

## NIETZSCHE COMO EDUCADOR

Ricardo M. Etchegaray\*

A principios de 1872, cuando se publicaba *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche redacta y pronuncia cinco conferencias con el título *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*<sup>1</sup> y dos años después, publica la tercera *Intempestiva*, titulada *Schopenhauer como educador*.<sup>2</sup>

En la evaluación retrospectiva de sus propios escritos y refiriéndose a las *Intempestivas*, Nietzsche dice que en ellas “intentaba expresarse por vez primera un problema de educación sin igual”,<sup>3</sup> y respondiendo a él trata de forjar “un concepto superior de cultura”.<sup>4</sup> Cuál es ese concepto y en qué medida nos permite pensar *nuestro* problema educativo es lo que nos proponemos abordar.

En *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*, el concepto de cultura es presentado como “antítesis” de dos tendencias predominantes en ese mo-

---

\* Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de La Matanza.

<sup>1</sup> F. Nietzsche, *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*, traducción de Carlos Manzano, introducción de Giorgio Colli, 2a. Edición, Tusquets Editores, Barcelona, 1980.

<sup>2</sup> F. Nietzsche, *Schopenhauer como educador*, en *Obras completas de Federico Nietzsche*, tomo II, *Consideraciones intempestivas, 1873-1875*, M. Aguilar Editor, Madrid, 1932.

<sup>3</sup> F. Nietzsche, *Ecce homo*, Introducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, sexta edición, 1980, [en adelante *EH*], p.77.

<sup>4</sup> *EH*, p.74.

mento en las escuelas: “por un lado, la tendencia hacia la máxima extensión de la cultura, y, por otro lado, la tendencia a disminuirla y debilitarla”, que sólo podrían conseguir “fundar una cultura falsa”.<sup>5</sup> Estas dos tendencias remiten a dos subordinaciones: 1) a la sociedad y 2) al Estado; y puesto que la cultura es autónoma, toda cultura que se subordina a otros fines es falsa. En *Schopenhauer como educador* arremete contra cuatro tipos de subordinaciones: los dos primeros retoman las relaciones de subordinación a la sociedad y al Estado, agregándoles dos más: 3) a los fines de los “feos y enojosos” y 4) a los fines de la ciencia. Caractericemos más detenidamente estas subordinaciones:

1) La tendencia hacia la máxima extensión de la cultura proviene de subordinar sus fines a los de la sociedad civil y a los de la economía política, uno de cuyos dogmas preferidos es: “Tanto conocimiento y cultura como sea posible, y para ello tantas necesidades como sean posibles, y para esto tanta producción como haga falta, y para esto tanta ganancia y tanta felicidad como sea posible”,<sup>6</sup> donde el objetivo último es “la utilidad, o, más concretamente, la ganancia, un beneficio en dinero, que sea el mayor posible”.

Para Nietzsche, lo nefasto de esta tendencia es que sólo se ponga como meta una nivelación y homogeneización<sup>7</sup> y, en esa medida, que se convierta en antinatural. De ahí su indignación porque se presente “incluso como una exigencia moral”, puesto que lo moral no consiste sino en el desarrollo de las fuerzas de la naturaleza.

2) La tendencia hacia la disminución y el debilitamiento de la cultura proviene de la necesaria especialización, que implica resignar todo otro saber diverso a la propia especialidad. Ello trae como consecuencias que el

<sup>5</sup> *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*, p.29.

<sup>6</sup> *Schopenhauer como educador*, pp.204/5. Cfr. *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*, p.58.

