

**NIETZSCHE: DE LA DISCURSIVIDAD METAFÍSICA A LA
TERMODINÁMICA**

Nietzsche: from Metaphysical to Thermodynamic Discursivity

Alonso Zengotita

Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina.



Resumen

Contexto: este artículo aborda la temática de la discursividad en Nietzsche, pero sin centrarse en el concepto mismo de lenguaje, sino analizándola a partir de su relación con la noción de vida.

Metodología: se produce un análisis textual de las relaciones de discurso/ vida partiendo de El nacimiento de la tragedia, pasando por Humano, demasiado humano y llegando al Zarathustra, a partir del modo en que Nietzsche interpreta las dos leyes de la termodinámica.

Conclusiones: en función de la valoración positiva que Nietzsche hace de la noción de constancia energética y el rechazo respecto a la unidireccionalidad que implica la entropía, se sostendrá que el pasaje de la lectura sostenida por Nietzsche en El nacimiento de la tragedia a aquella que se proyecta desde Humano, demasiado humano hasta cristalizarse en el Zarathustra, es analizable en términos del pasaje de una discursividad metafísica a una termodinámica.

Palabras clave: discursividad; vida; metafísica; termodinámica; lenguaje.

¿Cómo citar?: Zengotita, A. (2025). Nietzsche: de la discursividad metafísica a la termodinámica. *Praxis Filosófica*, (62), e20315184. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i62.15184>

Recibido: 11 de junio de 2024. Aprobado: 29 de noviembre de 2024.

Nietzsche: from Metaphysical to Thermodynamic Discursivity

*Alonso Zengotita*¹

Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina.

Abstract

Context: *This article addresses the theme of discursivity in Nietzsche, but without focusing on the concept of language itself, rather, analyzing it from its relationship to the notion of life.*

Methodology: *A textual analysis of the relations between discourse and life is conducted, starting from The Birth of Tragedy, through Human, All Too Human, and arriving at Zarathustra, based on Nietzsche's interpretation of the two laws of thermodynamics.*

Conclusions: *Based on Nietzsche's positive assessment of the notion of energetic constancy and his rejection of the unidirectionality implied by entropy, it will be argued that the transition from the reading upheld by Nietzsche in The Birth of Tragedy to that projected from Human, All Too Human, until crystallized in Zarathustra, can be analyzed in terms of the transition from a metaphysical to a thermodynamic discursivity.*

Keywords: *Discursiveness; Life; Metaphysics; Thermodynamics; Language.*

¹ Profesor y Doctor en Filosofía por la UBA, Investigador ayudante de Conicet en Ciencias Políticas, docente de Historia de la Psicología (UBA), investigador de grupo UBACyT dirigido por el Dr. Marcelo Raffin.

NIETZSCHE: DE LA DISCURSIVIDAD METAFÍSICA A LA TERMODINÁMICA

Alonso Zengotita

Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina.

I. Introducción

La temática de la discursividad en la obra nietzscheana ha sido abordada de modo extenso, mas casi exclusivamente a partir de la noción de lenguaje. Así, se la ha estudiado desde su carácter epistemológico —profundizando entonces sobre la temática de la verdad—, como lo hacen los textos ya clásicos de Strong (1976), Gemes (1992) o Ansell-Pearson (1992) y, de modo más contemporáneo, aquellos de Nehamas (2017), Remhof (2016 ; 2015), Rawat (2013), Steineger (2004), Yadin (2001) o Álvarez y Ridley (2005) —por mencionar algunos. De la misma manera —y siempre desde la noción de lenguaje— se la plantea en relación a otros conceptos centrales. Rivas (2008) articula metáfora y mentira para explorar el concepto de cultura nietzscheano; Alfano (2015) busca explicitar el modo en que en Nietzsche el lenguaje determina la producción objetual; Hanza (2003), explora la relación entre metáfora nietzscheana y literatura; Lucero (2007) trabaja la relación entre lenguaje y música, desde donde despliega la noción de sujeto en Nietzsche y sus diversas tipologías. Emden (2005) explora en su libro la intersección entre conciencia, cuerpo y lenguaje en relación a la cultura, la memoria y la metáfora a lo largo de la obra nietzscheana; sobre estos conceptos y sus interrelaciones con lo lingüístico en Nietzsche también están los trabajos de Váttimo (2002), Stern (2016), Reginster (2009), Assoun (2008), Drivet (2015), Barcalett Pérez (2006), Onfray (2012), Sokel (2005), Stiegler (2003; 2001), Gerhardt (2002) —entre otros.

El tema del discurso nietzscheano desde el lenguaje se trabaja también a partir el modo en que este último se modifica a lo largo de su obra, dando lugar a la aparición de diccionarios terminológicos nietzscheanos, como aquel de Van Tongeren *et al.* (2001) —parte del Nietzsche Research Group—

o el compuesto por Niemeyer (2012), que implican un estudio crítico de los términos y conceptos usados en la obra de Nietzsche.

En el presente artículo se abordará la temática de la discursividad en la obra de Friedrich Nietzsche, pero no centrándose en el concepto de lenguaje mismo sino dando cuenta de cómo produce la articulación entre lenguaje (en términos de campos epistémicos) y noción de vida; dicho de otro modo: se analizará la discursividad en términos de la forma en que Nietzsche compone la relación entre su idea de la dinámica vital y la modalidad lingüística necesaria para expresarla. Para dar cuenta de esto se trabajará el pasaje entre la perspectiva sostenida en *El nacimiento de la tragedia* y aquellas que se proyectan desde *Humano, demasiado humano* hasta cristalizarse en el *Zarathustra*², en función de la interpretación que Nietzsche sostiene de las dos leyes de la termodinámica —centralmente, su valoración positiva de la noción de constancia energética y su rechazo de la unidireccionalidad que implica la entropía—, mostrando cómo dicho cambio puede analizarse como el pasaje desde una discursividad metafísica a una termodinámica.

