

Nietzsche y Borges: ficciones filosóficas

“... [P]orque me había abandonado al sueño, pude lograr, al cabo de tantos años, lo que antes busqué en vano”¹

Jazmín Acosta
(UNC- CONICET)

Tras los artificios que pueblan el mundo de las creaciones humanas (artificios lingüísticos, estéticos, artísticos; es decir: poéticos), pareciera ocultarse una sombra, el reflejo de un “otro” que no obstante es, al mismo tiempo, lo más íntimo del ser humano: su ser- animal. Durante mucho tiempo el hombre se resistió a interpretar su capacidad poética de configurar mundo como una “mera” manifestación del “instinto de supervivencia”; en vez de eso, prefirió denominar a ese instinto y a las múltiples formas en que se expresa como subcasos de la “búsqueda de la eternidad”.

La “búsqueda de la eternidad” ha cobrado casi siempre en nuestra historia occidental la forma de una “búsqueda de la verdad”. Así, en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (Nietzsche, 1873) Nietzsche esboza una *crítica contra el intelectualismo*, contra ese “orgullo por el conocimiento” característico del hombre y de la conciencia occidentales. En esta crítica evoca, casi como al azar y de manera algo enigmática, la figura de un tigre².

Si en el discurso filosófico de Nietzsche se apela a esta imagen como sustento de valor comprensivo –como *metáfora* para referirse al hombre en cuanto *especie* dotada de una serie de capacidades e instintos–, en “La escritura del dios” de Borges (1971) la figura

¹ Borges, J.L. “El escritor argentino y la tradición”, *Obras Completas*, p. 271.

² Cabría por cierto esbozar una “genealogía de tigres” en la obra nietzscheana, tarea que excede las posibilidades del presente trabajo.

de un tigre se convierte en excusa para sugerir una especie de “ensayo filosófico” acerca del conocimiento y el entendimiento humanos.

De entre los cuantiosos tigres dejaron sus huellas en la escritura borgiana, el de este cuento es el que, a mi juicio, permitiría vislumbrar en el contexto del pensamiento del escritor argentino las “puntas de los hilos” de dos cuestiones filosóficas fundamentales. En primer lugar, la cuestión del conocimiento: *conocimiento teórico* y *valor práctico del saber* parecen no estar mutuamente implicados en la obra de Borges, cuyos cuentos plantean por lo general que la posibilidad de alcanzar un “conocimiento absoluto”, y/o de *lo* absoluto inhabilitan al hombre para “hacer algo con él”³. Este hiato entre conocimiento y acción puede leerse (quizás) como una defensa implícita del “intelectualismo”, aunque también resulta explicable en términos de la diferencia que existiría entre el conocimiento humano (“episteme”) y la revelación (ligada al orden de lo sobre-humano, lo religioso y lo místico). Por otra parte, entonces, la cuestión del conocimiento puede abordarse también como la cuestión de la diferencia –o de la analogía– entre conocimiento y revelación, derivada de una imagen platónica del conocimiento (el conocimiento como *visión* o “*theoría*”) con la que Borges “juega”.

Otras problemática filosófica cuyas huellas podemos rastrear en los cuentos y poemas que invocan a los tigres es la relación humanidad/animalidad. Podemos aventurar a partir de ellos que el tigre se convierte en una *figura de la animalidad* que, en paralelo con el abordaje de Nietzsche, es también “figura” (o metáfora) *de la humanidad*. Una figura a través de la cual la Tradición toda –Occidente– se busca y se piensa, especulando sobre sí misma. Sugeriré que ese juego especular (metonímico) posibilitaría una identificación entre

³ No sólo en “La escritura del dios” sino también en “El Aleph”, entre otros.

hombre y animal, autorizando al mismo tiempo una reflexión sobre los avatares de la *identidad* y las *influencias* en el marco de la escritura borgiana.

Esbozaré pues tres artilugios para abordar esta imagería animal, mostrando el modo como una cierta “metafórica” montada en torno al “tigre” se repite *entre* los textos de Nietzsche y Borges a través de *motivos* comunes. Siguiendo el rastro dejado por una enigmática frase de Nietzsche, la hipótesis de lectura que propongo es que los tigres en la literatura borgiana serían primordialmente la imagen, metáfora o símbolo de Occidente: una especie de metáfora *universal* que podemos emplear para referirnos al hombre y al conocimiento, a la Tradición y a nuestra historia como especie.