<sup>7</sup> “La cultura más general -anota en los apuntes para las conferencias-, es decir la barbarie, es el presupuesto del comunismo” (*Sobre el porvenir de nuestras escuelas*, p.190). “La cultura común a todos es la barbarie”. “La cultura cuanto más universal posible debilita la cultura hasta tal punto, que se llega a no poder conceder ningún privilegio ni garantizar ningún respeto” (*Idem*, p.60). Estas afirmaciones son la consecuencia del concepto hegeliano de totalidad absoluta. “Hegel había realizado la superación de la escisión entre el mundo suprasensible y el mundo sensible, pero la había realizado precisamente demostrando que todo tiene lugar en el terreno de lo suprasensible y es, en definitiva, Razón pura. Este es el sentido del concepto de ‘lo absoluto’. Ahora bien, en virtud de esa misma realización, la noción de ese elemento suprasensible, de lo racional-puro, etcétera, se convierte en algo superfluo y, con ella, se hace superflua la noción misma de ‘lo absoluto’. Si todo es Dios, entonces Dios ‘ha muerto’. [...] Quiere decir que el destino de la historia de la filosofía, una vez que la metafísica hegeliana está ahí, es experimentar la pérdida de validez del ‘mundo de las normas’ como tal, no sólo de unas normas frente a otras posibles. [...] Lo que ha ocurrido, pues, es que toda validez se ha vuelto inválida. Esto es lo que se llama ‘nihilismo’” (F. Martínez Marzoa, *La filosofía de “El Capital” de Marx*, Ediciones Taurus, Madrid, 1983, pp.200-201).

especialista ya no pueda tomar la palabra en referencia a los problemas más serios, que ante los problemas esenciales se ve obligado a seguir la opinión vulgar y, que poco a poco, el rol del sabio vaya siendo remplazado por el periodista. El propio Estado "se impone la tarea de desarrollar las facultades intelectuales de una generación, hasta el punto de que estas facultades sirvan y sean útiles a las instituciones establecidas pero no se admite que este desarrollo vaya más lejos".<sup>8</sup> Pero nos engañamos si creemos que es otro que el mismo Estado el que "se beneficiará siempre de la difusión de la cultura entre sus ciudadanos".<sup>9</sup>

3) Curiosamente, Nietzsche le dedica un extenso desarrollo a la caracterización de la tendencia que subordina los fines de la cultura a "los que querían engañarse sobre ellos mismos por lo que llaman las 'bellas formas'", es decir, todo el extenso universo que no alcanza a concebir la cultura más que como "barniz", como "pose", como "ornamento", como "simulación amanerada". Estamos tentados a despreciar estas fuerzas, a no tenerlas en consideración; sin embargo, sus efectos son extremadamente peligrosos y dañinos. Una de las dificultades para luchar contra ellas es que son fuerzas muy difusas, múltiples, aunque persistentes y de rápida reproducción. La lucha contra estas fuerzas muestra, para Deleuze, la "utilidad" de la filosofía. Dice: "la filosofía sirve para detestar la estupidez".<sup>10</sup>

<sup>8</sup> *Schopenhauer como educador*, p.206.

<sup>9</sup> *Schopenhauer como educador*, p.205. Ya aparece bosquejado en este texto el análisis de los mecanismos de desviación y sublimación del poder, con el resultado de la autorrepresión. Nietzsche lo hace a través de una imagen: "Es como si" una parte del caudal de un arroyo de montaña fuese desviado para impulsar un molino. Si se utilizase todo el caudal, sería peligroso. De esta manera, lo que "aparece" como un desencadenamiento de fuerzas, es en realidad una "coacción". Del ejemplo natural se desplaza a un ejemplo histórico: "acordémonos" de lo que le ocurrió al cristianismo bajo el dominio del Estado. Pero aquí, todavía, se trata de una fuerza extraña y exterior (los diques y obstáculos, en el primer ejemplo; el Estado, en el segundo) que desvía a la fuerza del arroyo o del cristianismo. Los análisis posteriores mostrarán que es la misma fuerza la que se reprime a sí misma. (Cfr. G.Deleuze/C.Parnet, *Diálogos*, traducción de José Vázquez, Valencia, Pre-Textos, 1980, pp.150-51, 163; F.Guattari, *Psicoanálisis y política*, traducción de Raimundo Mier, Terra Nova, México, 1980, p.11).

<sup>10</sup> "La filosofía no sirve ni al Estado ni a la Iglesia, que tienen otras preocupaciones. No sirve a ningún poder establecido. La filosofía sirve para entristecer. Una filosofía que no entristece o no contraría a nadie no es una filosofía. Sirve para detestar la estupidez, hace de la estupidez una cosa vergonzosa." Sólo tiene un uso: denunciar la bajeza del pensamiento bajo todas sus formas. [...] Denunciar todas las ficciones sin las que las fuerzas reactivas no podrían prevalecer. Denunciar en la mixtificación esta mezcla de bajeza y estupidez que forma también la asombrosa complicidad de las víctimas y de los victimarios. En fin, hacer del pensamiento algo agresivo, activo y afirmativo. Hacer hombres libres, es decir, hombres que no conñundan los fines de la cultura con el provecho del Estado, de la moral o la religión" (G.Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, traducción de Carmen Artal, Editorial Anagrama, Barcelona, 1971, [en adelante *NylF*], pp.149-50).