4

II. Discursividad, vida y “cosa”: la interpretación

La modalidad en que las cosas (*Dings*) se configuran es concebida por Nietzsche de la siguiente manera:

[l]a historia entera de una ‘cosa’, de un órgano, de un uso, puede ser así una ininterrumpida cadena indicativa de interpretaciones y reajustes siempre nuevos, cuyas causas no tienen siquiera necesidad de estar relacionadas entre sí (...). (Nietzsche, 2000, p. 100)

Las cosas no tienen una entidad fija y estable de por sí —justamente por eso Nietzsche se refiere a ellas usando comillas, como “cosas”; en efecto, afirma que “no hay ningún acontecimiento en sí. Lo que sucede es un grupo de fenómenos *escogidos* y reunidos por un ser que interpreta.” (Nietzsche, 2008, I [115], p. 60). No se trata entonces de la simple reunión de elementos heterogéneos en tanto mezcla sino de la imposición informadora de una fuerza, que los descentra de su lugar, configuración y sentido anteriores,

² La elección de dicho período para llevar adelante el análisis propuesto obedece a que, justamente, Nietzsche mismo plantea como problemática la relación ideas-lenguaje relativa a su primera obra; dice, refiriéndose a *El nacimiento de la tragedia*: “¡Cuánto siento ahora no haber tenido el valor —o la inmodestia— de emplear, para la expresión de ideas tan personales y audaces, un lenguaje personal (...)” (Nietzsche, 2007a, p. 15). Esto será retomado más adelante.

otorgándoles otros como parte de la “cosa” a partir de una determinada perspectiva.

Esto se articula asimismo a los lineamientos del proyecto genealógico: también los valores presentan dicha modalidad constructiva. Así, al abordar la conformación del concepto de *Schuld* (culpa), enmarcado en un plano valorativo ético-religioso, lo deriva del concepto de *schulden* (estar endeudado, tener deudas) perteneciente al plano legal y del intercambio material, que es derivado asimismo de, según Nietzsche, el placer que otorga ver sufrir a otro –plano fisisicológico, articulado a una economía del dolor y lo placentero³. Órganos, usos, valores –“cosas” en general- presentan entonces desde la óptica nietzscheana esta dinámica configurativa. Ahora bien, si lo que hay es “un grupo de fenómenos *escogidos* y reunidos por un ser que interpreta”, ¿cuál es la perspectiva desde la que Nietzsche produce su propia interpretación? Y ¿cuál es la específica modalidad en que reúne y escoge los fenómenos a partir de la misma?

Respecto a la primera pregunta, Nietzsche (2008) afirma: “[e]l ‘ser’ —no tenemos para él otra representación⁴ más que ‘vivir’— ¿Cómo puede entonces ‘ser’ algo muerto?” (2 [172], p. 130). La perspectiva del vivir (*erleben*) resulta aquello que permite configurar lo que “es”, desde lo cual Nietzsche ordenará y construirá su propia discursividad. Así, Nietzsche se pensará como artista y concebirá la potencia creativa como capacidad vital; se pensará como médico y diagnosticará la enfermedad europea como el empequeñecimiento y la decadencia de la vida; se pensará como fisiólogo y abordará al órgano en cuanto a sus capacidades expansivas; y se pensará como filósofo, proyectando a los valores a partir de su específica potencia para beneficiar a lo vital. Conformando una “cosa”, la discursividad nietzscheana articula elementos heterogéneos tomados de campos

³ Cfr. al respecto Nietzsche (2000), segundo tratado, apartados 4 y ss.

⁴ Quizá la utilización del término mediador “representación” (*Vorstellung*) pueda conducir a la noción de que ese “vivir” (*erleben*) resulta secundario, o derivado, respecto de ese “ser” (*Sein*). Sin embargo, otro fragmento de esa época ilustra adecuadamente el sentido en que Nietzsche utiliza aquí “representación”: “Partiendo de una representación de la vida (que no es un querer-conservarse sino un querer-crecer), he lanzado una mirada sobre los instintos fundamentales de nuestro movimiento político, espiritual y social en Europa.” (Nietzsche, 2008, 2[179], p. 131). La representación implica aquí entonces la perspectiva central, ordenadora, rectora a partir de la cual Nietzsche lanza su mirada: la vida como un querer-crecer. Como marcamos a lo largo de este apartado, la construcción de la “cosa” implica este ordenamiento rector, y por ende, no hay nada *por detrás* de él: la “cosa” “es” a partir del ordenamiento producido desde la perspectiva rectora; así, al estipular Nietzsche que del ser no se tiene otra representación (*Vorstellung*) que el vivir, está marcando que es a partir de la perspectiva del *vivir* que puede pensarse ese ser, o más bien, que no hay un ser por detrás de la perspectiva del vivir –y por ende, no puede pensarse el ser de algo muerto.

epistemológicos diversos, y ordenados según una perspectiva rectora, que configura una pregunta nueva: ¿qué vida es la que se quiere?

Para contestar la segunda pregunta —cómo es que se reúnen y escogen los elementos que hacen a la “cosa” discursiva— se abordarán la perspectiva discursiva propia de *Die Geburt der Tragödie*, y su abandono.

III. De la dualidad metafísica al plano de la existencia

El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música (Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik) de 1872⁵, primer libro publicado por Nietzsche, versa sobre el origen y la desaparición de la tragedia ática a partir de una perspectiva eminentemente divergente respecto a la canónica de sus tiempos⁶. Allí, el papel de lo vital y su conexión con el arte resultan centrales: “(...) el arte es la vocación más importante y la actividad esencialmente metafísica de la vida (...)” (Nietzsche, 2007a, p. 22). A partir de la articulación del principio apolíneo, generador de una “realidad de ensueño” (Nietzsche, 2007a, p. 24) desde la forma plástica, y el principio dionisiaco que a través de la prefiguración de la orgía báquica conduce a la “realidad detrás de la apariencia” (Nietzsche, 2007a, p. 24), Nietzsche halla la máxima creación artística de los griegos —la tragedia. Ahora bien, Nietzsche (2007a) plantea: “¿Cómo es que los griegos, la raza más discreta, la raza más bella, la más envidiada, con justicia la más integrada a la vida, precisamente ellos necesitaron de la tragedia, más aún: del arte?” (p. 11). Es por hallarse integrados a lo vital que los griegos

(...) han llegado hasta el fondo de las cosas con mirada decidida (...). Bajo la influencia de la verdad contemplada, el hombre no percibe ya nada más que lo horrible y absurdo de la existencia (...) Y en este peligro inminente de la voluntad, el arte avanza como un dios salvador que trae el bálsamo saludable: él sólo tiene el poder de transmutar ese hastío en imágenes que ayuden a soportar la vida. (Nietzsche, 2007a, p.11)

El arte como medio para lograr la salud frente a una existencia insoportable. Por ello el arte es la “vocación más importante” (*wichtigste Berufung*) y su carácter es metafísico: se hace necesario un “más allá” de la existencia para poder soportarla.

