

Andrea Díaz
Robert Calabria
compiladores

Actualidad
de Nietzsche:
a propósito
de los fragmentos
póstumos



UNIVERSIDAD
DE LA REPÚBLICA
URUGUAY



CSIC

bibliotecaplural

Este trabajo, compilado por Andrea Díaz y Robert Calabria contiene trabajos de Damián Baccino (Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FHCE), Universidad de la República (Udelar)), Lía Berisso (FHCE, Udelar), Horacio Bernardo (Licenciatura en Ciencias de la Comunicación, Udelar), Christian Burgues (FHCE, Udelar), Enrique Caetano (FHCE, Udelar), Robert Calabria (FHCE, Udelar), Andrea Díaz (FHCE, Udelar), Fernando García Tabeira (FHCE, Udelar), Valentín Guerreros (FHCE, Udelar), L. Nicolás Guigou (FHCE, Udelar), Nicolás Jara (FHCE, Udelar), Helena Modzelewski (FHCE, Udelar), Alejandro Nogara (licenciado y profesor de Filosofía), María Gracia Núñez (FHCE, Udelar), Gonzalo Percovich (École lacanienne de psychanalyse), Horacio Potel (arquitecto), Marcelo Real (École lacanienne de psychanalyse), Paulina Rivero Weber (UNAM), Álvaro Rodríguez Ruiz Díaz (FHCE, Udelar), Ana Singlán (FHCE, Udelar), Ruben Tani (FHCE, Udelar e Instituto de Profesores Artigas (IPA)), Pilar Trujillo (FHCE, Udelar), Ricardo Viscardi (FHCE, Udelar) y Karen Wild Díaz

ISBN: 978-9974-0-0947-9



9 789974 009479

Actualidad de Nietzsche:
a propósito de los
fragmentos póstumos



Andrea Díaz • Robert Calabria
(compiladores)

Actualidad de Nietzsche:
a propósito de los
fragmentos póstumos



La publicación de este libro fue realizada con el apoyo
de la Comisión Sectorial de Investigación Científica (CSIC) de la Universidad de la República.

El trabajo que se presenta fue seleccionado por el Comité de Referato de Publicaciones
de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
integrado por Luis Behares, Leonel Cabrera, Sylvia Costa, Nelly Da Cunha,
Emilio Irigoyen, Ricardo Navia, Ana María Rodríguez Ayçaguer y Mónica Sans.

© Los autores, 2012.

© Universidad de la República, 2012

Departamento de Publicaciones,
Unidad de Comunicación de la Universidad de la República (UCUR)

18 de Julio 1824 (Facultad de Derecho, subsuelo Eduardo Acevedo)