\* *Schopenhauer como educador*, pp.241: "[Si estos pensadores son peligrosos, claro aparece por qué nuestros pensadores académicos no lo son, pues sus ideas se desarrollan apaci-

4) Finalmente, Nietzsche se ocupa de diferenciar la cultura de la ciencia moderna y del idealismo, que reduce todo, incluso el sufrimiento, a problemas de conocimiento y que cree que el pensamiento piensa por sí mismo, se pone a sí mismo y no tiene supuestos. Le reprocha a la ciencia su pretensión de considerarse a sí misma como fin, mientras que es sólo un medio subordinado a la vida.<sup>11</sup> Le cuestiona al idealismo no ser capaz de relacionar el pensamiento con el sentido y con la valoración de los que depende.<sup>12</sup>

Todo el resto del capítulo 6 de *Schopenhauer como educador* está dedicado a hacer una tipología del científico. Resumiremos sus caracteres para contraponerlos a los del genio, en tanto que finalidad de la cultura.

a) Las características que nombra en primer lugar son la "honradez" y el "instinto de lo simple". Ambos son requisitos indispensables de lo que Kuhn llama "ciencia normal" y por lo mismo son un inconveniente para la creatividad de nuevas teorías ("la honestidad en el campo de la ciencia rara vez es fecunda"). Aparece la conciencia clara de que se requiere de errores útiles para el avance del conocimiento científico. Estas características del científico lo llevan a rechazar todo lo que vaya

---

blemente en la rutina, como nunca árbol alguno dio sus frutos. Ellos no dan miedo, no hacen salir de quicio las cosas, y de toda su actividad podría decirse lo que dijo Diógenes cuando se alababa delante de él a un filósofo: '¿Qué puede invocar de grande, después de haberse dado tanto tiempo a la filosofía sin haber 'entristecido' a nadie?'. En efecto, en la tumba de la filosofía universitaria podría ponerse este epitafio: 'No ha entristecido a nadie'" (Lo que está fuera de los corchetes corresponde a lo citado por Deleuze).

<sup>11</sup> "El conocimiento se opone a la vida, pero porque expresa una vida que contradice la vida, una vida reactiva que halla en el propio conocimiento un medio de conservar y de hacer triunfar su tipo. (Así, el conocimiento da a la vida leyes que la separan de lo que puede, le evitan actuar y le prohíben actuar, manteniéndola en el estrecho marco de las reacciones científicamente observables: casi como el animal en un parque zoológico [o la luz que pasa por el agujerito en la habitación oscura de Newton]. Pero este conocimiento que mide, limita y modela la vida, ha sido construido totalmente sobre el modelo de una vida reactiva, en los límites de una vida reactiva)" (G. Deleuze, *NylF*, p.141, corchetes nuestros).

<sup>12</sup> "La verdad como concepto se halla absolutamente indeterminada. Todo depende del valor y del sentido de lo que pensemos. Poseemos siempre las verdades que nos merecemos en función del sentido de lo que concebimos y del valor de lo que creemos. [...] Fenómeno turbador: lo verdadero concebido como universal abstracto, el pensamiento concebido como ciencia pura no han hecho nunca daño a nadie. El hecho es que el orden establecido y los valores en curso encuentran constantemente en ello su mejor apoyo. "La verdad aparece como una criatura bonachona y amiga de sus comodidades, que concede incesantemente a todos los poderes establecidos la seguridad de que no causará nunca a nadie la menor incomodidad, ya que después de todo no es más que la ciencia pura". He aquí lo que oculta la imagen dogmática del pensamiento: el trabajo de las fuerzas establecidas que determinan el pensamiento como ciencia pura, el trabajo de los poderes establecidos que se expresan idealmente en lo verdadero tal como es en sí" (G. Deleuze, *NylF*, pp.146-7; la cita entre comillas es de *Schopenhauer como educador*, 3 -p.170- es hecha por Deleuze). Para Nietzsche, como para Marx, el pensamiento debe reconocer sus supuestos para romper la trampa del idealismo, y en esto ambos se muestran deudores de Feuerbach. Ambos rescatan el sentido y el valor de la filosofía, pero a condición de que no se la co... on el idealismo.