El arte no se encuentra solo en sus funciones:

⁵ Reeditado en 1886 con el nombre de *El nacimiento de la tragedia o Helenismo y pesimismo (Die Geburt der Tragödie, Oder: Griechentum und Pessimismus)*.

⁶ Para profundizar en este tema, *cf.*: Porter (2011), Sweet (1999) y Calder (1983).

[e]se mismo impulso que da vida al arte como complemento y terminación de la existencia, dio también nacimiento al mundo olímpico. ¿Cómo hubiese podido, de otro modo, este pueblo tan delicado (...) soportar la existencia, si no hubiera contemplado en sus dioses la imagen más pura y estimulante? (Nietzsche, 2007a, p. 13)

En el arte y la religión, entonces, la vida halla su redención (*Erlösung*). El principio apolíneo “nos hace ver que el mundo del sufrimiento es necesario para que él, el individuo, se lance a la creación de la visión libertadora y (...) permanezca en calma y lleno de seguridad (...)” (Nietzsche, 2007a, p. 38); a partir del principio dionisiaco se sostiene “la consideración de la individuación como causa primera del mal; el arte, en fin, figurando la esperanza jubilosa de una emancipación del yugo de la individuación y el presentimiento de una unidad restablecida.” (Nietzsche, 2007a, p. 73). El arte y la religión presentan entonces un carácter profundamente moral; asimismo, si emanciparse del mal es liberarse de un yugo y restablecer una unidad, y librarse del sufrimiento permite mantenerse en calma y lleno de seguridad, entonces la redención que provee el arte a la existencia implica el hacer soportable el conflicto -y con él, el riesgo y sufrimiento que conlleva. De modo inverso, el plano de la existencia es conflictivo en tanto pleno de divisiones —y así, intrínsecamente malo. La transmutación redentiva resulta entonces eminentemente artística en cuanto a su capacidad generadora de imágenes, es decir, representativa: imágenes que ayuden a soportar el hastío y el horror de la existencia. Así, no hay una modificación de la existencia misma —de su horror, de su absurdo— sino del hastío que la misma produce; dicha redención se da a través de la generación de un mundo otro metafísico —la “realidad de ensueño” y aquella de la embriaguez. Desde esta dualidad metafísica de planos, arte, religión y moral conforman un tríptico a partir del cual se sustenta la cultura helénica en su perspectiva profunda de la vida.

En el tercer libro de *Humano, demasiado humano, un libro para pensadores libres* (*Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*) —texto de 1878⁷—, Nietzsche (2007b) establece: “[p]orque como quiera que sea, con la religión, el arte y la moral no tocamos la esencia del mundo en sí.” (p. 20). Respecto de *Die Geburt der Tragödie* se produce un giro determinante: las actividades —arte y religión— que permitan la

⁷ En rigor, el primer volumen de *Humano, demasiado humano* se publica en 1878, pero es seguido por sus *Opiniones y sentencias varias* (*Vermischte Meinungen und Sprüche*) y *El caminante y su sombra* (*Der Wanderer und sein Schatten*) de marzo y diciembre de 1879 respectivamente, que son posteriormente publicados en 1886 en un único tomo, como la segunda parte de *Humano, demasiado humano*.

redención moral y salud vital resultan ahora inútiles, en tanto la conexión metafísica —el tocar la esencia— no puede producirse ya. Ahora bien, no vendrán otras actividades metafísicas a reemplazarlas: “todo lo que les han producido [*a los hombres*] las hipótesis metafísicas, *temibles, agradables*, lo que han creado en ellos, es pasión, error y engaño de sí mismos.” (Nietzsche, 2007b, p. 19). Religión y arte no son invalidados *per se*, sino en tanto metafísicos: la dinámica que implicaba un mundo más allá redentivo de la existencia desde los principios dionisiaco y apolíneo será caracterizada como metodología errónea para lograr la salud vital. En efecto, “¿sería necesario suponer que la observación psicológica forma parte de los medios de atracción, de salud y alivio de la existencia?” (Nietzsche, 2007b, p. 40). Habiendo caído la construcción metafísica como medio para la salud de la vida, la mirada ha de posarse en metodologías que no impliquen trascendencia. “El conocimiento no puede dejar subsistentes, como motivos, más que placer y pena, utilidad y daño (...)” (Nietzsche, 2007b, p. 42); si se busca el alivio existencial y el despeje del sufrimiento, utilidad y placer han de regir la acción humana —y así, la religión y el arte son en principio desplazados por la psicología. Del mismo modo se reconfigura también el plano moral: “(...) las ‘malas’ acciones son motivadas por el instinto de conservación, o, más exactamente aún, por la aspiración del placer y el deseo de huir del dolor del individuo; ahora bien: al ser motivadas de este modo no son malas.” (Nietzsche, 2007b, p. 65). El método psicológico es concebido como posibilidad —como el uso del condicional da cuenta (“¿Sería necesario suponer que (...)?”)— puesto que no hay seguridad respecto de lo psicológico —lo que hay es seguridad sobre el abandono de lo metafísico⁸.

Ahora bien, ¿qué supone dicho abandono? La ruptura de la dualidad de planos. Ya no habrá un mundo del ensueño y la embriaguez que permita la redención del mundo de la existencia; ahora lo conflictivo y sufriente de la existencia habrá de ser enfrentado mediante metodologías no trascendentes y como primera posibilidad, Nietzsche marca a la psicología. Arte, religión y moral ya no pueden cumplir un papel redentor. ¿Implica esto que desaparece su valor vital?

⁸ De esta seguridad da cuenta asimismo la posterior multiplicación en la obra nietzscheana de las disciplinas no trascendentes: Nietzsche se nombra no sólo como psicólogo y filósofo, sino como médico, fisiólogo, químico...

