* es un instante epistemológico y creativo que no ha dejado de permanecer en vilo mientras no se reconozca la apariencia como suelo ontológico y la representación lingüística como horizonte de posibilidad de nuestra existencia. «La filosofía es ese instinto tiránico mismo, la más espiritual voluntad de poder, de «crear el mundo», de ser *causa prima*» (Nietzsche, 2012, p.37). Voluntad de poder, “salir de sí” por la fuerza de volver dependiente el mundo, por la majestuosidad de dominar las condiciones de existencia, esta bandera de la *expresión* no ha dejado de ser aquél impetuoso manifiesto por la creación, la libertad y la independencia, «basta crear nuevos nombres, valoraciones y verosimilitudes para crear, a la larga, nuevas “cosas”» (2001, p. 149).

CAPÍTULO II

Giorgio Colli: Acerca del concepto hipotético de expresión

¿También el filósofo es un comediante? Mirad sus conceptos, cuando ha terminado el espectáculo; cuando el pergamino se ha desenrollado por entero. Mirad cómo el titiritero ordena, inertes y desmayadas, las marionetas de su juego, cómo recoge sus hilos enredados.

(Filosofía de la expresión)

G. Colli

§ 1. Preámbulo: del paso de Nietzsche a Colli

A continuación, bajo el marco que ha proporcionado Nietzsche acerca de la apariencia y la consideración de que la necesidad es un elemento fundamental para la comprensión de la realidad humana, en tanto que forma de ser que se tiende sobre la superficie de la naturaleza justificada en la apertura en la palabra y la forma, que afirma constantemente su voluntad en el empoderamiento del exterior que lo rodea y del interior que lo particulariza, en el apropiamiento de representaciones y lugares que resulten propicios para su propia vida –¡voluntad de poder frente al indómito Azar!– es decir, donde la creación es la muestra y el recurso primigenio de la vida misma, se expondrá lo correspondiente a la *expresión*. El foco esencial para esta fundamentación de la *expresión* y quien es, de hecho, su material primario es el trabajo de Giorgio Colli, a quien debe verse bajo el perfil de filósofo sobre el de filólogo.²⁰

²⁰ El grueso de la obra de este autor comprende una amplísima trayectoria filológica de crítica y traducción, trabajo dentro del cual puede encontrarse la que es tal vez la más completa de las obras críticas de Friedrich Nietzsche en alemán y en italiano; entre otras, se hallan traducciones entre el italiano y el alemán de los textos órficos, tragedias griegas, obras de filósofos como Platón, Aristóteles, Spinoza, Hume, Kant, Schopenhauer y de otros intelectuales de la historia tales como Newton, Voltaire, Goethe, Hölderlin, entre otros.

Esta aclaración inicial tiene como propósito limpiar algunos escollos que puedan presentarse en el desarrollo del tema central de la investigación. El fondo de Giorgio Colli es la filología centrada en los griegos de la cual, al igual que Nietzsche, extrae un sustento filosófico que evade el mero trabajo de traducción, es decir, más allá de la interpretación y la crítica de textos antiguos se ha encontrado con otro tesoro de los griegos, del cual ha elaborado una teoría propia concentrada en la *expresión*; de hecho, este fondo es en sí a lo que corresponde al trabajo entero de Colli. A lo largo de su “discurso” sobre la *expresión* ira depurándose toda visión ajena al período helénico, de manera que la filosofía, propiamente dicha, que desarrolla es una filosofía sobre los griegos, interesada en el período de la sabiduría. No hay, pues, otra forma de ver una filosofía de la *expresión* sino delante de este fondo y llevando a cabo el aislamiento posterior de la *expresión* del ambiente griego.

§ 2. Prevalencia helénica

La filosofía es, según Colli, el gran y poderoso milagro de los griegos, formada a través de generaciones y gestada por el impulso expresivo hacia el conocimiento (2009b). Este impulso proviene de la naturaleza recóndita que se muestra disimuladamente a ciertos hombres. Fue una creación en tanto que su sustento fue el descubrimiento y la reconstrucción de lo descubierto en formas variadas, diferentes y nuevas; las cuales devienen de un impulso representativo y revelador de un sentido, al cual llamaron “verdad”. De la búsqueda del conocimiento también se derivan la religión, el arte y, sólo en último grado, la filosofía, no obstante, la premisa inicial de todas ellas es descubrir.

El paso inicial, en donde Colli ve el rasgo más primitivo de la figura del conocimiento, es la sabiduría como «exégesis de la acción hostil de Apolo» (2009b, p. 43); anteriormente, se vio que

el dios de la luz es quien da el conocimiento, por eso la sabiduría es en sí el conocimiento griego en su forma más pura, no directamente la filosofía o las manifestaciones artística y religiosa; la cumbre es la filosofía pero esta sólo es la transformación de algo divino en humano. En los siguientes apartados se hará un acercamiento a esta perspectiva, desde la cual se elaborará una base para entender el conocimiento y su relación con la *expresión*.

Entre los aspectos más significativos se hallan los conceptos de *pólis* y de *logos*. El griego veía en la *pólis* un lugar en el cual era posible participar y ser libre:

Políticas son [...] todas las actividades espirituales del hombre: arte, religión y filosofía; en el mundo griego, no es concebible un hombre religioso cuya vida interior le conduzca al ascetismo, de modo que abandone completamente toda convivencia con los demás, como tampoco existen poetas que escriban sus versos para la posteridad, sin ocuparse de influir en la *pólis* o por lo menos sobre sus contemporáneos. (Colli, 2011, p. 32)

Este sentido de lo político es sencillo y evidente: no hay nada fuera de él, no es una esfera apartada a la cual se unan los habitantes sino que, por el contrario, todos pertenecen a ella, inevitablemente. Por eso la individualidad es posterior y tanto la sabiduría como todas sus consecuentes manifestaciones dependerán de este impulso individual.²¹

El conocimiento, en estos términos, consiste en aquello oscuro o simple de la naturaleza que logra *tomarse*²² como indicación de algo de ella misma, es en esta forma enigmática de representación o de mera indicación de “algo más” que deviene en creación sirviendo como muestra sobre algo-de-otro-algo, extendiéndolo “políticamente”. El conocimiento brota de la particularidad, nace en el espíritu o el alma, pues la naturaleza no se manifiesta a todo el pueblo al

²¹ Esto no significa que antes de la era de la sabiduría no se hallara ningún rasgo de individualidad, pero es sólo con el tiempo que en Grecia se desarrollan las habilidades del individuo. Justamente, eso es lo que conlleva a la cumbre y decadencia de los griegos, según Colli, la aparición y pronta corrupción de la conciencia del individuo.

²² Recuérdese que anteriormente este concepto fue relacionado con el conocimiento en la parte titulada *Necesidad y contingencia*.

mismo tiempo, sino que se descubre fragmentariamente en la perspectiva del individuo. En esto radica el elemento fundamental tanto del conocimiento como de la sabiduría: actuar individualmente *dentro* de la *pólis*. De manera que “actuar individualmente *en la pólis*” es tan sólo la vaga representación que podría postularse para indicar ese salto entre extremos que realmente se funda en Grecia, dotándola del brillo que la identifica como original: la relación constante entre individuo y comunidad.

El centro estructural de este proceso en el que la sabiduría se transforma en un conocimiento más elaborado y complejo con el tiempo, tiene que ver con el *logos*. Por medio de éste, la palabra y la designación se gestan se transforman en las alternativas por las cuales es posible que el conocimiento halle la indicación de la naturaleza en representaciones y valoraciones fijas que sobrepasen la indicación, las cuales, a su vez, provean su redescubrimiento; el arte y la religión griegas, fueron también medios de descubrimiento de la naturaleza por vía de la palabra y la designación, que subyacen todavía en el humo de lo impenetrable y oscuro. La condición creativa que define a la sabiduría²³ radica en llevar la valoración a un ámbito de contrariedad agónica y trágica entre proyección política e introyección individual, es decir, vivir entre la superficie y lo profundo, entre este mundo y otro, donde descubrirla implica verla, percibirla y luego representarla. Es, pues, en el sabio que germina el espíritu griego del descubrimiento a través de las posibilidades que ofrecía el arte anterior ya valorativo de la palabra, pues en él confluyen dicho arte y la habilidad para descubrir sufriendo (Colli, 2009b).

²³ Cabe destacar que es el mismo Colli quien propone un estudio integral y completo de la “sabiduría griega”, a partir de la idea de que Grecia era un complejo cultural absoluto que no debería ser separado, pues fue en circunstancias conjuntas que acaecen literatura, teatro, escultura, música, política, filosofía, etc. Para esto, véase el intento enciclopédico *La sabiduría griega* (Trotta, 3 tomos, 1995, 2008 y 2010), en el cual el italiano proporciona, entre muchos otros textos: himnos y cantos órficos, fragmentos poéticos y filosóficos antiquísimos de hombres reconocidos como sabios y una reelaboración interpretativa de dichos fragmentos bajo la premisa de no separarlos sino verlos como unidad.

Por ejemplo, los oráculos eran misterios ofrecidos a los ciudadanos bajo los términos de la designación, la valoración y la representación, como formas creadas en la palabra (*poiesis*) que debían ser develadas para no sufrir el tedioso destino que traían consigo. Por su parte, también la religión griega contenía aquel elemento místico de-velador del misterio en el mito y en el mismo oráculo y por eso forma parte del camino hacia la sabiduría griega. En la confluencia de estas prácticas culturales radica la prevalencia helénica, dado que fueron los helenos quienes procuraron el origen al conocimiento en tanto que forma de relación política e individual del descubrimiento de la naturaleza por medio del *logos*.

§ 3. El enigma y el descubrimiento

Colli resume la definición de enigma a partir de Aristóteles así: « «decir cosas reales juntando cosas imposibles» [...] su definición quiere decir que el enigma es una contradicción que designa algo real, en lugar de no indicar nada. Para que así sea [...] hay que utilizar la metáfora» (2009b, p. 60). De manera que la relación con la palabra que guarda la sabiduría se da por su carácter revelador de enigmas, alegórico y no definitorio, esto es, no pretende, puesto que es imposible, decir “lo que algo es” sino que *representa* con otros elementos, distintos y variados, coloridos y exaltantes, los rasgos de “lo que algo es”.²⁴ Así queda zanjado el asunto del profeta y el sabio con respecto a la prioridad de descubrir la naturaleza, la cual sólo se les da debido a la singularización de la *representación*, es decir, al uso de símbolos por los cuales quedara manifestada la luz del dios en la palabra viva del oráculo, del mito, o de la profecía:

²⁴ Recuérdese que en el primer capítulo se prestó especial atención a *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, ensayo en el que F. Nietzsche sitúa a la metáfora como germen de todo lenguaje, basándose –tanto en este como en otros textos– en la definición de *metáfora* de Aristóteles, o sea, transposición de un sentido a otro por medio de un término similar.

La adivinación del futuro no entraña un dominio exclusivo de la necesidad [...] Necesidad indica cierto modo de pensar dicha concatenación, pero previsibilidad no significa necesidad [...] Un futuro [...] es previsible porque es el reflejo, la expresión, la manifestación de una realidad divina, que desde siempre, o mejor independientemente de cualquier época, lleva en sí el germen de ese elemento para nosotros futuro [...] puede ser resultado del azar y la necesidad mezclados y enlazados, como parecen pensar algunos sabios griegos, por ejemplo Heráclito. (Colli, 2009b, p.49)

La única necesidad que presentaban los hechos adivinatorios era la de otorgarle realidad a lo que carecía de realidad, esto es, dotarle la predicación que indica que es.

El arte de la adivinación y de la clarividencia otorgadas al sabio, provenían de la “manía”, una de tipo profético y otra de tipo místico;²⁵ «...la «manía» se nos presenta como todavía más primordial, como fondo del fenómeno de la adivinación. La locura es la matriz de la sabiduría» (Colli, 2009b, p. 22). En Delfos, mediante oráculos el sabio presentaba la realidad; estos oráculos eran una especie de conocimiento oculto enseñado en palabras, aparentemente contradictorias, que desafiaban a la razón, eran “verdades” que constituían el acercamiento a una totalidad abrumadora, agobiante y enigmática. En Heráclito, dice Colli:

la esfera de la locura, que le corresponde, no es la esfera de la necesidad, sino más que nada el arbitrio [...] E incluso su palabra, la respuesta del oráculo, sube desde la oscuridad de la tierra, se manifiesta en la exaltación de la Sibila, en su desvarío inconexo, pero, ¿qué sale de ese magma interior, de esa posesión inefable? No palabras confusas, no alusiones desordenadas, sino preceptos confusos como «nada en exceso» o «conócete a ti mismo». (2009b, p. 49)

Tanto Heráclito como otros de los sabios griegos fueron imbuidos por el misterio divino del oráculo, por eso el motivo de sus escritos es la sentencia enigmática cargada de sentido revelador,

²⁵ Colli (2009b) extrae la referencia a la “manía” y sus tipos (profética, mística, poética y erótica) del *Fedro* de Platón, para describir y entender más detalladamente la relación Dionisos-Apolo en el culto delfico. Este elemento es relevante por dos razones: reelabora y refirma la primacía de ambas deidades desde lo que había hecho Nietzsche y permite dar el paso a la comprensión de la dialéctica y en sí de la filosofía.

mostrada por el dios «como una norma imperiosa de moderación, de control, de racionalidad, de necesidad» (Colli, 2009b, p. 49) y como único medio por el cual se obtiene la indicación de la naturaleza. Es así que el conocimiento de la verdad de la naturaleza no se desprendía de aquella antítesis trágica de *espíritu* e *instinto* sino que se daba al hombre por medio de figuraciones simbólicas contenidas en palabras, a las que se accedía sólo por el tedioso camino de la renuncia al mundo y el enigma; por lo tanto, el conocimiento es profundamente místico y de doble naturaleza en la era de los sabios; después se convertirá en traición y homenaje de la razón.

El sabio entraba al estado de lo esotérico y de la locura, los cuales tenían su raíz en la vivencia de lo oscuro, luego estos se manifestaban poética o eróticamente: se daba lo descubierto en forma de una predicción sobre algún hecho del porvenir, figurada por el sabio en versos indescifrables que excitaban a la ineludible responsabilidad con aquella verdad mostrada para todos los hombres de la *pólis*, o podría darse un estado sobrehumano de exaltación espiritual, equiparable a un acto erótico sexual, carnal o animal, que sumergía al hombre en la embriaguez y fusión con el todo. En el primer caso, la verdad se ha mostrado mediante Apolo; en el segundo caso, tenían la verdad dionisiaca del mundo. No obstante, ambas son naturalezas místicas; la naturaleza que ha intentado dejarnos algo es la verdad mostrada de Apolo en la palabra, por lo que este se convierte en el dios de la sabiduría, exaltándose en la “manía”, la locura y las formas simbólicas provenientes de la fuerza intensa del éxtasis de lo revelado, el cual sólo se lograba por medio del fenómeno dionisiaco. «Sabio es el que arroja luz en la oscuridad del pasado. Indescifrable, huidiza es la naturaleza de lo que ya ha sido [...] Lo que transcurrió hace un instante, o hace un milenio, está idénticamente perdido [...] ya se ha desvanecido, disuelta para siempre, la vida inmediata» (Colli, 2000, p. 52).

Así pues, la manera en que es lícito formular el estado original del conocimiento de donde emergen la cultura y el milagro de la filosofía griega, tiene que remontarse a esa conducta misteriosa y enigmática de los sabios, en la cual los hechos no son productos de la razón sino que superan, por mucho, ese espíritu de revelación en la palabra. La filosofía, por su parte, se convierte en el estado de manifestación de lo simbólico, pero sobre otro estado más primitivo de conocimiento, el de la sabiduría griega: la era de los poetas, los escritores trágicos y los presocráticos.

En Grecia existían distintas prácticas que a futuro conformarían el cuerpo sólido de su conocimiento y su cultura, entre las cuales estaba la que nombraba al sabio como tal a partir de su habilidad para descifrar enigmas: «Todavía en plena época arcaica el enigma se presenta algo más separado de la esfera divina de que procede, tiende a convertirse en objeto de una lucha humana por la sabiduría» (Colli, 2009b, p. 55), por eso la adivinación y la clarividencia significaban una forma de vida y una manera de actuar política, que mediante la develación de enigmas establecían quién merecía llamarse sabio y conocedor de la verdad de la naturaleza; en alguna forma, este aspecto también originó el impulso formativo del cual se nutren la tragedia y la filosofía. Por lo tanto, es en el enigma donde radica el paso de lo religioso en contacto con la divinidad a la posibilidad de obtener el conocimiento certero y la verdad del dios y subirse al trono del sabio para proclamar la verdad descubierta, es decir, acá inicia la lucha y el deseo del hombre por poseer y dominar la “verdad” y la consecuente entrada en juego de las abstracciones y las determinaciones encumbradas cada vez a niveles más altos, en cuyo seno se llega a la multiplicidad y a la unidad, al ser y al no-ser, al sujeto y al objeto y en general a la plena conformación de aquello que se enseña como conocimiento, fundado ya no únicamente en la percepción del misterio sino en la transformación metafísica racionalizada que éste sufre en el discurso que se proyecta hacia el futuro.

§ 4. Otra interpretación para Dionisos y Apolo: deshumanización, entrega mística y entrega política

El enigma sucede por la manifestación de lo oculto y debido a la escisión del mundo en dos mitades absolutamente contrarias, una al extremo de la otra;

Los hombres que se reunían en los misterios tenían todavía una conciencia filosófica muy imperfecta; habían intuido que la concepción de la vida política y apolínea que había dominado hasta entonces en Grecia implicaba una cantidad de dolor enorme, basada como estaba en el agonismo y en la voluntad de todo individuo de expresarse él mismo en la *pólis* contra todos, y también habían entrevisto un estado de vida mejor, que para los órficos era el más allá, y para los dionisiacos la embriaguez y el éxtasis orgiástico, pero no por ello tenían clara la antítesis entre unidad y multiplicidad, tal como la encontramos por primera vez en Anaximandro, y que es el inicio de la filosofía. (Colli, 2011, p. 40)

Entre multiplicidad y unidad surge la necesidad de decir (2009a); ya no debe vivirse en el Azar sino que debe *tomarse* y domeñarse lo tomado para mantenerse vivo y dinámico en la determinación. Entonces, la elevación de este conocimiento místico a uno más abstracto y determinante es el ámbito en que se crea esta necesidad por mantener la palabra activa, imperecedera y ligada eternamente como proyecto del descubrimiento a través del enigma. Así dentro de la relación con el ser, a partir de la capacidad de adivinar, saber, revelar, mostrar, legislar, crear y representar, la filosofía es la primera que estipula los límites entre el individuo y el todo a diferencia de la entrega mística de la sabiduría. Quienes conocían y se iniciaban en ese camino del conocimiento poseían la conciencia de la unidad y de la multiplicidad tanto como la de lo común y de lo individual, de forma que andaban entre un mundo y otro, entre una y otra parte de la vida igualmente trascendentales: era inevitable participar de lo común y de lo múltiple, lo

cual, además, conformaba la unidad de la *pólis* griega, pero tampoco podía evadirse la intuición inspirada por la luz del dios, la cual sólo se mostraba en el interior del individuo. La ambigüedad y la contradicción de este hecho se convierte en el sustento de la representación en tanto que impulsan al individuo a particularizarse dentro de la multiplicidad y a la vez a formar parte de una unidad común a todos y presente en cada aspecto de su vida; este individuo comparte dos naturalezas que lo sustraen cada una de la otra, la apolínea lo lleva a la luz y al agonismo del misterio de la naturaleza y la dionisiaca lo rescata de la representación y lo entrega a la embriaguez y al designio del Azar.

Es, hasta cierto punto, válida la interpretación que dice que Apolo es el dios desvelador de la naturaleza con su luz. Sin embargo, dicha interpretación debe incluir el contraste que presenta considerar la palabra como encarnación del designio de azaroso del dios Dioniso. La palabra proveniente del misterio, por esta razón, hace parte constituyente del misterio en sí mismo: una forma ambigua que muestra pero que también esconde; Colli muestra que, de hecho, antes que deidad del conocimiento, Apolo era asociado a la “manía” y a la locura igual que Dionisos (2009b).

Sabemos que el dios de la embriaguez antecede a Apolo y esto es porque en la vida del hombre reina la contingencia. En la vida espiritual de Grecia, dice Colli, aparece hacia el siglo VI el fenómeno dionisiaco al que denomina como misticismo:

mientras que hasta entonces el hombre miraba el mundo y se insertaba en él como una parte más, ahora se separa de todo, se vuelve hacia su propia interioridad y buscando en sí mismo encuentra allí el mundo y vemos coexistir en Grecia dos visiones del mundo antitéticas, política la una y mística la otra: del choque entre estas fuerzas nace el milagro de la filosofía griega. (2011, p. 35)

Aquel mundo griego, glorificado y engrandecido, es la cuna de esta percepción de la vida, política y filosófica, en donde se proclaman la divinidad en su escondite y la tortuosa necesidad de descubrirlo. Los griegos inician el enfrentamiento con la contingencia: se requiere de la ayuda de

la necesidad para ser capaces de asumirla. No obstante, esto no los hace, en ninguna forma, el pueblo que puso la luz sobre la esencia de la naturaleza, pues su gloria se debe a que hallaron la forma en que se descubre la naturaleza a sí misma mediante la representación, cuya capacidad es la de dominar aquello indomable, de decir aquello indecible, de mostrar aquello oculto, de iluminar y alumbrar aquello oscuro y recóndito y de notar que, en efecto, se trata en sí de representar lo que no es representado, de expresar lo percibido en el instante. El gran milagro griego consiste en observar la vida y elevarla a la representación y a la abstracción dentro del ambiente político de la vida en común.

Sin embargo esta suprema politicidad tan sólo la lograron gracias a su interioridad dionisiaca, que les hizo abandonar en un primer momento la realidad limitada de la *pólis* y los empujó a indagar la realidad universal a través de una deshumanización. (Colli, 2011, p. 43)

El ámbito político conforma, entonces, el primer impulso hacia el conocimiento y luego es el misticismo el que lo perfecciona, es decir, de lo común se parte a lo individual; el viaje místico que emprendiera el sabio se transforma en la posibilidad de dominio sobre lo que lo común no conoce, y a su vez lo común demanda que el individuo penetre en el misterio y lo muestre a los demás transformándolo, finalmente, en algo político de nuevo (2011, p.41). De nuevo se da otra paradoja: “deshumanización” antes que humanización, ocasionar la individualidad para llegar a la desnaturalización del hombre y salirse de sí mismo y reunirse de nuevo en el todo eterno; esto trae como resultado el ya mencionado *principium individuationis*, que nuevamente no se da como sustancia interna del intelecto del hombre sino que, en cambio, funciona en tanto que precepto representativo para el conocimiento, interviene como una ley de experimentación y de dominio del entorno. La “deshumanización”, que menciona Colli (2011), se relaciona con la experimentación que permite llegar al conocimiento pero esto en ninguna forma se aísla de la esfera política, por lo tanto, toda manifestación griega era una actuación en la *pólis* acoplada a un

proceso místico de particularización y desnaturalización determinada por la contingencia y la alternativa expresiva de representarse la vida en figuraciones salvíficas como las del sabio, las del poeta, las del artista, etc.