en contra de “la evidencia y el hábito” establecidos. b) La tendencia a la especialización, conduce a una percepción de lo cercano y, como contrapartida, una miopía para todo lo global (“sin llegar nunca a ver el conjunto”). c) Es de naturaleza insípida y vulgar, lo que lo hace “incapaz de comprender y de apreciar lo raro, sublime, excepcional; por consecuencia, lo que únicamente es importante y esencial” (lo creativo, lo artístico). d) La sequedad y pobreza de sentimiento, la frialdad, predisponen para la práctica de la vivisección, sin sospechar los sufrimientos que hace padecer. De Bacon a Kant los científicos han manifestado la necesidad de “torturar a la naturaleza” para que responda a sus preguntas. e) La idea mediocre de sí a la que llaman “modestia” los hace incapaces de sentir el sacrificio o el abandono. f) La fidelidad lacaya a sus maestros y conductores, como natural contrapartida por haberles permitido acceder a la “comunidad científica”. Una subordinación que, como en las instituciones militares, no se abandona jamás. g) La rutina, que termina por ignorar todo otro dominio, fuera de los “hábitos adquiridos”. h) El horror al aburrimiento, al ocio, que los saca de lo habitual y con el que no saben qué hacer. i) El móvil del lucro, por el cual sólo cultivan las “verdades provechosas”. j) La estimación de los cofrades es la consecuencia de una mezquina defensa de la fuente de ingresos. Se trata de formar un cuerpo sólido frente a todo lo exterior a la comunidad científica, y de desésmascarar ruidosamente hacia adentro todo error, “para que el número de competidores no sea demasiado grande”.

Los científicos han sido siempre infecundos, “quieren descomponer la naturaleza, matarla para comprenderla, los otros [los genios] creen que deben aumentarla por una nueva naturaleza viva”. Nietzsche retoma el motivo romántico que contrapone la racionalidad reductora y represiva del Iluminismo a la vitalidad expansiva de los instintos y las pasiones. Los experimentos de Newton para determinar la naturaleza de la luz, se realizan en una habitación a oscuras, en la que se deja entrar un hilo de luz, para descomponerla en el prisma; mientras que la luz pintada por Van Gogh en *Campo de cebada con cegador, al mediodía*, por ejemplo, o las investigaciones de Goethe sobre el mismo tema, intentan comprender la luz solar en plenitud. La peligrosidad de los científicos reside en que “no saben cuál es el fin de la cultura”.<sup>13</sup>

Para responder a la pregunta por el fin de la cultura, debemos desentrañar antes los fines que persigue la naturaleza a través de la cultura. La tesis de Nietzsche es que “la naturaleza no da saltos” y que el fin de la evolución consiste en formar en cada especie algunos pocos ejemplares, que conducen a una especie superior.<sup>14</sup> Con el animal, la naturaleza había

<sup>13</sup> F. Nietzsche, *Schopenhauer como educador*, p.217.

<sup>14</sup> “En suma, es fácil comprender que el fin de la evolución se encuentra realizado cuando

alcanzado su máximo desarrollo, pero no había podido dar razón del sufrimiento, no había sido capaz de dar a la existencia "un sentido metafísico".<sup>15</sup> Por eso la naturaleza tiene necesidad del hombre para encontrar un sentido del sufrimiento. Sin embargo, el hombre capaz de dar sentido al sufrimiento no es el que usualmente vemos a nuestro alrededor. El término "hombre" es equívoco: esos seres que corren a nuestro alrededor y en medio de los cuales nos encontramos; esos seres que se mueven prodigiosamente "sobre el vasto desierto de la Tierra", que se apresuran por fundar Estados, por hacer la guerra; esos seres con tendencia a imitarse unos a otros, "a engañarse y a pisotearse"; esos que aúllan y gritan, no son "más que una continuación de la animalidad".<sup>16</sup> El hombre del que la naturaleza tiene necesidad es el genio (expresado en la triple figura del filósofo, del artista y del santo),<sup>17</sup> y para alcanzarlo se vale de la cultura. La naturaleza se realiza en la cultura, y la cultura se realiza en el genio.