IV. Elevación vital y reconfiguración discursiva

En la reedición de 1886 de *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche anexa un “Ensayo de autocrítica” (*Versuch einer Selbstkritik*) en el que indica respecto de dicho libro:

¡Cuánto siento ahora no haber tenido el valor –o la inmodestia– de emplear, para la expresión de ideas tan personales y audaces, un lenguaje *personal*; haber tratado de expresar trabajosamente, con ayuda de fórmulas kantianas y schopenhauerianas, opiniones nuevas e insólitas que eran completamente opuestas, tanto al espíritu como al sentimiento de Kant y Schopenhauer! (Nietzsche, 2007a, p. 15)

En el período en que estaba gestando el libro Nietzsche establece que “Kant, Schopenhauer, y este libro de Lange [*por* Historia del materialismo] son todo lo que necesito” (D’Iorio, 2010, p. 526, *correspondencia con Hermann Mushacke de noviembre de 1866*). Junto con la fractura de la perspectiva metafísica se produce también la de dicha opinión: “los impulsos de compasión, autonegación, autosacrificio, a los cuales Schopenhauer había cabalmente cubierto de oro (...) acabaron por quedarle como los ‘valores en sí’” (Nietzsche, 2000, p. 26); respecto de Kant, “dividir el mundo en un mundo real y un mundo de apariencias, ya sea al modo del cristianismo, ya sea al modo de Kant (un cristiano pérfido, en última instancia) no es más que una sugestión de la decadencia, un síntoma de la vida descendente” (Nietzsche, 2007d, p. 32); Kant y Schopenhauer quedan del lado metafísico, al poner al “en sí” separado de lo aparente.

¿Qué significa que las fórmulas kantiano-schopenhauerianas resultan completamente opuestas a las ideas que Nietzsche buscaba expresar? Teniendo en cuenta el cambio de perspectiva de Nietzsche respecto de Kant y Schopenhauer, la oposición mencionada se sustenta en el carácter metafísico en que se hallaba formulada la dinámica vital. Ahora bien, como se marcó en el apartado anterior, esto no implica que los campos epistémicos calificados como metafísicos —arte, moral y religión— pierdan necesariamente su valor vital. ¿Qué sucede con ellos?

Sólo olvidando ese primitivo mundo de metáforas (...) sólo al indomablemente creer que *este* sol, *esta* ventana, esta mesa son una verdad en sí —en breve, el hombre vive con alguna medida de quietud, seguridad, y consistencia sólo al olvidar que es un sujeto, y de hecho un sujeto *artísticamente creativo*. (Nietzsche, 2003, p. 197).

Esta perspectiva de la capacidad artística se articula a la noción de genealogía antes destacada, en términos de modalidad constructiva; en efecto, la verdad resulta

(...) una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son (...) (Nietzsche, 2003, p. 208)

La verdad no es sino metáfora cristalizada a partir de una determinada perspectiva. Ahora bien, en ese olvido del carácter metafórico es donde aparece eminentemente la pérdida del valor de lo artístico:

[l]a creencia en el mundo que debería ser, *es*, existe realmente, es una creencia de improductivos que *no quieren crear un mundo* tal como debe ser. Lo ponen como existente, buscan los medios y caminos para llegar a él. '*Voluntad de verdad*' como *impotencia de la voluntad de crear*. (Nietzsche, 2008, 9[60], p. 250)

10

El arte, entonces, no desaparece como valioso para la vida; por el contrario se presenta como elemento central, como herramienta de transformación del mundo —justamente en tanto la verdad no es sino metáfora solidificada.

Respecto al plano moral la genealogía da cuenta, como ya se marcó, del abordaje nietzscheano: no es sólo una inquisición hacia atrás, develadora del carácter de producto humano de los valores, sino también una proyección hacia delante —en términos de voluntad de crear— para la generación de nuevos valores en consonancia con una vida como voluntad de poder. La disquisición respecto a la moral resulta asimismo central para una vida saludable. ¿Y la religión? ¿Esta sí no desaparece como elemento valioso para la salud vital?

No es necesario abundar en las numerosísimas caracterizaciones que recorren la obra nietzscheana respecto del cristianismo y su divinidad; baste citar aquella quizá más furibunda: “¡El concepto ‘Dios’, inventado como concepto antitético de la vida- en ese concepto, concentrado en horrorosa unidad todo lo nocivo, envenenador, difamador, la entera hostilidad a muerte con la vida!” (Nietzsche, 1979, p. 96). Si bien tal vez no con tanta intensidad, la caracterización negativa del cristianismo resulta constante en sus escritos.

Sin embargo, Nietzsche (2000) también establece que “la laboriosidad moderna, ruidosa, avara de su tiempo, orgullosa de sí, estúpidamente

orgullosa, es algo que educa y prepara, más que todo lo demás, precisamente para la incredulidad”, centralmente para “la extinción de todos los instintos religiosos”. (p. 82). Ahora bien, ¿cómo se articula una crítica al modernismo como negador de los impulsos religiosos con una crítica a una religión como es el cristianismo? “Ironía ante lo que creen al cristianismo *superado* por las modernas ciencias naturales. Los juicios de valor cristianos *no* están en absoluto superados por ellas. ‘Cristo en la cruz’ es el símbolo más sublime —aún hoy.” (Nietzsche, 2008, 2[96], p. 104). En términos valorativos, la modernidad es una continuación del cristianismo. El rechazo al cristianismo se produce así en razón de su valor degenerativo respecto a lo vital, no en tanto religión *per se*. Nietzsche mismo pensará en las posibilidades futuras de la divinidad: “¡Y cuántos dioses nuevos son aún posibles! (...) Y para invocar en este caso a la autoridad no suficientemente valorada de Zarathustra: Zarathustra llega hasta a testimoniar lo siguiente: ‘Yo no creería más que en un dios que supiese *bailar*’” (Nietzsche, 2008, 17 [4], p. 699). Frente a un dios que establece valores eternos y fijos, y se constituye así como lo más nocivo para la vida, Nietzsche propone un dios que baile, que ponga en juego el valor del movimiento frente a la fijeza, y que así se vuelva un dios en el que Zarathustra mismo podría creer.

Ahora bien, aquel es un dios posible, un dios para el futuro. Como dice Nietzsche (1979):

[d]ando siempre por supuesto que haya oídos, que haya hombres capaces y dignos de tal *pathos*, que no falten aquellos hombres con los que es lícito comunicarse. Por ejemplo, mi *Zarathustra* busca todavía ahora esos hombres —¡ay!, ¡tendrá que buscarlos aún por mucho tiempo! (p. 22)

No hay, hoy, oídos dignos para las palabras de Zarathustra; no hay lugar para el dios bailarín.