Retomemos la consideración de que Dionisos ha sido la divinidad de la pérdida de uno mismo, la cual no es del todo consistente según si se entiende religiosamente y precedente de la expresión griega. Concretamente, en el estado dionisiaco no hay consciencia ni reconocimiento de sí mismo como parte dentro del todo, no obstante, en este estado nace el culto a lo misterioso siendo la iniciadora de la locura individual:

mientras el aspecto político del espíritu griego es un movimiento centrífugo, en el sentido de que tiende a expresar al individuo en el mundo siempre de un modo más amplio, lo dionisiaco es en cambio una fuerza centrípeta que empuja al hombre a entrar cada vez más en sí mismo. (Colli, 2011, p. 39)

La pérdida de sí mismo en el todo es, más bien, la embriaguez de la revelación y la clarividencia, poseídas apenas por unos pocos imbuidos por este espíritu, dispuestos a dejarse a sí mismos políticamente y abrirse a la visión del mundo, que se muestra tal y como es. Es decir, no hay algo concreto que se establezca sustancialmente en un lugar de la realidad como individualidad, sea esta mística o política, por su parte, acaece como la representación del estado de conocimiento y relación entre ambas naturalezas. Así, Dioniso era la fuerza que empujaba al griego a la sabiduría, a conocer en un estado de revelación y de representación particularizante; este estado es la mediación apolínea de doble naturaleza: clarividencia política y manía dionisiaca. No es gratis por lo tanto que, por ejemplo, Heráclito haya terminado su vida en la paranoia y en el silencio, que Zenón haya decidido acabar con su vida arrancándose la lengua y escupiéndola al tirano, que Sócrates haya actuado bebiendo la cicuta en ese hecho auto-condenatorio ejemplificador del cumplimiento de la ley, incluso cabe la visión que el mismo Platón tuvo de la República gobernada

por el filósofo hecho rey,²⁶ pues fueron todos, en alguna medida, clarividentes y maniáticos: políticamente sometidos a expresarse en común según la presión de su manía y de su embriaguez en el todo que, por contrario que fuera respecto a esto, los hacía buscar la soledad y la intimidad con el misterio de la naturaleza para hallar en su escondite su verdad (2009a).

Para contrarrestar esta visión trágica y pesimista

los presocráticos buscaron el principio del mundo, la *arché*, principio bueno que da la felicidad, superior a cualquier pasión humana, a quien se acerca indignado en sí mismo y abandonado a los hombres. Todos despreciaron profundamente a la humanidad, y su ascensión solitaria hacia la verdad es la antítesis perfecta del carácter político griego general [...] Ahora podemos definir el aspecto místico, o si se prefiere dionisiaco, de la filosofía griega como el impulso a superar todo lo que es humano, como la interioridad del gran individuo. (Colli, 2011, p. 41)

Poder descubrir, recrear y representar las formas de *expresión* de la naturaleza, es en lo que consiste de forma general todo conocimiento, hecho que además no es posible sino mediante la individuación de la palabra. Nietzsche había interpuesto esta premisa en su consideración acerca de la metáfora, sin embargo Colli (2009b) la desarrolla de otra forma, menos especulativa: la investigación del *logos* griego es ante todo la base para la comprensión del conocimiento, dado que en él nacen todas las valoraciones sobre la naturaleza a las que llamamos “verdad”, “ser” o “no ser”, etc., haciéndose a sí mismo la herramienta, el medio por el cual se muestran las representaciones de la *expresión* de ésta en su más auténtica inmediatez.

²⁶ La tesis doctoral de G. Colli en mostrar que Platón es la cumbre de la política griega, en el sentido de que en él confluyen todas las tendencias filosóficas y culturales de Grecia; propiamente, puede considerarse que la teoría de la república es el producto devenido del socratismo, de la sofística e incluso de toda la tradición mística-filosófica que lo precedió. A este respecto, véase *Filósofos sobrehumanos* (Siruela, 2011) y *Platón político* (Siruela, 2008), sobretodo en las secciones que dedica a algunos diálogos platónicos.

§ 5. La palabra o: humanización de lo divino

Logos y palabra tienen relación directa. Si eso que se llama *logos* sobreviene al hombre en tanto que descubre, entonces el elemento que lo unirá a su estado representativo y valorativo sería siempre el decir “lo que algo es”. Por lo tanto, aunque se asumiera que lo mostrado es potencialmente diverso se choca con la necesidad de mantenerse ligado y supeditado a un único recurso primordial: la palabra, la muestra de la paradoja de la doble naturaleza de Apolo que deja siempre su marca indeleble en la herida salvífica del arco y la flecha (2009b): ¿cuál conocimiento carece de palabras?, y a su vez, ¿de cuáles palabras podemos confiar fielmente un conocimiento “en sí” si son, como hemos dicho, muestra de algo más?

Colli considera que el *logos* de la naturaleza es una manifestación que va sistematizándose a lo largo de las generaciones de sabios, artistas y filósofos; así, pues, la palabra es la forma en que este *logos* se hace comunicable, progresivamente sistemático y susceptible de univocidad. En la época de los sabios «*logos* tiene varios significados en la literatura filosófica: no podemos atribuirle en el origen el significado último de “facultad racional”» (Colli, 2006, p.42), sino de facultad de hacer comunicable lo oculto, de transformar en una percepción sensible más accesible lo evanescente de la inmediatez;²⁷

es importante observar un equívoco que siempre ha oscurecido la comprensión de la racionalidad griega. Los sabios de aquella época arcaica –y esta actitud iba a durar hasta Platón– entendían la

²⁷ Véase el resto de la referencia en *Zenón de Elea* (Colli, 2006, p. 42-43): «Encontramos *logos* en Heráclito con el significado de “entidad metafísica”: “*existiendo el lógos... (DKB1) (y respecto de esta expresión [lógos] que es verdadera, siempre se muestran faltos de entendimiento los hombres...)*”...*lógos* en Heráclito es objeto de muchas controversias: si se trata de una facultad subjetiva del hombre o de una realidad objetiva del mundo. En el uso platónico el término no ha sufrido ya una evolución. En el ámbito dialéctico, *lógos* debe entenderse como “argumento”; en un sentido más amplio significará “discusión”, el fenómeno de varias personas que hablan... Luego debió de servir para indicar ciertos elementos constitutivos de la discusión misma que ya recibía el nombre de *lógos*: se puede traducir entonces por “argumentación”, o sea aquello que se desarrolla entre el interlocutor y el que responde. En un sentido todavía más restringido y técnico, *lógos* es el “argumento”, cuando ya no se presta atención al fenómeno de la discusión... Después..., *lógos* acaba por significar simplemente “obra escrita”. *Lógos* tendrá luego un significado más estrictamente lógico: en Aristóteles a veces equivale a “definición”... Ya en Platón el *lógos* es también una facultad de la mente, “razón, facultad racional”, pero este uso es una abstracción notable del término».

razón como un «discurso» sobre alguna otra cosa, un «logos» que precisamente lo único que hace es «decir», expresar una cosa diferente, heterogénea. (Colli, 2009b, p. 101)²⁸

En este sentido, desde la época de la sabiduría, el conocimiento se funda bajo formas de representación. Aquello que los hace una fuerza impenetrable, es decir, que no podamos ir más allá de ellos, del conocimiento y del *logos*, es su apaciguamiento en el tiempo en la figura de la palabra. Esa acción que define la transformación de la palabra –y acá debe hablarse de una palabra todavía viva y llena del sentimiento místico y del contacto individual con la inmediatez– yace en el “decir”: la palabra ha rezagado al misterio y lo ha formado como enigma y, sin embargo, pervive como la humanización de lo divino:

El arco y las flechas del dios se vuelven contra el mundo humano a través del tejido de las palabras y de los pensamientos. La señal del paso de la esfera divina a la humana es la oscuridad de la respuesta, es decir, el punto en que la palabra, al manifestarse como enigmática, revela su procedencia de un mundo desconocido. Esta ambigüedad es una alusión a la fractura metafísica, manifiesta la heterogeneidad entre la sabiduría divina y su expresión en palabras. (Colli, 2009b, p. 45)

En cierta medida la fractura metafísica con el mundo divino explica algo sobre la naturaleza del *logos* en tanto que es de esa esfera divina que proviene, se eyecta en palabras similar a un reflejo lejano que aún deja verse, de la misma forma en que se expande desde el centro una esfera que crea su propio límite en su circularidad. El *logos* es esta *expresión* de la luz divina y de la expansión circular; por su parte, la palabra representa el límite impenetrable de la profundidad, así lo que podemos ver de aquella esfera es su recubrimiento infranqueable y brillante siempre en expansión; el centro, de donde proviene, es un silencioso misterio, divino en tanto que su naturaleza es otra, una que supera a lo más lejano a que pueda llegar la visión del espíritu humano,

²⁸ Esta cita ofrece un contraste sobre las consideraciones variables de razón y *logos*, no obstante, la idea central de nuestra interpretación se mantiene: ambas son representaciones, no elementos sustanciales sino figuras que manifiestan.

una que está en el pasado rehuendo a la petrificación y al apaciguamiento, pues es perpetua. Justamente, la fractura es “metafísica” en tanto que se expresa mediante la representación del decir, esto es, mientras que su inmediatez más remota es perceptible, sobretodo materialmente, la manera en que se ve cómo se aleja en el símbolo de la unidad y de la multiplicidad se da a partir de la abstracción, una elevación misteriosa y de apariencia profunda y enigmática. Aquella esfera divina es todo lo contrario a lo mundano, por lo tanto su acercamiento debe ser igualmente ultramundano, sobrehumano, ascendente, “más allá” y de la misma naturaleza tiene que ser el vínculo entre ambas: algo mundano que lleve a lo divino, algo humano que eleve al hombre a su superación, algo que alivie el dolor del espíritu con la gloria, algo que exalte el orgullo y envanezca lo pasajero y lo simple de lo terrenal. Si no se juntan ambas formas de percibir la naturaleza no se tendría esa majestuosa construcción amurallada del conocimiento, de la razón y de la conciencia de sí mismo del hombre. El *logos* es esta amalgama entre dioses y hombres que afloró entre los sabios y los filósofos, que hizo a los poetas los grandes maestros de la divinidad y la palabra, pues contiene la ambigüedad de la pura representación y el éxtasis cegador de la ilusión de la oscuridad y de la luz.

El enigma, bajo el proceso de humanización, esto es, cuando se percibe ya no como misterio sino como lucha por el conocimiento es entendido como “obstáculo que se proyecta hacia adelante”; la palabra que lo designa es el *próblema*, que también es el nombre que recibe la “formulación de una investigación” o la “formulación de una pregunta que inicia una discusión”. Según Colli (2009b), esta relación entre el enigma y el *próblema* serán la base de la dialéctica, vista como culminación del *logos* griego. Ya no se trata de lo que propone el dios en el oráculo sino de lo que el hombre mismo propone “ponerse en frente como obstáculo”, que de suyo tiene ser misterioso e imbricado, o sea, se formula preguntas acerca de la naturaleza de las cosas siendo capaz de representárselas y superarlas para llegar a la elaboración de principios y leyes comunes a

todo.²⁹ Estos “interrogantes” son meras proposiciones para un descubrimiento. Lo que genera postular o formular una investigación o interrogante es la discusión. La dialéctica es el «arte de la discusión, de una discusión real, entre dos o más personas vivas, no creadas por una invención literaria» (Colli, 2009b, p.77), es decir, no hechas por la recreación de una pregunta y una respuesta o una postura y su contraria, sino por la discusión viva entre hombres, capaces cada uno de resolver el enigma, la pregunta o la investigación propuesta en el camino del habla y la conversación; por eso ésta

nace en el terreno del agonismo. Cuando el fondo religioso se ha alejado y el impulso cognoscitivo ya no necesita del estímulo de un desafío del dios, cuando una porfía entre hombres ya no quiere que sean individuos, entonces hace su aparición un agonismo exclusivamente humano. (2009b, p. 79)

Este agonismo conlleva a la edificación del sustento de la vida política, es decir, encamina a los hombres a edificar conocimientos en aspectos más generales y mundanos, más cercanos a sí mismo, sobre asuntos como la moral o la manera de dirigir a un pueblo. El *logos*, pues, abarca más que el simple misterio indescifrable de la naturaleza, por lo que la palabra, triunfante con su figura de reveladora, se muta a sí misma en “verdad” y único medio humano por el cual descubrir. En las figuras de Tales, Anaximandro, Anaxágoras, Heráclito, Parménides, Zenón, entre otros, este *logos* no pierde su pureza representativa y no obstante ya se establece como un mandato humano para los hombres y aunque inspirado todavía en la influencia divina, sus palabras pretenden ser expresiones concretas del mundo en el que viven (Colli, 2009a). El fondo que recubre esta cuestión es, en efecto, la necesidad por revelar a los hombres una visión, una percepción del mundo, la necesidad última de la representación y de la apariencia para demostrar que hay algo cubierto y

²⁹ «Pues lo mismo es a la vez pensar y ser» (Parménides); «La naturaleza trascendente ama esconderse» (Heráclito); «*Sphairos* circular, exultante de la soledad que le rodea» (Empédocles). Son fragmentos, entre otros muchos, que se erigen en el ápice de la sabiduría como principios por su misterio y por su revelación, pero también por conformar la representación original del contacto con la inmediatez (Véase *La Naturaleza ama esconderse*, 2009a).

que es por medio de un *logos* heterogéneo extraído de la vida misma, que queda la mera experiencia de su inmediatez; se hacen sabios por haber rozado la superficie de la esfera humana, por ser hiperbóreos, y crear las ilusiones que iluminan dicha esfera y, como Prometeo, regalar el fuego, una fuerza que no pertenece al hombre. Después de aquellos aparecen quienes observan a los sabios, quienes siguen su *logos*, estos son, finalmente, los dialécticos, los sistemáticos y, en alguna medida, creadores de un *logos* espurio, los filósofos.

§ 6. Otra vez apariencia y representación

Apariencia y representación parecen ser las dos condiciones primordiales para intentar dar cuerpo a la *expresión*. Al respecto, en Nietzsche ambas forman parte del problema de superación de la metafísica, la valoración y la creencia humana en la afirmación de verdades únicas, por medio de las cuales debe propenderse por la búsqueda de nuevos valores y la afirmación de una voluntad suprema proveniente del individuo creador y renovador, es decir, incitar a una conciencia más sensata sobre lo que significa vivir en un mundo de representaciones y apariencias. Por su parte, Colli (1996) desarrolla una perspectiva más estricta, desde la cual sustenta en ambos conceptos una posible reformulación de la creencia en una realidad humana verdadera, única y constitutiva del proyecto del hombre en su evolución y devenir predeterminado, cuya única “sustancia”, en cambio, es ser *expresiones*, representaciones y meras apariencias, las cuales no van más allá de cualquier otra determinación que no sea la de la alternativa y la contingencia.

Se ha creído en la sólida premisa que concibe el conocimiento como la relación y el dominio de un “sujeto” sobre un “objeto”; suponiendo al hombre como el primero y al mundo como el segundo este esquema se ha defendido desde la Modernidad y se mantiene como una de esas

impertérritas verdades sustanciales que se sostienen la realidad del mundo.³⁰ Ahora bien, Colli (2009a) insiste en que el griego era consciente de la apariencia de la realidad, es decir, su propósito no consistía en afirmar que había descubierto al “objeto del mundo” sino que había hallado su *logos*, pues el griego “decía” sobre la naturaleza, discutía y teorizaba acerca de sus interrogantes edificando un camino de descubrimiento a partir de la palabra y, posteriormente, construía la sistematización lógica y estética de ésta. Por eso el primer supuesto que sostiene la consideración de la representación y la apariencia es que el conocimiento no es un acercamiento a lo esencial sino a un *logos*, a un “decir”, un “nombrar”, un “designar” a la realidad como “algo”, como “esta” u “otra cosa”; «si hablamos sobre algo, hablamos de un objeto» (Colli, 1996, p. 33) y dicho objeto será, sin lugar a dudas, “otra cosa” que quiere “decir” sobre “algo más”. Es necesario mostrar también que la naturaleza o aquello que se establece como “naturaleza”, responde a esta premisa: es objeto, puesto que ocurre como la acción de “hablar sobre algo más”. Si la palabra es un *logos* expresado sobre algo más (un “algo” que percibimos como común), ésta debe provenir de una representación de aquel “algo” todavía confuso y sólo mediante este suceso se da elpreciado “objeto” del conocimiento; «el dato primitivo es la representación» (Colli, 1996, p. 37), por lo tanto, no es posible superar la representación en la palabra: ya no tiene que recurrirse a dioses y prácticas místicas y religiosas para explicarlo, dado que el *logos* subsiste en este carácter aparente, ilusorio, expresivo y de representación.

Se presenta, entonces, la misma paradoja vista anteriormente.³¹ Esta paradoja nos dice que representar es al mismo tiempo “ver la naturaleza” y “ver algo oculto y algo manifiesto de ella”,

³⁰ Tanto Colli como Nietzsche son detractores irreconciliables con la Modernidad, esa época de la filosofía que va desde Descartes hasta Hegel. El italiano es más reacto a las postulaciones sobre el conocimiento e incluso condena fuertemente a estos filósofos de ser precursores de una traición que comenzó en Platón y su literatura filosófica. Al respecto pueden verse *Después de Nietzsche* (2000) y *Filosofía de la expresión* (1996), no obstante haremos mención a esta “crítica” más adelante.

³¹ Esta paradoja se presenta también en Nietzsche: véase el párrafo sobre *El lenguaje y la metáfora*, en el primer capítulo de este trabajo.

“presentar lo que ella es” a través de una representación que “diga lo que ella es”. En ninguno de los dos casos es algo fuera de sí misma, una representación; lo que podría adjudicársele a esta representación es que sea referencial a “algo” que en sí mismo ya es eso mismo, pues su único sustento es la apariencia de ese “algo” proveniente del recuerdo de la inmediatez. Colli define la representación así: «“hacer reaparecer algo delante”, es decir... una “reevocación”..., el acento no cae sobre el “objeto para un sujeto”, sino sobre la función “representante”, que implica memoria y tiempo» (1996, p. 34).³² Por esto la representación es un dato primitivo el cual nunca es producido por “alguien”, ni tampoco es ocasionado por “algo” trascendente; surgiendo de la inmediatez reaparece siempre como recuerdo y a la vez como la re-aparición de sí misma tendida en el tiempo. Este círculo paradójico permite comprender que la “realidad” de la naturaleza es no sólo recóndita sino extraña a la representación de ella, con lo cual conocer es un *expresión* de ésta, es decir, al conocer se representa la elaboración creada sobre lo que pudiera ser “conocer”, suprimiendo el hecho de que no podría hablarse de tal sino mediante esa función representante que nos muestra en formas expresadas el “descubrimiento”, la “naturaleza descubierta”, el “sujeto que conoce”, el “objeto conocido”, etc.

Quizá las más atrevidas de las representaciones que suprimen el hecho de ser sólo representaciones son, concretamente, las del “sujeto” y el “objeto” (Colli, 1996). Este fenómeno proviene de la necesidad de poseer el conocimiento, sin embargo carece de su origen más remoto: que cuando algo se percibe es *expresado* en un *logos* y que, por lo mismo, es una manifestación particularizada de objetos. Ser “sujeto” implica conocer, implica nombrar, implica decir, implica,

³² El apartado completo es el siguiente: «*Repraesentatio*. La palabra “representación” usada aquí no debe entenderse como traducción de la alemana *Vorstellung*, término que ha hecho fortuna en la filosofía moderna, sino más bien con el significado primitivo de un “hacer reaparecer delante”, es decir de una “reevocación”. Así pues, el acento no cae sobre el “objeto para un sujeto”, sino sobre la función “representante”, que implica memoria y tiempo» (2006, p.34). El término *Vorstellung* es usado por Nietzsche en el original alemán de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*.

de hecho, ser el señalador del “mundo”, ser aquel que ve desde fuera al objeto sin serlo y lo representa; el sujeto es la representación del conocimiento en acto, es decir del conocimiento en sí mismo. Sin embargo, la representación es primitiva y por eso precede al sujeto suprimiéndolo a términos de objeto representado (1996), puesto que “sujeto” tan sólo sería una forma de decir el objeto con el cual nos referimos a la particularización, otrora mística, del conocimiento como núcleo de la “función representante” de éste. Incluso a la noción de sujeto, según Colli, «es preciso reducirla a mero concepto relativo, intentar eliminarla completamente de cualquier consideración en profundidad» (1996, p. 37), junto al concepto de representación no es posible situar otra noción de sujeto, individuo, o cosa similar, pues la primera preestablece la dinámica de la esfera en la que la segunda existe, por lo cual tan sólo es una apariencia. La relatividad del sujeto surge, quizá, además como experimento, una ayuda o recurso del conocimiento para construir la diferenciación y discriminación de objetos, por la cual se sitúan los hombres en tanto que tales y también como “seres humanos”, “individuos racionales”, o como sea que quiera llamarse este “sujeto”, ubicándonos en el último escalón de la pirámide del conocimiento. El “mundo” o la “realidad”, en este sentido, son un lugar de experimentación en donde fluctúan y se ponen a prueba las resistencias entre objetos expresados.

Que se “haga reaparecer delante” quiere decir que ha de ponerse frente a la vista algo aparente de nuevo, por lo tanto representar tiene su raíz en la apariencia de lo que se percibe; es más: se representa en el medida en que debe hacerse que lo percibido tome continuidad en la memoria y que lo aparente, “lo que aparece en frente”, sea tendido una y otra vez hasta asimilarlo como “objeto”. La representación en tanto que dato es una referencia a lo aparente e ilusorio pero también es el sustento de lo aceptado como conocimiento; no con esto se asume que haya algo “en sí” imposible de representar, percibir o conocer, dado que si se acepta esta naturaleza del mundo

como representación debe aceptarse con ello que eso “en sí” que es el “mundo” no es otra cosa que algo más, y ese “algo más” es el elemento fiel a sí mismo siendo la experiencia de “algo” que si no es representado carece de toda fiabilidad y certidumbre para quien subsiste gracias al conocimiento, es decir, el hombre.

Llamamos ilusoria a esta realidad porque estamos habituados a entender por realidad verdadera a algo en sí, independiente de nosotros y por consiguiente también de nuestro conocimiento. Pero lo que tiene derecho a llamarse cabalmente realidad es únicamente esta realidad ilusoria. Al mundo oculto, si tiene sentido aludir a él, no le corresponde el atributo de la realidad, porque no le corresponde ningún atributo: los predicados pertenecen a la representación. (Colli, 1996, p.40)

¿En dónde quedan el individuo y el mundo ya que todo depende de la representación? El individuo es un constructo funcional del conocimiento, el cual es muestra de una apariencia de dominio y particularidad. El mundo, por su parte, es representación y es objeto. No hay tal sustancialidad que conserve la individualidad y la subjetivación del mundo, éste a su vez –retomando algo dicho antes– carece de cualquier “en sí” evasivo de la representación: «No es el sujeto quien crea la realidad, no es el yo quien crea el ser, ya que cada representación contiene el sujeto, o mejor lo implica, pero no está creada por el sujeto» (Colli, 1996, p. 43), en este sentido, sujeto y objeto, individuo y mundo, son una amalgama de representaciones funcionales que permiten la ilusión mediante la cual se conoce. No hay individuo más allá de la ilusión del sujeto al que le corresponda una acción de conocer o de representar, pero es un hecho que la representación se da; es el objeto el responsable de que haya un sujeto para el cual se dan las representaciones, con lo cual el individuo es acaso una suerte de equipamiento probatorio y experimental mediante el cual se puede predicar el objeto y sustraerse momentáneamente, otra vez por la representación, de él.

Ahora bien, «desde el puro punto de vista categorial se puede asignar una esencia a la representación, que será la relación [...] Sólo es posible darle una denominación como “reevoción”, es decir como explicación metafísica de su significado» (Colli, 2006, p. 37), apenas en tanto que pura abstracción y referencia, para el individuo representar es un dato primordial para su conocimiento. La percepción, a grandes rasgos, más general y original dentro de la cual es posible pensar al individuo y al mundo es la representación, pues de esta se desprende toda abstracción; si sujeto y objeto son abstracciones que permiten pensar en que descubrimos, mucho más elevadas serán las representaciones posteriores, es decir, la conciencia del conocimiento e incluso la posibilidad de atribuir la primordialidad a la representación. Conforme se abstrae, se amplía el espacio del conocimiento y se aumenta el tiempo con que se objetivan las representaciones evocadoras. El conocimiento es la fluctuación de las representaciones puestas en relación a partir de su objetivación; conocer tiene que ver con obtener objetos a partir de representaciones, así pues no sólo “hablar sobre algo es hablar de objetos” sino que, en consecuencia, también cuando se habla de conocer se habla sobre conocer objetos, representaciones y apariencias puestos todos en relación (1996). Es decir que el “mundo de conocimiento”, si intenta figurarse su forma, corresponde más a una pantalla de cristal fortalecida con el paso del tiempo y no a la visión de la muralla edificada para erguirse sobre el nivel de la tierra y llegar al cielo de la verdad científica. Hecho el cual aún hoy es difícil de asimilar en la medida que lo aparente ha sido de lo que se quiere escapar siempre.

