

## MÁS ALLÁ DE LA PROPENSIÓN DE VALORAR LA VIDA

---

### BEYOND THE PROPENSITY TO JUDGE LIFE

*Sergio Espinosa Proa*

Universidad Autónoma de Zacatecas (UAZ) | México

#### Resumen

El ensayo examina la propensión filosófica a valorar la vida desde las categorías del optimismo y el pesimismo, y cuestiona la legitimidad de convertir la existencia en objeto de un juicio total. A partir de Schopenhauer, se interroga la relación entre sufrimiento, voluntad, nihilismo y negación, insistiendo en que no existe un exterior de la vida desde el cual determinar definitivamente su valor. La reflexión se desplaza después hacia Heidegger y el problema del pensar, del comienzo y de la trascendencia, para desembocar en Nietzsche, cuya crítica de la moral y de la metafísica permite concebir una afirmación de la existencia que no niega el sufrimiento ni lo transforma en objeción contra la vida. El recorrido propone, finalmente, sustituir el juicio moral sobre la existencia por una forma de lucidez atenta al cuerpo, la contingencia, la experiencia y el carácter irreductiblemente problemático de la vida.

**Palabras clave:** pesimismo; optimismo; Schopenhauer; Nietzsche; Heidegger; nihilismo; vida

#### Abstract

This essay examines the philosophical propensity to assess life through the categories of optimism and pessimism, questioning the legitimacy of turning existence into the object of an all-encompassing judgment. Beginning with Schopenhauer, it considers the relation between suffering, will, nihilism, and negation, while insisting that there is no standpoint outside life from which its value could be definitively determined. The discussion then shifts to Heidegger and the problems of thinking, beginning, and transcendence, before turning to Nietzsche, whose critique of morality and metaphysics makes it possible to conceive an affirmation of existence that neither denies suffering nor turns it into an objection to life. The essay ultimately proposes replacing moral judgment on existence with a form of lucidity attentive to the body, contingency, experience, and the irreducibly problematic character of life.