La filozoofía perdida: saber (del) animal

Sobre Verdad y Mentira en Sentido Extra-moral es propuesto por Nietzsche como una “fábula” que nos conduce por los caminos de las invenciones humanas: el lenguaje, el conocimiento, la verdad y el *ideal de conocimiento* característico de la Tradición Filosófica. Nietzsche configurará un modelo de conocimiento según el cual el intelecto es un medio de conservación de la especie, “que desarrolla sus principales fuerzas en la ficción”. El lenguaje por su parte no surgirá como fruto de un proceso lógico capaz de revelar la esencia de las cosas, sino como expresión de una fuerza intuitiva originaria, un impulso creativo, “esencialmente retórico”. Palabras y conceptos son “residuos de metáforas”, originadas a su vez por la transposición o extrapolación *artística* –sostiene Nietzsche– de un estímulo nervioso en imágenes. La *antropomorfización configuradora de mundo* comienza entonces con la percepción más simple, y lo propio del intelecto humano no será su “capacidad de conocer”, sino un hacer poiético (*poiein*), un “extrapolar” artístico que revela una *conducta estética* “originaria” del hombre. El lenguaje es ya una posibilidad o un modo de aquellas infinitas interpretaciones proyectadas sobre las cosas, derivado de una *dynamis* creadora, un *impulso primitivo* caracterizado como “un pathos racional, cognoscitivo y estético”. Como sujeto artísticamente creador, podríamos decir que el hombre nietzscheano se configuraría como una especie de “animal hermenéutico”. Toda verdad es entonces *interpretación*, y el hombre, creador y poseedor del lenguaje, o bien vive interpretando, o bien interpreta para vivir: la “Vida” misma no es más que una perspectiva sobre la vida; la “Verdad”, un punto de vista, una interpretación, una *máscara*. Y en tanto la naturaleza encierra en sí la posibilidad de infinitas interpretaciones, el mundo mismo se ha vuelto infinito.

Pero la invención más “grande” u “original” del intelecto es según Nietzsche el conocimiento, fruto sobre el cual el intelecto mismo, como su creador y poseedor, proyectará “la más aduladora valoración”. Este *orgullo* ligado al conocimiento permite al hombre “sobrevivir”, pero también lo conduce a engañarse sobre el valor de la existencia. Pues el hombre cree en sus metáforas, en sus extrapolaciones, pero también *olvida* que los conceptos no son más que “necrópolis de las intuiciones”, y construye con ellos “castillos conceptuales”, interminables redes con las que pretende abarcar y designar unívocamente las (supuestas) “relaciones reales” entre las cosas. Gracias a este impulso productor de metáforas, el hombre con-figura la historia del mundo y de la especie: *mundo, historia y cultura* aparecen como creaciones “artísticas”, estéticas, necesarias para sobrevivir.

Estas creaciones se desarrollan en dos ámbitos: en el del arte a través del mito, y en el de la ciencia a través de los conceptos. Ambos son recursos o medios (antitéticos) para el dominio de la vida, objetivo tanto del “hombre racional” como del “hombre mítico” o “intuitivo”. Pero parten de una base común: *el lenguaje concebido en general como abstracción y olvido*. En este sentido, el hombre racional es, según Nietzsche, “doblemente metafórico”, pues entiende que no sólo debe interpretar para vivir, sino también *vivir para interpretar*. Guiado por conceptos, atará su vida a la razón, poniendo sus acciones racionales bajo el dominio de las abstracciones: el fingimiento conlleva en este caso una *distorsión*.

El hombre engaña, y se deja engañar durante la noche por el sueño, no menos que en la esfera de la vigilia o de la consciencia, concebida también como otro sueño. Lo que en realidad sucede, sostiene Nietzsche, es que el hombre *se ignora a sí mismo*, pues la naturaleza “le oculta la mayor parte de las cosas”, principalmente aquellas relativas a su propia *physis*. Pero la pregunta “filosófica” más importante que subyace a este texto (me

atrevo a conjeturar) no sería la pregunta acerca de “qué” o “cómo” conocemos. La pregunta decisiva sería más bien la siguiente:

“En realidad, *¿qué sabe el hombre de sí mismo?*(...) *¿Acaso no le oculta la naturaleza la mayor parte de las cosas, de modo que, al margen de las circunvoluciones de sus intestinos, del rápido flujo de su circulación sanguínea, de las complejas vibraciones de sus fibras, queda desterrado y enredado en una conciencia soberbia e ilusa? Ella ha tirado la llave, y ¡ay de la funesta curiosidad que pudiese mirar hacia afuera a través de una hendidura del cuarto de la conciencia y vislumbrase entonces que el hombre descansa sobre la crueldad, la codicia, la insaciabilidad, el asesinato, la indiferencia de su ignorancia y, por así decirlo, pendiente en sus sueños del lomo de un tigre!*” (Nietzsche, 1873:19, 20. Sub. Mío)

¿Qué implica el recurso a la imagen de un tigre en el contexto de un texto en el cual se trata nada menos que de preguntarse (o de responderse) “qué sabe el hombre acerca de sí mismo”? Desde un punto de vista filosófico, las respuestas a las preguntas acerca de “qué sé” y “qué puedo saber” (las preguntas “kantianas”) son una medida para saber, en definitiva, quién o qué es el hombre. La “moraleja” oculta o la alegoría implícita que contiene esta “fábula” nietzscheana es la idea de que el “conocimiento” no se funda en una facultad diferente a la que poseen otros animales. El hombre racional “olvida” que la propia *idea* de la “razón” como capacidad diferencial que lo separa del mundo de las bestias no es sino el fruto poético de la fuerza figural, fictiva, de su propio pensamiento y de las “trampas” del lenguaje. De allí lo infundado de la soberbia que se adueña de su conciencia.

Entre el dormir y el soñar

“Pendiente en sus sueños del lomo de un tigre” Tzinacán, sacerdote de la pirámide de Quaholom, intenta descifrar, interpretar un enigma: el mensaje de la divinidad confiado a la naturaleza. Encerrado por los hombres de Pedro de Alvarado en el fondo de un pozo, el

mago comparte su encierro con un jaguar, con un tigre en cuyo lomo la divinidad ha escrito una sentencia mágica⁴. Abandonado con el tigre hasta el fin de sus días, se empeña en descifrar el mensaje secreto que, dotándolo de “un poder sobrehumano”, le permitiría conjurar los males que asolan a su imperio y obtener la venganza.

Encarcelado, se siente “urgido por la fatalidad de hacer algo”: en un comienzo, *vivir para interpretar* es la consigna del mago, ya que asume su destino como último sacerdote de la tribu (el elegido por la tradición, el poseedor del saber: la asociación entre el filósofo y el brujo parece lícita). La interpretación de un enigma concreto –las catorce palabras escritas por el Dios en el lomo del tigre– conlleva a la configuración de un pensamiento conjetural definido por las actividades de *recordar, reflexionar, pensar e imaginar*. Pero la solución del enigma *genérico* (una sentencia escrita por el dios), la comprensión o *intuición del sentido último* de la escritura, sólo es posible *luego del sueño*. El desciframiento es *incompleto* si no conlleva en sí mismo la aparente paradoja de un “despertar al sueño”:

"[s]oñé que en el piso de la cárcel había un grano de arena. Volví a dormir, indiferente: soñé que despertaba y que había dos granos de arena. Volví a dormir; soñé que los granos de arena eran tres. Fueron, así, multiplicándose hasta colmar la cárcel y yo moría bajo ese hemisferio de arena. Comprendí que estaba soñando; con un vasto esfuerzo me desperté. El despertar fue inútil; la innumerable arena me sofocaba. Alguien me dijo: “no has despertado a la vigilia sino a un sueño anterior. Ese sueño está dentro de otro sueño y así hasta lo infinito, que es el número de los granos de arena. El camino que habrás de desandar es interminable y morirás antes de haber despertado realmente”. Me sentí perdido. La arena me rompía la boca, pero grité: “Ni una arena soñada puede matarme ni hay sueños que estén dentro de sueños”” (Borges, 1971:138).