Del curso de la representación surge la abstracción y es cuando por fin llega a su reino la palabra. El lenguaje no es un principio, no es una ley y mucho menos es un fin, es más bien un medio. Dado que proviene de la abstracción y esta de la representación de apariencias, ha de contribuir a la objetivación o facilitación de la realidad en apariencias cada vez más figurativas y

simbólicas de “algo más”. La naturaleza de la palabra muestra, igual que una mano que mueve una cortina, el acceso y la apertura a lo oculto; las cortinas se cierran, se abren y se cierran según lo que escondan pero nunca fuera de lo que la mano ordene. Así pues, no hay manera en que las palabras se sobrepasen a sí mismas, pues no son puntos concretos sobre una superficie delineando un curso, por el contrario, apenas reflejan una representación en una figura tallada. Por eso la *expresión* y luego la representación constituyen el móvil de la creación de la palabra; antes de cualquier hecho lingüístico ocurre la manifestación de alguna experiencia proveniente de algo aún más primitivo, la representación de apariencias. El hecho de que este curso desemboque en la abstracción nos conduce a una metafísica inevitable, ¿pero no es “más allá” a donde se va con las palabras?, ¿no es pues una elaborada telaraña en las nubes la lógica con la que se explica el mundo?, ¿no es el conocimiento una abstracción elevada?, ¿y, no es cada concepto la abstracción de una palabra, y esta la abstracción de una representación, y esta la pérdida de un contacto con la inmediatez, que en su momento es más una vibración en el cuerpo que un estímulo en la ilusión del alma?

La representación, en el lugar que se ha puesto, es irrefutable. Cada representación muestra un objeto delante que sustituye una representación más primordial que se ha expresado; Colli (1996) llama a esto “expresiones primeras”, las cuales están llenas aún del fulgor de la inmediatez, es decir, se encuentran vívidas en la memoria. Al hablar de “objeto” se hallan las “expresiones segundas” que corresponden a esa pérdida de rasgos en la memoria y en la que el tiempo ya ha transcurrido ocasionando que dicho fulgor se opaque, en otras palabras, estas representaciones que se han expresado suprimen rasgos de la inmediatez y la asumen como “algo” y como “unidad de un algo”, azarosamente escogido. Así, «se llamará expresión primera a una representación, entendida como sustancia, cuyo objeto sea singular, y expresión segunda por el contrario a una

representación cuyo objeto sea plural, en el sentido de la abstracción» (Colli, 1996, p. 56). Este proceso de abstracción es producto de distintas series expresivas que se acumulan, convergen y divergen de distintas formas. Es decir, de la simplicidad absoluta expresada se extiende en el tiempo y en el espacio a la representación en una constante de repeticiones y pérdidas las cuales van generando otras representaciones, otras ilusiones, otras abstracciones, todas fluyen en un curso explosivo hacia el futuro pero se contraen respecto a su origen; dentro de ese flujo unas y otras representaciones se entrelazan y se separan, convergiendo y divergiendo entre ellas mismas y ocasionando abstracciones y objetos concretos, estructurando así la realidad más y más abstracta del ser humano. «Objetivar ya es abstraer. Entonces la vida en su conjunto es abstracción. Lo que creíamos vivo no es más que un objeto. En sí lo inmediato está oprimido –esta opresión se expresa en el mundo» (Colli, 1996, p. 79)

Puesto que la representación tiende a la abstracción y prontamente al olvido de la inmediatez, lo percibido por el cuerpo, las sensaciones y, de hecho, lo que recibe el nombre general de “físico” tendrá que anteceder a la abstracción y por lo tanto a lo que se refiera al uso de la palabra para representar. Acá el poder de la memoria se atenúa y lo que se olvide será parte de lo desconocido ya que la pretensión principal es mantenerse a salvo. En la memoria se encuentra todo aquello expresado de la inmediatez y en ella nace la representación como función de la que emanan las otras representaciones, los objetos y las palabras. El arte es, pues, un testigo que expresa no un objeto sino una *expresión* (1996), es decir, que mantiene en cierta medida la percepción de la inmediatez en una impresión que intenta ser fiel a lo percibido por medio de una *expresión* sin determinación propia; en el arte prevalece la condición expositiva de sí misma de la naturaleza, y es en este sentido que se habla de lo “físico”.³³

³³ “Físico”, traslación o trasposición que sirve como traducción lícita para *Physis*, sobretodo en el amplísimo y significativo sentido de ésta como “naturaleza trascendente” o “naturaleza auténtica” e incluso como “interioridad

Colli (1996) se remonta a las esculturas de los *kuroi*, las cuales pertenecen al período arcaico del arte griego y que, además, guardan ciertas conexiones de influencia egipcia y persa en su técnica. En su consideración son testimonios de la preservación, a pesar del tiempo, de las expresiones sin mediaciones abstractas, «son un escorzo iluminador, una grávida abreviatura de cuanto el discurso histórico va hilvanando penosamente, puesto que ofrecen la “pequeña indicación” diría Platón, la ayuda precisa a quien posee la capacidad para dar el gran salto hacia atrás» (p. 208), hacia aquél lugar en donde los sabios hablan a los hombres adecuando un mundo para nosotros, el origen del *logos*; estas figuras poseen una “resonancia fisiológica que opera sobre nosotros”, “una ambigüedad que atrae y espanta”:

Los grandes ojos dorios abiertos –vacíos para nosotros, casi como los de una Medusa que petrifica– [...]; el dibujo de la órbita es a la vez cuidadoso y turbio, delimita el interior tanto como lo sugiere y lo controla con crueldad (pero el *logos* aquí está ausente). Algo falta en los ojos, pero la boca está preservada, la sonrisa salva de la mirada que aterra, en ella se manifiesta una *philanthropia* innegable, ya que la sonrisa es el primer signo físico de la razón simuladora, de su malicia e ironía. Apenas perceptible es la contracción de la boca, con las comisuras levantadas, de modo que los labios se entreabren levemente. Éste es el elemento dulce de la simetría, pero ambiguo todavía en su serenidad, en el dominio gozoso sobre la apariencia, en la flor de la belleza, que disimula una amenaza: de hecho los músculos están tensos, prestos a lanzarse repentinamente, a soltarse en un impulso que está fuera de nuestra representabilidad, con igual prontitud e ímpetu con el que las almas de los *kuroi*, que se

nouménica”, en el fragmento heraclíteo de *Physis Kryptesthai Philei* (Véase *La Naturaleza ama esconderse*, 2009a, p. 175 y p. 203 y *Los filósofos presocráticos*, 2011, p. 258). Es una interpretación que nos permitimos hacer del término como algo primordial y preeminente en la comprensión de lo “físico” en tanto que algo cercano a lo “natural que se esconde” y no a lo abstracto del *logos* que la representa y extrae a la luz, puesto que este sería la facultad del “decir” sobre la *Physis*; por otro lado lo “físico”, siendo más que la representación de los sentidos y la abstracción sensualista del conocimiento por los sentidos, acaecería en la representación como fulcro primario de éstas, esto es, lo que estudian físicos y filósofos sería el *logos* sobre ese contacto más primordial con la *Physis*, por lo tanto, en un primer momento ambos estudiarían lo mismo y quizá lo que sucede entre ciencia y filosofía es una incomprensión por parte de las dos frente a su objeto al cual han olvidado por darle primacía a la palabra y a la facultad de la razón y no al hecho de que éstas son representaciones de la naturaleza.

demoran en la receptividad de la sonrisa, pueden de golpe desencadenar pensamientos de pies ligeros.(Colli, 1996, p.209)

La fisiología siempre anterior al *logos* es parte del entramado teórico de representación, apariencia y *expresión*, pues se llega primero a la representación del cuerpo que a la objetivación definitoria de la palabra. La primera representación que obtiene el *principium individuationis* es la del organismo como unidad de un objeto *expresado* por una representación corporal y no la de su facultad de representar, dado que esta sería la abstracción; así, la supremacía de la abstracción la obtiene la razón por medio de la palabra, pero la representación premia al cuerpo y permite pensar en una fisiología sobre la conversión de objetos audibles y visibles en palabras fijas y que, de hecho, su única esencia es ser ilusiones del cuerpo. De hecho, también puede percibirse un *logos* como un incitador de la representación, pero uno que todavía no “dice” y “juzga” un objeto sino que preforma una visión del mundo plasmado en la acción e esculpir pómulos, sonrisas y ojos, es decir, un *logos* que simula antes que dice.

¿Y qué hay de la verdad, de *Aletheia*, la que no está oculta? «La verdad es pues una representación [...] La verdad es representación no sólo en tanto que se manifiesta como un objeto, sino también en sentido metafísico, porque expresa alguna otra cosa» (Colli, 1996, p.213), de tal manera que la diosa verdad sucumbe ante la influencia harto humana de la representación, incluso como abstracción y como cúspide de la necesidad de saltar a lo sobrehumano; de hecho, si hay un objetivo más ilusorio y más divino para la verdad es siempre ser aquello a lo que debe aspirarse en cuanto se conozca y, como se ha dicho, el conocimiento es el impulso primario del hombre a constituirse como tal.

§ 7. Inmediatez y contacto o: ¿a dónde pertenece lo que se expresa?

No a otra cosa quiere referirse este título sino a la posibilidad de pensar no en un “qué es” sino a un “dónde” y puesto que no puede concebirse como “algo”, en tanto que relacionada espaciotemporalmente en la representación, la inmediatez constituye la única profundidad perceptible dentro de este círculo, que como el divino Dioniso, se conoce a sí mismo en el espejo y sólo halla en la vuelta a lo primordial de su figura casi corpórea, casi orgánica, casi “una” el sentido de verse cada vez.

Se cree que este mundo carece de cualquier afuera, y no es posible demostrar lo contrario, porque lo inmediato no es representable y porque la demostración pertenece a la representación. Pero para quien está en lo inmediato –y todas las cosas lo están– no es necesaria la abstracción. (Colli, 1996, p. 80)

De manera que el “qué es” es la demostración de la inmediatez como objeto –además esencial– la cual no se necesita ni pretende establecerse acá, por eso desde este punto se da el avance hacia la búsqueda de la no delimitación de un objeto esencial y sustancial para la expresión, puesto que su horizonte es otro: constituirse en el cómo y, en alguna forma, desde el dónde. Que se afirme que todas las cosas están en la inmediatez significa que cada cosa guarda en sí misma un origen no representable y no abstracto que antes de ser “sí mismas” o ser “algo” pertenecen a un estado en el cual no hay determinación alguna que las sitúe en ningún lugar. La carencia del afuera es la falta y el dolo de un más allá del mundo, porque el mundo, la vida, el hombre y todo a cuanto pueda indicarse como objeto es aquello que “es”, en tanto que representación:

El «lo que es» es la esfera en su conjunto, oculta y manifiesta, dentro y fuera, inmediatez y representación. En «lo que es» la manifestación está unida a la inmediatez –como atestigua la vida– y si queremos separarlas debemos atribuir el «lo que» a lo inmediato, y el «es» a la representación. (Colli, 1996, p. 214)

Y no más como atribuciones ya se ha partido a lo externo a donde la expresión termina eyectada, convirtiendo a la inmediatez en un recuerdo de lo interno, es decir, de lo profundo de la *physis*; así mismo debe entenderse, como un recuerdo y sólo después como una abstracción. Justamente su inexactitud al decirlo nos indica que el escondite de la naturaleza es la inmediatez fugaz y que, en una suerte de reflejo, esta fugacidad pretende fluir y mantenerse operante en lo que llamamos conocimiento, así, tanto expresiones primeras como expresiones segundas, juicios, palabras, categorías y demás son designaciones reflejadas de una clase de fulgor puesto a contraluz de lo oscuro y entonces todo lo extraído de ahí siempre será un afuera que no corresponde en absoluto al origen de donde nace.

Por esto es válido pensar en que la expresión es lo primordial que acaece de lo inmediato, y no porque sea fiel a alguna esencia sino porque evade términos, que son demostraciones y abstracciones. La expresión, por lo tanto, es la forma fundamental en que la inmediatez se manifiesta, entendiendo la manifestación como representación y apariencia de un recuerdo que evanesce en la figuración objetiva de “lo que es”. En cuanto cada instante ocurre, se designa una inmediatez, un presente, un ahora, un objeto algo confuso el cual es sustituido por el inicio propio de la objetivación, cuya base es la transformación de dicho presente inmediato en “algo” pasado y evasivo; es un presente, que nunca existe puesto que ocurre como una deseo del futuro y se reconoce como algo que ya fue, esto es, como reflexión, vuelta a sí, recuerdo, etc.; ambos, futuro y pasado, son mediados por la palabra, camino tortuoso a la inmediatez de la *physis*. Por eso, dice Colli, «el “discurso” de Heráclito se identifica con la esencia del mundo porque ésta consiste en el “discurso” que revela la *physis*, es decir el nacimiento, la inmediatez» (1996, p. 212).

Lo que se busca, pues, está dado antes de ser algo: navegando, nuestro bote deja un rastro y tras ese rastro turbulento se ve cómo el agua se queda y sus hondas con ella en la lejanía; quizá

rompiendo el agua con la mano tengamos la impresión de que tenemos el agua, pero esto es absurdo dado que nos movemos y aquélla es inasible en los dedos. La profundidad de la inmediatez es el agua que se ha quedado atrás, que se tiene en frente y que con su inmensidad borra el movimiento sobre ella y convirtiendo al individuo en una pequeña balsa en el mar, confusa y extraviada en la ilusión de movimiento. Tal profundidad es también un abismo que absorbe todo reflujo hacia ella, es decir, reprime toda abstracción y definición dentro de su oscuridad.

En el abismo de la inmediatez hay una resistencia, un obstáculo, una contracción (hablando simbólicamente), y la expresión lleva todo esto consigo. La carencia que está en el contacto es algo insuperable: la expresión refuerza esta insuficiencia, aun cuando su significado, en la manifestación de esta resistencia, sería huir de ella, superarla. Pierde la inmediatez, pero inventa, completa aquello que le falta al contacto: la totalidad. Si en lo profundo pudiera cambiar algo, los contactos se confundirían en una totalidad inextensa, extra-representativa. En cambio se alcanza una totalidad extensiva sólo si se abandona la inmediatez, y es casi como una reparación por aquel abandono.

(Colli, 1996, p. 77)

Por lo que, en última instancia, toda expresión consiste en abandonar la inmediatez y convertirse en un deseo de recuperarla; aquella primera fase de abandono supone la representación del mundo y de “lo que es”, la segunda supone la constitución del conocimiento, la elaboración y superposición de la ilusión del mundo sobre éste. La totalidad, por lo tanto, consiste en la acumulación y comunión de conceptos ilusorios de la realidad, cuya naturaleza es extensiva, es decir, abandona su origen y parte hacia afuera a donde puede y debe solo recordar. No hay, por eso, manera de que haya algo anterior a la expresión de una inmediatez, así toda profundidad a la que, de alguna forma, pueda referirse alguna expresión es una inmediatez apenas reconocible. Ya que la inmediatez no sólo es abandonada sino además evasiva, cada representación es un calco de la relación con este doble acontecimiento con la inmediatez: lo que queda y lo que se va, o en

términos más categóricos: lo que es y no es que previamente aconteció como una alternativa; de esto que la expresión sea en su naturaleza carente, pues no contiene ninguna totalidad dado que no la hay de donde proviene ni tampoco la totalidad de su expansión establece algo más que ilusiones acumuladas; en este sentido, cabe preguntarse por la necesidad del objeto: hay necesidad hasta que se logra ir a la profundidad de tal y darse cuenta que siempre fue abandono de lo que no tiene necesidad, sin embargo para luego, con un pretensioso ánimo de justicia, adjudicarle una esencia bajo el amparo de la palabra, sin darse cuenta que eso no basta, pues toda inmediatez tiende a convertirse en expresión, que es repercusión de la carencia y la permanencia regidas por la contingencia.

Por otra parte, debemos considerar que la representación y la apariencia no son algo en sí mismas, pues, dice Colli:

Es precisamente porque todo es representación, y toda representación es relación, que todo lo que es representable se configura entonces de algún modo como relación. Relación es así la esencia abstracta de toda cosa: la representación como tal; la relación entre representaciones; el principio del *logos*; los aspectos de una representación, en sí y entre ellos; el sujeto respecto al objeto, el nexos respecto a los términos, la tensión respecto al apaciguamiento, el ser respecto al no ser, lo necesario respecto a lo contingente. (1996, p. 126)

“La relación es la esencia abstracta”, con lo cual el objeto queda definido desde su relación con otros objetos, y en tanto que se hable de cada cosa respecto a otra se abre la posibilidad de entender la realidad ilusoria no en sí misma sino como conjunto y fluctuación de varios elementos. La relación no constituye “algo”, sino la forma en que “algo es” en la medida y la delimitación de otro “algo” respecto a sí mismo y respecto a lo común: el *principium individuationis*, por ejemplo, dado en la medida de la *polis* se configura a sí mismo mediante la posibilidad de separación y eyección de lo común a lo particular y viceversa. De la misma forma cada representación es una

separación particular respecto a lo que “reaparece ante nosotros” y se manifiesta como un “decir”, así el *logos* es la representación en relación al contacto con la naturaleza y la abstracción, la representación en relación al *logos* de dicho contacto. Por esto mismo, la forma de definir toda representación es únicamente como abstracción de una “función representante” que no implica ningún elemento externo sino su continuación constitutiva en el espacio y el tiempo dado como relación. Por eso se da el contacto metafísico que compromete las partes de un todo, que es común y carece de objetivación definida, pues guarda una relación proveniente de todo lo precedente y originario a lo que el *logos* pretende representar.

Si el universal se forma a partir de un abandono, y si cada universal es la causa de otros universales, se llega al punto en que todo es abandonado, excepto la condición extrema y esencia de la representación, que es la relación. (Colli, 1996, p. 125)

De manera que no hay representación en tanto no sea respecto al contacto con alguna otra cosa, pues siempre hay una última otra cosa final: el contacto con la naturaleza. En su expansión y desopresión, la naturaleza tiende constantemente a representarse, esto es, a abandonarse, que no es otra cosa que partir hacia la representación mediante la expresión desde aquel contacto; en tal abandono extiende un flujo hacia la objetivación, el cual termina por reclamar finalmente y de nuevo el contacto con la realidad de donde proviene toda representación. Por lo tanto, «la relación es la esencia abstracta de la representación, y la relación suprema es la alternativa que se formula verbalmente como “*aut-aut*” » (Colli, 1996, p. 128), lo uno o lo otro, es decir, lo que genera toda realidad ilusoria es la puesta en común de dos opciones primordiales regidas por la contingencia; «en realidad el *aut-aut* refleja la ambivalencia primordial de juego y violencia» (1996, p. 128). Colli entiende la disposición de la alternativa en tanto que algo pre-objetivo y, en alguna medida, pre-representativo, así, la primera instancia de toda relación es la posibilidad de que algo o sea o no sea, es decir, una instancia en que nada está o no está relacionado.

El término “contacto” puede servir, con una intención alusiva solamente, para designar la inmediatez. El contacto será algo en lo que sujeto y objeto no se distinguen, y más precisamente, aquello de lo que una expresión primitiva es expresión: donde no hay ni sujeto que determine ni objeto que sea determinado. (Colli, 1996, p.67)

Este término, que resulta insuficiente, remite a la idea de que la inmediatez suscita una relación de complementariedad entre la separación y el olvido y lo que se supone es olvidado. Su condición metafísica radica en su estado interpretativo, por eso si se acepta una inmediatez legítima debe hacerse desde el “contacto metafísico” para que haya relación esencial entre “algo” y “algo”, entre “sujeto” y “objeto”, de otra forma se estaría incauto ante su presencia; de nuevo la abstracción es inútil: hay contacto en tanto que necesidad de encontrar la exterioridad que el mundo no tiene, pero bajo la condición de que haya relación entre el centro y su expresión al olvido. Así pues, la misma categoría del ser, al decir de Colli, es relación, «es la categoría que expresa la representación del nexos –como unión interna del objeto simple o compuesto– en tanto que relacionada con el contacto metafísico» (1996, p. 101) y por su parte, el no-ser «es la categoría que expresa la representación del nexos –como unión interna del objeto simple o compuesto– en tanto que carente de una referencia al contacto metafísico» (1996, p. 105), es decir, «la distinción entre ser y no ser remite por consiguiente a la que se da entre una posesión y una privación» (1996, p. 105). Justamente por esto la alternativa es la máxima suprema de la inmediatez, pues es una representación del ser como posesivo o carente de relación con el contacto que luego se define como necesario ante lo contingente que lo rige desde su origen, sólo después, en tanto que objeto, se representa en el *logos* –incluyendo la relación, la carencia y su necesidad– como ser o no-ser; por último, y ya hecho como objeto abstracto, se reconoce y define categóricamente y de esto nace, finalmente, la consecuencia de su interpretación que lo concibe y lo reconoce como “contacto metafísico” de una naturaleza absolutamente diferente que se constituye como tal sólo por el azar.

§ 8. El *logos* es un medio y nunca será sustancia

Giorgio Colli (1996) implementa el término de “*logos* espurio” en *Filosofía de la expresión* con el ánimo de hacer mella en la respuesta histórica que significó la Modernidad para Grecia respecto a la apreciación de la *physis* en tanto que interioridad nouménica o naturaleza trascendental. Este término resulta, además, en una suerte de interpretación que entiende la filosofía como gestada y terminada en Grecia y lo posterior como una ilusión falsa del conocimiento adquirido y original de los antiguos sabios. Le vale el calificativo de espurio, precisamente, por su carencia de origen real, de raíces en algo primordial y, diciéndolo en los términos propuestos en este trabajo, carente de inmediatez y abstraído al límite en conceptos y categorías del todo ilusorias y falsas.

Después de Aristóteles la filosofía no se ha preocupado lo suficiente por indagar qué queremos expresar cuando decimos “ser”; se ha partido más bien de la palabra “ser” y se le han dado uno tras otro los más variados contenidos y significados. Así el lenguaje se convirtió en creador de filosofía, cuando su naturaleza es solamente la de un trámite dinámico que debe conservar, purificar, ordenar y articular, pero no será nunca un *arché*. La fantasía prelingüística es la matriz de la filosofía. (Colli, 1996, p.104)

El *logos* ha sido, desde su aparición, un medio y no aquel lugar en el que puede descubrirse el ser; en tanto que medio es un artificio de manipulación de la forma, el cual ampara las necesidades de sus creadores, extrapolándola, finalmente con la contingencia. Aún más: porque la intención que se le pone no es realmente descubrir lo que no aparece explícitamente sino preservar la vida de su artífice, el *logos*, por pura necesidad, tiende al ensalzamiento decadente de la sustancialización y sin embargo actúa defendiendo la vida. Por su parte, la filosofía es una estratificación superior de aquella pretensión del descubrimiento, o sea, su más íntimo carácter

precede a la palabra pero se expresa a sí misma –es decir, se extiende hacia el cielo donde el mundo queda a los pies y muy lejos– por el único medio que encuentra, el *logos*, relativamente cercano a su propósito: establecer un *filos*, una familiaridad, un nexo, una cercanía con la sabiduría, con la habilidad reveladora del misterio interior y profundo de la naturaleza. De manera que esta fantasía prelingüística de la que se habla es, quizá, aquella situación intermedia entre la pura representación y la palabra concreta y dicha; se sitúa como un momento en el que está el objeto pero sin el concepto asimilado, es decir, esta fantasía precedente al lenguaje contiene cierta realidad, la cual no está contaminada todavía por alguna trama lingüística, sistemática y resulta más cercana a la naturaleza interior trascendente y nouménica, que al objeto de ese lenguaje del amor a la sabiduría posterior, cuya encarnación es la del juicio y el concepto.