**Keywords:** pessimism; optimism; Schopenhauer; Nietzsche; Heidegger; nihilism; life

## El pesimismo y la lucidez del desengaño

Lo mejor del pesimismo es que, sin descanso ni malevolencia, pone en ridículo al optimismo; lo peor de éste es que, cuando se cumple, nadie se acuerda de aquél: invariablemente se muestra ingrato. Lo cierto es que se han producido, en la historia, formas híbridas: un pesimismo teñido de optimismo -como en Voltaire o d'Holbach- o un pesimismo apasionado pero sin ilusiones -como en Diderot. Lógica bifronte de la Ilustración. Hay también un pesimismo romántico, como el de Wagner. Que es una modalidad del nihilismo no ha sido raro afirmarlo. Filosóficamente, la posición de Schopenhauer -un pesimismo metafísico- debe tomarse como una referencia obligada. Y la de Nietzsche, menos pesimista que trágica, se impone ante cierta tendencia consistente en conformarse con emitir un juicio moral. Se es pesimista porque, en general, el sufrimiento no encuentra ni remedio ni justificación. Sin embargo, de acuerdo con Nietzsche, el sufrimiento no constituye ninguna objeción para la vida. Que él, personalmente aquejado de tantos achaques, lo haya dicho, es muy significativo. De hecho, notemos desde ya que no existe un afuera de la vida tal que nos permitiría juzgarla: siempre -mientras vivamos- se está dentro de ella. Los muertos no pueden opinar: no creamos lo que farfullan en nuestros sueños o murmuran en nuestros corazones. Tampoco se trata de asegurar que la vida es mala, sino, si mucho, de aceptar que el mal es inerradicable. ¿El mal? Qué terrible concepto. ¿Es malo que no haya justicia, ni recompensa a la virtud, ni Dios? ¿Es malo no vivir eternamente? Se quiere ver el mundo desde el final, después del final, más allá del final. Optimismo y pesimismo se aprecian, desde determinado ángulo, muy mezquinos; son meros templos de ánimo, pasajeros y endebles. Desde otro ángulo, ambas son formas ilegítimas de juzgar un todo que se postula pero nunca comparece. Pero, al cabo, acaso debemos conceder que el pesimismo es un paso dado con firmeza en pos de la lucidez. Consiste en el gesto, indisimuladamente viril, de quedarse con las manos vacías. Y jamás lamentarse de ello. ¿Feo? Más feo sería quizá el ademán opuesto: el mundo -lo sepa o lo ignore- siempre -pese a las apariencias- progresa. Progresa para bien, no como una enfermedad. Cada uno -qué pereza- flota en esa corriente. ¿Habría Historia sin semejante confianza? La idea -o el deseo- de que *Dios proveerá* parece ser atávica. Saberse y quererse pesimista equivale a prescindir de toda manifestación providencial (y quizá las menos evidentes de ella son las peores). Optimismo: el Infierno existe, pero la redención se encuentra a la mano. Manos a la obra, pues. Pesimismo: el Infierno es ahora. No hay remedio. O el único remedio remite al no-ser. ¿Bastaría con cesar de quererlo? La diferencia entre uno y otro parece ser el sueño: el pesimista está, por desgracia, bien despierto. Tanto, que imagina haberlo visto todo. Se halla profunda e irreversiblemente desengañado. El pesimista se considera a sí mismo un ateo, o tal vez peor: ha comprendido que el azar es terrorista. Como si no-ser fuera una opción; quizá, mediante el suicidio, puedo dejar de ser, pero el simple hecho de *haber existido* no lo borra nadie. Representa, en tal respecto, el espejo del optimismo: lo-que-es sólo viene a ser producto de un juicio. Estos versos del *Fausto* de Goethe son terminantes: “*Ich bin der Geist, der stets verneint / Und das mit Recht: denn alles, was entsteht / Ist wert, dass es zugrunde geht; / Drum besser wär's, das nichts entstünde*” (*Soy el espíritu que siempre niega. / Y ello con razón, pues todo cuanto nace / no vale más que para perecer. / Por eso sería mejor que nada surgiera*). Nacer sólo para perecer... ¿quién, en su sano juicio, lo admitiría? No un ser inteligente, no un ser consciente. No un ser pensante. Así decimos. Paradójicamente, y aquí está el *quid*, el pensamiento comienza exactamente en el punto en que se cesa de hacer sentido, en el momento en que se renuncia a asignar un *para qué* a la vida. Existir o no existir no provienen de una interrogación ni de una decisión previa. Decir *yo nací* no pasa de ser un decir. Preguntarnos para qué vivir ya es suficiente síntoma de debilidad. Como todo pensador valeroso, Schopenhauer exige una lectura irónica: ¿es verdad que vivir no vale la pena si la vida no alcanza jamás sus metas? Que todo propósito y sentido sean una ilusión, ¿habla mal de la ilusión? “La persona que aspire a la beatitud tendrá que desprenderse de la Voluntad, pues se dará cuenta de que la Voluntad, la cosa en sí, no es sólo la causa del egoísmo y la agresión humanas, sino también la raíz de todo mal en general” (Ferrater Mora 2563). Beatitud insulsa. Que las cosas no sean para nosotros, ¿las torna automáticamente malignas? Leer irónicamente a Schopenhauer significa menos creerle a pie juntillas que comprender que escribe para mostrar hasta qué punto la gente adulta piensa de maneras estúpidas, insostenibles y candorosas. Peor que niños. ¿Sufres? ¡Te lo mereces! ¿Gozas? ¡Tendrás que pagar! Vaya soberbia. Todo mundo se cree en el centro del mundo. De algún modo, y hasta cierto punto, lo estamos. Pero cualquier cosa, por insignificante que sea, nos desmiente. No hay centro. Sólo que si no hay centro —si no hay ni alma ni Dios—, ¿por qué tendría que seguir juzgándose la vida? ¿Desde dónde? ¿Con qué objeto? El mundo desaparece. “Reconocemos sin ambages que, para quienes se hallan llenos de Voluntad, lo que permanece después de la completa