Precisemos mejor el concepto de cultura: "La cultura es una liberación". Por un lado, ella, libera a la naturaleza del sinsentido. Por otro lado, libera

una especie ha alcanzado su límite extremo y ha formado el tipo intermedio, que conduce a una especie superior" (*Schopenhauer como educador*, p.201).

<sup>15</sup> "Si toda la naturaleza se aglomera alrededor del hombre, da con esto a entender que le es necesario para poder librarse de la maldición de la vida animal y que, por último, por el hombre, la existencia se coloca ante un espejo, en el fondo del cual no aparece ya sin significación, sino que toma su importancia metafísica" (*Schopenhauer como educador*, p.195).

<sup>16</sup> Cfr. *Schopenhauer como educador*, p.196.

<sup>17</sup> "¿Quiénes son los que nos han elevado? Son los hombres verídicos, esos hombres que se separan del reino animal, 'los filósofos, los artistas, los santos'. A su aparición y por su aparición, la naturaleza, que nunca da saltos, da entonces su único salto. Pero se trata de un salto de alegría, pues siente que por primera vez ha llegado a su fin, es decir, allí donde comprende que debe olvidar que ha tenido fines y que había dado demasiada importancia al juego de la vida y del devenir" (*Schopenhauer como educador*, pp.197-8; Cfr. G.Deleuze/ C.Parnet, *Diálogos*, traducción de José Vázquez, Pre-textos, Valencia, 1980, p.10).

La naturaleza tiene necesidad del filósofo para comprender el sentido de la vida, del artista para adquirir conciencia de sí misma, y del santo para confundirse en un mismo sentimiento con todo lo que es vivo. Esta es la "última y definitiva humanización, en que crece incesantemente la naturaleza para librarse a sí misma" (*Schopenhauer como educador*, p.200). Nietzsche dice que la naturaleza "tiene necesidad" del genio (del filósofo, del artista, del santo), porque sólo por ellos puede arribar a su fin. Esta teleología de la naturaleza que culmina en la figura del genio ["La humanidad debe trabajar sin descansar en la creación de algunos grandes hombres...". "Entonces comprobaremos que sólo importan algunos ejemplares superiores, en los que sólo desempeña algún papel todo lo que es extraordinariamente poderoso, complicado y terrible" (*Schopenhauer como educador*, p.201). El que se pone en el dominio de la cultura exclama: "Yo quiero algo superior a mí, más humano que yo; ayudadme todos para conseguirlo, así como yo quiero ayudar a todos los que muestren, como yo, que sufren del mismo mal que yo, para que al fin pueda nacer de nuevo el hombre que se siente completo e infinito, en el conocimiento y en el amor, en la contemplación y en el poder: el hombre que en su totalidad se encuentre en armonía con la naturaleza en su juicio y apreciación de las cosas" (*Schopenhauer como educador*, p.202). Los hombres redentores, los genios son "éxitos parciales, bocetos de la obra perfecta" (*Schopenhauer como educador*, p.203)] es un anticipo de la tesis del superhombre, que se expondrá con claridad en *Así habló Zaratustra*.

en los hombres las fuerzas del “verdadero núcleo de su ser”.<sup>18</sup> Esta es la tarea fundamental de la cultura: acelerar la venida de los hombres verídicos. El deber de la humanidad consiste en buscar y establecer las condiciones favorables necesarias para la creación de los grandes redentores.