Se produce aquí una sugerencia análoga a la de Nietzsche: la afirmación del carácter “fictivo” de lo real: si todo sueño está, hipotéticamente, dentro de otro sueño, *infinitamente*,

⁴ El desplazamiento semántico desde “jaguar” a tigre” es significativo: el tigre es propiamente de Oriente, el jaguar es americano. Borges emplea en este y en otros cuentos y poemas ambos términos como sinónimos.

sería imposible despertar a una vigilia verdadera. La polaridad sueño = irrealidad / vigilia = realidad se difumina al comprobar la posibilidad de un despertar inútil, ilusorio. *Ese mundo* (onírico o “fictivo”) se ha vuelto entonces infinito. O en otras palabras: aunque gritemos con Tzinacán (regidos por la lógica de la vigilia consciente) que no hay sueños dentro de otros, el escritor ha dejado lógicamente abierta la posibilidad de no alcanzar nunca un despertar “real”.

El juego entre los cambios de esferas (vigilia/sueño) nos aproxima al motivo del sueño que aparece en Nietzsche y que configura la realidad tanto del hombre intuitivo como la del hombre racional⁵. Semejante “juego” en el cuento de Borges es la instancia que completa la búsqueda iniciada con el pensar reflexivo, y es por lo tanto *necesaria* para alcanzar el entendimiento del todo. O quizás ese “sueño” que padece Tzinacán no sea otra cosa que una *ensoñación* bachelardiana: es el “cogito soñador” del mago lo que se expresa cuando, conjurando el sueño, enuncia: “ni una arena soñada puede matarme, ni hay sueños que estén dentro de otro sueño”⁶. Operan así los principios de organización de la experiencia consciente; pero es luego de la experiencia onírica que sucede la *liberación*: liberación del peso del destino, liberación de ser un Tzinacán “que busca”, un *descifrador*. Dentro del sueño se produce pues la muerte del “hombre despierto”, de un hombre destinado, por designio divino o por la tradición, *a conocer*.

⁵ Nietzsche, *Sobre verdad y...* p. 37, 38.

⁶ Bachelard (1960) distingue entre el “sueño” (nocturno) y la “ensoñación”. El “sueño de la noche”, el de la inconsciencia absoluta, conlleva una pérdida de la individualidad en tanto aproxima al hombre al no-ser, conectándolo por lo tanto con la muerte. La “ensoñación”, por el contrario, aproxima y reconecta al hombre con la vida, desde una región de la experiencia que no se identifica simplemente con la del “sueño”. Desde esta región de la experiencia (el “ensueño”) las cosas del mundo son vistas bajo nueva luz, “rehechas” en función del cogito del ensoñado. Estrictamente hablando, desde la óptica bachelardiana los “sueños” de Tzinacán pertenecerían más al mundo de las ensoñaciones que al de los sueños.

Entendiendo todo, Tzinacán entiende la escritura del tigre: una fórmula de catorce palabras que parecen casuales. El poder de la venganza y de reconstruir el imperio le serían concedidos si profiriese la sentencia mágica (el conocimiento sin dudas otorga poder). Pero “más que un descifrador o un vengador, más que un sacerdote del dios [Tzinacán] era un encarcelado”⁷. Descifrado el enigma, *no hace nada con él*. Aun habiendo adquirido con esfuerzo y sufrimiento el conocimiento que le permitiría la salvación, *decide* permanecer en la inacción, “entregarse” a la fatalidad que le han impuesto las circunstancias, pues él, *el individuo*, “ya no es nadie”. Los pormenores de la experiencia onírica relatados en este cuento se asemejan a las descripciones de las experiencias “visionarias” descritas en “El Zahir”, en “La esfera de Pascal” o en “el Aleph”, en donde los hombres comprueban y experimentan su insignificancia ante las maravillas de un mundo que se revela infinito. Encontramos aquí los rastros de la “experiencia mística” tal como ha sido concebida por las religiones del Libro. Y es a través del sueño (como a través de las visiones en los otros cuentos) como Tzinacán parece haber tomado consciencia de sí mismo: sabiéndolo todo, *sabe* ahora, quién es él. Aunque ese saber (escribe Borges) *ya no tenga importancia*⁸.

En “Inferno I, 32” encontramos una descripción que refleja, de modo especular, la escena planteada en “La escritura del Dios”: hay un tigre (un *leopardo*) encerrado en una prisión de piedra al que Dios le habla en un sueño revelándole su destino. El animal debe resignarse a la prisión “para que un hombre que yo sé te mire un número determinado de veces y no te olvide y ponga tu figura y tu símbolo en un poema, que tiene su preciso lugar en la trama del universo”⁹. Ese hombre no era otro que Dante, también “víctima” de las

⁷ Borges, (1971) “La escritura del dios”, en *El Aleph*, Alianza, Barcelona, 1998, p. 139.