Montevideo, CP 11200, Uruguay

Tels.: (+598) 2408 5714 - (+598) 2408 2906

Telefax: (+598) 2409 7720

Correo electrónico: <infoed@edic.edu.uy>

<www.universidadur.edu.uy/bibliotecas/dpto_publicaciones.htm>

ISBN: 978-9974-0-0816-8

CONTENIDO

Presentación por <i>Rodrigo Arocena</i>	11
Prólogo. <i>Andrea Díaz Genis</i>	13
Sobre la importancia de los <i>Póstumos</i> , ediciones y traducciones. Críticas y crítica de las traducciones; un argumento y un análisis. <i>Robert Calabria</i>	17
Bibliografía.....	24
La evolución de la música, la religiosidad y la filosofía de Friedrich Nietzsche. <i>Paulina Rivero Weber</i>	25
Conferencia inaugural del Coloquio <i>A propósito de los Fragmentos póstumos de Friedrich Nietzsche</i> , Montevideo, 4 de setiembre de 2010.....	25
Bibliografía.....	36
PARTE I. COMENTARIO ACERCA DE LOS <i>FRAGMENTOS PÓSTUMOS</i>	37
Fragmentos del abismo: el paraguas olvidado. <i>Ricardo Viscardi</i>	39
Bibliografía.....	46
Origen y Emergencia: un desplazamiento de sentido en Friedrich Nietzsche. <i>Fernando García Tabeira</i>	47
Bibliografía.....	55
La tragedia como objeto de crítica intempestiva. <i>Damián Baccino</i>	57
Bibliografía.....	63
Sobre los <i>Fragmentos póstumos</i> de Friedrich Nietzsche (1875-1882). <i>Robert Calabria</i>	65
Bibliografía.....	73
Filosofar —vivir a partir de la máscara y el eterno retorno. Educar un nuevo tipo de ser humano (Comentarios de los <i>Fragmentos póstumos</i> , t. IV). <i>Andrea Díaz Genis</i>	75
Bibliografía.....	84
Acercar de los <i>Fragmentos póstumos</i> de Friedrich Nietzsche y el psicoanálisis. <i>Gonzalo Percovich</i>	85
Bibliografía.....	93
PARTE 2. APORTES CRÍTICOS AL PENSAMIENTO NIETZSCHEANO.....	93
Sinonietzscheanismo. <i>Paulina Rivero Weber</i>	95
Bibliografía.....	104
Nietzsche en la Red. Problemas de recepción. <i>Horacio Potel</i>	105
Bibliografía.....	119
Tres problemas afines de una filosofía a martillazos y un psicoanálisis. <i>Marcelo Real</i>	121
Bibliografía.....	129
Foucault lector de Nietzsche: una arqueología	

de las interpretaciones. <i>Ruben Tani y María Gracia Núñez</i>	135
Bibliografía.....	145
El Nietzsche de Gilles Deleuze: comunicación, antropología y memoria en las matrices comunicacionales contemporáneas.	
<i>L. Nicolás Guigou</i>	147
Bibliografía.....	150
Aportes, o usos de Nietzsche, en la crítica literaria.	
Lo apolíneo vs. lo dionisiaco en las literaturas heterogéneas: el caso de la poesía negrista. <i>Helena Modzelewski</i>	151
Bibliografía.....	157
La Ilustración de la Ilustración, o la Ilustración en un sentido radical. <i>Enrique Caetano</i>	159
Bibliografía.....	166
La crítica nietzscheana al concepto darwinista de naturaleza. <i>Alejandro Nogara</i>	167
Bibliografía.....	175
Recepción de la obra de Nietzsche en el pensamiento uruguayo. <i>Horacio Bernardo</i>	177
Bibliografía.....	186
El Nietzsche de Vaz Ferreira, una lectura fermental. <i>Valentín Guerreros</i>	189
Bibliografía.....	197
PARTE 3. TÓPICOS DEL PENSAMIENTO NIETZSCHEANO.....	199
Arte, redención y mentira en la visión de Nietzsche. <i>Ana Singlán</i>	201
Bibliografía.....	204
Nietzsche nodriza del mundo. O de cuando la verdad se vuelve innecesaria. <i>Christian Burgues</i>	205
Bibliografía.....	209
La cultura y las instituciones educativas. Reflexiones a partir de algunos textos del joven Nietzsche.	
<i>Álvaro Rodríguez Ruiz Díaz</i>	211
Bibliografía.....	218
La virtud histórica por el ejercicio de la vida. <i>Nicolás Jara</i>	219
Bibliografía.....	225
Los fundamentos de la moral en Nietzsche. <i>Lía Berisso</i>	227
Bibliografía.....	232
Übermensch (<i>meine Welt</i>). <i>Pilar Trujillo</i>	233
Bibliografía.....	239
Del superhombre como alabanza de lo precedero.	
<i>Karen Wild Díaz</i>	241
Bibliografía.....	247

Presentación de la Colección Biblioteca Plural

La universidad promueve la investigación en todas las áreas del conocimiento. Esa investigación constituye una dimensión relevante de la creación cultural, un componente insoslayable de la enseñanza superior, un aporte potencialmente fundamental para la mejora de la calidad de vida individual y colectiva.

La enseñanza universitaria se define como educación en un ambiente de creación. Estudien con espíritu de investigación: ese es uno de los mejores consejos que los profesores podemos darles a los estudiantes, sobre todo si se refleja en nuestra labor docente cotidiana. Aprender es ante todo desarrollar las capacidades para resolver problemas, usando el conocimiento existente, adaptándolo y aun transformándolo. Para eso hay que estudiar en profundidad, cuestionando sin temor pero con rigor, sin olvidar que la transformación del saber solo tiene lugar cuando la crítica va acompañada de nuevas propuestas. Eso es lo propio de la investigación. Por eso la mayor revolución en la larga historia de la universidad fue la que se definió por el propósito de vincular enseñanza e investigación.