Si en su conjunto la razón consiste en pensar ciertos objetos (en una representación) y decirlos, entonces lo que es expresado en este pensar ciertos objetos y en este decir sin duda no es razón. La razón nació ciertamente como algo complementario, cuya justificación residía en algo oculto, exterior a ella, que no podía ser restituido, sino sólo aludido mediante un discurso tal. Más tarde es malentendida como fin en sí mismo, y sin embargo, en lugar de inventar una formulación nueva, si acaso fuera posible, adecuada a la nueva perspectiva, se continuó obedeciendo a las reglas del viejo *logos*, que había surgido como un instrumento auxiliar. (Colli, 1996, p.218)

Esta razón malentendida como fin en sí misma y como sustancia de lo profundo del mundo es un *logos* sin origen, se asumió como último eslabón de la realidad sin corresponder a su intención principal: servir de ayuda y de ornamento para la realidad, para constituirla, encarnándose en la sistematización lógica. Los juicios y los conceptos reúnen el cúmulo de representaciones expresadas de la inmediatez en la conformación de esa totalidad a la que concebimos como “realidad” y puesto que no desechan del todo su origen en el instante con la naturaleza, buscan un sentido de avivamiento y atenuación al momento de crear dicho conjunto, conformando la verdad;

en este caso, totalidad y verdad andan hermanadas y acompañadas mediante la necesidad de establecer y mantener un refugio de sosiego para quien se pierde en el abandono de la inmediatez y la incertidumbre de su presencia.³⁴

Cuanto discurso hay sobre “algo” igual número hay de objetos representados y expuestos desde un origen, pues “algo” es primero “decir” y este “decir” no constituye otra cosa más que la relación entre representaciones sobre “algo interno” que sobresale en nuestra particularidad como total y único, relación la cual nunca logrará sobrepasar el límite de su mera *expresión*. El *logos* inicia allí donde la inmediatez se evanesce en la expresión, carente por naturaleza, y luego tiende al abandono, allí termina en la abstracción espuria e impropia de toda realidad interior y auténtica. Respecto a esto, viene al lugar un ejemplo de la muy acertada interpretación de Empédocles que hace Giorgio Colli, a quien no se le concedió el lugar en la historia como poeta o filósofo, pues sus palabras poéticas y filosóficas son diferentes a las que dicen sus contemporáneos, dado que «no expresan imágenes o vivencias, ni siquiera sentimientos implicados en el tiempo o en el espacio sino que traducen una realidad nouménica anterior» (2009a, p. 207), aquella naturaleza prelingüística de todo conocimiento misterioso de donde todo se expande y, hallándose en la extensión, se tiende a la búsqueda de la particularidad con expresiones poéticas intuitivas en un contacto de la inmediatez que «se van agrupando según las disposiciones fundamentales de Empédocles, transmitiéndose a través de una variación de formas desde la apariencia a la plenitud nouménica» (p.207), de modo que la expresión sea la que tome viveza y se ensanche en su variedad creando el suelo de todo *logos*; la armonía constante de *Sphairos* actúa en la expansión y el recogimiento que determina este movimiento del descubrimiento: «el planteamiento es completamente musical: un único impulso fundamental se articula en individuaciones expresivas,

³⁴ Puesto que es irrepresentable, de la inmediatez no se tiene ni el aviso ni la certeza de que posea una realidad, se consolida únicamente como hallazgo, como referencia a la pretensión de su existencia.

motivos siempre nuevos [...] El milagro de esta poesía consiste en mostrar mediante una variedad plástica la raíz indecible» (p. 207).

Ahora bien, si la línea que se traza desde el contacto hasta la abstracción está mediada por el milagro poético del *logos*, esto es, de creación de la palabra intuida en la inmediatez sin determinación otra más que la relación, ¿no debería pensarse en que tal vez haya algo más que el *logos*? Si sólo es un ornamento plástico debe haber, dentro de esta misma esfera, otro medio hacia la eyección desde donde se vea lo profundo y lo interior. «Será el camino de la necesidad el que seguirá el *logos* –pero fue el juego el que lo produjo» (Colli, 1996, p. 205), es decir, la necesidad hace creer que *logos* es el material de todo lo que es auténticamente y aun así, el juego constituye toda alternativa azarosa con la que todo intento de autenticidad acontece, por eso la unidad aparece, para rescatar todo cuanto sea necesario, sin responder a la apertura que la generó.

En lo escrito la interioridad se pierde. La memoria se obstruye, se entorpece y a la vez permanece retrasada, extrañada, desligada de su punto de partida. Con la mutación de los tiempos y de los lugares los signos de escritura ya no tienen la capacidad de evocar todo aquello con lo que han sido cargados y que por naturaleza podrían retener, mientras que todo cuanto por necesidad abandonan es aquello que más importa, el lenguaje viviendo al ritmo de la respiración, enraizado en cosas animadas, junto a su reflejo en el rostro de los interlocutores. (Colli, 1996, p. 234)

Así, de hecho, el nuevo recurso –además del *logos*– no puede ser otro que la *expresión* en tanto que principio de todo camino a la unidad.

§9. La expresión: hacia el aislamiento de los griegos

Para cerrar este capítulo debe mostrarse en qué forma habla Giorgio Colli sobre la *expresión*. Sin embargo, esto no puede llevarse a término en tanto no se aísle de los griegos, puesto que el tenor que sostiene cada una de las postulaciones del italiano han sido enteramente influencia

helénica, por eso es menester que se esboce este “concepto” desde el límite de su propia enunciación, es decir, qué “dice” el autor sobre la *expresión*.

La representación es un dato, la expresión es una hipótesis, una interpretación justificada por el mecanismo primigenio de la memoria; su producto está condicionado por la persistencia, por la comunidad con una inmediatez extra-representativa de algo que antes “era” y que luego todavía es, aunque en forma totalmente otra. Éste es el testimonio de la memoria que, por consiguiente, deduce, justifica el que se asuma la expresión como principio interpretativo universal. La memoria conserva algo y lo manifiesta: es apropiado llamar a esto expresión de lo que era antes. (Colli, 1996, p. 50)

Algo que ha sido evidente es que representación y expresión están estrechamente ligadas y que apariencia y representación conforman el cuerpo por el cual se llega a la constante última de la *expresión*. Si la representación es un dato, entonces es algo concreto que no puede dar nada de sí más que su propia aparición en la memoria. Por su parte, la expresión es una hipótesis y no es una manifestación concreta, no es un “objeto”, no es “algo”; es un intento por manifestar lo que por sí mismo no está manifestado, dado que si lo estuviera sería un dato representativo y luego sería “algo” y sería objetivo. El hecho de que la *expresión* no sea concreta no quiere decir que, obligatoriamente, sea abstracta, sin embargo, sólo puede llegarse a esta conclusión hipotética de su aparición explicativa y extensiva de lo que no es manifiesto, por medio de un *logos*, de manera que sí es una intuición que la razón puede llegar a elaborar por medios artificiosos e imaginarios, metafóricos, esto es, por transposición de rasgos propios manifestados como propios en una abstracción. Por esto mismo es una hipótesis, una suposición carente de verdad concreta, es decir, es una posible respuesta alternativa, una interpretación experimental, puede o no ser debido a que depende de la contingencia; no obstante, por esa misma razón, no tiene otra respuesta, puesto que así de simple es: la manifestación de algo que en su naturaleza más profunda no es manifiesto y que por el dato que tenemos suyo, su representación, podemos descubrir que se muestra,

simplemente se *expresa* sin determinación ni intención alguna hacia nada, originado por el *aut-aut* (Colli, 1996).

En el conocimiento prevalece la memoria igual que en la vida prevalece el conocimiento: cada uno no es si no es antes el otro. La memoria posee esa característica divina de recoger y de capturar el instante, nos mantiene arraigados al pulso permanente que la inmediatez marca en el tiempo, así, la vida –que será siempre eterno conocimiento– no tiene otro asidero en el ser que no sea dado por los recuerdos de la memoria. La expresión, podría decirse, es el acontecer dinámico de lo inmediato en el recuerdo, expuesta en el tiempo y el espacio; la memoria y la *expresión* son la permanencia de algo otro fugaz dado en lo común que vive en el pasado: la primera contiene su manifestación y la segunda es el impulso hacia el exterior de dicha manifestación desde una opresión inescrutable. Ahora bien, la memoria, entendida como concreta y no como hipótesis indeterminada, recae en la representación, en el dato de lo manifiesto, por esto la *expresión* incluso puede situarse como precedente de la memoria: al recordar lo manifiesto de lo inmediato ya hay *expresión*.

Las representaciones, incluso las más simples, son también recuerdos y como recuerdos son evanescentes. El conocimiento que se basa en el influjo de la memoria y en la prevalencia de las representaciones, es por eso una “ilusión en la ilusión”, un espejismo que remonta a la memoria siempre, a lo que ya fue, a la expresión primitiva de aquello que se va y que permanece insuficientemente. La dualidad de sujeto y objeto ha sido el sustento del conocimiento, éstas son otras representaciones ilusorias que manifiestan el orden en que éste se extiende según el dominio, la posesión y la carencia, situando a la individualidad y a la perspectiva frente a lo común, en donde encuentra una posición objetivante de descubrimiento tendida hacia el exterior; si se considera esta disposición de perspectiva, el conocimiento, inherente a la vida, es también

expresión puesto que, por un lado, es la suma de representaciones de aquella opresión que tiende a desocultarse y que en sí no poseen ninguna determinación esencial, y por otro lado, porque surge de la condición alternativa y evocadora de la expresión, «entonces es más exacto que el conocimiento, en lugar de representación, reciba el nombre de expresión» (Colli, 1996, p. 47). Y si aceptamos que la vida es eterno conocimiento, debemos doblegar toda acción por el conocimiento a la mano de la *expresión*.

Es posible deducir que la *expresión*, entendida como manifestación, resulte sumergida en un ámbito estético, no obstante, con esto se omite su condición hipotética. Que sea estética significa que es creadora y formadora de algún objeto, quedando limitada su naturaleza a la determinación subjetiva de alguna voluntad escultora; pero la *expresión* no obedece más que a su plena simplicidad: *expresar*. En tanto que hipotética, su condición es metafísica,³⁵ es discursiva, no aparece sino como percepción, interpolación o sustitución de alguna carencia interpretativa del conocimiento. No sería lícito, pues, pensar que el mundo es una obra de arte que el sujeto expresa, dado que la mera expresión sólo sustituye y suple alguna necesidad y de ninguna forma lleva a cabo un proceso constructivo de evolución en “algo”; en otros términos: la *expresión*, siendo metafísica, es una suerte de comprensión del cómo antes que del qué y no está determinada por nada, puesto que lo determinado es representación. Colli afirma, incluso, que la expresión es la sustancia del mundo (1996), de igual forma ha de entenderse no como la sustancia que es razón y causa del mundo, sino como sustancia en tanto que materia prima y simple de la interpretación del mundo; «el mundo como expresión coincide con el mundo como representación, o más

³⁵ Se hace la siguiente aclaración: “metafísica” en el sentido más griego, es decir, no la metafísica fantástica que medievales y modernos instauraron como conocimiento absoluto del mundo, sino la metafísica que discurre, dialoga, enuncia, reemplaza un objeto por una palabra (impropia), que acompaña a lo físico. En últimas, no una metafísica de un más allá perdido en las nubes sino una de la vecindad con lo que no está dicho, ni tiene *logos*, esto es, con lo que necesita explicarse en defensa de la vida por medios humanos.

precisamente: toda representación es sustancialmente una expresión, y toda expresión es accidentalizada en una representación» (1996, p. 87).

Dado que no hay dato que muestre lo inmediato tal y como es, se supone que está oculto y esa condición oculta es considerada por dicha comprensión expresiva, en este sentido, a lo más que puede llegarse dentro de la interioridad del mundo y la suposición de su cualidad de contener una naturaleza oculta y opresiva, es a que ésta debe ser expresada, extraída, eyectada, expulsada, exprimida, manifestada, recordada, etc. Ir un paso más allá constituye un absurdo: el *logos* no posee la cualidad de ir más allá de sí mismo y nosotros, seres confundidos en lo insuficiente y finito, no podemos ir más allá de nosotros mismos; lograrlo significaría salir de la representación y de nuevo se enfrenta una paradoja: *expresarlo* y volver al “mundo” humano del objeto o no *expresarlo* y ser pura inmediatez – ¡recordemos que nuestra memoria sigue viva y con ella nosotros, y volvemos a ser *expresión*!

Pertenece a la naturaleza de la expresión el tener que dejar que se pierda en parte algo, el desvelar sólo de modo incompleto e imperfecto. Aquello que se exprime es más rico que la expresión. Este carácter de insuficiencia repercute en la tendencia, inherente a la expresión, a seguir expresándose, hasta casi alcanzar lo que siempre se le escapa, es decir en el impulso mediante el que se articulan las cadenas expresivas. (Colli, 1996, p. 51)

No hay linealidad en la expresión, hay vibración de vuelta a lo mismo y de ida hacia afuera; de lo inmediato queda un remanente, el cual adquiere temporalidad y espacialidad en la representación. Todo instante del que parte una expresión es pérdida, la ganancia es la vibración que repercute hacia la reproducción espontánea e instantánea que se repite. Ya antes se vio que la relación es el fundamento de la representación, así lo que se repite no es un objeto sino la continuidad relativa entre recuerdos evanescentes. La *expresión*, por lo tanto, siempre ha de responder al impulso de la inmediatez y seguir el curso del recuerdo hasta la objetivación del

mundo en la representación y volver, otra vez por el recuerdo, a aquella opresión que la envió a hacerse en el tiempo y en el espacio. Colli entiende esto desde la teoría del eterno retorno de lo mismo, puesto que actúa como un palpito que se retrotrae a lo mismo de lo que siempre viene y nunca se concentra en “algo” sino que siempre, en la eternidad, evade y recuerda.

En efecto, si un punto de inmediatez se expresara en un cadena determinada y única, irrepetible, de expresiones, no cabría sino atribuir metafísicamente una voluntad a la inmediatez, lo que es absurdo [...] Pero la expresión no es sino la repercusión, el espejo, cuyas imágenes –como dice Plotino– «se arrojan en el tiempo», de algo que está fuera del tiempo, que no se mueve ni está quieto, que no quiere. Por ello la naturaleza de la expresión es “repetirse” eternamente [...] Ya que el tiempo en su conjunto [...] expresa la esfera de las inmediateces que siempre están ahí. (Colli, 1996, p. 54)

Por ontológico y romántico que parezca este intento por definir la *expresión*, es decir, por absolutamente metafísico que resulte su concepto, es claro que el intento de esta definición discursiva es aludir a algo que constituye a la *expresión* misma, la carencia. Y mientras sea posible acudir a la necesidad de la inmediatez, esto es, a la carencia de aquél lugar a donde pertenecen todas las representaciones, también es menester postular el hallazgo de aquel estado en que la inmediatez se convierte en todo lo que existe y *expresarlo*; todo ese material carente de la *expresión* muestra que toda realidad *expresada* es carente en sí misma, incluso la inmediatez como *expresión* sustituye lo que pretende representar y en este punto la *expresión* se convertiría en el último recurso para conocer el mundo, debido a su fidelidad con la inmediatez y el reconocimiento de que la ha perdido. Así pues, ¿podemos atribuir a la *expresión* el dominio de la manifestación de la inmediatez como “algo más”, es decir, es posible pensar que la inmediatez contiene propiedades en sí desconocidas de las que siempre se carece? No, puesto que la *expresión* presenta una cúspide metafísica y ostenta la llegada a un ápice de abstracción tal en donde todo se consume en la concepción de la realidad; con lo cual se presenta un absurdo: siempre se regresa al mismo punto,

al origen, esa inmediatez que resulta tan inasible y carente de realidad, y entonces la *expresión* carece de la inmediatez sólo porque ésta carece de *expresión*, por eso mismo no hay sustancialidad más allá de la *expresión*.

De hecho, «aquello que se contrapone exhaustivamente a la expresión es únicamente la inmediatez: pero, menos que cualquier otra cosa, el significado no es inmediatez» (Colli, 1996, p. 61), de tal forma la *expresión* no es tampoco significado, «se sigue que el significado se sitúa en el campo de la expresión, y será por ello, verdaderamente, la expresión que es expresada por la “expresión”» (Colli, 1996, p. 61). Así el significado y el proceso de significación corresponden a la expresión directa y abstracta de la *expresión* misma y no de la inmediatez. Queda, en alguna forma, resuelta la necesidad de ese “algo más”, anteriormente cuestionado, pues el significado es sólo la construcción expresiva de la hipótesis de un “signo”, por lo tanto, toda lógica que busque conceptos y significaciones corresponde al movimiento violento del *logos* que preserva la realidad. La inmediatez no posee significado, no es un signo, ni posee significante, ni ninguna realidad semiótica que no sea ya una mera apariencia de unidad conceptual abstracta *expresada* como realidad.

«Un efecto esencial de la expresión es el apaciguamiento. El mundo como apariencia en general es el apaciguamiento de la tensión que reside en lo inmediato» (Colli, 1996, p. 194). Este tipo de juego relativo es el amparo por el cual dar un sentido no objetivo a la *expresión*. El juego de Dioniso con la pelota en que la alternativa dirige su lanzamiento a variadísimas posibilidades, representa fielmente la constitución contingente en que la opresión arroja toda *expresión* a la indeterminación; es en el apaciguamiento en donde ésta encuentra quietud y finitud: la memoria, la apariencia, el organismo, la palabra, el concepto, el juicio, el objeto artístico que llamamos realidad, todo aquello que muestre una necesidad es también la calma, la quietud de la pelota, ese

lugar en que toda inmediatez se traduce en un reflejo de preservación, en que la violencia se consume y vuelve a su estado de indeterminación en el cual no sabe, ni conoce regulación alguna y vuelve a la nada. La *expresión* cubre ese espacio desde la interioridad hasta su último movimiento en el extremo de la abstracción que, como vimos, tiende a volver en su quietud a lo mismo: ser arrojado de nuevo.

De esta manera, la *expresión* –entendida como sustancia– constituye propiamente la realidad. Puesto que contrasta y se contrapone a lo inmediato, la realidad es el abandono a la interioridad, desde su representación hasta su más cruenta significación. Y en ello radica la condición metafísica más íntima suya: vive contiguamente y como intérprete de evanescentes pero eternamente constantes vibraciones de la naturaleza trascendente (2009a). La rareza del asunto consiste en creer que hay algo donde no lo hay, en concretar una realidad donde no es posible aún alguna realidad, puesto que toda manifestación de “algo”, “algo otro”, “algo más”, “algo en sí”, está determinado por la sustancia *expresiva* del mundo. La *expresión* es sustancia, en primera instancia, dado que responde al qué del mundo: lo interno del mundo que se conoce de su totalidad y realidad es *expresión*, es imposible si no es mediante esta sustancia, *ser expresado*. No obstante, la *expresión* resuelve, además de esto, un cómo de la realidad, puesto que su precedencia primitiva suscita en ella, precisamente, formas, maneras, manifestaciones, *expresiones*.

Cuantas *expresiones* hayan, se entra a la cercanía con lo que fue; sumisiones son todas a su fuerza extensiva; son un intento por recuperar el recuerdo añoso en la memoria gastada y ensimismada en la subjetividad embriagada de luces apolíneas. Se es, en alguna medida, artistas. «El artista no imita nada, no crea nada: halla algo en el pasado. Estamos hartos de este mundo de formas, de colores, de individuos, nos sentimos oprimidos, desencantados: el arte no se parece a nada en este mundo» (Colli, 2000, p. 85), en sí este mundo no se parece a nada de otro mundo, se

parece cada vez más a nosotros y nos muestra únicamente el alcance de nuestras manos y nunca nada más allá; y nos muestra que nosotros mismos somos un reflejo de algo que fueron otros y que a su vez estos fueron obra de la premura por el futuro, “el presente no existe” (Colli, 2000) por acogerse en un resguardo que nos diera un espacio en donde ser nosotros mismos la *expresión*.

Por último y a modo de cierre circular, adoptando no otra sino la actitud incauta, se muestra a Colli de nuevo en una cita contundente en la que enfrenta Nietzsche y a toda la hipocresía en la que todo *logos*, todo discurso resulta:

Si se extiende el discurso del pensamiento a la vida, si se asume globalmente todo lo que no ha llegado de Nietzsche, y si ahora, después de Nietzsche, juzgamos a Nietzsche bajo el perfil de la expresión escrita, acude a nosotros una pregunta crucial, frente a su enseñanza sobre la vida, su alabanza de la vida: ¿qué sentido tiene predicar la afirmación dionisiaca, la locura, el juego, contra cualquier abstracción y momificación, cualquier finalismo languidecente, agotado y mientras tanto consumir la propia vida en escribir, es decir, en la comedia, en el disfraz, en la máscara, en la no-vida? (Colli, 2000, p.106)

¿Por qué continuar este camino? ¿Por qué no seguir la inmediatez? ¿Por qué no dejar toda propuesta hipócrita y floja hablando de inmediatez y le llamamos “nuestra vida” para que la *expresión* sea un “cómo vivir”? En suma, la expresión –amparado en lo anterior– es la exploración no de las palabras sino de los contactos y las relaciones entre representaciones detrás de ellas: vivir en la respiración del *logos*, asistir al recuerdo que atraiga el testimonio de la profundidad interior de la inmediatez. Una “filosofía de la expresión” es el reconocimiento de la expresión dentro del gran *Sphairos* del lenguaje, esto es, hablar sobre lo que se nos ha descubierto, no más, no es el ser, no la esencia, tan sólo hablar, filosofía es “sólo hablar”. Y puesto que no estamos nunca fuera de ninguna esfera, nos encontramos determinados de dos formas distintas: por un lado sentir el apremio de describir y construir la verdad y el conocimiento, creando y concibiendo la categorías

que expresan la realidad en forma abstracta, y por otro lado, sentir la condena de hallarnos, cada vez, impulsados a habitar el lugar de la vivencia, es decir, vivir inmersos en el silencio y el caos de lo que hemos aprendido a llamar “ser”, con la valentía de no temer a que no hayan palabras ni conceptos efectivos sino experiencias y contactos evanescentes tantos como sea posible para cambiar y *expresar*. De manera que esta filosofía de la expresión es el pleno apaciguamiento de la abstracción en el silencio perenne de lo constante y la entrega al caos ruidoso e irreproducible; en otras palabras la *expresión* es, plenamente, vivir.

CAPÍTULO III

Peter Sloterdijk:

El problema del *venir* al mundo

Nunca han vivido los seres humanos en inmediatez a la llamada naturaleza, ni sus culturas, sobre todo, han pisado jamás el suelo de lo que se llama los hechos mismos; siempre han pasado su existencia exclusivamente en el espacio exhalado, repartido, desgarrado, recompuesto.

(*Esferas I: Burbujas*)

P. Sloterdijk

§ 1. El problema del arribo

Se ha vuelto problemática nuestra “llegada” al mundo. De algún modo extraño la mirada proyectiva del hombre que concibe su porvenir como el trazo de un inminente fin ha vuelto los ojos al problema de su comienzo. Misteriosamente la pregunta ha sido desplazada de su eje tradicional: no nos vamos a adentrar en las imbricadas fronteras de la muerte y la consumación temporal de nuestra existencia, sino que el interés por delinear el marco de posibilidad de una filosofía de la *expresión* implica un movimiento –ya anunciado– hacia lo originario del “ser”, hacia su génesis comprensiva, hacia el comienzo y el problema del comenzar. No es en vano que el espíritu filológico filtre estas reflexiones. De este modo, es la “llegada” al mundo la que ha de ser indagada, ese momento repentino de “caída”, de aterrizaje involuntario en el Afuera de la existencia; es en este sentido que la *expresión* adquiere su practicidad, que se ve abocada a la facticidad y que halla la materialización lingüística de su más pura posibilidad de determinar al hombre como ser *expresivo*, como animal de la representación.

Se le atribuye a Heidegger regularmente la agudeza filosófica de prescribir al hombre una cualidad de existente, y en esta condición ontológica reconocemos no sólo una determinación temporal, en tanto ser finito y consciente de su finitud, sino una fijación en el espacio, aquél constructo óntico que rodea al *Dasein* y le permite crear vínculos: “estar” en medio de lo ente, ser a sí mismo determinado por la totalidad. Sin embargo, el problema del espacio *vivido* y habitado por ese misterioso e innombrado *Dasein* parece quedar sobreentendido o al menos renovado con la mera aclaración de que su importancia radica sólo en servir de regazo a la existencia, a la manera de un puente que permite el tránsito desde el estado abyecto del *venir* al mundo y el inminente dejar de existir. Ahora bien, el desplazamiento de la cuestión, o mejor, la orientación eminentemente espacial al problema de la existencia, encuentra su asidero justamente en la aparición y la funcionalidad de la *expresión* como determinación ontológica en el seno de un lugar que permite su acaecimiento. De este modo, en lo que viene se buscará dar cuenta de la necesidad de comprender filosóficamente la *expresión* desde el horizonte ontológico del espacio como su terreno de enunciación, así como de fijar las bases de una interpretación *esferológica*³⁶ del problema del venir al mundo, estar en él y habitar en núcleos expresivos de inmunidad y transferencia.