⁸ Borges, *Op. Cit.* p. 140-141.

⁹ Borges (1960) *El hacedor*. Emecé, Buenos Aires, 2001, p.60.

revelaciones divinas, también soñador de tigres, como Tzinacán (y como Borges). El hombre y el tigre están encerrados en pozos similares, sujetos a un destino que se les escapa y que les es revelado por iluminación divina o, (preferiría decir) por fuerza de la ensoñación. Poniendo en paralelo ambos relatos, podríamos sugerir un desplazamiento o intercambio de figuras, un juego especular que opera (casi) una identificación entre Tzinacán y el tigre (¿o entre Tzinacán y Dante? Ambos son, después de todo, “contempladores” del Tigre). En el poema “El otro tigre” Borges distingue entre tigres pensados, imaginados, soñados, “verdaderos” o reales, y tigres “de símbolos y sombras”; tigres que no son más que “una serie de tropos literarios”. Aquí se produce una inversión clave: el tigre ya no es (sólo) una “forma natural” creada por dios y depositaria de un secreto de la divinidad. No es la clase de tigre soñado febrilmente por Tzinacán. Este “otro tigre” es *la forma de un sueño humano*, y forjado además *por palabras* humanas. No el de la naturaleza, no el de dios: el “tigre literario” es *un tropo*, y un tropo *soñado*¹⁰. Es aquél objeto que, fruto de la ensoñación literaria resulta, en palabras de Bachelard, “elevado a la dignidad de poema”¹¹. Como afirmara el propio Borges en “El escritor argentino y la tradición”, la creación artística quizás no es otra cosa que “un sueño voluntario”.

¹⁰ Borges, “El otro tigre”, *Op. Cit.*, p. 93-94.

¹¹ Bachelard, *Op. Cit.*, p.239.

El animal que luego estoy si(gui)endo

“No hay palabras...que puedan ser cifra del tigre, forma que desde hace siglos habita la imaginación de los hombres”¹².

Los temas, motivos, figuras y tropos asociados a los tigres a lo largo de los textos de Borges refuerzan nuestra conjetura inicial: este animal convoca y evoca el sueño y la vigilia, el secreto y la revelación, la prisión de la jaula y una libertad añorada pero a fin de cuentas inútil, el lenguaje y el saber; el conocimiento, la riqueza, la muerte, lo salvaje y lo civilizado en coexistencia simétrica, especular. El tigre aparece como arquetipo, en sentido platónico, de toda la “cultura” humana (es decir, al mismo tiempo y en el sentido de Nietzsche, de toda la “natura” humana). En “La mitología blanca” Derrida analiza cómo ciertas imágenes empleadas en el discurso platónico llegaron a convertirse en tropos que conformaron luego la “metafórica filosófica” de Occidente¹³. A partir de los textos vistos, podríamos plantear la posibilidad de inscribir al “tigre” dentro de una metafórica, literaria y/o filosófica, cuyos antecedentes encontraríamos tanto en Nietzsche como en Borges pero, también, en los bestiarios medievales.

Derrida recoge de ellos precisamente el relato de los tigres azules a propósito del problema de la “referencialidad autotélica” implicada en toda *auto-bio-grafía*, que es además el paradigma de toda *inscripción*, filosófica o literaria¹⁴. Podemos continuar nuestro propio juego de desciframiento retejiendo estas consideraciones. La imagen del tigre es

¹² Borges, “Tigres azules”, en *La memoria de Shakespeare. Obras Completas*, Vol. III. Emecé, Bs. As., pp.381-388. Sub. mío.

¹³ Derrida, J. (1979) en *Márgenes de la filosofía*. Cátedra. Madrid, 1994.