abolición de la Voluntad, es una nada. Pero, a la inversa, para quienes la Voluntad ha dado una vuelta y se ha negado a sí misma, este nuestro mundo, que es tan real, con todos sus Soles y sus Vías Lácteas, es una nada” (Schopenhauer 75). Poderes del intelecto: deshacer el mundo. De ahí, cualquier cosa. El nihilismo es un pesimismo recargado. No se aprecia, a la verdad, tan complicado: desde la abstracción, nada resiste. La abstracción —la razón—no le tiene respeto alguno a la vida. Ella no vale nada, dice la canción; pero todos sabemos que ella es lo único que le asigna valor a las cosas, a las cosas y malabares de la razón en posición preeminente. Porque nunca poseeremos ni al Sol ni a la Vía Láctea, y eso es más que suficiente para comprender y aceptar que *ni siquiera Dios* podría borrarlos. Aunque no tengan el menor caso.

## Heidegger y la imposibilidad de comenzar

A Martin Heidegger, a él en particular, es preciso e higiénico dejar de leerlo durante dilatados lapsos. Décadas incluso. Demasiadas palabras entrecomilladas, demasiados guiones, demasiadas palabras griegas o intraducibles (o traducibles según su gusto), demasiados paréntesis y corchetes y asteriscos, demasiadas repeticiones y encharcamientos, demasiado destrozo semántico y sintáctico, etcétera, hacen su lectura -inclusive armados con la mejor voluntad, y no siempre será el caso-extremadamente pesada. ¿Qué tan necesario era todo eso? ¿Fue de verdad indispensable? Interesante, quizá, pero ostensiblemente abusivo. Para él, ello no obstante, la exposición —su presentación—resulta a veces excesivamente escolar. Apenas avanzamos unas páginas de cualquiera de sus libros y surge la pregunta: ¿a quién le escribe este escritor? ¿Le preocupa? Porque -a pesar de ser sólo un profesor universitario-ni siquiera parece que escribiera para sí mismo. Todo -los temas, los métodos, las discusiones, los problemas- parece suspendido. No son apuntes, ni esquemas, ni pensamientos sueltos. Pero, si lo fueran, ¿en qué piensa, desde dónde piensa? Pocos textos tan desesperantes. Pero, siendo honestos, ¿quién dijo que la filosofía debería ser fácil o agradable? “Sólo cuando hay un pensar que corresponde en la más lejana lejanía a la esencia del pensar primero inicial, podemos esperar experimentar en general algo” (Heidegger 61). Ese es ya, simpático o no, accesible o no, un comienzo. Lo primero es lo primero: hacerle frente al hecho de que ni siquiera sabemos pensar. La primera pregunta, bien vista, es entonces: ¿podemos comenzar? Seguramente, no. Ya todo está empezado. Incluso uno. El mundo hace tiempo que comenzó. Y yo y cada uno de nosotros con él. Creer que *podemos* comenzar es lo primero. Pero he ahí que no podemos. No existe un punto de partida absoluto. Ni el Mundo, ni Dios, ni Yo. Decepción. Ahora, todo podría comenzar -si eso queremos-con una simple palabra: *sea*. Así, al menos, comienza la ciencia (recordando simplemente las lecciones de geometría analítica recibidas en el bachillerato). ¿Quizá sería bueno iniciar por allí mismo, pero con otro talante? “Pensar no es sólo interpretación del poetizar, que como arte se ha acabado en el sentido absoluto metafísico de Hegel y llegado al fin. Pensar es idear [*Er-denken*] del ser [*Seyn*] y fundación [*Gründung*] del espacio-tiempo de la institución [*Stiftung*] del ser [*Seyn*], que ya ha acaecido. Pensar es como idear [*Er-denken*] del ser [*Seyn*] la instrucción en la serenidad del origen de la palabra. Pensar es acaecido-apropiadamente; el evento es historia como única poesía de Hölderlin. Poesía devino de otra esencia; todo ha ingresado en lo provisional de una larga espera [*Erharrung*] y así dispuesto por el evento en el temor” (Heidegger 366). Leerlo nunca deja de ofrecerse como un ejercicio, sobre todo, o en primer lugar, de paciencia. El *sea* no parece privativo de la geometría, ni de la teología. Aparece también -se verá enseguida-como palabra poética. Sea como fuere, este relato no trata de fruslerías o banalidades; que las haya da la impresión, ello no obstante, de ser algo llamativo. En la primera página de su voluminosa biografía intelectual, Otto Pöggeler confiesa su indecisión: no está seguro si Heidegger apostó por Dios -o lo terminó sacando a empujones de la filosofía (Pöggeler 9). Probablemente acabó haciendo las dos cosas. Filosofía *en serio*. Problemas *fundamentales*. Tanto, que es natural que casi nadie -en su momento-lo entienda. Él mismo no siempre sabe muy bien qué se trae entre manos. El tono, como vemos, léase cualquiera de sus párrafos, tiende espontáneamente a exasperar: se antoja oracular. *Nadie entiende, porque es el ser el (lo) que piensa, nadie, nada más*. Fácil será decidir que un texto así no podría calificar como filosófico; teología pura, nueva mitología o, mejor: mística. Chamanismo (pero sin tamborcitos). La expresión *olvido del Ser* tiene evidentes resabios religiosos. Olvido o abandono: el hombre moderno está dejado de la mano de Dios. Todo se reduce a semejante situación. Es la experiencia del extravío, de la desorientación, de la noche o de la sombra, de la angustia, de la más atroz de las indigencias. No está necesariamente mal comenzar de allí, pero, ¿es esto todo? ¿No será solamente una enfermedad geográfica? ¿Específicamente nórdica? Nostalgia del Absoluto, nostalgia del Padre, sed de Dios. ¿Quién,