Dicha revolución no solo abrió caminos nuevos para la enseñanza activa sino que convirtió a las universidades en sedes mayores de la investigación, pues en ellas se multiplican los encuentros de investigadores eruditos y fogueados con jóvenes estudiosos e iconoclastas. Esa conjunción, tan conflictiva como creativa, signa la expansión de todas las áreas del conocimiento. Las capacidades para comprender y transformar el mundo suelen conocer avances mayores en los terrenos de encuentro entre disciplinas diferentes. Ello realza el papel en la investigación de la universidad, cuando es capaz de promover tanto la generación de conocimientos en todas las áreas como la colaboración creativa por encima de fronteras disciplinarias.

Así entendida, la investigación universitaria puede colaborar grandemente a otra revolución, por la que mucho se ha hecho pero que aún está lejos de triunfar: la que vincule estrechamente enseñanza, investigación y uso socialmente valioso del conocimiento, con atención prioritaria a los problemas de los sectores más postergados.

La Universidad de la República promueve la investigación en el conjunto de las tecnologías, las ciencias, las humanidades y las artes. Contribuye así a la creación de cultura; esta se manifiesta en la vocación por conocer, hacer y expresarse de maneras nuevas y variadas, cultivando a la vez la originalidad, la tenacidad y el respeto a la diversidad; ello caracteriza a la investigación —a la mejor investigación— que es pues una de las grandes manifestaciones de la creatividad humana.

Investigación de creciente calidad en todos los campos, ligada a la expansión de la cultura, la mejora de la enseñanza y el uso socialmente útil del conocimiento: todo ello exige pluralismo. Bien escogido está el título de la colección a la que este libro hace su aporte.

La universidad pública debe practicar una sistemática Rendición Social de Cuentas acerca de cómo usa sus recursos, para qué y con cuáles resultados. ¿Qué investiga y qué publica la Universidad de la República? Una de las varias respuestas la constituye la Colección Biblioteca Plural de la CSIC.

Rodrigo Arocena

Prólogo

ANDREA DÍAZ GENIS

Este libro presenta la primera edición de carácter colectivo de una obra sobre Nietzsche en nuestro país. El 1.º y el 2 de octubre de 2010 abrimos el Coloquio *A propósito de los Fragmentos póstumos* en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FHCE) de la Universidad de la República (Udelar) del Uruguay, diciendo:

nadie negaría hoy día que Nietzsche pertenece a la gran tradición de la Filosofía occidental, al menos desde que Heidegger lo catapultó como un filósofo equivalente en importancia y profundidad, a Platón, Aristóteles o Kant.

En definitiva, un clásico de la filosofía universal. A esta importancia capital, se agrega la cuestión de que es un pensador que siendo del siglo XIX, inaugura la filosofía contemporánea, y por las temáticas abordadas y las formas características de su pensamiento, lo encontramos presente, vivo y actual, en el nudo teórico fundamental acerca de la cuestión de la crisis de la modernidad, entendida desde sus diferentes interpretaciones, a partir de una supuesta continuidad, ruptura o superación. En este sentido, se nos hace difícil interpretar el estado actual de la crisis de la razón, muerte de los absolutos, nihilismo, pluralismo epistemológico, e importancia de la posición hermenéutica acerca de la verdad, sin el aporte trascendental de su pensamiento. Lo interesante es que siguen apareciendo novedades sobre los escritos de Nietzsche hasta hoy día, tenemos la suerte actualmente de contar con la traducción reciente al español de sus cartas en cuatro tomos, edición dirigida por Luis Enrique de Santiago Guervos, y editada por Trotta. A este estupendo aporte, se le agrega un hito fundamental para el estudio de su obra en español, la traducción reciente dirigida por Diego Sánchez Meca, publicada en cuatro tomos por Tecnos.¹ Hasta ahora contábamos con antologías de los fragmentos póstumos en español, y con el escrito *La voluntad de poder* que en realidad era una selección supuestamente hecha por Nietzsche y editada por su hermana Elizabeth Förster-Nietzsche, con todo el problema que esta asociación trajo para el pensamiento de nuestro autor. Más allá de que muchas antologías recogen los escritos de Nietzsche a partir de la edición crítica ya considerada canónica hecha por Colli y Montinari de sus *Obras completas*, es la primera vez que es traducida en su totalidad al español, respetando la cronología, en el orden de aparición de los *Fragmentos póstumos*, del modo en que