¹⁴ Derrida, J. (2006) *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Trotta, Madrid, 2008, p. 86.

empleada por Nietzsche en una alegoría para referirse a *la conciencia de Occidente* –al “producto” o a la “invención” por excelencia de la tradición metafísica– como a ese tigre con cuyo lomo soñamos (con cuyo lomo, insisto, *no podemos dejar de soñar*). En los bestiarios medievales, se describe al tigre como un animal muy difícil de atrapar. Únicamente puede ser cazado cuando es tentado en su amor narcisista arrojándole una esfera de vidrio: el animal quedará como hechizado por la contemplación de su propia imagen. Muchas de las teorías filosóficas producidas a lo largo de la historia han tenido como finalidad, expresa o secreta, la de evadir esa otra (o misma) angustia de vernos a nosotros mismos como un animal, como el animal que (luego, finalmente) somos. El deseo de “atrapar” a un tigre, aunque sea en la escritura o en los sueños, expresaría en este sentido (quizás) el deseo de apropiarnos de una herencia que nos fascina en la misma medida en que nos aterroriza; una herencia que se ha vuelto más salvaje que nosotros mismos en su historia de domesticación y de dominación. Tanto Nietzsche como Borges habrían elegido al tigre como símbolo de la Tradición. Como *símbolo*, se habría construido precisamente a partir de una supuesta “diferencia” (entre El Hombre y El Animal). Como el lenguaje para Nietzsche, el *símbolo* es también abstracción y olvido, y viene entonces a reunir lo que se quiso separar, discriminar y ocultar. Colmo de una paradoja sublimatoria y narcisista, pareciera que Occidente, cuna del grandioso logos, sólo pudiera contemplarse a sí mismo, soportarse a sí mismo, bajo la forma de un Tigre; esto es, bajo una forma –o figura– de la animalidad. Ese Gran Animal que es la Tradición quizás sólo pueda ser capturado con espejos, aunque eso signifique encontrar en ellos, inevitablemente, la imagen del reflejo de nuestros propios ojos. La aversión de Borges a los espejos¹⁵, el temor manifiesto a ver el

¹⁵ Borges, “Los espejos”, en *El hacedor*, 1960.

reflejo propio, quizás simbolice de algún modo una de las formas que adquiere la “angustia de las influencias”, en el sentido de Bloom.

En varios cuentos borgianos encontramos “laberintos de tigres” y “laberintos del sueño”. En “La casa de Asterión” el laberinto aparece asociado a lo infinito. Catorce es el número de los aljibes del laberinto (número señalado como equivalente al infinito), catorce las palabras de la sentencia mágica escrita en el lomo del tigre; catorce los párrafos de “La escritura del dios”. La “máquina de escritura”, como la del mundo, es hartamente compleja para la simplicidad de los hombres. O tal vez no: *la obra de arte, la creación humana*, es un reenvío permanente a través de metáforas e imágenes que se tornan motivos recurrentes. La construcción de un espacio propio de discurso mediante el arte retórico nos permite situarnos en una perspectiva desde la que es posible comprender el fenómeno humano del lenguaje en sus múltiples funciones.

La metáfora, dijo alguien, “es el sueño del lenguaje”. Y es precisamente a través de la ensoñación (apunta Bachelard) como el hombre puede trascender la distinción entre “pensar reflexivo” e “imaginación”, “poner más ser en el ser”, aunque en el fondo de los sueños de la noche sin historia nos arrastremos ineluctablemente hacia la nada.

Bibliografía

Borges, Jorge Luis (1960) *El hacedor*. Emecé, Buenos Aires. Biblioteca La Nación, 2001.

Borges, J. L. (1971) *El Aleph*. Alianza Editorial. Barcelona, 1998.

Borges, J.L. *Obras Completas*. Emecé, Buenos Aires, 2011.

Bachelard, Gastón (1960) *La poética de la ensoñación*. Fondo de Cultura Económica. México, 1997. Trad. Ida Vitale.

Enciclopedia de la Literatura Argentina. Dirigida por Pedro Orgambide y Roberto Yanhi. Ed. Sudamericana. Bs. As. 1970.

Derrida, J. (1979). “La mitología blanca”, en *Márgenes de la filosofía*. Cátedra. Madrid, 1994.

Derrida, J. (2006) *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Trotta, Madrid, 2008. Trad. C. de Peretti y Cristina R. Maciel.

Sini, Carlos (1985). *Semiótica y Filosofía. Signo y Lenguaje en Peirce, Nietzsche, Heidegger, Foucault, Ricoeur y Levi Strauss*. Ed. Hachette.

Nietzsche, Friedrich (1873). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Tecnos. Madrid, 1990. Trad. Luis M. Valdés.