si no un europeo del siglo XX, después -o a lo largo-de dos Guerras Mundiales, podría sentirse perdido? Eclipse de Dios. No sabemos pensar el ser. Amordazarlo o electrocutarlo no es tan diferente. El ente confiesa, pero el ser... Aquello que dicen las cosas lo investiga la ciencia; aquello que *no* dicen -eso que, en tanto cosas, no pueden decir-lo tiene que preguntar ese nuevo discurso sustentado sin remedio en la filosofía y en su historia. Sea. Comencemos de nuevo. Una dificultad extra es la jerga que los supuestos discípulos deben reproducir. No será sencillo liberarse de la maleza. Una frase tan aparentemente inocente como esta es suficiente prueba: “El pensar de Heidegger sólo podrá hacerse comprensible cuando quien lea sus escritos esté, en cada caso, dispuesto a entender lo leído como un paso hacia lo que hay que pensar, aquello hacia lo que Heidegger está en camino” (Pöggeler 11). ¡Demasiado fácil mimetizarse! A sus lectores no les hará ningún daño declararse fascinados. ¡Qué poética oscuridad! ¡Qué belleza augusta y tremebunda! Es comprensible que, en reciprocidad, más de uno lo haya llegado a abominar. Es como el burro amarrado en la puerta del baile. O como el perro que da vuelta y vuelta en su jerga sin nunca echarse. Además, pretenderse solamente en camino y no en abierta posesión del ser no es tan modesto como se podría presumir: el sol nunca se posee, no es algo apropiable, pero creer que a él estamos expuestos no es tan distinto. ¿Qué camino podría ser éste? El de regreso. Reintentarlo. ¿Existe una razón convincente? Sin salir de la historia de la filosofía, el desafío planteado por Heidegger consiste, sin necesidad de incurrir en tanto misterio, en *retornar a Kant*; y en ello no ha sido el único. El camino de la cosa-en-sí ha quedado vedado. Buena culpa la ha tenido la marejada romántico-idealista. Para un espíritu moderno, la cosa-en-sí constituye una auténtica piedra en el zapato; ni siquiera, como Bachelard diría con cierta elegancia, un obstáculo epistemológico. Kant entendió que *no todo* sería asequible a la mirada teórica; he ahí el sentido radical de sus críticas. Heidegger quiere ir un paso más adelante -también será antes que nada un paso más atrás-en esta dirección: *no todo es un objeto para un sujeto*. El ser, para decirlo claramente, no es el mundo, no coincide con un todo de cosas. Resultado: vuelta a la Trascendencia. Heidegger, y en esto no se ha alejado mucho de Hegel, ha visto el principio y el final de la metafísica, el comienzo y el acabamiento de la filosofía. Que haya decidido que Nietzsche representa a su último valedor no es lo menos relevante. De la *Aletheia* a la Muerte de Dios. Esta es su tierra (prometida): menos lo que ha pensado -pues siempre restará un *por pensar*- que aquello que, en un relámpago, se le ha confiado. Léase bien: “Aquí no se trata del pensar *de Heidegger*, sino sólo de la tarea que él ha avistado” (Pöggeler 14). Más claro no se puede.