§ 2. La incógnita del comienzo

La permanencia en un lugar es manifiesta. La precisión kantiana de que todo fenómeno necesariamente ha de ser pensado como perteneciente o relativo a un espacio, en tanto condición de uno de los *a priori* de la sensibilidad, no deja de ser sugerente y plausible. De ahí que todo fenómeno, incluso el del propio reconocimiento, no se escapa a la permanencia en un lugar. El

³⁶ Categorización propia del pensamiento filosófico de Peter Sloterdijk quien, en su trilogía *Esferas*, desarrolla una ontogénesis del hombre a partir de su vivencia y existencia espacial.

hombre es entonces un *ser espacial*. La espacialidad, empero, no participa meramente como una determinación racional o subjetiva, sino que está vinculada fundamentalmente a la experiencia con el exterior. Que el fenómeno *hombre* se encuentre asilado en un espacio que lo dota de realidad en tanto existente ha de resultar una evidencia irrefutable. Ahora bien, el movimiento del hombre abocado hacia el exterior, en tanto ser espacial, no puede resultar un dato baladí, puesto que si no se tiene esta precisión que parece subordinada al orden de las especulaciones trascendentales, no es posible comprender cómo el hombre se mantiene y se expone en el afuera, cómo habita en la “noche del mundo”, cómo *comienza* a estar y a noctabular.

El problema, en este sentido, radica en el comenzar a *estar* en el espacio. “¿Cómo se comienza a comenzar?” es el primer interrogante que se plantea Peter Sloterdijk en el conjunto de lecciones impartidas en Frankfurt en 1988 y publicadas bajo el sugestivo título de *Venir al mundo, venir al lenguaje* (2006). La cuestión sobre el *comenzar* se erige como el imperativo e irresoluto asunto de una filosofía de la *expresión* en tanto que clarifica el momento originario en que el interior del sujeto concede un impulso vital de arrojamiento hacia la exterioridad, esa incógnita temporal en que arribamos al presente en el modo del desasimiento de un antecedente inexplorado y hacia un futuro eminentemente incierto. El “comenzar” entonces como punto originario del acontecer en el mundo es el principio *expresivo* de nuestra determinación ontológica, el punto de inflexión que encuentra menesterosa la mirada al reconocimiento de la historia vital, la lectura de un sí mismo con comienzos indescifrables³⁷.

³⁷ En lo que sigue, se buscará hacer precisión manifiesta en la condición “personal” y propia con la cual se asume el problema del habitar y su relación con la *expresión*, para lo cual, se usará preferiblemente la primera persona del plural como forma expresiva, pues no es a otro sino al “sí mismo” a quien le atañe la pregunta por el comienzo, no es otro sino el “propio yo” quien se ve abocado a la reflexión sobre su forma de *estar* en el espacio en compañía. Además, el mismo Sloterdijk apropia su discurso desde la perspectiva responsable y admitida de su sentir y pensar propio.

El reconocimiento de la propia existencia con un principio remotísimo convierte al espejo en que contemplábamos nuestra propia constitución en un reflejo engañoso. Nos remitimos al interior como un enigma ilegible, buscando encontrar las bases de la existencia con la duda y el interrogante acuciante de un comienzo desconocido. Entonces nos tornamos ajenos, extraños a la cándida lectura del pasado en una especie de transfiguración e individualización irresponsable de su propia conciencia.³⁸ El propósito de aprendernos a nosotros mismos ante el imperativo de comprender el comienzo devela nuestras incapacidades de la propia lectura, e implica entonces un juego letrado: escribirnos para aprendernos, es decir, exponer nuestras condiciones para comprender nuestra realidad. El reconocimiento parte entonces de la exposición. Leerse es sobrescribirse, comenzar de nuevo como referencia a un haber-ya-sido-comenzado (Sloterdijk, 2006). Precisamente por ello es que podemos escribirnos, porque en algún momento la huella del lenguaje marcó nuestros primeros trazos en el mundo: «Lo que llamamos individuo es básicamente el pergamino viviente en el que se dibujan, segundo a segundo, los perfiles de la crónica de nuestra existencia como medio de una escritura nerviosa» (Sloterdijk, 2006, p. 20). Ser lo que somos, entonces, es el producto del paso de ser hojas escritas a ser hojas escribientes.

El haber-sido-ya-comenzado como condición literaria (Sloterdijk, 2006) indica nuestra situación expresiva, puesto que pone en liza la dinámica de la exteriorización: escribir y *expresarnos* como representaciones de los impulsos dan cuenta del movimiento extático de las marcas de la vida. El repliegue de los signos del interior es la forma temprana de un lenguaje sofisticado, es la condición de liberación de los primeros detalles del sujeto, y la distancia existente entre la experiencia y la expresión libre son los límites de nuestra vida. De ahí que, según Sloterdijk (2006), las llamadas “marcas de la vida” tienen la forma de un tatuaje anímico, y éste es el

³⁸ Sensación que será ampliada en el apartado que desarrolla el extrañamiento del mundo y el autohallazgo del propio yo.

horizonte del lenguaje que madurará literariamente en la *expresión*, la publicación y el autodesnudamiento.

La exposición pública de los tatuajes implica un movimiento de salida: el éxodo de un interior plagado de huellas nerviosas que busca reconocerse en su huida, que promete leerse ante los mencionados problemas de lectura interna;

se requiere un gesto de apertura, una victoria sobre la asfixia, un paso hacia delante, un exhibirse, un manifestarse y darse a oír, un sacrificio de la intimidad en aras de la publicidad, una renuncia a la noche y niebla de la privacidad en beneficio de una ilustración bajo un cielo común. (Sloterdijk, 2006, p. 23)

La fuerza de la *exposición* nos hace hablantes, nos lleva por el camino de la palabra escuchada y leída hacia las páginas en blanco donde “sólo se siente el vacío”, hacia el confuso momento del comienzo que nos impele. Empezar a ser “algo” entonces, plantea un escabroso camino literario: reconocer la falta de comprensión sobre el sí mismo ante la incógnita del comienzo; determinar nuestros problemas de lectura; exponer nuestros tatuajes para encontrarnos visibles; existir lingüísticamente en el afuera, y, a su vez, salir de sí mismo para ser objeto claro, tanto para uno mismo como para otros (Sloterdijk, 2006). Todo este sendero laberíntico hemos recorrido ante el categórico llamado al comienzo, y aún seguimos preguntando: “¿cómo se comienza a comenzar?”

§ 3. Hacia una poética del comenzar

Y empezamos a leernos. Reconocemos que nuestra vida es un juego de experiencias que se sobreponen, que reflejan momentos de inmensa alegría y de profunda desolación, que la biografía que percibimos proyectada en la palabra de un relato propio atraviesa los avatares anímicos de una permanente fluctuación. Pero el inicio aún está oculto. Retrocedemos tanto que la memoria parece verse exigida como nunca antes, y la historia de la que somos héroes llega hasta donde más puede

la conciencia del pasado y, aun así, perdemos la claridad de haber estado presentes en aquél momento de la llegada. Recordamos lo que lleva el rastro del lenguaje, pero el momento anterior no nos es manifiesto en tanto carece precisamente de una forma lingüística que lo haga inteligible. Nos encontramos condenados a la desolación, somos una criatura desprovista de su comienzo:

Si el “hombre” es el animal narrador por antonomasia es porque también es la criatura condenada a comenzar que está obligada a orientarse en el mundo sin poder estar presente en su comienzo “real” como testigo despierto. No está destinado a poder comenzar consigo mismo como un animal privado de lenguaje que olfatea la apertura del afuera, sino a hacerse cargo de sí sólo desde el momento en que el lenguaje me da a mí mismo. (Sloterdijk, 2006, p. 41)

El olvido del comienzo es el olvido del nacimiento. No comprendemos el advenimiento al mundo ante la ineludible ignorancia lingüística. De ahí que, todo retroceso hacia la noche infantil del comienzo deviene en el momento de probidad del lenguaje y del mundo, del día donde de las sombras surgen palabras claras. Parece que el lenguaje de nuevo nos somete con el poder de su recuerdo, y la prescripción del ser alcanza las fronteras del lenguaje y se retrotrae, observa con abismoso pánico la insuficiencia de las palabras ante el propio nacimiento y teme verse sumergido en la voluptuosidad de lo innominado: «sólo comienzo con mi ser allí donde mi capacidad discursiva empieza y mi memoria lingüística ha conformado el núcleo del yo» (Sloterdijk, 2006, p. 50). El agujero del comienzo es aislado por la defectuosa falta de la palabra que lo nombre y las pretensiones de una llamada autobiografía radical se pierden ante los preludios de carencia expresiva de aquellos tatuajes de identidad expuestos para sí: «desde el momento en que el lenguaje domina, desde el momento en el que las palabras nombran las cosas, y entran en escena paulatinamente y recíprocamente yo y mundo, el alma anteriormente disuelta en el mundo aprende a contraponerse a una masa de objetos» (Sloterdijk, 2006, p. 51). El discurso traza los significados del mundo, marca las oposiciones, los márgenes y los marcos de referencia de la realidad.

Asistimos a la solidificación de las cosas, a la conceptualización de un *apeirón* de acontecimientos prelingüísticos, a la fijación de estándares cómicos ocultando la tragedia de la volatilidad del origen. La *expresión* primaria entonces ha sido vedada después de la impostura lingüística y una llamada “poética del comenzar” habrá de enfrentar pasos pre-literarios que conduzcan al origen. Y antes de la experiencia lingüística ¿qué habrá de quedar? Justamente, lo *a priori*, un conjunto de determinaciones, de condiciones de posibilidad, que dan oportunidad para el acaecimiento del lenguaje como derivación *expresiva*, que nos remiten a un nacimiento, a la llegada al mundo.

Sloterdijk (2006) admite que la premura del comienzo no deja de ser un dato indescifrable por medio de los actos más antiguos de nuestra estancia en el mundo, y por ello reconoce que, siguiendo a Heidegger, “comenzar” delata un ya-ser-comenzado como reconocimiento del origen; a su vez, un ya-siempre-proseguir, en tanto disposición fundamental al futuro; en suma, *haber comenzado* implica siempre continuar *a priori*, en la medida en que retoma el camino de un comienzo oscuro y plantea el destello de luminosidad y apertura que separa las tinieblas del comienzo fundamental, abriendo la posibilidad de sembrar las bases para comenzar de nuevo. Los comienzos futuros son posibles gracias al comienzo primigenio, como representación de éste, y, al mismo tiempo, éste encuentra su fundamento como posibilidad de un futuro siempre comenzar, de una consumación de cadenas *expresivas* de inextinguibles destellos.³⁹

El primer comienzo mediamente consciente se remonta al desligamiento del parto. El cuerpo del individuo que *comienza* se despidе de los lazos maternos de la comunión fetal y se inicia en la esfera nueva de la vida. Sin la capacidad lingüística y la comunicación invalidada, la apertura hacia un mundo común está determinada por la carga de una pérdida, la del vínculo familiar

³⁹ Acto poético que en líneas adelante identificaremos con la metaforización de la alianza con el acompañante primigenio y como manifestación paliativa ante la pérdida originaria acontecida en el parto.

primario, y la adquisición de una libertad involuntaria; el neonato ensancha su primera *esfera*⁴⁰ y se siente desmedidamente emancipado, des-asfixiado y des-estrecho de su anterior experiencia prevital; «el movimiento en el que el niño se desliga en el parto de la madre [...] trae consigo la ligazón o el apego de la nueva vida al mundo» (Sloterdijk, 2006, p. 105). El movimiento de salida hacia el espacio desde el vientre materno sujeta al neófito individuo a la inmensidad de lo abierto, a lo imprevisible, a lo incierto e inhóspito. El nuevo apego se vincula directamente a lo que puede llenar esta apertura originaria. Así atravesamos el primer *a priori* que determina los gestos de la llegada y, lo que será lo mismo, la producción del mundo.

§ 4. Una pausa necesaria: sobre las condiciones ontológicas de la conformación espacial primigenia

Si la existencia es una experiencia espacial no se puede pensar el problema del *estar* en el mundo en términos netos de “estancia” o “permanencia” bajo la forma de un solitario habitar o en la mera enunciación de una caída desolada. La precisión aclaratoria de que antes de existir *coexistimos* es la premisa fundamental para la comprensión del concepto de esfera como espacio animado y vivido previo a toda aventura cósmica exterior. De este modo, la remontada filosófica a los albores de la existencia reclama una revisión ontológica de la conformación esférica fundacional, esto es, al tránsito creador de espacios íntimos que posibilitan cualquier eventual existencia en el afuera, cualquier vivencia de exterioridad.

Desde la perspectiva de Sloterdijk (2009a), cualquier disposición a lo abierto parte de una capacidad interna de transferencia, para lo cual una forma determinada de individualización o de conformación de mundo –que en el autor alemán vienen a ser lo mismo–, ha de presuponer un

⁴⁰ Categoría que será ampliada en los siguientes párrafos.

trabajo íntimo con los espacios anímicos más propios, con lo más cercano, con todas aquellas instalaciones presubjetivas que anteceden el paso a cualquier subjetivación. El acaecimiento de la intimidad se encuentra condicionado por una forma negativa,⁴¹ donde la constitución interna empieza a ser tal gracias a los dones vitales de un “algo previo”. De esta manera, la esfera íntima comienza como un ser-en-otro. No se trata, en modo alguno, de una forma esférica parmenídea absoluta, centrífuga, cuya médula irradie y recoja toda la dimensión de su extensión. Lo que llamamos “intimidad”, o esfera íntima, se corresponde más bien a la confluencia de dos epicentros (Sloterdijk, 2009a), que mutuamente se interpelan por efecto de resonancia. Si hablamos que la *coexistencia* es nuestra determinación ontológica primigenia, esto implica que la forma ser-en-otro que antecede cualquier subjetividad permite pensar que en todas las instancias de nuestra llegada al mundo y conformación de esferas espaciales, nos reconocemos en presencia de algo, en relación con otro, en continua necesidad de comunicación; la transferencia, entonces, como práctica inmanente de movimiento anímico y de correspondencia, atiende a los efectos de un previo llamado, de una relación permanente, de un resonar recíproco entre seres que están en el mundo y otros que llegan gracias a éstos.

Lo que aquí se llama lo íntimo se refiere exclusivamente a espacios interiores divididos, compartidos, consubjetivos e inter-inteligentes, en los que participan sólo grupos diádicos o multipolares y que sólo pueden haber en la medida en que individuos humanos, por estrecha cercanía mutua, por incorporaciones, invasiones, cruzamientos, repliegues, de uno en otro y resonancias (...), crean esas peculiares formas de espacio como receptáculos autógenos. (Sloterdijk, 2009a, p. 97-98).

La determinación ontológica del ser-en-otro parte del principio de solidaridad. Gracias a que un espíritu contagia, insufla, dota de movimiento y abrigo a un ser entrante, la esfera animada

⁴¹ Forma negativa que empezará a determinar en cierto sentido una dialéctica de la huida como forma final de la llegada al mundo.

puede ser anímica; la “burbuja”, como forma metafórico-espacial de nuestra intimidad fundamental, permite que lleguen a nuestro encuentro y a nuestra conformación las exhalaciones vitales de otro que “ya es” y nos llama a ser. Recibimos lo que somos de otro garante, y la complicidad, la posibilidad de comunidad y de sintonía intersubjetiva, parten de aquél regalo vital.

En esta cadena de reciprocidad, donde el ser-en-otro recibe el insuflador redentor y creador, y el otro ser solidario se conforma como espacio continente, las relaciones que fundamentan la intimidad mediadora que surge, recuerdan al corazón como el “órgano rector de la humanidad interiorizada” (Sloterdijk, 2009a). Las intimidades dúplice-únicas de las relaciones del ser-en-otro son permitidas por el efecto mecánico del corazón como centro y resorte de transfusión sanguínea, de interpersonalidad, de complementación rítmica. Los movimientos cardiacos representan la correlación kinestésica de concordancia, donde cada latido deja de ser la preocupación del sí mismo propio y empieza a ser la del otro, donde las manifestaciones amorosas responden a los giros sistólicos y diastólicos de un fuera-de-sí. El corazón y sus embragues mecánicos y acústicos permiten que se compartan entre el ser-en-otro y su “otro”, entre el continente y el contenido, una “segunda naturaleza”, en tanto la soledad ha quedado desterrada y la burbuja empieza a configurar la inmunidad del latido y la seguridad de la vida de una máquina protosubjetiva. El tránsito de las esferas íntimas bipolares hacia el mundo parte, entonces, como primer eslabón, en el espacio intercardial, en el “dar” del corazón que conmueve y alimenta la burbuja naciente. A su vez, el reconocimiento de un “otro” que dinamiza la coexistencia con su latir, y que anima al propio latir con su acompasado ritmo, permite que la relación amorosa que se ha tejido fruto de la solidaridad, acondicione el vapor sanguíneo en el gesto de la mirada; la esfera íntima de dos corazones consigue su primera apertura en el espacio de contemplación de cuatro ojos que se observan. De alguna manera, el “ver al otro”, desde la perspectiva ontogenética de Sloterdijk, reconforta, es la

exposición óptica de una comprensión del entorno que ha parecido plácido con el latido. En el espacio interfacial que recorre el trasegado tránsito nace propiamente el rostro, en tanto saca de sí el fecundo atisbo de individualidad;

Por la apertura del rostro –más que por la cerebralización o la formación de la mano– el hombre se convirtió en animal abierto al mundo o, lo que importa más aquí, abierto al prójimo (...). La mirada y la evolución están naturalmente unidas en relación positiva. Esto hace que la vuelta de unos rostros a otros rostros se convierta en el hombre en creadora de rostro, en abridora de rostro, porque las cualidades faciales bien recibidas por los ojos del potencial compañero sexual entran, por preferencias selectivas operantes en la evolución, en procesos específicos de ésta. (Sloterdijk, 2009a, p.157)

Una característica distintiva de nuestro devenir humano parte de la entrega cardial y de la mirada interfacial, pues con el latido del mundo sentimos nuestro mundo, con la mirada del otro divisamos nuestra propia individualidad. En este sentido, el rostro se crea recíprocamente, pues pertenece al círculo oscilante de la apertura por la mirada el registro del otro diferente y del sí mismo familiar.

La experiencia inicial de la facialidad se basa en el hecho elemental de que seres humanos que miran como seres humanos son a su vez mirados por seres humanos y vuelven a sí mismos desde la mirada del otro. En este sentido, el rostro –es decir, la visión– es el rostro –es decir, la faz– del otro. (Sloterdijk, 2009a, p. 190)

La mirada del otro sirve como espejo en la experiencia de la propia individualidad reconocida en el espacio ocular ajeno, así como un no-espejo, en tanto que la interpelación de la visión exterior conformadora del propio yo, no es en absoluta discreta, sino inquisidora, reclama y no promete quietud, es decir, no funciona como reproducción netamente, sino que ocasiona un eco efectivo de distinción. El juego bipolar interfacial permite al individuo pensar en “valerse por sí mismo”, en

ser él mismo observador y creador. La función reflectiva de la mirada deviene en dimensión autocomplementante, pues el naciente yo en quien surge la mirada como desde un “dentro-interior”, media entre su ocular sentencia frente a un “no-yo”: un ambiente exterior que permite que el yo mismo se asuma como único en toda la estructura de redes que puede prometer la divisa de una mirada al horizonte.

La experiencia autogeneradora del devenir-burbuja abre el paso hacia el encuentro fáctico de la fascinación con y por el otro. Cualquier relación en esta cadena de intimidad bipolar está filtrada, permeada, por el intercambio, y esto implica fundamentalmente contagios afectivos, concurrencias simbióticas, eróticas, miméticas (Sloterdijk, 2009a). Para Sloterdijk, los seres humanos responden a naturalezas de la imitación mediante el deseo, en tanto integran en su capacidad de anhelo a la unidad, a la posesión, la iniciativa de despertar la misma atracción en su otro enfrentado. De ahí que las relaciones entre los sujetos que se ponen en contacto partan de la fascinación y del deseo como la ley fundamental de la intersubjetividad. A dicho principio configurador le sigue la “ley de la simpatía”, donde su axioma director concibe que la infección es la responsable de los contactos, y el espacio íntimo naciente funciona como un campo público de fuerzas.⁴² El deseo extasiado de complementación ya esbozado en la mirada, encuentra su cauce efectivo en la magia intersubjetiva de la fascinación. La añoranza a la unicidad autocompleta como totalidad redonda, recuerda en la naciente conciencia el instante de completud originaria en el abrigo materno, además de la catástrofe de la separación del parto y la posibilidad inminente de un restablecimiento con el otro. La magia del contacto amplía el espacio de la burbuja, trasciende el mero campo del amor vulgar hacia la sublimidad.⁴³ La intimidad tejida, en este sentido, posibilita aún más la cercanía

⁴² Y aunque estemos aun considerando el paso de la conformación de la subjetividad en su espacio íntimo, la publicidad del encuentro no deja de ser una condición ontológica de nuestro devenir sujeto.

⁴³ Esta puede ser tomada como la expresión de una nostálgica añoranza de coexistencia restablecida con Dios.

extendiendo sus fronteras: el espacio se torna más familiar con la existencia de corazones juntos, de rostros autoobservadores, con la posibilidad de cuerpos unidos genitalmente; el tiempo, por su parte, más cercano se torna cuando nos evoca el periodo pasado de la unión esencial. En este movimiento avasallador de la intimidad en congéneres espaciales expansivos, la transferencia funciona como mediación del influjo, como magnetismo fisiológico, como mecanismo de aproximación:

En el encuentro de miradas entre los seres humanos se condensa un espacio entre sus ojos, convirtiéndose en un campo cargado de irradiaciones y en un escenario de un microdrama de energías; entre mirada y contramirada tienen que producirse interpenetraciones en las que la mayor fuerza esté del lado de la mirada que en forma de vapores sutilísimos, inyecta en sus contenidos, sobre todo sus espíritus vitales, en el ojo del otro. (Sloterdijk, 2009a, p. 203)

En el camino hacia el reconocimiento ya nos habíamos topado con el parto como eje del *comenzar*. Sin embargo, si bien el parto funciona como un *a priori* del venir al mundo, desde la ontogénesis que nos conforma como seres esféricos, determina fundamentalmente el movimiento subsiguiente hacia nuestra microcosmogonía. La burbuja ser-en-otro cobra en esta instancia su valor más plausible, pues solo en el espacio intrauterino, cultivado y fructífero por demás, el individuo concede el valor a su primera patria, a su primer lugar de protección y abrigo. Una vez que hemos llegado, en la retrospectiva de la vida, a la vuelta en búsqueda de los antepasados como artificio de autoidentificación, el individuo permite que el seno materno se convierta en la renovada puerta de acceso a la vida, y al camino conducido hacia ella, como el proceso de refetalización configurador de su esfera íntima. La mirada a la intimidad como recuerdo de una coexistencia indiferenciada, donde sujeto y objeto no hacían parte de la comprensión del mundo, sino que un algo-dentro-de-algo renunciaba a nombrar y ser nombrado, disuelve toda separación que identificaba el parto como ruptura necesaria, como salida instrumental hacia la felicidad de la vida.