Desde este punto de vista resulta interesante leer el siguiente fragmento de *La genealogía de la moral*:

[t]ambién la parcial inutilización, la atrofia y la degeneración, la pérdida de sentido y conveniencia, en una palabra, la muerte, pertenecen a las condiciones del verdadero *progressus*: el cual aparece siempre en forma de una voluntad y de un camino hacia *un poder más grande*, y se impone siempre a costa de innumerables poderes más pequeños. (Nietzsche, 2000, p. 89)

Habiendo abandonado la perspectiva propuesta en *Die Geburt der Tragödie*, la religión pierde el lugar de preponderancia que tenía; para el

hoy, no hay oídos que puedan escuchar sobre un dios como el que proclama Zarathustra —un dios que lleve a la ascendencia vital. La religión como elemento discursivo ha de implicar para el hoy nietzscheano una atrofia y pérdida de sentido en función de lograr el *progressus* para la vida como voluntad de poder. La relación discursiva, así —al modo genealógico— no es absoluta: la religión no ha de descartarse, eliminarse como tal, sino que ha de atrofiarse hoy —puesto que no hay oídos para ella— para, en un futuro, desplegarse como religión de un dios que baile. Genealógicamente se trata de la construcción de sentido, que se reconfigura en función de una determinada perspectiva: el aumento vital.

Ahora bien, en términos estructurales, ¿cómo se despliega dicha construcción? Dicho de otra manera, ¿cómo es concebida la manera en que los elementos en juego —en nuestro caso religión, arte y moral— se reconfiguran para generar una discursividad en función del aumento vital? Para dar cuenta de ello se abordará brevemente la caracterización termodinámica de la modalidad de devenir de la *Wille zur Macht*.

12

V. Constancia, entropía y estructura reticular

Nietzsche establece: “[e]l mecanicismo ha de valer, para nosotros, como una hipótesis incompleta y solamente provisoria” (Nietzsche, 2008, 14 [188], p. 715). Como marca Schacht (1983, p. 163 y ss.), la caracterización nietzscheana del mecanicismo ha de comprenderse en relación a la interpretación que el propio Nietzsche sostiene respecto a las dos leyes de la termodinámica. Según Carvalho (2009, p. 125 y ss.), Nietzsche toma contacto con la primera ley termodinámica a través de la obra de Vogt, *Die Kraft –eine realmonistische Weltanschauung* (1878), de la cual extrae la concepción de la constancia de la sumatoria de fuerzas del mundo, mientras que llega a la segunda ley a partir de la *Historia del materialismo* de Lange (*Geschichte des Materialismus*, 1866), obteniendo la base del concepto de entropía, en términos de la continua tendencia a la uniformidad energética del universo. Desde aquí, Nietzsche caracteriza al devenir global:

Considerada mecánicamente, la energía del devenir global permanece constante; considerada económicamente, aumenta hasta un punto máximo y desciende nuevamente a partir de él en un eterno movimiento circular; esta ‘voluntad de poder’ se expresa en la *interpretación*, en el *modo de usar la energía* —la transformación de la energía en vida y de la vida en máxima potencia aparece entonces como meta (...). (Nietzsche, 2008, 10[138], pp. 342-3)

El mecanicismo resulta una hipótesis “incompleta y provisoria” específicamente en torno a la segunda ley de la termodinámica: mientras que la primera ley —entendida como conservación energética— es sostenida conceptualmente por Nietzsche, la determinación unilateral del devenir energético que implica el concepto de entropía es atacada; en efecto, el carácter económico del devenir supone para Nietzsche una continua modificación de la distribución energética. Ahora bien, ¿cómo se produce dicha modificación?

Suponiendo que el mundo dispusiera de un determinado *quantum* de fuerza, es evidente que todo desplazamiento de fuerza en un sitio cualquiera condiciona el sistema completo —por lo tanto, junto a la causalidad de uno *detrás* de otro habría una dependencia de uno junto y con otro. (Nietzsche, 2008, 2 [143], p. 121)

Respecto a la constancia energética —*v. gr.*, “un determinado *quantum* de energía”— lo que Nietzsche dispone es una doble relación (causalidad/dependencia) aplicada a todo elemento⁹ perteneciente al conjunto, conformando así una estructura espacial reticular -atrás/adelante, un lado/el otro. Desde aquí, “todo desplazamiento de fuerza en un sitio cualquiera condiciona el sistema completo”. Ahora bien, ambas instancias -el condicionamiento mencionado y la formación reticular- resultan bivalentes -es decir, sin una no se da la otra. Por supuesto: si no existiese la relación lateral (uno-al-lado-del-otro) no habría condicionamiento, en tanto, en una relación puramente causal (uno-detrás-del-otro) la modificación de la consecuencia no tiene por qué afectar a la causa -justamente por el sentido de la determinación.

Ahora bien, este tipo de relación reticular es justamente la que no se da en el escenario de dualidad de planos, es decir, en la discursividad metafísica. En tanto los elementos se hallan distribuidos en una dualidad de planos, la segunda relación (dependencia) no es pasible de darse entre elementos pertenecientes a planos distintos. Así, como se marcó en el respectivo apartado, desde la perspectiva de *El nacimiento de la tragedia* arte y religión no actúan sobre la existencia; “hacer soportable la existencia”

⁹ Aquí hablamos de “elemento” en vez de “energía”, porque se aplicará este análisis a las relaciones entre riesgo, sufrimiento, conflicto, para la noción de vida, o de arte, moral y religión para el campo epistémico. Dicha diferenciación no afecta el resultado, en tanto, más allá de las instancias sobre las que se aplica, se mantienen las relaciones estructurales propias de la perspectiva termodinámica marcadas por Nietzsche.