## Nietzsche como educación para la crueldad

Uno no sabe cómo educarse a sí mismo y ello no obstante cree -algo de verdad terrible-que resulta posible educar a otro. Uno cree que la educación es un proceso consciente -un programa-pero adivina que lo más importante se verifica siempre, lo queramos o no, lo sepamos o no, en otra parte. En muchos momentos las palabras y las cosas se mezclan y se confunden. Es difícil saber cuándo ocurre y qué se necesita -recién venimos de ello-para que tenga lugar lo propiamente educativo. Probablemente, para empezar, tratando de escapar del discurso educativo y modificando de ese modo sus dispositivos. El método podría consistir, en el fondo, en huir del método. Más allá de eso, poco podrá hacerse. No es cuestión de imitar a alguien como Nietzsche; tal vez ni siquiera, con perdón, de comprenderlo. Será en cualquier caso bufonesco. Su valor, sin embargo, es el de una especie de emulsión. Desde la primera vez que se lee una línea de él algo extraño ocurre: lo entendamos o no, lo admiremos o no, lo adoptemos o no, lo repudiamos o no, resulta imposible volver a pensar de la misma manera que antes. No parece que ello se deba totalmente a su estilo o a su sistema. No son responsables, definitivamente, sus ideas. Sólo dispongo de esta hipótesis: Nietzsche nos infecta, como diría William Burroughs, inoculando en nuestras vidas un virus caído del espacio exterior. Consiste en una X irreductible, o más exactamente, en la *alegría despertada ante lo desconocido*. ¿Qué efectos produce este virus? Entre otros, obvio, el pensamiento del propio Nietzsche. Pero no es lo único. Nos hace más crueles. Pero, ojo, no con los demás. Nos vuelve implacables respecto a nosotros mismos. ¿Crueles? Importa distinguir esta crueldad del ascetismo: entre ambas posiciones se cumple el paso de la inocencia a la culpabilidad. La crueldad no se cierne sobre los cuerpos, sino, a la inversa, en aquello que el espíritu conserva de verdugo. Se trata de una clase muy concreta de dolor. Sin él, no existe la mínima posibilidad de vivir. Es el dolor de perder la fe, la esperanza, el sentido: la Trascendencia (en todas sus presentaciones). Nos hacemos crueles: duros, no rígidos. Potentes, no malvados. Dejamos de ser mansos, animales del rebaño: mustios, hipócritas, acomodaticios, autoindulgentes, mediocres. Eso que justamente la sociedad pide y espera de cada uno de nosotros.

Crueldad, pues: pero ante nuestra propia mojigatería, contra nuestra propia timidez. No produce una renuncia a la felicidad, sino que incuba una felicidad acaso nunca vista. Produce una sensibilidad diferente: el sentido del gusto se despliega en el mundo, revivificando a los otros. La alegría ante lo desconocido descongestiona a la sensibilidad -y a la inteligencia. Allí y entonces todo podría volver a realmente comenzar. El Renacimiento no ha hecho otra cosa más que alborear. Pero... ¿seríamos aún lo bastante griegos?