1 Agradecemos en este punto, la donación de estos cuatro tomos por parte de la editorial Tecnos, para realizar los trabajos hechos por los profesores comentaristas de los *Póstumos* en el coloquio y presentados en esta obra.

efectivamente fue realizado por Nietzsche. Cabe destacar que el conocimiento y análisis de esta obra es fundamental para entender el pensamiento de nuestro autor. Muchos llegan a decir que es más importante su obra inédita que la édita. Lo cierto es que para apoyar muchos de los análisis de la misma, es necesario que profundicemos en esta, cosa que pondremos los estudiosos de Nietzsche en español a partir de esta nueva edición. Contamos como comentaristas de este evento con las personas más preparadas para hacerlo, además de dos invitados extranjeros. Este libro es una síntesis de ese encuentro, representativa de trabajos presentados por docentes, egresados y estudiantes de nuestra facultad, con aportes de algunos invitados de otras facultades. Organizan este coloquio, así como esta edición, el Departamento de Historia y Filosofía de la Educación del Instituto de Educación y el Departamento de Filosofía Teórica del Instituto de Filosofía, ambos de la FHCE de la Udelar.

A este prólogo le sigue la referencia que hace el profesor Robert Calabria, a modo de introducción, a la polémica que se ocasionó por la traducción al español de los *Fragmentos*, con el que fue siempre el más célebre de los traductores de Nietzsche al español: Andrés Sánchez Pascual. Sobre este tema se abundó en el coloquio, y vale la pena volver sobre este punto, para tener elementos para tomar posición sobre el mismo. Le sigue la conferencia inaugural del coloquio, un excelente estudio sobre Nietzsche como músico, que fue acompañada en aquella ocasión por la propia música de Nietzsche, presentada por Paulina Rivero Weber, a través de un destacadísimo trabajo de compilación realizado por la investigadora y publicado por la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)² (que obviamente en un texto escrito, lamentablemente se pierde).

A esta introducción, le siguen tres capítulos que engloban, pensamos, el tipo de participación sobre la obra de Nietzsche que se tuvo en el Congreso. Un primer capítulo con «Comentarios acerca de los Fragmentos Póstumos de Nietzsche», donde participan como profesores invitados Ricardo Viscardi y equipo (Fernando García, Damián Baccino). También participan Robert Calabria, Andrea Díaz y Gonzalo Percovich. Estos son los primeros aportes críticos desde Uruguay, a la obra recientemente traducida. En este sentido, este capítulo tiene su destaque en el conjunto del libro, dado que es a propósito de la publicación completa de los *Fragmentos póstumos*, que nos replanteamos precisamente la actualidad del pensamiento de Nietzsche, y desde donde se revisa, a la luz de sus tesis principales, las nuevas lecturas que generan.

En un segundo capítulo titulado «Aportes críticos al pensamiento de Nietzsche» aparecen varios elementos novedosos que vale la pena destacar.

2 Paulina Rivero Weber, *Nietzsche: su música —seine Musik*. CD audio con una selección de composiciones de Nietzsche, para voz y piano. G. Rivero Weber y N. Tarasova (pianos), L. Ambríz (soprano), E. Vázquez (mezzosoprano), L. Villeda (tenor), J. Suaste (barítono). Investigación: Paulina Rivero Weber, UNAM, DDD, Proyecto Papime 194046. Distribuido por: Quindecim Records. Río Churubusco, 505 P. B. Unidad Modelo. Iztapalapa, México.