no implica la modificación de la existencia misma, sino del hastío¹⁰ que esta produce¹¹. Por ello es que arte y religión no transforman la existencia sino que la redimen. Según el planteo nietzscheano la existencia produce hastío, este deriva en necesidad de arte y religión, los cuales se vuelven reflexivamente sobre el hastío y lo modifican, haciendo entonces soportable la existencia. Dispongamos dichas relaciones en términos de la estructura reticular: la existencia genera hastío (relación causal, uno-después-del-otro), y luego el juego de modificaciones (es decir las relaciones de dependencia, uno-al-lado-del-otro) se produce entre ese hastío y las actividades metafísicas, arte y religión. Se puede observar que las modificaciones nunca tocan a la existencia, sino que se producen entre sensaciones efecto de la existencia y actividades metafísicas. Que la existencia no sea modificada implica entonces que necesariamente se halla en un plano diverso -pues si así no fuese, por las relaciones de dependencia la modificación del hastío haría necesaria una modificación de la existencia misma. Correspondientemente, la actividad de arte y religión es eminentemente representativa: el arte tiene la capacidad de “transmutar ese hastío en imágenes que ayuden a soportar la vida” (Nietzsche, 2007a, p. 11) y respecto de la religión, “¿Cómo hubiese podido, de otro modo, este pueblo tan delicado (...) soportar la existencia, si no hubiera contemplado en sus dioses la imagen más pura y estimulante?” (Nietzsche, 2007a, p. 13). La creatividad en tanto metafísica resulta representativa, contemplativa —y por ello, nuevamente, en ningún momento se modifica la maldad misma de la existencia, sino el efecto de hastío que la misma produce.

Por el contrario, habiendo un único plano, no existe posibilidad de que a partir de la modificación de un elemento puedan existir elementos no modificados consecuentemente. Esto implica respecto a lo artístico un pasaje de la redención a la transformación de lo existente. Ya no se trata de generar una “realidad de ensueño” ni de redimir el yugo de la individuación vía la orgía báquica; “sólo al indomablemente creer que este sol, esta ventana, esta mesa son una verdad en sí —en breve, el hombre vive con alguna medida de quietud, seguridad, y consistencia sólo al olvidar que es un sujeto, y de hecho un sujeto artísticamente creativo.” (Nietzsche, 2003, p. 197). Ya no es meramente el sentimiento particular que produce la existencia el que es

¹⁰ Utilizamos aquí hastío como representante del conjunto de efectos negativos que según Nietzsche produce la existencia -horror, sufrimiento, sensación de absurdo, etc.

¹¹ Y, como se explicitó antes, que se modifique un efecto no implica que se modifique su causa -justamente por esto, como se marcó, es que no basta con las relaciones causales para poder afirmar que “todo desplazamiento de fuerza en un sitio cualquiera condiciona el sistema completo” y Nietzsche ha de disponer el entramado reticular.

alcanzado por el arte: son los componentes de la existencia misma —este sol, esta ventana, esta mesa, etc.— los que presentan carácter de metáfora solidificada, y por ende resultan susceptibles de transformación. Esto permite resignificar una cita anterior:

La historia entera de una ‘cosa’, de un órgano, de un uso, puede ser así una ininterrumpida cadena indicativa de interpretaciones y reajustes siempre nuevos, cuyas causas no tienen siquiera necesidad de estar relacionadas entre sí (...) (Nietzsche, 2000, p. 100).

Las cosas son “cosas”, es decir, constructos en tanto tales, pasibles de ser transformadas; pero asimismo, se puede afirmar ahora que esto implica la noción de estructura reticular: que sus “causas no tienen siquiera necesidad de estar relacionadas entre sí” alude no al hecho de que pueda no existir conexión, sino justamente a que la conexión puede no ser causal sino del tipo de la dependencia -instancias una-al-lado-de-la-otra. La metafóricidad ya no es metafísica, sino carácter de la existencia misma.

VI. Conclusión. Vida y lenguaje: de la discursividad metafísica a la termodinámica

¿Qué es entonces, conceptualmente, la discursividad? Es la modalidad en la que son conectados estructuralmente ideas (eminentemente, la noción de vida) y lenguaje. Desde este punto de vista, el análisis llevado a cabo respecto a la perspectiva propia de *El nacimiento de la tragedia* y su abandono puede conceptuarse como el pasaje de una discursividad metafísica a una termodinámica.

Respecto a la noción de vida, en *El nacimiento de la tragedia*, el riesgo y el sufrimiento de la existencia resultaban redimidos a través de la conexión con el plano metafísico producto del ensueño y la embriaguez. Desde lo planteado en *Humano, demasiado humano*, en tanto desaparece la dualidad de planos, la redención resulta imposible: pero ello no implicará abandonar riesgo y sufrimiento en cuanto a su valor vital, sino reinterpretarlos en función de una modalidad que sea inherente al plano de la existencia misma¹².

¹² Al respecto resulta interesante seguir la evolución de diversos proyectos de dinámica vital que Nietzsche (2007b) plantea en el propio *Humano, demasiado humano* (cfr. p. 42), *La gaya ciencia* (Nietzsche, 2001, cfr. p. 63) y *Aurora* (Nietzsche, 1999, cfr. p. 96), hasta llegar a la noción de vida como *Wille zur Macht* en el *Zarathustra*. Particularmente valioso al respecto resulta resaltar el modo en que se quiere considerar la vida en *Aurora*, que implica el buscar elevar “más alto y con más intensidad el sentimiento general del poder humano” (Nietzsche, 1999, p. 96), respecto a la noción de voluntad de poder ya establecida

Ahora bien, respecto a los campos epistémicos sucede, como se analizó, algo similar. No hay abandono de instancias con las cuales producir su discurso postmetafísico: arte, moral y religión no son dejados de lado en cuanto a su valor vital, sino reconfigurados en su sentido y función. El arte ya no como redentor sino transformador del mundo; la moral como aquello que hay que replantear —donde hay que “solucionar el *problema del valor*” (Nietzsche, 2000, p. 71) al construir nuevos; la religión como un elemento a atrofiarse, para volver a ser desplegado de manera ascendente en un futuro —cuando haya oídos para las palabras de Zarathustra.