### La gaya ciencia: convalecencia, cuerpo y afirmación

Es, desde cierto punto de vista -no realmente muy exagerado-una verdadera desgracia que haya existido Nietzsche: dejó a buena parte de los intelectuales sin trabajo. No sólo hizo caducar de un certero golpe a los párrocos de toda laya. Su presencia ha sido mucho más corrosiva que la de la IA en los pringosos tiempos que hoy discurren. Es que pertenece a esa rara especie de los afirmadores puros: “¡Que *mirar hacia otro lado* sea mi única negación! Y en resumen y en total: ¡quiero ser alguna vez sólo alguien que dice sí!” (Nietzsche 276). Muy raros estos tipos (en el doble sentido). Consideran, por ejemplo, que la belleza reside en afirmar lo necesario. Negar lo feo es, a fin de cuentas, lo más feo. Se entiende que no sean muy numerosos. Y que sea lo usual leerlos -de realmente hacerse-muy mal. Esto casi tiene valor de ley. *La Gaya Ciencia*, aparecido en 1886, pasa por ser el más despreocupado y alegre mentís al pesimismo. Su primer homenaje allí se dedica a Ralph Waldo Emerson: “Al poeta y al sabio todas las cosas le son amigas y sagradas, todas las experiencias útiles, todos los días santos, todos los hombres divinos” (*Ensayos*, I). Lo sagrado, lo santo y lo divino: tres calificativos diferentes que en Emerson -además del sentido común- apuntan a lo mismo: a la posibilidad de habitar en un mundo transfigurado. Mas no debido en este caso a la intervención de un ser sobrenatural y trascendente, de un Mesías o de un Héroe, sino merced a la acción de un cierto tipo -bastante humilde-de seres humanos: poetas y sabios. Tampoco son demasiado abundantes, qué tristeza. A sus ojos, la existencia se desenvuelve en otro elemento. El otro epígrafe es un poema propio que otorga alta dignidad a la capacidad de reírse de sí mismo. Habilidades, ambas, no lo bastante repartidas en el mundo: nos toparemos con vulgaridad y soberbia en todas partes. No importa: acaso sea suficiente con mirar a otro lado. Este libro, justamente, mira a ese otro lado. La primera frase de su *Prólogo a la segunda edición* formula enseguida la pregunta esencial: ¿cómo transmitir una *experiencia*? Experiencia, se adivina, del pensamiento. Pero también sabemos ya todo lo que implica *pensar* en Nietzsche: sufrir, equivocarse, esperar, gozar, curarse. Nada sólo lógico, nada sólo ilógico. Pensar es peligroso... pero a la vez inofensivo. Los prólogos de Nietzsche son, según se sabe, el comentario autocrítico del libro que prologan: la *Gaya Ciencia* testimonia la gratitud y la ebriedad de un convaleciente: “Todo este libro no es más que un festejo después de una prolongada privación e impotencia, el alborozo de la fuerza que retorna, de la fe en un mañana y un pasado mañana que vuelve a despertarse, del súbito sentimiento y presentimiento de futuro, de cercanas aventuras, de mares nuevamente abiertos, de metas nuevamente permitidas” (Nietzsche 717). ¿De no saber esto lo comprenderíamos? Tal vez, aunque no igual. Está escrito desde tal estado de ánimo, y nunca sobraría tomarlo en cuenta. ¿Qué festeja? ¿En qué consistió su enfermedad? Celebra el fin -o un fin-de su intenso combate contra el romanticismo, última floración del cristianismo. Fue un tiempo de *purga*: para aliviarse de Wagner y, cierto que en menor grado, de Schopenhauer, se vio en la necesidad de incurrir y sumergirse en una *lucidez patológica*. Nada de sueños. Nada de mitos. Nada de utopías. Solo, cuerpo a cuerpo con la verdad. Recién salido de sus aguas heladas, resucitado, ¿qué paisaje se le abre? ¿Qué tan inédito se presenta el mundo? Lo que primero sorprende a Nietzsche es que *el cuerpo sabe, si no más, sí otra cosa que el espíritu no sabe ni puede saber*. Y, ¿cómo podría saberlo sin poder -sin aprender a-estar enfermo? En semejante estado, el cuerpo trabaja más intensamente que el espíritu. Éste se abandona, retrocede, concede. Pero no para siempre: estará listo para comprender, en su justo momento, aquello que el cuerpo le muestre. Concluye entonces que la filosofía ha consistido primordialmente, hasta ahora, en *malentender* al cuerpo. Se le presenta, bajo otra luz, una intuición juvenil: detrás de la búsqueda de la verdad, tan pura y casta según ella misma, siempre se ha agitado otra cosa. Aparece lo propio del pensamiento: no mejorar, pero sí profundizar. No edificar: excavar. No elaborar sino desmontar. Porque ya no simplemente se confía en la vida, sino que ella se ha transformado entretanto en problema. ¿Volvió a la época de *El nacimiento de la tragedia*? Sólo en parte. No se ha perdido el amor por la existencia, pero ese amor ya es distinto. ¿Qué ha sucedido? Que la verdad deja de serlo si, inclusive sin violencia, se le arranca el velo. La verdad se presenta al filósofo como una mujer... Símbolo del pudor y del misterio. Más abismática