La mirada al éxodo natalicio y a su pre-existencia idílica, rememora la fusión acontecida previa a la duplicidad corporal: «El ser-en-el-espacio fetal se describe mejor por un flotar disuelto, sin frases, de núcleos de palabras en una burbuja, que mediante discursos» (Sloterdijk, 2009a, p. 291). Toda comprensión esferológica del parto como desligamiento no deja de aclarar que el devenir sujeto está determinado por una pérdida fundamental de abrigo, por la separación de la primera instancia completa de albergue que, después de la salida, implicó en el sujeto abierto la metaforización del parto como sucedáneos despojos del primer manto materno autocompleto. Estar fuera, en este sentido, no es otra cosa sino una forma alterna de estar dentro, sólo que bajo la forma de otros medios. El movimiento nostálgico hacia el abrigo y el cobijo intrauterino en la noche abierta del mundo, relaciona la reproducción de múltiples nacimientos con el hecho de tener que existir en una pseudo-soledad después del parto. Para llenar el vacío de las condiciones climáticas e inmunológicas del vientre materno ausentes, el individuo diseña los medios propicios para ser cobijado por las metáforas esféricas del embarazo: una “mónada cósmica” sobrevive en nuestro organismo como la experiencia del afuera que dinamiza nuestras relaciones. En este sentido, la “cosmización del caos”, bajo las formas simétricas, la taxonomía del encuentro, los desplazamientos y los vínculos sociales prometedores, representan ese constructo metafórico existencial que nos deja el sentimiento de partida advenedizo con la contemplación de la luz invisible del nonato.

La forma esférica del embarazo atraviesa los momentos de la constitución de un micromundo que trasciende el polo directo del contacto al polo indirecto del desplazamiento. La naciente criatura reconoce su cercanía a un cuerpo que lo contiene en tanto vivencia el espacio que ocupa; del mismo modo, se vincula como un ser único en tanto puede moverse por dicho espacio, y no sólo se asume como parte de un todo. De tal modo, el momento subsiguiente amerita que se forme

el receptáculo de un campo espacial, entre un “aquí” inmediato y un “ahí” que dimensiona toda posible salida, cualquier desplazamiento hacia una exterioridad. En esta dinámica de comprensión esférica, la posibilidad de la apertura, el encuentro y el éxtasis en el acompañamiento en la misma habitación del nonato con su madre, afirman la formación y la apertura al espacio en tanto se comprende que el estadio del embarazo implica un cuidado y un cierre temporal.

§ 5. La estancia del ser-con-otro derivada del ser-en-otro

La mónada cósmica nace de un pacto entre el individuo que arribó al exterior, con su intimidad en conformación, y el espacio inhóspito de apertura. La mónada entonces se prefigura bajo la forma de una incubadora psíquica impermeable, funcionando como unificadora en el modo de un receptáculo atento, albergando a Dios, uniendo oposiciones, comprendiendo que la perfección imaginaria puede aderezar el mundo y cifrarle límites. El flotar en la cueva del útero ha dejado de ser una experiencia posible, pero sí implica que la comunicación en la sombra prenatalicia ya condicionaba las características del habitar del ser-en-otro. Las energías conformadoras en el abrigo materno se encontraban potenciadas por la amistosa relación de la individualidad en curso con un “otro” orgánico que le servía de alimento y compañía en la noche fetal. La estancia en el seno materno representa entonces la forma de la coexistencia que goza, no sólo de la diada de compañía entre el protonaciente y el órgano acompañante, sino del resguardo originario, el primer cobijo, al que toda la existencia mutilada desea retornar cuando ha reconocido su pérdida, «el embarazo repite la creación de Adán: físicamente, como formación de un cuerpo mediante concrecencia de sólido a partir de líquido; psiconeumáticamente, como inhalación del alma por la bajada de una bola de espíritu desde el espacio angélico hasta el interior del cuerpo fetal» (Sloterdijk, 2009a, p. 334). Como quiera llamarse, en este punto Sloterdijk huye de rotular al

primigenio acompañante, sea placenta, cordón umbilical, o cualquier órgano maternal; el desligamiento del parto procede de un anterior lazo de compenetración entre el innombrado preceptor y el individuo del porvenir en su esfera de intimidad. El nacimiento implica el reconocimiento paulatino de la “soledad” como castración; la primera catástrofe esférica donde se pierde el influjo protector de un cielo cubierto y un suelo productivo. Desde el primer estallido de la burbuja placentar el individuo coexistente que se asoma a la existencia en el arraigo a su “soledad”, ha de reemplazar el paraíso uterino por nuevas ligazones, esto es, por la nueva vinculación desde la oralidad, la alimentación y la voz materna. La nueva “vida desligada” reproduce nuevas formas simbólicas competentes para mantener y perpetuar la esfera de compañía, sirviendo de asidero para las relaciones con el exterior desde la perspectiva del retorno a la primer casa, al primer compañero umbilical, al ángel custodio, al amigo fraterno, al amante fiel, todas ellas, en última instancia, renovaciones de la esfera dúplice del ser-en-otro inaugural.

El arrojarse a la existencia en presunta falta de compañía toma de suyo la necesidad de actuar para crear vínculos y sentirse a gusto en el nuevo espacio inhabitado. De ahí que, en esta cadena progresiva al desligamiento, podemos retomar las consideraciones de los *a priori* como la consecución del llamado a *venir al mundo*. Acto seguido al despojo del parto entonces, Sloterdijk plantea el *a priori* de la urgencia. Estando ya dentro de un espacio aún desconocido, nos hallamos frente a la premura de respuestas ante inaplazables necesidades constitutivas de mundo. La existencia humana se torna problemática, las necesidades son urgentes y ameritan respuestas inmediatas. El individuo encuentra perentorio expresarse, empezar a escribir su vida como poesía salvífica. Nos sentimos apremiados ante la falta de hospitalidad del espacio abierto en el parto, somos seres de la alienación y la caída,⁴⁴ del desapego y la necesidad del cuidado (Heidegger) y

⁴⁴ Sloterdijk en este punto reconoce que los filósofos que pensaron la existencia humana desde la dimensión de la urgencia fueron fundamentalmente Marx y Heidegger, comprendiendo, justamente, que el devenir humano es sensible

la producción mediante el trabajo (Marx); «“el hombre” tiene que hacer algo de sí mismo si no quiere caer o verse reducido a la miseria, mejor aún, si no quiere estampar su firma frente al descubrimiento de que él se ha visto reducido a la miseria y ha caído “siempre ya”» (Sloterdijk, 2006, p. 111). La urgencia del presente, el agobio de la inmediatez, evidentemente, contraen la penuria del responder, de tomar cartas en el asunto, de transformar el exterior para tornarlo apacible. El *a priori* de la urgencia conduce al *a priori* de la iniciativa que, para Sloterdijk, se ve representado en la idea de revolución.⁴⁵

El individuo que se constituye en su salida por el corte que lo aleja de la madre y lo separa de su “gemelo” anónimo, lo torna un sujeto desparejado, desenraizado y deshermanado (Sloterdijk, 2009a), para lo cual ha de generar nuevas técnicas de formación espiritual que revivan los malestares de la primera ausencia. De ahí que, en esta problemática crisis de la compañía el ejercicio del comienzo recaiga sobre el propio individuo absorto y temeroso. Ya siendo comenzados nos encontramos ante la posibilidad de comenzar algo. La iniciativa es un llamado a la reivindicación, a la creación, a la formulación de ideas que sanen un comienzo inusitado. Comenzar algo, sin embargo, no puede ser más que comenzar por uno mismo. La iniciativa no puede depender de las oscilaciones y las vacilaciones de respuestas arbitrarias, sino que se vincula indefectiblemente con el sí mismo, con la propia subjetividad. Comenzarse es la primera forma realmente *poética* de producir el mundo. Con todo, este autollamamiento del hombre a la iniciativa no deja de ser un recurso de apelación para devenir de individuo a “sujeto” consciente de sus limitantes y de sus posibilidades, un nuevo artífice de estrategias de inmunización, de técnicas de adiestramiento y control sobre su medio y su mundo.

a las necesidades, a momentos duros, pesados, ineludibles: el ser social alienado según Marx, y el estado de caída del *Dasein*, según Heidegger.

⁴⁵ Sloterdijk plantea que la *revolución* es la iniciativa por antonomasia que tanto en Marx como en Heidegger es planteada como la respuesta ante la urgencia del individuo que reconoce las condiciones precarias de su existencia.

El asombro de la salida, la imperiosa condición de libertad en tanto aparente soledad, recalca en la posibilidad de sustituibilidad del sujeto escindido. El reemplazo de la madre y del órgano anónimo ha de recrear nuevas formas de irradiaciones, con lo cual se generan nuevos niveles de resonancia. El individuo autoconsciente es aquél que comprende que en su nacimiento surge una suerte de “intimidad doméstica” simultánea, que construye un interior plácido con significaciones pisco-esféricas. Las casas como albergue, en cualquiera de las formas que puedan presentarse, simbolizan la posibilidad de habitar en receptáculos de transmisión, donde continuamente la comunicación entre el espacio dibujado por el nuevo techo y la exterioridad, conserva la forma de un amistoso encuentro entre seres humanos que visitan, comparten y disfrutan de la convivencia. En este “estar en casa”, la familiar morada emancipada crea la seguridad de una cubierta medial: tanto las formas de resguardo son óptimas, como la posibilidad de conservar relaciones de compañía con el genio perdido son evidentes. Por doquier el individuo diseña formas de corporación, pues ensambla su falta de asociado con ángeles protectores, con la inmanencia de presencias extrañas que permiten sobrellevar el sacrificio del parto: «la vida individual nunca puede representarse (...) sólo como un punto anímico aparte, como una chispa encerrada o como una llama aparte; la existencia siempre tiene ya una estructura esférica y medial, dado que el sujeto está situado en un campo semidivino de protección y atención» (Sloterdijk, 2009a, p. 386). La iniciativa del comenzar a *venir al mundo* asume la compañía de seres de sustitución necesaria; desde este instante, el “yo que piensa” conserva el apego a una entidad originaria que le permite pensar con fidelidad de escolta, aún en el alejamiento y el anacoretismo, pues siempre se habla a alguien que escucha los pensamientos dadores de verdad y de redención metafísica –llámese Dios, ángeles, amantes, amigos, etc. –.

Las relaciones sociales del individuo abierto a la existencia se renuevan bajo la figura envolvente de la membrana de añoranza uterina. De tal modo, las metaforizaciones esféricas del parto buscarán que el sujeto se aprisione en una dualidad cándida, conservando la forma de un autismo que en sí mismo ha creado las condiciones para vivir aislado, autoprotegido y configurado en duplicidad con un “otro-yo” redentor. También puede darse el caso que la membrana genere una experiencia de éxtasis indiferente, donde el sujeto, entregado desbordantemente al afuera, no deje de establecer fronteras de miedos tendientes a su propia aniquilación ante la imposibilidad de soportarse a sí mismo. El principio esférico de la formación de membranas puede llegar a tener éxito cuando el sujeto asume la necesidad de la comunicación protegida, al tiempo que disfruta del éxtasis de la comunión. En este sentido, la esfera dúplice de salida al mundo con la cual arribamos a él ha de contemplar las dimensiones de la protección, donde la celda de la intimidad se conforma como un espacio sin-mundo, y la comunicación, donde el volumen exterior mueve al individuo al contacto con la amplitud. Con esta estrategia existencial, la duplicidad entre madre-hijo amplía las fronteras de la burbuja, y las relaciones empiezan a ser numéricamente más extensas: por doquier reconocemos vínculos esféricos entre tres o más acompañantes, en tanto se integra a la membrana de la protección y la comunicación, el padre, los familiares, los amigos. La subjetividad, en este sentido, se torna en movilidad comunicativa bajo la fuerza expresiva de la salida y el metabolismo psíquico que adecúa medios contra la soledad. La membrana se ha vuelto permeable.

§ 6. Transferencia de relaciones de proximidad

Ahora bien, de la urgencia y la iniciativa se desprenden tiempos menos aiosos. La premura se deja en suspenso para dar paso a la espera, al letargo, al periodo plácido del sosiego. La experiencia abre la puerta a la expectativa. El principio de demora después del apremio recibe el nombre de *a*

priori de la posposición. Damos paso ahora a lo ligero, a lo menos importante, a lo marginal y secundario. Pocas situaciones, estados y acontecimientos son tomados en serio, la postergación de lo importante y la existencia en preludios le dan un respiro y un alivio a la vida. El individuo creador ha suspendido por un momento sus artilugios para descansar un poco, para liberarse de la angustia y la obligación. Calmadas las turbias aguas de la acción, la escritura de la biografía vital se pasma, y entran al ruedo la coma y los puntos suspensivos (Sloterdijk, 2006).

Todo esto sirve como propedéutica de, quizá, el *a priori* más significativo en términos estilísticos y decorativos de la existencia y su creación del mundo, a saber, el *a priori* del escenario. El lenguaje entra como primer recurso eminentemente creador, ya no como forma de respuestas y reacciones, sino como fuerza inventiva de símbolos ante la apertura de un mundo propio. Ante la sensación de que algo importante acontece; el individuo asume la tarea de “ir hacia delante”, de transformar la pasividad y la resistencia en praxis y éxodo voluntario: construye cadenas escenográficas que lo adentran en la experiencia, ahora sí, única y auténtica de vivenciar y adecuar el espacio a placer. El retrato de Nietzsche que Sloterdijk presenta ilustra muy bien las implicaciones estéticas de dicha inventiva: «Quien, como pensador, se sube al escenario y se pone en liza como interlocutor de una existencia experimental, tiene que asumir a partir de este momento una gran responsabilidad con el valor directo e indirecto de la verdad de su representación» (Sloterdijk, 2009b, p. 49). La decisión previa de alegar y revelarse ante malestares existenciales acá se convierte en un lugar de enunciación positivo y entusiasta, un emplazamiento de acción y *expresión*:

Por la iniciativa se abren en el sujeto las esclusas expresivas, y no sólo se “ex-presa”, como explicaría una psicología ingenua y una semiótica todavía más ingenua, sino que él mismo se convierte en signo viviente de su autoencendido y vive entonces en una inflamación de actividad que *es* movimiento y expresión. (Sloterdijk, 2006, p. 125-126)

Antes de la creación escénica de este *a priori* el individuo habitaba en su primera caverna, ahora viste de gala y luce su nuevo espacio anímico propio: el parto se ha consumado. Quizá en este tránsito es donde más clara aparece la relación entre exposición y *expresión*, y donde más manifiesta se encuentra su correspondencia. Exponerse es, para Sloterdijk, “expresar” algo que llama la atención sobre las cosas, sobre el mundo en su integralidad, de ahí que los escritores convierten el malestar de la existencia en una fuente de creación: la posibilidad de hablar sobre el mundo que se nos muestra odioso.⁴⁶

Sin embargo, antes de cualquier salida expresiva, es la expresión ajena la que determina la posibilidad del lenguaje. En el camino de la formación íntima de nuestra esfera bipolar, las alianzas sonoras que la voz de la madre teje con nuestra receptividad auditiva configuran el primer movimiento acondicionador de las posteriores expresiones. La salida al mundo de la intimidad, su contacto por medio de la comunicación, es posible en tanto ya se ha sido comunicado un mensaje por medio de la resonancia auditiva, esto es, porque ya se ha escuchado la voz del acompañante. Los compases de la expresión ajena tornan público el espacio habitado, pues en liza quedan los cuerpos extasiados en la entrega y la escucha. Los seres humanos, en este sentido, no dejan de ser individuos esféricos que sólo en el juego creativo común con sus complementadores son capaces de dominar los riesgos vitales de la amplitud (Sloterdijk, 2009a). La existencia entonces no es un “estar-fuera” del individuo solitario en una inmensidad indeterminada, ni tampoco un salto mortal hacia la nada del ser; más bien, la existencia, en el sentido de la complementación y el flujo

⁴⁶ En este sentido podemos recordar la reflexión de Sloterdijk sobre la fuerza inventiva de Nietzsche que, ante los sufrimientos que trae consigo la existencia, decide aderezar los pesares y con la energía de la creación volver llevadero y tolerable el abismo del ser: «Aquí no florece simplemente un mundo soportable, sino un sorprendente mundo intermedio de tonos y de superficies, cuya presencia oculta el abismo de la verdad terrible. Se trata simplemente de demorarse apasionadamente en el juego de los signos y de los sentidos, y de no hundirse intentando representarse algo ausente, como continuamente hacen los teóricos y los débiles de espíritu.» (Sloterdijk, 2009b, p. 92). A su vez, valga establecer la relación existente entre el *a priori* del escenario y la forma activa de la vida heroica que sirve de modelo para el determinado yo en su huida del mundo.

expresivo, se corresponde a un habitar siempre en suspenso con una pareja nueva, adecuando en relaciones de proximidad la tensión esférica del espacio acomodado para sobrevivir.

La audición como forma del juego de la complementación esférica en esta instancia inicia en términos de alarma y “adistancia”, en tanto mueve el oír íntimo a los llamados de protección y cobijo, de cercanía y afecto, entre la madre y el hijo. La relación sonora deriva en audición para el suspenso, en tanto el adulto desfascinado con el mundo, falto de conmoción, es hechizado por el canto de destrucción y muerte en su apertura al mundo. El oído como el órgano de la entrega confiada permite que la musicalidad de los discursos externos le asegure mejores condiciones de patria y bienestar, esto es, que se acumulen en ondas llamativas gestos de entusiasmo gestionando irresistiblemente al oyente a interpretar los mensajes del mundo como exhortaciones a la acción donde él mismo es el protagonista. El canto y la música, las relaciones auditivas en general, y la voz del acompañante esférico, son decodificadas, asumidas por el oído embriagado como una manifestación sirénica⁴⁷ de cercanía: el deseo de aproximación mediante la acústica del embeleso recalca en una promesa del sujeto a su propia conciencia para buscar que su vida se torne verso y sea cantada por múltiples voces en la espacialidad de la apertura. La alianza sonora configura al yo en su proyección lingüística y expresiva, en tanto permite el pacto propio con la vida futura en términos de aderezar la existencia, tornarla amable bajo notas musicales agradables que permitan olvidar el llanto y la frustración del desligamiento, hasta la espera sublime del “himno propio”, aquél movimiento donde el sujeto espera volverse escribiente después de ser escrito.

La autocomplacencia espontánea de la alianza sonora discrimina entre lo complaciente y lo indiferente como manifestaciones del mundo por asumir, ante lo cual, selecciona lo que más le parece plácido para dotar de significaciones y valor a los llamados del mundo. La entrega a la

⁴⁷ Sloterdijk en este sentido retoma la aventura de Odiseo con las sirenas que con sus cantos embelesan y ciegan al héroe, instigándole a la entrega y a la acción (Véase Esferas I (2009a), capítulo 7: *El estadio-sirenas*).

escucha, por tanto, pone al oyente en relación de bienvenida con la apertura, y el primer gesto del sujeto lo aboca hacia la iniciación en los modos de relacionarse amablemente con el mundo; «Este salir-de-sí es el primer gesto del sujeto. Protosubjetividad significa, ante todo, una conmoción complaciente con su estímulo y su vibrar en el saludo» (Sloterdijk, 2009a, p. 455). El efecto sirénico de la vibración en el saludo deja un sello expresivo imborrable de acogida en la selección, pues lo que se ha oído parece prometer soleados amaneceres; el saludo se corresponde a un “bautismo acústico” y consuela al sujeto a crear su propia historia rítmica. En esta relación de trámite íntimo entre voz y oído, entre “fuera de sí” y “sí mismo”, se posibilita el nuevo encuentro de aproximación mediado por las ondas de una sonoesfera. Los seres que se escuchan pertenecen a las primeras florecencias de la subjetividad, donde la vigilia, la autosensación, la intencionalidad y la expectativa, marcan el proceso de conformación de la arena pública del contacto auditivo: «Entre música de cámara vienen los seres humanos al mundo; en ella aprenden que la escucha de la otra voz es el presupuesto para tener uno mismo algo que interpretar» (Sloterdijk, 2009a, p. 466). El lenguaje nos ha abordado, la llegada al mundo es una promesa de coexistencia expresiva: « ¿No podría ser que, dentro del marco de una existencia íntegra (sea ésta lo que sea), el conocimiento del mundo y la autoexpresión estén estrechamente ligados, más estrechamente ligados incluso, de lo que es habitual bajo condiciones modernas?» (Sloterdijk, 2009b, p. 39).

En la *expresión* de lo sugestivo y atractivo, en el llamado a la exposición, el individuo se *expresa*, expone su interioridad y reflexiona sobre sí mismo, llega a un lugar de enunciación, la palabra dicha cobra valor y fundamento, llega cabalgando sobre el lenguaje, trae sobre sí el peso de la palabra dicha, escuchada, leída y asumida; el individuo viene al lenguaje, *viene al mundo*. Se habla del mundo, en esta instancia, porque a éste se ha llegado, porque se arriba a la existencia de forma completa, pues es el lenguaje el vehículo, el puente, el creador del espacio, el momento de

transferencia: «el lenguaje es la instancia que nos da propiamente el mundo, la que abre ese paisaje extático en el que los hombres se mantienen, aun cuando se abra a éstos la mayoría de las veces de tal modo que también les desfigure su condición de apertura» (Sloterdijk, 2006, p. 106).

§ 7. *Expresión, lenguaje y mundo*

Auspiciados por aquellos gestos lingüísticos determinantes de nuestra constitución ontológica de *existentes*, la dinámica de la vida oscila entre la continua salida de sí como movimiento hacia la novedad y una construcción aseguradora del mundo, una especie de liberación de la apacibilidad cavernosa del vientre y la exploración literaria de un espacio innostrado. La extensión que permite la formación lingüística de aquél primer resguardo uterino funciona como representación del antiquísimo momento primigenio, es decir, toda creación, respuesta o *expresión* del lenguaje se convierte en una prolongación nostálgica de los remotos tiempos de la vida antes del parto, y buscará sobre todas las cosas producir envolturas cálidas en contraste con las heladas del inhóspito exterior «nos resarcimos de la pérdida del útero primigenio construyendo regazos maternos secundarios sociales, simbólicos y técnicos» (Sloterdijk, 2006, p. 136).

La aventura de experimentar *en* el mundo es prueba del movimiento del éxodo, la liberación y la creación de ambientes habitables para la estancia y el trabajo. Cada individuo que ha podido respirar el aire del afuera, necesariamente ha de *expresar* en sus dominios lingüísticos las condiciones que implican su salida y su circunstancia de existente, y con ello no sólo disponemos de los *a priori* señalados, sino de llamados adjuntos a la apertura, que no sólo traen consigo aquella dimensión de asombro post-parto, sino que contemplan el imperioso motivo de *llegar* propiamente al mundo. Para Sloterdijk, *venir* al mundo corresponde a un movimiento de estreno y ensanchamiento, seguido del acompañamiento de la palabra como principio creador. El lenguaje

efectivo nace de la confrontación y el duelo, de la provocación que generan las experiencias desilusionantes y agobiantes, de esa menesterosa conciencia de *decir* algo de nuevo con otros términos; el mundo se erige sólo cuando el animal poético responde al espacio agreste con exhalaciones expresivas de condicionamiento, reclamo y climatización. Justo en el momento en que el *interior* ha de afrontar su osado desvinculamiento y se arroja a la soledad, reconocemos el *a priori* discursivo como la concatenación casi final de aquella emancipada corriente de creación «Si para nosotros venir-al-mundo siempre significa también venir-al-lenguaje, esto quiere decir que, en tanto que llegados al mundo, no tenemos más alternativa que la de atarnos desde un primer momento a un mundo lingüístico donde el peso del mundo presiona a todo nuevo hablante» (Sloterdijk, 2006, p. 143).

La llegada a la palabra, esto es, al lenguaje como instrumento productor, es el primer gesto creativo de mundo. La certificación del desligamiento amerita un nuevo lazo, aquél que vincula nuestra precaria naturaleza neoescribiente con un mundo por escribir. Ahora bien, los vínculos contraídos en el inesperado aterrizaje integran, a su vez, a la totalidad del espacio y a los habitantes desolados de aquella comunidad de *existentes* que conforman este *mundo*, nuestro mundo. De ahí que, como miembros de una asociación de animales poéticos, nuestro paso siguiente en esta actividad creativa será la trasmisión como sexto *a priori*.⁴⁸ La capacidad de la palabra, la probidad del *logos* nos hace, como bien lo pensó Aristóteles, animales políticos, dados a la comunicación y a la convención. Sin embargo, tener palabra no es sólo el fundamento de la conexión intersubjetiva, sino la misma posibilidad de reconocimiento, autocomprensión y creación.

⁴⁸ Nótese acá la directa relación con las reflexiones que hemos planteado en torno a la función del lenguaje en la antropomorfización de la apariencia. Desde Nietzsche, la plasticidad del *logos* permite al hombre redimir su existencia sufriente por medio de la palabra salvífica, y ésta, como producto apolíneo, encubre el dolor y diseña bellas formas placenteras, solventando el miedo al conocimiento tornándolo forma activa de creación y adecuación, este caso, espacial-coexistencial.