Nietzsche opone aquí a la tesis liberal de que el fin último ha de ser la felicidad de todos o del mayor número, el ideal de los románticos de retorno a la cultura clásica, a la *paideia*, nostálgico de una humanidad y de una vitalidad plenas.<sup>19</sup> Sostiene que el valor de la vida individual no está en ponerla a disposición del mayor número sino “en provecho de los ejemplares más raros y más preciosos”.<sup>20</sup>

Ello requiere dos series de condiciones: interiores, “en nosotros”; y exteriores, “fuera de nosotros”: “la lucha por la cultura y la guerra contra todas las influencias, contra todos los hábitos, contra todas las leyes, contra todas las instituciones en las cuales no reconozca su fin: la producción del genio”. Se trata de **formar “un hombre activo, libre, y poderoso”**.<sup>21</sup> Se trata de una tarea educativa; por eso dice Nietzsche que en las *Intempestivas* “intentaba expresarse por vez primera un problema de educación sin igual”.<sup>22</sup>

Un problema es si hay algo así como potencialidades esenciales de la especie o de la naturaleza (los liberales dirían que no, los socialistas que sí). Nietzsche identifica las potencialidades de la naturaleza con la existencia del genio (Rorty, desde su posición pragmática y liberal, diría que con sus propios intereses o modelos individuales).<sup>23</sup> Si no hay objetivos comunes,

<sup>18</sup> “Cada uno de nosotros lleva dentro de sí una originalidad productiva, que es el núcleo mismo de su ser, y si tiene conciencia de esta originalidad, una extraña aureola lo rodea, la aureola de lo extraordinario” (*Schopenhauer como educador*, p.178).

<sup>19</sup> “Los antiguos filósofos griegos veían ante ellos y alrededor de ellos la vida misma en su plena perfección”. [...] “En todas las épocas importa saber lo que Empédocles afirmaba sobre la vida cuando la alegría de vivir, vigorosa y exuberante, animaba la cultura griega” (*Schopenhauer como educador*, p.180).

<sup>20</sup> *Schopenhauer como educador*, p.201.

<sup>21</sup> Cfr. G.Deleuze, *NylF*, pp.190 y ss.

<sup>22</sup> *EH*, p.77.

<sup>23</sup> Según Rorty, el “intelectual romántico” “no piensa que su conducta respecto de los demás hombres sea el elemento más importante que lo defina. Más importante es su relación consigo mismo, su busca personal de autonomía, su negativa a dejarse describir en términos que puede aplicarse a cualquier otro que no sea él mismo. [...] Blake y Baudelaire tienen en común con Nietzsche y Heidegger la circunstancia de que sienten la necesidad de un sí mismo autónomo, autónomo en el sentido de ser una invención del hombre”. [...] Nietzsche y Heidegger sucumbieron a “la tentación de buscar en su propia esfera privada una contraparte pública y política”. [...] “El resultado desdichado de un intento mal orientado de considerar una sociedad que sería, respecto a su pasado histórico, tan libre como el intelectual romántico espera serlo respecto de su pasado privado” es un “casi anarquismo”. Es decir, que el intelectual romántico proyectaría erróneamente sus propios modelos o ideales individuales a la sociedad, anulando “la distinción entre las dos esferas de lo público y lo privado”. Mientras que la sospecha rortyana dirigida hacia la legitimidad de proyectar modelos individuales a la sociedad es seria e interesante, su inferencia de que “semejante proyecto es lo que conduce a fantasías de ‘crear un nuevo tipo de ser humano’, fantasías

los liberales tienen derecho a limitar las funciones del Estado y de la educación a mantener ciertas condiciones de seguridad<sup>24</sup> y estabilidad para el desarrollo libre de las fuerzas individuales. Si, por el contrario, hay objetivos comunes, el problema es cómo se podrían determinar (puesto que la naturaleza o esencia del hombre no es nada natural). Algunas posturas socialistas sostienen la tesis de que el conjunto de los individuos no puede estar por debajo del nivel más alto que ya haya alcanzado la especie. La misión de la sociedad sería entonces proveer a los individuos de las herramientas necesarias para estar en las mismas condiciones que los mejores desarrollos hasta el presente histórico. Nietzsche sostiene una tesis semejante, pero sin fundamentarse en la historicidad de la naturaleza humana,<sup>25</sup> sino en una suerte de "intempestividad".

El carácter de intempestiva, que Nietzsche atribuye a la cultura, le permite efectuar una crítica demoledora de los prejuicios y la estupidez modernas. Pero este mismo distanciamiento temporal no le permite ver algunos caracteres positivos y valiosos de su época.