que etérea. En cuanto tal, guarda poderosas razones para disimularse y aun para pasar desapercibida. La verdad tiene vergüenza. Difícil entender a Freud sin remitirlo a este paisaje. Como en todos sus prólogos, advertimos que este ostenta una enorme riqueza. He aquí, creo, el secreto: la vida no cabe en concepto alguno; tal sería su abismal carácter problemático. Todo concepto le es heterogéneo, exterior. ¡A menos que ella se forje los menos deletéreos y se resuelva a desechar los más nocivos! Tal vez por eso, al Prólogo le sigue un Preludio rimado. Cada una -son sesenta y tres-ofrece un enigma, desde los siete condimentos de la *Invitación* hasta la pureza amoral de la *Moral de estrellas*. No están allí para ayudar a comprender el libro y tampoco a fin de complementarlo; en modo alguno forman un accesorio o un adorno. Estas rimas son, literalmente, una *invitación* al nuevo paisaje. Invitación poética y musical. Se trata de bagatelas, miniaturas ofrecidas más al oído y al gusto que al espíritu. Se comen, se prueban, se mastican, se digieren, se saborean. En ocasiones, se escupen. Lo cual no significa que solamente sean para los sentidos, pero *primero se someten a su juicio*. Un juicio no moral, no metafísico, como el que hasta la fecha se acostumbra endilgarle a la vida. ¿A qué sabe, a qué huele la verdad? A algo que se encuentra, con aquello que uno se topa, no propiamente un objeto de búsqueda. Es un viento en contra, no una idea. Con ella, oponiéndose a ella, como si fuera exactamente una corriente de aire, se puede volar o navegar. Si no es verdad, las velas simplemente se desinflan. La verdad es oscura, húmeda, dura como la roca. Se precisa más bien de una arqueología, de una geología, de una edafología. Raramente se halla a cielo abierto. Por lo demás, el cuerpo sabe y entiende que ha sanado porque ha olvidado qué fue lo que en efecto lo curó. Cada rima es un recordatorio de que lo verdaderamente pesado es la idea, no el cuerpo que, literal y figuradamente, la soporta: “También nuestras virtudes deben levantar los pies con ligereza: /Al igual que los versos de Homero tienen que venir *e irsel*!” (Nietzsche 724). ¿Cuándo acabaremos de entender que la verdad, como el cuerpo, es tan mortal cuanto sin necesidad alguna de redención?

### Obras citadas

- Emerson, Ralph Waldo. *Ensayos*. Cátedra, 1990.  
Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía*. Ariel, 1996.  
Goethe, Johann Wolfgang von. *Fausto*. Éxodo, 2003.  
Heidegger, Martin. *El evento*. El Hilo de Ariadna, 2016.  
Nietzsche, Friedrich. *La gaya ciencia*. Tecnos, 2015.  
Pöggeler, Otto. *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Alianza, 1993.  
Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*. Alianza, 1995.