Encadenados nos hallamos entonces por los grilletes lingüísticos. Nuestra propiedad más pura es la capacidad de transmitir mensajes, de *expresarnos* continuamente en aras de amoldar el mundo. Esto no es otra cosa que el discurso vuelto lengua, que la adecuación sónica de las exposiciones, que la movilidad de tatuajes anímicos articulados en fonemas y dotados de significación, que la representación de nuestro deseo de sobrevivir, de salvar y ser salvados por la palabra. El espíritu del parto, en palabras de Sloterdijk, “sopla junto al aliento de absolución”; la búsqueda de retrotraer aquél involuntario sendero se torna atrayente, y el gesto conservador del apaciguamiento dado en la trasmisión se convierte en la salida a un habitar autoasumido y redentor. El animal poético se libera con la promesa, la conciencia de su facticidad le permite, en el reconocimiento de un *estar* en el mundo como positividad, el entusiasmo de fomentar códigos fijos que lo doten de libertad. Así es que miramos hacia el pasado, que volvemos nuestros ojos al comienzo, en tanto el desligamiento de la natalidad como primer aliento del venir al mundo permite la evocación de aquellos primeros momentos de experiencia del aire gracias a la palabra que nombra ese misterioso instante. Absolución y promesa, último de los *a priori* de las acciones de producción de mundo para Sloterdijk, es la posibilidad de hacer votos e invitaciones promisorias, es la libertad de expandir el mundo a placer, dotando a la palabra de incredulidad y esfuerzo, de ingenuidad y aventura.⁴⁹ El absuelto que ha llegado, por fin, al mundo vía lingüística, es el desligado por antonomasia, el individuo sin tradición, desesperado por la positivización de la promesa, el dueño del aire y la apertura, el garante de la salida y preserva de una estandarización de la libertad y el desasimiento.

⁴⁹ *A priori* que se tornará decisivo en la vuelta al mundo después de la voluntaria huida.

§ 8. Innidad: El mundo en los dominios de la *expresión*

La microesfera fundacional nace de la estructuración por *innidad*. Esta expresión acuñada por Sloterdijk en las páginas finales de *Esferas I* (2009a) se refiere puntualmente a la cualidad de ser-en, de estar-en, es decir, en la condición espacial de cohabitar el mundo en tanto se conforma la primera esfera de “mundanidad” en la propia intimidad. Parafraseando la expresión heideggeriana de ser-en-el-mundo, Sloterdijk clarifica que previo a dicha determinación ontológica ya tiene el individuo esférico su carácter de ser-en como propiedad originaria. La convivencia de “algo con algo en algo” resumiría de algún modo la comprensión esferológica de la burbuja, y retomaría el principio de la comunicación como criterio expresivo en la membrana protectora. La *innidad* como condición ontológica expresiva, en tanto individuo abocado al contacto y a la espacialidad, permite comprender que los lugares en que se desenvuelve el individuo atraviesan la forma de la transferencia y la solidaridad como coexistencia, y sólo mediante el pacto espacial es posible la acción y el movimiento.

El ensamblaje sin fisuras de cavidades esféricas posibilita el éxodo hacia lo cósmico mediante nuevos mecanismos de transferencia, y la resonancia entre esferas con tonos similares acrecienta la posibilidad de la comunión. De la esfera burbuja se transita al globo, donde la expansión espacial es más amplia, la forma-membrana posibilitada por la ley de la simpatía es mucho más dúctil y aventurera. La forma de habitar en globos como caracterización espacial a gran escala permitirá al hombre no sólo traspasar las fronteras de su intimidad enajenada, sino orientar sus caminos de salvación y liberación por las vías de la amistad, la complicidad y el apego a ideas climatizantes comunes (Sloterdijk, 2004).

Sobre la inminencia de catástrofes esféricas no merece la pena referirnos acá. Quizá la única mención digna de sentido ya fue planteada, a saber, la pérdida del azulado confort del paraíso

intrauterino por el efecto del parto indeseado. Por lo demás, de las insuflaciones imperiales, de las invasiones y las evaporaciones espaciales en la conformación de mundos comunes, queda planteado que es un asunto que se escapa del hilo de nuestra argumentación, en tanto ésta pretende, fundamentalmente, relacionar las dinámicas expresivas con la manera de apropiarnos del espacio y habitar en él, y no tanto de las relaciones sociales y políticas desencadenantes de los contactos entre esferas constituidas. El problema ontológico planteado acá lo que ha buscado es, precisamente, comprender el mismo asunto de la *constitución esférica*. En este sentido, ya siendo desterrada la soledad como determinación originaria, y encumbrada a su vez la transferencia como nuestro medio de autocomplementación ontogenética, el modo en que hemos de asumir la permanencia en este espacio adecuado para la vida es el problema a trabajar. El *venir al mundo* no se consuma hasta que la voluntad del individuo explorador no ha sentado las bases de su propia renuncia, es decir, hasta que no ejerce la libertad de comprender que *habiendo llegado* al mundo y comprendido sus implicaciones puede decidir si permanecer en él o simplemente autoexiliarse como ejercicio de su propia libertad. Sin la posibilidad de sacrificio, de dimisión voluntaria a los avatares de la (co)existencia, aún la *innidad* no se ha vivificado, aún la caída parece ser nuestra trágica ventura y parece que el hado se erige como el responsable de todo pesar. Si aún el pensamiento ontológico y existencial se mueve en las fibras de la nostalgia, el prometedor “regreso a casa” del autoreconocimiento está condenado al fracaso y todo intento filosófico por remontarnos a nuestros albores y a sus fuentes expresivas no es menester ser clarificado o comprendido.

§ 9. Extrañamiento y técnicas de huida

La soledad, en términos esferológicos, es una contradicción ontológica. En tanto que todo existir es consecuencia de una *coexistencia* previa, y toda *coexistencia* implica una condición de

compañía con un “otro” sustancial, que conforma, legitima y posibilita cualquier permanencia espacial, la soledad no puede asumirse como un *a priori* más en la llegada al mundo, sino sólo como producto catastrófico de un contacto esférico mutilado, es decir, como ruptura y explosión de la burbuja aventurera. La madurez de un individuo, desde la perspectiva de Sloterdijk (2009), estriba en el desarrollo de un trabajo continuo de la evolución microesférica de la burbuja hacia una macrosfera sin el acontecimiento de la disolución o el rompimiento. El “mantenerse en suspenso” de la esfera exhalada amerita que el carácter de enajenación en el deambular por lo abierto, enfrente, en algún momento, al ser esférico con su propio descubrimiento, esto es, con el reconocimiento de su existencia en el marco de la errancia y la búsqueda perenne de abrigo. Si bien es cierto que cada situación esférica en la burbuja inicial responde a la metaforización de la membrana materna y del parto como recomposición de la dualidad perdida, el habitar en la extensión del afuera, creando lazos de proximidad y amistad, torna al individuo un ser extraño a sí mismo, pues la naturaleza absorta en el espacio parece haber olvidado la misiva de la responsabilidad interna. El ser-en-otro y su forma derivada en el ser-con-otro, representan el desarraigo directo de la soledad, y traen consigo el éxtasis de la intimidad dibujada en la compañía de la simbiosis con un complementador propio. Cuando el individuo –usando la expresión de Sloterdijk– se “topa con su existencia” (Sloterdijk, 2008), al modo de un encuentro casual con el “sí mismo”, vivencia la pérdida de morada originaria, esa sensación –ya esbozada por Heidegger– de desasimiento y angustia. En el momento del propio hallazgo, los hombres se detienen en medio de la inmensidad del paisaje, en suspenso, y fijan la atención en su propio yo, esto es, atisban a la comprensión de su propio desconocimiento fuera de la zona de confort de la pasividad y la rutina. El tránsito errático por la existencia, olvidada la condición de coexistencia en tanto falta del propio

conocimiento, torna al individuo un ser extraño y en extrañeza: una vida estremecida que no comprende que su “estar en el mundo” ha dejado de ser claro y sencillo.

Con la expresión “extrañamiento del mundo” (2008), Sloterdijk pone en la palestra de la reflexión antropológica la relación de desasimiento entre el cobijo del mundo y la condición de seres en tránsito que determina la naturaleza humana, es decir, identifica que en su salida repentina, en aquél éxodo espacial de peregrinaje que experimente el individuo después del parto, el hombre sufre una transformación en su propio yo que condiciona, así mismo, una salida y vuelta al mundo que lo ha albergado y del que puede hacerse amo y señor una vez ha reconocido sus propias limitaciones y proyecciones.

La primera precisión que hemos de hacer es la condición móvil de la naturaleza del alma. Para Sloterdijk (2008), el hombre es un ser advenedizo, fugaz, que necesariamente atraviesa constantemente el tránsito de un elemento de vida a otro bajo la forma de un cambio de morada. De algún modo, el “sentirse a gusto” en un lugar, expresión de un sentimiento de comodidad, se transforma ante la irrefrenable cinética profunda del alma, que dinamiza, como un motor de aventura ontológica, al hombre a pasar por muchas estancias en su labor de experiencia del mundo. La *metoikesis* como fuerza de traslado permite que la íntima movilidad humana se reconozca en su más pura forma en el mundo físico: entrada en el mundo como preexistencia,⁵⁰ travesía en el mundo como existencia y salida o huida del mundo como posexistencia. De este modo, nuestro carácter de seres de la transmigración (2008) no presupone un único movimiento hacia la muerte, sino un continuo fluir de expresiones espaciales de circulación que se encuentran implicadas en cada uno de los desplazamientos en el mundo físico.

⁵⁰ Tránsito y revisión que se ha explicado en las páginas anteriores.

La travesía en el mundo del sujeto atraviesa etapas de fuertes rupturas. Desde la perspectiva del viaje microcósmico de la intimidad exhalada, sabemos que la posibilidad de crear nuevos lazos para la esfera dúplice que complementen al acompañante originario ausente, es la constante que promueve el movimiento, y también que ante la inminente posibilidad de que el inhóspito espacio de apertura sea hostil u odioso con las pretensiones de candidez del espíritu errante, la ruptura de las fronteras esféricas trazadas por el miedo y la comunicación es un evento bastante probable. Sin embargo, Sloterdijk (2008) parece sugerir que, aunque la migración perenne del yo que ha edificado su espacio anímico haya sobrevivido a los avatares espaciales de la falta de cobijo o a las catástrofes microesféricas, en algún punto ha de avocarse la mirada hacia el sí mismo autoconstituido para desestimar cualquier seguridad y reafirmar que el movimiento natural del alma ahora atraviesa el espacio íntimo de la individualidad falta de investigación. En este retrotraerse se genera lo que ya hemos anunciado: el desasimiento, la confusión, la extrañeza; «De manera súbita se topan con la sin par circunstancia de que están ahí –una particularidad que es todo lo contrario de un hallazgo objetivo y que también choca en la conciencia como un repentino y emergente motivo de descubrimiento» (Sloterdijk, 2008, p. 28). El yo se topa consigo mismo sin previo aviso, y en el éxtasis que genera una mirada desdoblada, que torna extraña la existencia y a su vez anhela la candidez de la seguridad ante las preguntas, enfrenta el peregrinaje de leer las exigencias de la vida y adueñarse de sus condiciones para cumplirlas. La vida heroica, como manifestación carismática de una necesidad antropológica de ser más que un vago sufriente y un deambulador pesaroso, promueve el recuerdo sufrido y efectivo de la hipóstasis inicial, a saber, el dolor del desamparo y la soledad. La formación del yo asumido, en este sentido, parte de una autoexaltación desde el hundimiento, pues sólo quien quiere conquistar su propio mundo enemigo, renueva el resentimiento y la vida disgustada en un combate animado por la búsqueda de

aclimatación y la humanización del espacio agreste. El modelo de la vida heroica puede hacer al yo un ser determinado, que ha sobrevivido a los malestares de la culpa y al pudor de la hipóstasis inicial, para prometer, augurar el advenimiento de una aparición salvífica, si bien no autoencarnada, sí en miras a la llegada próxima. El individuo profeta que no se deja confundir por el gris panorama de la existencia y promete futuras salidas hacia el bienestar necesario, se encuentra acompañado en esta exaltación de entusiasmo, por el héroe paciente y perseverante que conquista su mundo a fuerza de poder y voluntad. A su vez, el santo también materializa el imperio del delirio positivo con su movimiento de abandono de la corriente exterior para un resguardo en su propio yo autodeterminado.

Los modelos de vida del ser elegido que se ha encontrado extraño, y por esto mismo es elegido entre la masa irreflexiva, a pensar su propia existencia, se ocupa de comprender que su tarea estriba en seguir cualquiera de los arquetipos de la promesa para encaminar su propio trasegar. El hombre que asume su labor de transfiguración configura lo que Sloterdijk llama una antropodicea (Sloterdijk, 2008), el discurso del hombre inspirado en su propia revelación que por fuerza de realización se pone en el centro y se anima a la superación. Por su parte, muchos individuos no están dispuestos a la lucha y no son movidos por el entusiasmo. Es el caso del cercado, del deprimido, del fatigado que no comprende su inherente capacidad de movimiento, y se queda anclado al territorio, perteneciente a un mismo paisaje sumiso y trabajoso. El deprimido teme salir, la inconmensurabilidad del mundo le parece terrible, y prefiere la seguridad de la ciudad al peligro del cielo y del mar. Nos encontramos ante individuos que ven su vida como un tiempo echado a perder y que, como bandera el fracaso, renuncian a moverse para ser movidos por los vientos del exterior, indómitos y fatales. Sin embargo, de la marginación depresiva sobreviven quienes toman en resistencia la autoconsciencia de la frustración y se adueñan de la cobardía para afirmar la

competencia. El inspirado yo naciente, idealiza su mundo y se endurece internamente, hace un esfuerzo voluntario por llevar la sobrecarga de la existencia como manera de preservar la satisfacción. De la terrible verdad del sufrimiento y la pérdida se hace teoría, la figura del filósofo encarnada por Nietzsche puede servir de ejemplo para este movimiento entusiasta de lenitivo a la existencia: «la verdad sobre la terrible verdad es ésta: que nosotros tenemos que tenerla siempre en falta –o más aún: que nosotros no podemos tener ni siquiera la voluntad sincera de reconocerla en su presencia bruta, sin paliativos» (Sloterdijk, 2009b, p. 87). Se ha tornado un ser de la proximidad, no se independiza de la totalidad y más bien concilia entre el yo, por un lado, elegido y heroico, y, por otro, el deprimido y cercado. El “pneumático yo”, como individuo estoico, comprende su caída y se adueña de ella, comprende su inmersión en la totalidad y respira un aire de negación y superación:

El movimiento del venir-al-mundo es, en suma, según su modo de ser, la metamorfosis o el traslado del propio Yo desde el seno materno al seno del mundo, cuya índole inquietante consiste en ser un “continente” que, a causa de la inconmensurabilidad, más que contener a los individuos los deja caer. (Sloterdijk, 2008, p. 73)

El filósofo encarnaría la figura del yo pneumático por antonomasia, pues sólo el pensador autoconsciente puede habérselas con la verdad y transfigurarla como mecanismo de salvación y resistencia: «si lo que Nietzsche dice acerca de la verdad es cierto, habría realmente dos verdades –una terrible, que en virtud de su carácter insoportable, nos rechaza lejos; y una verdad soportable, que nos cerca como una apariencia necesaria y como benefactora de vida» (Sloterdijk, 2009b, p. 90).

El “toparse con la existencia” nos configura antropológicamente en cualquiera de las versiones del yo que plantea Sloterdijk. Sin embargo, en el desplazamiento de salida, en dirección a la posexistencia, la íntima movilidad humana se encuentra conferida a la ausencia y el destierro. El

elegido, el deprimido y el neumático, han de salir de su morada, sea por fuerza de nostalgia, necesidad de peregrinaje, enajenación, desconsuelo o despreocupación; el yo metaforiza su éxodo primigenio con salidas salvíficas, con apartamientos de lo mundano hacia lo iluminado. En esto estribaría el acto poético por excelencia: habitar en éxtasis en un viaje sin la seguridad del regreso. La huida del mundo puede darse en múltiples formas, no sólo con el principio desértico del monje riguroso, del eremita redentor, o del cultivado místico, pues la desmundanización disuelve la brecha entre exterior e interior y amplía la dimensión particular a un asilo doméstico de mediación: quien huye del mundo se refugia en sí mismo, recurre a la música, a los narcóticos, a la comunicación, al dinero, o cualquier medio que permita el olvido del ser e inunde las lagunas de la interioridad (Sloterdijk, 2008). La experiencia del destierro como forma de tránsito –podríamos decir– hace que las esferas como expresiones de la interioridad se afirmen en el vacío del sí mismo, en un diálogo con el propio yo, buscando en la fluidez de la membrana tejida a fuerza de consuelos un bálsamo para sobrevivir de la huida: «Mediante el apartamiento del mundo se puede llevar a cabo, así lo creen los antiguos maestros de la desmundanización, el paso de lo firme a lo fluido, de la exterioridad reticente a la interioridad de disolución permanente en otro elemento» (Sloterdijk, 2008, p. 100).

Salir del mundo no deja de ser un consuelo metafísico. La necesidad de reconocimiento, de experimentación en el afuera y de resguardo en sí mismo, representan una forma de aliviar la falta de seguridad, el destierro de Dios o la nostalgia de su pérdida. De algún modo, la negación se torna requisito en la búsqueda del sí mismo y en la afirmación del mundo, pues sólo mediante la angustia se puede simpatizar con las condiciones que nos han correspondido, sólo tras el paso por la penumbra la luminosidad se puede tornar admirable;

Existir es, en consecuencia, no sólo el avance irreversible desde una no-existencia (o preexistencia) hacia la existencia, sino que incluye en sí un movimiento contrario desde la existencia hacia la no-

existencia. Si se concibe al hombre como un ser entendido necesariamente en marcha, se hace evidente cómo una y otra vez toma y deja su estar contenido en la tensión de la carga universal. (Sloterdijk, 2008, p. 149)

La ausencia trae consigo el recuerdo, y permite ver, sin los sesgos de la proximidad, la perspectiva de la vida en el mundo en colores menos esquivos. La inminencia de la muerte, y su habitual manera de comprenderla como unificación, retorno o consumación, materializa una especie de dialéctica perfectivista (Sloterdijk, 2008), pues la proyección hacia un buen fin, ante la crisis y la desesperación, dibuja la santidad y la eternidad como posibles horizontes, y el mundo que se ha negado se torna un lugar propicio para que el alma en su distanciamiento se acerque a las cosas que le son prometidas. El mundo ha de volverse a habitar para comprender la salida final; sin la sensación de volver al seno primigenio, que es tumba en lo preexistente y destino de reencuentro con “algo” divino, eterno y/o perfecto en la muerte, la autoexperiencia del interior no podría manifestarse. Toda regresión torna a las cosas del mundo mucho más valiosas, y un “demorarse en la proximidad” convierte a la vida dolorosa en augurio de salvación y superioridad:

Sólo porque nuestro recuerdo hacia atrás es oscuro, porque casi hemos surgido de la nada, podemos, pese a angustias y vagas sospechas sobre la finitud del tiempo restante, vivir segundos normales, es decir, instantes que no son medidos y que, por eso fluyen como una corriente viva (Sloterdijk, 2008, p. 234-235).

Los juegos vitales posmetafísicos no hacen más que acentuar en este punto la necesidad de determinar el mundo como negación para conocerlo y observarlo sin quebrantos manifiestos, sólo con recuerdos sombríos aliviados: «Son, sobre todo, aquellos que han llegado a perderse del mundo los que se disponen a decir definitivamente qué es el mundo en suma» (Sloterdijk, 2008, p. 224). En este sentido la “acosmisidad” o el “acosmismo”, como forma de vivir el tránsito de salida y

ausencia, se manifiesta en la iluminación, la salvación y la liberación como experiencias esféricas de quietud y equilibrio en el mundo para dejar de estar en él.

En todo esto queda sólo un asentimiento posterior al mero existir. El uso de razón, que Kant postula como principio, Sloterdijk lo concibe como el mecanismo afirmador por excelencia, pues sólo cuando el individuo, usando todas las facultades que le confiere la inteligencia de saberse en el mundo, con sus exigencias y pesares, y teniendo clara la inminencia de la muerte, aprueba su llegada al mundo, certifica y dota de validez el hecho de que sus padres hayan dado las condiciones para su actual existencia. De algún modo, asumir el estado de suspenso que implica habitar en el mundo es el último movimiento que hace el individuo en su *venir al mundo*, es decir, sólo mediante la autoafirmación y el autonombramiento la llegada al mundo se ha consumado, pues ya se es alguien en el mundo cuando me tomo como “algo”, ya se está en un lugar cuando se acepta todo lo que adereza o condena la existencia; «se le puede dar a la expresión “asumirse” un significado más amplio: asumirse quiere decir recuperarse. Y recuperarse quiere decir percibir con atención no restringida cómo está uno circunstanciado» (Sloterdijk, 2008, p. 277). Lo que viene después es formación y ejercicios sobre la base de la responsabilidad autoasumida; sólo en el tomar la propia dirección de nuestras vidas se le da a la existencia un modo de constitución, se hace uso público de razón, el *habitar* se conforma como afirmación y gratitud. La tranquilidad en el exterior la dispensa la garantía de la vigilancia, la expectación y el cuidado.⁵¹ El individuo toma forma concreta cuando, con la conciencia del mundo, opta por el fomento del hombre, por la exploración de la intimidad y la vigilancia común. Cualquier posibilidad de autocontemplación ha de sugerir

⁵¹ Sobre el problema del ejercicio, el cuidado, las antropotécnicas y los modos de transformar la propia existencia en relaciones poéticas inmunológicas, terapias y hallazgos, existe una pormenorizada reflexión de Sloterdijk en obras como *Has de cambiar tu vida* (2013) y *Muerte aparente en el pensar* (2013).

una previa vigilia, y sólo mediante el reconocimiento de la singularidad, la convivencia y el tránsito, el alma puede hacerse patente a sí misma con sus rasgos y estructuras.

Y, sin embargo, la promesa de la palabra, nuestra determinación lingüística no puede tornarse como unívoca u omniabarcante. En muchos estados de exaltación espiritual, en la manifestación misma de los delirios, los miedos, los irrefrenables movimientos de negación y advertencia, donde el consuelo no llega y se despiden por doquier recados de auxilio, la *expresión* permanece, la forma de la salida no ha abandonado su mera condición de transferencia y comunicación, de protección y resonancia:

En los momentos más elevados de intensidad oral, lo que se dice se consume en el acto de decirlo; todas las representaciones quedan reducidas a cenizas en el acto de la expresión; no hay semántica, sino sólo gestos; no hay ya más ideas, sino sólo figuras retóricas de energía; no hay ya un sentido superior, sino sólo exaltación terrenal; no hay ya *logos*, sino oralidad; no existe ya nada sagrado, sino sólo latidos del corazón; ya no hay más espíritu, sólo inspiraciones. Ya no hay ningún Dios, sólo movimientos bucales. (Sloterdijk, 2009b, p.131)

En el juego esférico-espacial de las burbujas, en el tránsito y la lucha por la supervivencia, en las salidas y las entradas, los contactos y las rupturas, no hay más realidad que la pura *expresión*, no hay otra condición suprema y básica ajena a la relación inmanente de intimidades *en proximidad* que se impelen por medio del contagio, del flujo y del reflujo de sus corrientes expresivas.