La nostalgia de la cultura como *paideia* es como la añoranza de la madre buena:<sup>26</sup> "Imitando y adorando la naturaleza en lo que tiene de maternal y compasiva, [la cultura] realiza la obra de la naturaleza cuando previene sus golpes despiadados y crueles, para convertirlos en bienes, cuando echa un velo sobre sus impulsos de madrastra y sus tristes incomprendiones".<sup>27</sup> Desde la *paideia* griega la modernidad se le aparece como un impedimento, que no le permite "ser grande, es decir, libre y completamente él mismo".<sup>28</sup>

---

como las que pudo alimentar un Hitler o un Mao" no es ni lo uno ni lo otro (cfr. R.Rorty, *Identidad, moral y autonomía privada*, en *Michel Foucault, filósofo*, traducción de A. Bixio Gedisa, Barcelona, 1990, pp.323-329). Nosotros, por nuestra parte, sospechamos que las posturas rortyanas al respecto se basan en lo que W.Gadea llamó "la esquizofrenia de Richard Rorty" (cfr. ponencia presentada en las Primeras Jornadas de Filosofía del Comahue, septiembre de 1994); es decir, en partir de la separación abstracta de lo público y lo privado.

<sup>24</sup> La postura de Nietzsche hacia 1872 en relación con las funciones del Estado no distan mucho de las liberales: "La única misión del Estado consiste en ofrecer protección al exterior, la protección en el interior y la protección contra los protectores, y cuando se imaginan para el Estado otros fines que los de proteger, este fin verdadero puede resultar comprometido" (*Schopenhauer como educador*, p.225).

<sup>25</sup> No obstante, es curioso que en *EH*, cuando ya no quedan rastros del "repugnante olor hegeliano" (*EH*, p.68) de los primeros escritos publicados, se diga que la concepción de la educación que allí se expresaba por primera vez abría "un camino hacia la grandeza y hacia tareas histórico-universales" (*EH*, p.77).

<sup>26</sup> Opuesta a la madrastra, que en otro lugar identifica con "nuestro tiempo". Cfr. *Schopenhauer como educador*, p.181.

<sup>27</sup> *Schopenhauer como educador*, pág. 161. Cfr. F.Nietzsche, *La genealogía de la moral*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Editorial Alianza, Madrid, 5ª edición, 1980, p.128, donde habla del "instinto maternal" del filósofo y nuestra referencia a esta mención en *Inventar filósofos* (ponencia presentada en las jornadas sobre "La filosofía, los filósofos y las instituciones filosóficas" organizadas por la Sociedad Filosófica Buenos Aires en agosto de 1993; publicada por el diario *La Prensa*, 17/10/93, 4ª sección, p.8).

<sup>28</sup> *Schopenhauer como educador*, p.180.



Según Deleuze, el capítulo 6 de *Schopenhauer como educador* pone en claro que según Nietzsche, la cultura “es esencialmente adiestramiento y selección. Expresa la violencia de las fuerzas que se apoderan del pensamiento para hacer de él algo activo, afirmativo”.<sup>29</sup> Toda cultura, y también la “degeneración de la cultura”, implica violencia, en tanto adiestramiento y disciplina; pero lo decisivo sigue siendo a **quién** sirve la disciplina, a qué fuerzas se subordina. Retrospectivamente,<sup>30</sup> Nietzsche muestra cómo ya en las *Intempestivas* se expresaba por primera vez un nuevo concepto superior de cultura: “egoísmo”, “autodisciplina”, “autodefensa”. Nueva versión de la paradoja rousseauiana por la cual los hombres deben ser “obligados a ser libres”,<sup>31</sup> pero donde la obligación procede desde sí mismo.

Nos queda el problema de la selectividad: Nietzsche sostiene que “el verdadero secreto de la cultura debe encontrarse en eso, en el hecho de que innumerables hombres aspiran a la cultura y trabajan con vistas a la cultura, aparentemente para sí, pero en realidad para hacer posibles a algunos po-

<sup>29</sup> G. Deleuze, *NylF*, p.153.

<sup>30</sup> Cfr. *EH*, pp.74 y 77.