Como se marcó, el abandono de la postura propia de *El nacimiento de la tragedia* es planteado por Nietzsche (2007b) *Humano, demasiado humano* de la siguiente manera: “Porque como quiera que sea, con la religión, el arte y la moral no tocamos la esencia del mundo en sí.” (p. 20). Ahora bien, dicho abandono puede interpretarse de dos maneras, según cuál de las dos partes de la sentencia se avale. Si se avala la segunda parte —“tocar la esencia del mundo en sí”— se trata entonces de continuar con la lógica metafísica -es decir, lo que se abandonaría serían arte, religión y moral para encontrar otras instancias que, estas sí, logren tocar la esencia del mundo. Pero esto es justamente lo que Nietzsche no hace: como mencionamos, no abandona arte, moral y religión, sino que los reconfigura en cuanto a su función y sentido respecto a la dinámica vital. No es entonces la primera parte de la sentencia la que se abandona —arte, religión y moral— sino la segunda —tocar la esencia del mundo en sí. Por un lado, esto implica que lo que hay, a nivel de la discursividad, es constancia energética: no desaparecen, ni son reemplazados como otros en cuanto a su valor vital, arte, ciencia y religión. Pero esto implica también que si no hay contacto con ninguna esencia, ninguna cosa en sí, lo que queda no son sino “cosas”. Al darse la conformación de “cosas” a partir de una determinada perspectiva, se deshace asimismo la tendencia entrópica; en efecto, en tanto pueden propiciarse “cosas” diversas – en términos de la interpretación creativa- no existe una tendencia económica unidireccional de la energía¹³.

en el *Zarathustra*: mientras que en el primer caso aún se trata de “elevar el sentimiento de poder” -es decir, se repite la lógica metafísica-, en *Zarathustra* lo que se busca elevar es el poder mismo -lo cual implica ya el pasaje a la lógica de transformación de la existencia. Del mismo modo resulta interesante notar cómo varía la relación con el sufrimiento y el riesgo: ya no se tratará de redimirlos, sino de atravesarlos para lograr el aumento de poder: al tener que atravesarlos, necesariamente se trata de elementos puestos en un mismo plano que toda la dinámica vital. (Cfr. al respecto Nietzsche (2001) p. 15, Nietzsche (1999) p. 96, y Nietzsche (2007c) p. 136, entre otros).

¹³ Este carácter termodinámico que supone el abandono de la perspectiva propia de *El nacimiento de la tragedia* resulta simétrico al analizado antes respecto al concepto

Conceptualmente, es posible definir la diferencia entre la discursividad metafísica y la termodinámica a partir del trazado de relaciones que Nietzsche propone al caracterizar la constancia energética: relaciones causales (una-detrás-de-la-otra) y de dependencia (una-al-lado-de-la-otra). En el caso termodinámico, se trata de un plano único, el cual mantiene constancia energética: esto supone un trazado reticular de relaciones, en donde todo elemento se halla relacionado con otros desde la doble relación -es decir; por hallarse en el mismo plano, necesariamente tiene conexión hacia atrás, adelante y a los costados, con lo cual cualquier modificación de un elemento implica la modificación de todos los otros elementos del conjunto¹⁴. El corolario de esto es que sólo puede haber “cosas” (en tanto no hay ninguna que no sea tocada por la transformación del resto y, por ende, no son considerables en sí). Por el contrario, en la discursividad metafísica no hay un solo plano (un solo conjunto) sino dos; esto implica que, entre elementos pertenecientes a planos diversos, no existen relaciones de dependencia (justamente porque al estar en planos diversos, no están uno-al-lado-del-otro). Por ende, la modificación de un elemento perteneciente a un plano no tiene por qué afectar, en términos de modificación, a un elemento perteneciente a otro. Así, en *El nacimiento de la tragedia* arte y religión no modifican a la existencia, sino al hastío que la misma provoca —en tanto actividad metafísica y existencia se hallan en planos diversos. Asimismo, el carácter de la creación de arte y religión es eminentemente representativo: es mediante la contemplación del mundo de ensueño o los dioses o la participación en la orgía báquica que se reduce el hastío, no mediante la modificación de la causa del mismo —la existencia.

¿Qué implica esto a nivel de la noción de la dinámica vital? Que el carácter metafórico deja de darse a nivel metafísico para imbricarse en la existencia misma. Nietzsche establece en el *Zarathustra*: “[e]ste secreto me ha revelado la vida: ‘Mira —me vino a decir- yo soy lo que siempre debe superarse a sí mismo.’” (Nietzsche, 2007c, p. 136). Esta dinámica de la autosuperación (*Selbstüberwindung*) a nivel de la vida misma implica la ruptura de la entropía, la capacidad de reconfigurar el mundo mismo; la vida no busca ingresar en una “realidad de ensueño” que funja como bálsamo para lo horrible de la existencia, sino que es capaz de arriesgarse a sí misma

de *Schuld*, donde Nietzsche ejemplifica su metodología genealógica: el mismo modifica su sentido, se transfiere incluso a campos epistémicos diversos, pero nunca es abandonado -nunca desaparece.

¹⁴ Esto se corresponde, desde un punto de vista energético, a la afirmación nietzscheana de que “todo desplazamiento de fuerza en un sitio cualquiera condiciona el sistema completo” (Nietzsche, 2008, 2 [143], p. 121).

para lograr la transformación creativa de la existencia, el *plus* de poder. En el pasaje de la discursividad metafísica a la termodinámica, Nietzsche funda la perspectiva para una vida donde la salud no implique contemplar de otro modo la existencia, sino transformarla -la vida como voluntad de poder.

Referencias Bibliográficas

- Alfano, M. (2015). How One Becomes What One Is Called: On the Relation between Traits and Trait-Terms in Nietzsche. *Journal of Nietzsche Studies*, 46(2), 261–269. <https://doi.org/10.5325/jnietstud.46.2.0261>
- Álvarez, M. y Ridley, A. (2005). Nietzsche on Language: Before and After Wittgenstein. *Philosophical Topics*, 33(2), 1–17. <https://doi.org/10.5840/philtopics200533214>
- Ansell-Pearson, K. (1992). Who is the Übermensch? Time, Truth and Woman in Nietzsche. *Journal of the History of Ideas*, 53(2), 309-331. <https://doi.org/10.2307/2709876>
- Assoun, P. (2008). *Freud et Nietzsche*. Presses Universitaires de France.
- Barcalett Pérez, M. (2006). *Friedrich Nietzsche: la vida, el cuerpo la enfermedad*. Universidad Autónoma del Estado de México.
- 18 Calder, W. (1983). The wilamowitz-nietzsche struggle: new documents and a reappraisal. *Nietzsche-Studien*, 12(1), 214-254. <https://doi.org/10.1515/9783110244311.214>
- Carvalho, D. F. (2009). *Nietzsche e o naturalismo: a crítica ao ascetismo científico* [Tesis de maestría, Universidade Federal do Ceará]. Repositório institucional UFC.
- D'Iorio, P. (2010). The Digital Critical Edition of the Works and Letters of Nietzsche. *Journal of Nietzsche Studies*, (40), 70-80. <https://doi.org/10.5325/jnietstud.1.40.0070>
- Drivet, L. (2015). Freud como lector de Nietzsche. La influencia de Nietzsche en la obra de Freud. *Civilizar*, 15(29), 197-214. <http://dx.doi.org/10.22518/16578953.484>
- Emden, C. (2005). *Nietzsche on Language, Consciousness, and the Body*. University of Illinois Press.
- Gemes, K. (1992). Nietzsche's Critique of Truth. *Philosophy and Phenomenological Research*, 52(1), 47-65. <https://doi.org/10.2307/2107743>
- Gerhardt, V. (2002). La gran razón del cuerpo. Un ensayo sobre el Zarathustra de Nietzsche. *Enrahonar: An International Journal of Theoretical and Practical Reason*, 35, 31-43. <https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.376>
- Hanza, K. (2003). Nec docere neque delectare sed sublimare. Sobre la metáfora de la literatura como sublimación en Freud y Nietzsche. *Estudios de filosofía*, (28), 35-53. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.12970>
- Lucero, G. (2007). Música insignificante. Avatares de la insistencia musical en la crítica nietzscheana del lenguaje. *Instantes y azares, escrituras nietzscheanas*, (4-5), 67-82.