Conclusiones:**Más allá del *logos***

A modo de conclusión del problema general, puede afirmarse que ha surgido la necesidad de desarrollar la mentada “filosofía de la expresión”, según una manera de comprender las formas en que tornamos el espacio hostil en terreno fértil para responder a carencias, promesas y alianzas, y no a estructuras absolutas, eternas e infranqueables. La *expresión* en el sentido que acá se ha adoptado, funciona como movimiento anímico de consciencia, inventiva y salida, conformado de relaciones y comunicación, fuente de trasgresiones y construcciones continuas. El propósito era lograr ajustar una filosofía que no midiera a partir de sujetos completos ni de la existencia de principios indubitables, sino que desde cadenas expresivas se desterraran las seguridades epistemológicas que la vieja metafísica fundó en dos pilares insoslayables: sujeto y objeto, y que de ello se apilara la teoría suficiente para extenderse finalmente a la ruptura con el *logos*. La crisis del lenguaje como proveedor de verdades y seguridades es manifiesta, y ante su desamparo, la relación de la *expresión* que se articula con el mundo para renovar habitable el espacio inhóspito parece dibujar mejor la experiencia efectiva. La filosofía de la *expresión* más allá del *logos* que ha sido esbozada encuentra que ha de rescatarse al individuo aniquilado por las formas del estándar racional-lingüístico, traerlo del destierro del mundo de la relación ante el sometimiento de la sustancia, en otras palabras quiere servir de muestra de las debilidades de la empresa del *logos* pretendiendo quebrantar su condición de inamovible mediante otros recursos entre los cuales el lenguaje es sólo uno de ellos, puesto que anterior a la determinación de la forma de la verdad se ha encontrado que la naturaleza se comporta de forma variable e inmune a la unificación.

La *expresión*, en este sentido, será menester comprenderla como articulada teóricamente por los conceptos de representación, apariencia, relación, espacio y habitabilidad, que en realidad son los que coadyuvan a la ruptura con el *logos* desde su interior, y además como una forma originaria para establecer acuerdos con tal espacio, con el otro y con la originalidad, que garanticen asilo a las posteriores seguridades propias.

El proceso que justifica esta conclusión ha derivado de tres partes cruciales, las cuales tratan aspectos específicos que desde el principio de la investigación resultaron indubitables; dicho proceso es la partición del problema general, así mismo las conclusiones están repartidas, las cuales es menester explicar una a una.

El objetivo principal es posible resolverlo a partir de la consecución concreta de la fundamentación del concepto. Desde la apariencia que planteara Nietzsche fue posible ahondar en la condición del lenguaje como ilusorio, de tal forma que se presentó necesario no evadir la condición de representación que delimita la realidad del individuo. Por otra parte, también fue posible abandonar la conciencia metafísica que se tiene del *logos*, siempre bajo el foco de la profundización de la vida artística y el fenómeno estético que recorre toda la obra de Nietzsche. Esto anterior situó el problema en una pesquisa particular: aislar el asunto de la *expresión* de cualquier visión estrictamente logocéntrica y formal. El mayor alcance al que se llegó fue encontrar que la *expresión* considera el origen más cercano al azar que a la necesidad y por lo mismo fuera de todo espectro de la verdad y de la construcción de verdad. La fundamentación del concepto de *expresión*, entonces, comienza a girar sobre esta nave: la hipótesis de la *expresión*, que no es determinada y tampoco es objetiva; superadas también quedan la imagen del sujeto y del objeto, esta última es apenas un cúmulo de representaciones. Por otra parte, la búsqueda del contacto con lo original coincide con la necesidad de contacto y penetración en la comunidad y por eso con la

empresa de expandirse y escapar de la opresión del individuo, que en últimas busca cobijo en la forma y el constructo agradable y habitable que le brinda el espacio esférico y convulso a su alrededor.

A continuación se presentan en forma más detallada las conclusiones de cada objetivo específico, con el ánimo de mostrar el camino que se siguió en el desarrollo del tema y cómo se llevó cabalmente a término; puede entenderse esto, además, como precedente de las posibilidades e implicaciones filosóficas de la *expresión*.

§ 1. Expresión y vida están directamente relacionadas

La primera parte específica de esta conclusión muestra que el flujo de metáforas que cada individuo tiene a su bien crear advierte que todas aquellas formas bellas, llámense conceptos, números o nombres, predicados presuntamente reales, reclaman su valor sólo en la medida en que representan actores en el juego de la promesa, la admiración y la lucha contra la apariencia, puesto que invitan al hombre al encanto y al influjo de la vida que marca cada estado expresado en visiones de acumulación y dominio de la certeza de su afirmación. Una de las cosas que se aprende primero con Nietzsche es a perder la timidez; una vez superado su poder hipnótico y metafísico, la *necesidad* aparece como horizonte de creación ante el *nihilismo* casi inmediato que se abre por la desconfianza y con ella la vida.

Esta primera parte trajo consigo una necesidad de la “nada” pero no como concepto metafísico sino como estado del que surge, en forma negativa, la posibilidad de afirmar: que si algo no está dicho, creado o expresado, es posible hacerlo y determinarlo a la escala del corazón, la fuerza, la falta de miedo y la voluntad de poder del individuo creador. Si se toma como amenazante que las cosas no tengan sustento metafísico, o que no descansen sobre una realidad efectiva absoluta e independiente, la apariencia, la ilusión y la casualidad, parecen ser condiciones negadoras de toda

vida posible; con el imperio de tal temor metafísico, la reproducción de *aeternas veritates* seguirá consumiendo la vida con privaciones metafóricas. Sin embargo, si el manto del consuelo y la redención, del espíritu de arquitectura, se deja de lado para darle cabida a la *apariencia* como marco efectivo de posibilidad de “lo real”, la vida puede tornarse válida en tanto se asuman sus condiciones como necesarias y fértiles. Ante el *nihilismo* que siembra la comprensión del “consuelo metafísico” y de los flujos expresivos metafóricos –que ora lo sustentan, ora lo abolen– tomar como necesario todo lo que acontece puede sugerir que la vida rebose de sentido, si bien no desde la perspectiva de una meta bien lograda, sí desde el reconocimiento de la carencia y la fuerza de la inventiva. Si las cosas son necesarias, dejar de temer da paso a la creación.

La base teórica que ofrece Nietzsche cobra su fuerza a la luz de la anterior conclusión y permite ver que en tanto la Naturaleza siga escondida, la *apariencia* y todo lo que genera su estela son un requerimiento para que cada creación se dé como una forma de irrumpir en ese escondite. Habitar estéticamente en el mundo, en este sentido, no es otra cosa que dotar a la *apariencia* del valor de lo necesario, comprender y asumir que la contingencia y la pasividad se mitigan en el camino expresivo de crear valores, formar hábitos y fomentar la libertad como horizonte de supervivencia, como puerta de ingreso a la vida sin miedo y potenciada al dominio.

Es por esto que el experimento del individuo, la prueba ornamental que permite afirmar la vida, no otro, es el medio con el cual ha de probarse los fundamentos que nutren la postulación de la *expresión*. Así, para dar respuesta al objetivo que se propuso desde el principio, debe existir un punto central por el cual la hipótesis de la *expresión* surja hacia los límites del mundo, y esto porque la *apariencia* se ensaña con quien anda desprovisto de recursos y lo obliga a sujetarse del dorso de las cosas, luego éstas se toman, se convierten y se transponen en formas talladas a mano. En efecto, la opresión de la vida incita a los hombres a contrarrestar la fría tragedia con el calor de

la suerte de abrigos que son las palabras y a darle predominio a unas o a otras según su resistencia ante los golpes de la intemperie y la soledad. De modo que en el mundo, en la vida, en la existencia, puestos acá, donde todo es una misma cosa inmediata, experimentar y expresar son las condiciones supremas y son el arma ante lo que venga con el Azar; y el fuego que enciende este gran experimento con la vida es la metáfora del individuo, con la cual nos decimos vivos y frente al mundo. De hecho, no por otra metáfora sería posible llamar a esto que nos rodea “nuestro”, dado que está encapsulado en las paredes de la habitación individual y particular. De forma que *expresar* no puede constituirse sino como estatuto de la vida, en tanto que esta es una obligación constante por encontrar una salida benévola de toda opresión.

§ 2. Expresión y *logos* difieren entre sí

Esta es la parte específica central de la investigación: mostrar la separación que surge entre *expresión* y *logos*, que efectivamente ocurre con la petición inexpugnable de que sea tomada en cuenta como punto de partida de acá en adelante. Colli logra desentrañar el problema del *logos* para replantearlo en el carácter hipotético que le da a la formulación de la *expresión*. El punto de toque entre Nietzsche y Colli se sintetiza en que tanto juicios, conceptos y palabras como toda delimitación atrevida del *logos* fomentan el estancamiento de toda *expresión*. No hay en forma alguna, juicio o concepto que no sea el señalamiento de “algo” y que no sea una delimitación entre moral y pretensión de verdad; las palabras preceden a este acto de señalamiento, por su naturaleza raptora, pero no dejan de ser otro intento por asimilar que el “mundo” debe ser verdad dicha de un *logos*.

Sin embargo, la *expresión* tendrá que hallarse si no “más allá”, sí un poco lejos de este sistema de la verdad, puesto que no tiene pretensiones morales. Dado que la “naturaleza” —entendida igual

que la expresión, como postulado hipotético— es representación perpetua, se sustrae de cualquier mundo hecho en el *logos*, de forma que la *expresión* debe ser la relación directa con ese carácter representativo, llevado por el movimiento irrefrenable y alternativo de la opresión, y puesto que el impertérrito e inamovible *logos* insiste en permanecer sólido, no sólo niega la *expresión* sino que la excluye, es decir, con el trabajo de Colli puede concluirse que la *expresión* es más primitiva que el *logos*, únicamente por su carácter hipotético, pues no supone más que una representación de su posibilidad sin atreverse a afirmar que en verdad exista incluso a afirmar que sea necesario definirse como existente; se sostiene sobre el fundamento de la nada que impulsa a definir y determinar mediante la creación, pero en un nivel más profundo.

Lo *expresado* es la afirmación de la alternativa, no la verdad, no el juicio, no el concepto, no la palabra sobre la “naturaleza”; la *expresión* afirma la “naturaleza” en tanto que representa su carácter expansivo. Si el *logos* es estancamiento, la *expresión* es continuidad expansiva de lo que puede tomarse, así, la primera no es sucesiva de la segunda, más bien el *logos* es parte de la continuidad en la alternativa de la *expresión*. Por eso no podemos creer que la palabra sea verdad, pues “más cerca” que el prejuicio de la verdad de la realidad está la *expresión* de su constante desaparición de la vista.

El puro movimiento de la mano hacia el frente, la ocupación que hace un organismo en los dominios de la nada por el impulso de la opresión, son expresiones que muestran un mundo representado que desprecia la valoración y la delimitación. Por eso, más allá del *logos* hay *expresión*, más allá de palabras o metáforas hay organismos que crecen por el puro ánimo de la expansión, y se desarrollan no en la forma pictórica y escultórica sino en la plenitud de la totalidad circular, más grande que lo dicho.

§ 3. Expresión y espacio

En esta parte específica pudo concluirse que a todo flujo expresivo le corresponde una aventura espacial, pues la conformación de toda “realidad” depende de la necesidad del condicionamiento, y ésta no es tal en tanto no ha sido superada la distancia que separa los núcleos de relación por la fuerza de la aproximación. Si de categorías se hablase, tanto en Sloterdijk como en Colli, la primacía no la tiene la substancia, sino la relación. Para Giorgio Colli la relación vincula y genera la realidad del sujeto y el objeto, con lo cual no hay sustancialidad alguna, ninguna mientras no sea la de la relación. Para Sloterdijk, el evento expresivo por antonomasia nace del contacto, de la transmisión y la transferencia. De manera que no se es “algo” como forma autocompleta, solitaria e independiente; se *es* en la medida en que la fuerza de la intermediación abre camino a una constitución en compañía. Entonces nada está aislado, la cadena de la apariencia necesaria, el sentido de la vinculación y la acomodación, posibilitan que las cosas puedan ser pensadas, nombradas y vividas como “algo”. El sendero que marca el devenir expresivo, entonces, determina la relación de toda constitución ontológica desde la apertura y la salida.

En este sentido, la proyección que avistaba el tema de la *expresión* desde el inicio encuentra su asidero en los siguientes términos, dejando así completo el esquema que sustenta la *expresión* como evasora del *logos*. Del condicionamiento surge el reclamo. La posibilidad del contacto como determinación ontológica condiciona una consecuente solicitud expresiva. Una vez que el afuera ha sido reconocido, el interior creador, motivador y benefactor, en su misiva por la proximidad, direcciona su núcleo expresivo a la adaptación; establecido el contacto, el vínculo recíproco, generador y protector, reclama el mantenimiento de la relación.

Además, condicionar, exigir y climatizar direccionan, entonces, el curso expresivo en el acontecimiento espacial del contacto. Bajo el rótulo de preferencia, lo que sea llamado “real” no

posee un haber previo a la relación de su constitución, sea éste un hombre, una hoja o una idea. El efecto expresivo marca el desplazamiento, ante lo cual, cualquier aporía racionalista negadora del movimiento no sería más que un artificio metafórico consecuencia de una metafísica de la soledad. Y como las cosas no están provistas de independencia, encierro o aislamiento, la precisión espacial del flujo y el reflujo expresivo posibilita comprender que es la necesidad de redención ontológica la que implica en el desplazamiento la fuerza de toda aproximación. Ahora bien, ¿aproximación de qué hacia qué? Respondemos que de una proto-cosa que dota de sentido a otra, sólo en la medida en que la asume como cercana, propia, fecunda, dinámica, y que, a su vez, puede ser generadora de nuevas relaciones, de nuevos flujos expresivos. Lo que se ha llamado individuo, “yo”, sujeto, en el curso de estas reflexiones, no es otra cosa que la producción expresiva de formas móviles que han equipado al espacio acomodado, reclamado y climatizado, de “realidad” en tanto lugar de cobijo para el sueño paliativo de una existencia precaria y menesterosa de superación.

La expresión es perpetua en el lugar que ha sido condicionado; la expresión se mantiene en la exigencia espacial por tornar toda amenaza, superación del miedo bajo los cándidos artilugios de la aproximación. De ahí que, en el recurso expresivo que sea, todo ha de terminar en climatización y con esto en ocupación y dominio. Puesto que la *expresión* exige para sí la extensión antes que la misma verdad, antecede en su proceso la necesidad de ocupación que la de sustentarse como real y única, por lo tanto, tiende a la experimentación del dominio del escondite de la naturaleza, entre lo cual el *logos* es apenas un estímulo para el apropiamiento pero no la afirmación de tal acción.

El proceso metodológico conllevó un arduo trabajo de adaptación y de desarrollo. Aunque básico, trajo consigo la necesidad de proyectarlo conjuntamente con lo que siga a esta investigación, es decir, la *expresión* es intrínsecamente una pregunta metódica y a su vez exige

que se tenga un método propio y particular, el cual no puede consistir en otra cosa que limpiar la *expresión* misma de limitantes lingüísticas. La forma de desarrollar este trabajo y por el cual se llevó a término cada uno de los objetivos consistió en cerrar cada una de las posturas de los autores a la lectura e interpretación directas sin intervención de presupuestos que dañaran la perspectiva, principalmente personal, que se intentaba extraer. Esto puede sintetizarse en la postulación de un ejercicio de expresar lo que la experimentación con cada autor cargara consigo, logrando que cada uno hablara como una sola visión que luego se sumaría a otras. No se extrajo ni a Nietzsche ni a Colli ni a Sloterdijk del entorno de su mismo trabajo filosófico. Cada una de las partes fue, por elección, un paso más adelante en la construcción y fundamentación del concepto de *expresión*, de forma que implícitamente mostraran un curso y un hilo que le diera versatilidad y variedad al concepto en sí mismo. Por último, el mismo método justifica su sencillez en el estilo que adopta la presentación del desarrollo, pues incluye ante todo perspectivas personales que van intimando con las palabras y que concatenan puntos comunes y de convergencia que ayudan a la elaboración de la imagen final de la hipótesis que se supone es la *expresión*.

§ 4. La expresión: una pregunta por el cómo

Por último y como conclusión más contundente respecto a lo desarrollado con cada autor, la suerte de comprensión de la vida, del mundo, de la filosofía según la *expresión* es, ante todo, un cuestionamiento al *logos* entendido como la pregunta por el *qué*, es decir, como la objetivación del conocimiento puesto bajo el orden de la sustancia que requiere definir y afirmar la continuidad de una verdad; cuestionamiento el cual se asume mediante la pregunta por el *cómo*, pregunta la cual no asume nada como hecho sino bajo las condiciones múltiples que lo han conformado, constituido

y llevado a cabo y bajo un sentido; en otras palabras, la *expresión* implica seguir un sentido y a su vez un método de cómo vivir conforme al orden de la protección.

¿Cómo experimenta cada uno, cada individualidad, cada particularidad, cada organismo el mundo? ¿Cómo lo saca de sí al exterior, es decir, cómo traduce la interioridad que se manifiesta en su memoria? ¿Cómo *expresa* la opresión de lo inmediato y fugaz? ¿Cómo lo hace, cómo se hace, de qué manera logra esto cada uno? Es decir, ¿cómo se lanza uno al espacio en busca del apaciguamiento del *logos* y allí situarse en lo que se llama vida? No debe ser problema de la moral querer responder a esto, sobre todo porque su alcance es limitado. No se trata, por eso, de encontrar la finalidad o la causa última de cada pregunta y de cada acción resultante de esta, sino de hallar esta constitución del cómo, que no pregunta en ninguna forma por algún fin ético. El “qué” es una pregunta imbricada y tramposa con pretensiones que ella misma no puede plantearse alcanzar, pues quiere hallar la sustancia a través de objetos inventados por ella misma, incluso esa sustancia es un invento. Preguntar “cómo”, en cambio, sustituye dichas sustancialidades por variables que dependen de cada circunstancia *expresiva* en la que algunos posibles “objetos” han sido manifestados. Y en este sentido, la *expresión* se regula en su comprensión por la mediación del “cómo”, puesto que su centro no es el objeto sino la relación de objetos que conforman un mundo.

La *expresión* tendrá que ver, en términos más simples, con decir siempre las cosas de otra forma, es decir, *expresar* esto con lo otro para que esto parezca otra cosa, para que esto-otro se transforme en esto-mío. La *expresión* es así la apropiación de algún entorno informe y extraño, el cual reclama la proximidad, la relación y la adherencia constante a la dinámica de escapar y penetrar en lo mismo, el origen. Por eso, no hay cosa que valga más que esta dinámica de proximidad con el mundo, de comunidad con lo que hace a este entorno algo mío, y de hecho, no se trata de otra cosa más que de situarse en la simulación de la realidad propia.

Por eso la metáfora del sujeto y del objeto nunca tendrán sentido, pues se ocupa el espacio del aire y se tiende el individuo sobre este, sin producirlo y sin moverse a causa de él, sólo extendiéndose en su forma. Y esto muestra que entre las cosas y el entendimiento no hay ninguna distancia, por eso no se trata únicamente de decir sino de concurrir con el movimiento espacial. Tangencialmente a los límites de la piel, vive el aire, la luz, las ondas, el otro, el mundo y cada quien se sitúa en un momento propio y choca con todo y de esto sólo queda un organismo insuflado de experiencias que lo ayudan a fluctuar una y otra vez en ese entorno estrecho donde no hay oportunidad para la soledad sino para hallar maneras y métodos de salida.

La filosofía de la *expresión* juega a la insinuación, en tanto que toda forma de pensar no debe ser comprendida sino como mera sugerencia de vida, un cómo vivir en tal dirección hacia el espacio, un cómo construirse hacia arriba, hacia abajo, hacia el frente. Acá se habla de lo necesario, en el sentido de las condiciones obligatorias para cada tipo de existencia, que efectivamente han llegado a ser y que inconclusamente tienen la posibilidad de seguir sólo bajo el recuerdo de ese pasado.

Por otra parte, la estética es la pregunta fundamental por el cómo, sin embargo, esto debe cambiarse pues todo lo tocante a la creación y el arte son representaciones y, por su parte, la *expresión* tan sólo es una hipótesis sobre el movimiento extensivo irremediable de la inmediatez. La *expresión* en el fondo es un cómo no estético de la inmediatez. Todo lo que es *expresado* es, antes que nada, no otra cosa que un método, un cómo hacerlo, o mejor aún, un cómo hacerse.

Podemos reconocer, en suma, una potencial teoría filosófica. Aunque las bases pueden hallarse sembradas, el camino siguiente es por demás arduo y fatigoso. Pensar al margen de los regímenes del lenguaje, negar y usar al *logos espurio* simultáneamente no es tarea de poco esfuerzo. Sin embargo, con la premisa de la representación, la consciencia de la apariencia y la fuerza inventiva

de la relación espacial ávida de cobijo, se puede asumir el reto de pensar y habitar diferente nuestro mundo. Además, postulamos la necesidad de desarrollar un “método de la expresión” que responda a las necesidades propias de un camino riguroso que nos acerque a los modos en que la relación prima sobre cualquier otro fenómeno, descubriendo sus movimientos, sus productos y sus vertientes. Una filosofía de la *expresión*, entonces, ha de ser esto, más allá del *logos*, más cerca de lo que hemos sido bajo su influjo y sus aparentes promesas, más lejos de las fronteras que el lenguaje crea en tanto promete, aquellas con las que hemos crecido en años de tradiciones y libros compuestos con palabras, las más de las veces, fraudulentas.

Referencias bibliográficas

- Colli, G. (1996). *Filosofía de la expresión*. [Traducción de Miguel Monrey]. Madrid: Siruela
- (2000). *Después de Nietzsche*. [Traducción de Carmen Artal]. Barcelona: Anagrama
- (2006). *Zenón de Elea*. [Traducción y posfacio de Miguel Monrey]. México D.F.: Sexto Piso
- (2009a). *La naturaleza ama esconderse*. [Traducción y notas de Miguel Monrey]. Madrid: Siruela
- (2009b). *El nacimiento de la filosofía*. [Traducción de Carlos Manzano]. Barcelona: Tusquets
- (2011). *Filósofos sobrehumanos*. [Traducción de Miguel Monrey]. Madrid: Siruela
- Kirk, G., Raven J. & Schofield, M. (2011). *Los filósofos presocráticos* [Versión española de Jesús García Fernández]. Madrid: Gredos
- Nietzsche, F. (2000) *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (en línea). Madrid: www.lacavernadeplaton.com [Traducción de Simón Royo Hernández] Versión disponible en: <http://www.lacavernadeplaton.com/articulosbis/verdadymentira.pdf>
- (2001). *La ciencia jovial (la gaya scienza)*. [Introducción, traducción, notas de Germán Cano]. Madrid: Biblioteca Nueva
- (2003a). *Los filósofos preplatónicos*. [Introducción y traducción de Francesc Ballesteros Balbastre]. Madrid: Trotta
- (2003b). *La filosofía en la época trágica de los griegos*. [Traducción, prólogo y notas de Luis Fernando Moreno Claros]. Madrid: Valdemar
- (2007a). *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres*. II. [Traducción de Alfredo Brotons Muñoz]. Madrid: Akal

- (2007b). *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres*. I. [Traducción de Alfredo Brotons Muñoz]. Madrid: Akal
- (2009a). *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. [Introducción, traducción, notas de Andrés Sánchez Pascual]. Madrid: Alianza
- (2009b). *El nacimiento de la tragedia*. [Introducción, traducción, notas de Andrés Sánchez Pascual]. Madrid: Alianza
- (2009c). *Aurora. Reflexiones sobre los prejuicios morales*. [Traducción de Genoveva Dieterich]. Barcelona: Debolsillo
- (2009d). *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie* [Introducción, traducción, notas de Andrés Sánchez Pascual]. Madrid: Alianza
- (2010). *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*. [Introducción, traducción, notas de Andrés Sánchez Pascual]. Madrid: Alianza
- (2012). *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*. [Introducción, traducción, notas de Andrés Sánchez Pascual]. Madrid: Alianza
- Sloterdijk, P. (2004). *Esferas II. Globos* [Traducción de Isidoro Reguera]. Madrid: Siruela
- (2005). *Sobre la mejora de la buena nueva. El quinto evangelio según Nietzsche*. [Traducción de Germán Cano]. Madrid: Siruela
- (2006). *Venir al mundo, venir al lenguaje. Lecciones de Frankfurt*. [Traducción de Germán Cano]. Valencia: Pre-textos
- (2008). *Extrañamiento del mundo*. [Traducción y prólogo de Eduardo Gil Bera]. Valencia: Pre-textos

----- (2009a). *Esferas I. Burbujas* [Prólogo de Rüdiger Safranski; traducción de Isidoro Reguera].

Madrid: Siruela

----- (2009b). *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*. [Traducción e de Germán

Cano]. Valencia: Pre-textos