<sup>31</sup> “El argumento sobre el retraso histórico -de acuerdo con el que, bajo las condiciones dominantes de inmadurez material e intelectual, la liberación debe ser necesariamente la obra de la fuerza y de la administración- no sólo es el centro del marxismo soviético, sino también el de los teóricos de la ‘dictadura educacional’ desde Platón hasta Rousseau. Ridicularla es fácil, pero refutarla es muy difícil, porque tiene el mérito de reconocer, sin mayor hipocresía, las condiciones (materiales e intelectuales) que sirven para impedir la autodeterminación genuina e inteligente. Más aun, el argumento desenmascara la ideología represiva de la libertad, de acuerdo con el cual la libertad humana puede florecer en una vida de esfuerzo, pobreza y estupidez. En realidad, la sociedad debe crear primero los requisitos materiales de la libertad para todos sus miembros, antes de poder ser una sociedad libre; debe crear primero la riqueza antes de ser capaz de distribuirla de acuerdo con las necesidades libremente desarrolladas del individuo; debe permitir primero que los esclavos aprendan, vean y piensen antes de saber lo que está pasando y lo que pueden hacer para cambiarlo. Y en el grado en que los esclavos han sido precondicionados para existir como esclavos y estar contentos con ese papel, su liberación parece venir necesariamente **de afuera y desde arriba**. Ellos deben ser “obligados a ser libres”, a “ver los objetos como son y algunas veces como deberían ser”, se les debe enseñar el “buen camino” que están buscando”. “Pero a pesar de todas estas verdades, el argumento no puede responder a una pregunta capital: ¿quién educa a los educadores y dónde está la prueba de que ellos poseen ‘el bien’?” (H.Marcuse, *El hombre unidimensional*, traducción de Antonio Elorza, Planeta-De Agostini, Barcelona, 1985, pp.70-1)

Sin embargo, a diferencia de otros propulsores de la “dictadura educacional”, Nietzsche no piensa que la liberación debe venir de afuera y desde arriba, sino del “verdadero núcleo de su ser”. Esta diferencia, hace que la pregunta de Marcuse pueda ser respondida: los hombres redentores (el filósofo, el artista, el santo) son los verdaderos educadores y la prueba de que conocen el buen camino son las virtudes que encarnan (en Schopenhauer, por ejemplo: probidad (“no engañar a nadie, ni siquiera a sí mismo”); serenidad (“que no existe más que como resultado de una victoria”), y constancia (Cfr. *Schopenhauer como educador*, pp.166-69).

\* Rousseau, *El contrato social*, libro I, cap. VII; libro II, cap. VI; citado por Marcuse.

cos individuos".<sup>32</sup> Ella es paralela a la tesis hegeliana de que los individuos en la historia sólo son medios y trabajan consciente o inconscientemente para el espíritu. Selectividad natural o selectividad histórica. Creemos, por el contrario, que la selectividad ha sido un hecho natural e histórico, pero no es necesario, sino azaroso. Cada uno es un azar único, singular. La función de la cultura sería crear condiciones favorables para que cada singularidad llegue a poder lo que puede, a la realización máxima de sus potencialidades.

¿Cómo estar seguros de habernos alcanzado a nosotros mismos? Esto sólo sería posible si hubiese una esencia humana, un fondo tras la piel. Para encontrarnos a nosotros mismos hay que hacer un hojeada retrospectiva de lo que hemos amado.<sup>33</sup> Nietzsche busca al superhombre, pero no en el ideal del hombre ni en el hombre ideal, sino en su singularidad. ¿Cómo luchar contra estos enemigos del superhombre, que lo dificultan, que minan las condiciones de su advenimiento hasta imposibilitarlo? Por un lado denuncia la incomprensión que padecen estos hombres (que cierra la posibilidad de una lucha "ideológica"), por otro lado suprime la posibilidad de la lucha política. Pareciera que el único reaseguro es que "tienen a la naturaleza de su parte", pero por otro lado, se advierte que la naturaleza es mala "administradora"... ¿o son más bien los hombres y la organización que los hombres se dan en sociedad, la mala administradora?

<sup>32</sup> *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*, p.56. También dice que "una restricción de la cultura a pocas personas es una ley necesaria de la naturaleza y, en general, una verdad" [*Sobre el porvenir de nuestras escuelas*, p.29].

<sup>33</sup> Rorty aplaude satisfecho: la filosofía debe ocuparse del sí mismo, pero no de la comunidad (Cfr. *Identidad, moral y autonomía privada*, en Michel Foucault, *filósofo*, Gedisa, Barcelona, 1990, pp.323-31).