- Nehamas, A. (2017). Nietzsche on Truth and the Value of Falsehood. *Journal of Nietzsche Studies*, 48(3), 319–346. <https://doi.org/10.5325/jnietstud.48.3.0319>
- Niemeyer, C. (2012). *Diccionario Nietzsche. Conceptos, obras, influencias y lugares*. Biblioteca Nueva.
- Nietzsche, F. (1979). *Ecce Homo*. Alianza.
- Nietzsche, F. (1999). *Aurora*. Alba.
- Nietzsche, F. (2000). *Genealogía de la moral*. Alianza.
- Nietzsche, F. (2001). *La ciencia jovial*. Biblioteca Nueva.
- Nietzsche, F. (2003). *Nietzsche: Antología. Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Península.
- Nietzsche, F. (2007a). *El nacimiento de la tragedia*. Alianza.
- Nietzsche, F. (2007b). *Humano, demasiado humano*. Akal.
- Nietzsche, F. (2007c). *Así habló Zaratustra*. Alianza.
- Nietzsche, F. (2007d). *El crepúsculo de los ídolos*. Alianza.
- Nietzsche, F. (2008). *Fragmentos Póstumos* (Vol. IV). Tecnos.
- Onfray, M. (2012). *Nietzsche contra Freud*. Taurus.
- Porter, J. (2011). “Don’t Quote Me on That!”: Wilamowitz Contra Nietzsche in 1872 and 1873. *Journal of Nietzsche Studies*, 42(1), 73-99. <https://doi.org/10.5325/jnietstud.42.1.0073>
- Rawat, K. (2013). Language and Truth: a Study of Nietzsche’s Theory of Language. *Annales Philosophici*, (6), 39-46. 19
- Reginster, B. (2009). *The affirmation of life. Nietzsche on Overcoming Nihilism*. Harvard University Press.
- Remhof, J. (2015). Overcoming the Conflict of evolutionary and naturalized Epistemology in Nietzsche. *History of Philosophy Quarterly*, 32(2), 181–194.
- Remhof, J. (2016). Scientific Fictionalism and the Problem of Inconsistency in Nietzsche. *Journal of Nietzsche Studies*, 47(2), 238–246. <https://doi.org/10.5325/jnietstud.47.2.0238>
- Rivas, R. (2008). Metáfora y mentira: aproximación al concepto de cultura en Nietzsche. *Intersticios*, 12(28), 17-30.
- Schacht, R. (1983). *Nietzsche*. Routledge.
- Sokel, W. (2005). On the Dionysian in Nietzsche. *New Literary History*, 36(4), 501-520. <https://dx.doi.org/10.1353/nlh.2006.0010>
- Steiniger, J. (2004). Friederich Nietzsche and Sigmund Freud failure: a tomist protest on truth. *Quodlibet Diary*, 6(1), 24-39.
- Stern, T. (2016). Some Third Thing’: Nietzsche’s Words and the Principle of Charity. *Journal of Nietzsche Studies*, 47(2), 287–302. <https://doi.org/10.5325/jnietstud.47.2.0287>
- Stiegler, B. (2001). *Nietzsche et la biologie*. Presses Universitaires de France. <https://doi.org/10.3917/puf.stieg.2001.01>
- Stiegler, B. (2003). ¿Qué cambia poner el cuerpo en el lugar del alma? Nietzsche entre Descartes, Kant y la biología. *Eidos*, (1), 128-141.
- Strong, T. (1976). Language and Nihilism: Nietzsche’s Critique of Epistemology. *Theory and Society*, 3, 239–263. <https://doi.org/10.1007/BF00161679>

- Sweet, D. (1999). The Birth of The Birth of Tragedy. *Journal of the History of Ideas*, 60(2), 345-359. <https://dx.doi.org/10.1353/jhi.1999.0020>
- Van Tongeren, P. y Schank, G. (2001). Hors D'Oeuvre: Nietzsche's Language and Use of Language. *Journal of Nietzsche Studies*, (22), 5–16.
- Váttimo, G. (2002). *Diálogo con Nietzsche*. Paidós.
- Yadin, A. (2001). A Web of Chaos: Bialik and Nietzsche on Language, Truth, and the Death of God. *Prooftexts*, 21(2), 179–203. <https://dx.doi.org/10.1353/ptx.2001.0020>

Datos de financiación del artículo

El artículo está escrito en el marco de mi pertenencia institucional como investigador ayudante de Conicet.

Implicaciones éticas

El autor no tiene ningún tipo de implicación ética que se deba declarar en la escritura y publicación de este artículo.

20

Declaración de conflicto de interés

El autor declara que no tiene ningún conflicto de interés en la escritura o publicación de este artículo.

Contribuciones del autor

Conceptualización, escritura (preparación del borrador original) y redacción (revisión y edición).

Autor de correspondencia

Alonso Zengotita. alonsozengotita@gmail.com. Conicet-UBA. Godoy Cruz 2290 (C1425FQB) CABA – República Argentina.

Declaración de uso de inteligencia artificial

El autor declara que no se utilizó ninguna herramienta de inteligencia artificial generativa en la elaboración del artículo.