El artículo de Paulina Rivero que acerca o intenta acercar el pensamiento de Nietzsche al Taoísmo, da cuenta de una corriente llamada «sinonietzscheanismo», que se ha estado desarrollando en los últimos tiempos a partir de la obra nietzscheana. Luego, varios estudios que realizan una «genealogía» de la obra de Nietzsche y su importancia en la filosofía uruguaya, tema nada menor, en tanto que nos develan diferentes etapas del pensamiento uruguayo quizás desconocidas. Asimismo, se destaca una lectura vazferreiriana de un Nietzsche «fermental» a la que vale la pena volver a leer y a repensar en conexión con nada menos que el fundador de nuestra casa de estudios y el filósofo más importante de la historia de nuestro país. No puede faltar, tampoco en esta parte, una referencia a la importancia que tiene para el Psicoanálisis la lectura de Nietzsche, incluso, entendido como precursor, o adelantado de muchas de las ideas centrales del mismo, cosa que no siempre admitió o pudo admitir Freud, a pesar de que muchos de sus más allegados discípulos eran lectores, y hasta amigos de Nietzsche, el caso más destacado es obviamente el de Lou Andreas Salomé. También aparecen artículos que dan cuenta de la lectura que desde la Antropología se hace a la obra de nuestro filósofo.

Otro elemento a destacar en este capítulo es el aporte del profesor argentino Horacio Potel. Horacio Potel ha creado, desde ya hace varios años, una página electrónica de excelentísimo nivel sobre Nietzsche en castellano, que podemos encontrar en Google (<<http://www.nietzscheana.com.ar/>>). Muchos de los estudiosos de Nietzsche, a partir de esta página, han podido acceder a las mejores traducciones de nuestro autor y a sus críticos, incluso a su música, o a las fotografías que recorren su vida.

En cuanto al tercer capítulo, quiero destacar el trabajo de los estudiantes de Filosofía del grupo Clinamen, quienes no solo apoyaron la organización del congreso sino que también, con mucho entusiasmo pero también rigor intelectual, estudiaron durante muchos meses para preparar las ponencias y artículos que aquí se presentan. Muchos de ellos publican por primera vez un artículo en un libro. También aquí aparecen varias colaboraciones, hechas por alguno de nuestros ayudantes de Filosofía de la Educación.

La FHCE inauguró un coloquio, hecho con los mayores esfuerzos y premuras económicas, que rebasó cualquier expectativa previa con relación al interés que podría considerarse que hubiera por este filósofo. Con entusiasmo, pero también con convicción, la presencia de, literalmente, una multitud en la sala de actos de la facultad, demostró que Nietzsche está vivo para la comunidad de estudiosos e interesados en su filosofía en Uruguay. Nunca, desde los más de veinte años que llevo en esta facultad vi tanta gente en un coloquio, ni tantos interesados por una obra filosófica, como la que presencié esos días de octubre del 2010. La publicación de esta obra es, por lo tanto, un compromiso ineludible de los organizadores con la comunidad.

Por último quiero agradecer a Gerardo Garay del Departamento de Historia y Filosofía de la Educación, dado que sin su esfuerzo no hubiera sido posible este emprendimiento.

A todos aquellos que colaboraron, estudiantes de filosofía y educación. A Robert Calabria, con quien nos lanzamos a esta tarea que resultó de las más alentadoras, gratificantes y permítanme decir, por qué no, exitosa, que he realizado en materia de organización de congresos, dado el nivel de participación y el nivel de entusiasmo que recibí de todos.

Agradezco también a nuestra casa de estudios que nos acoge, y nos apoya en la medida de sus posibilidades, dado que gracias a ella, hacemos lo que hacemos, y estamos donde estamos. Necesitamos hacer crecer cada vez más, y la gente que se interesa por la filosofía en nuestro país así lo reclama, un compromiso ineludible con un filosofar cada vez más plural, que debe dar lugar a todos, porque todos somos necesarios. Debe convivir la filosofía continental, la filosofía francesa, con la filosofía anglosajona; «la ontología del presente» como dice Michel Foucault, con el «análisis de las condiciones de la verdad» que propone una filosofía más de corte analítico.

Debe también convivir un filosofar europeo, norteamericano con un filosofar que valore las expresiones latinoamericanas y uruguayas del mismo. Esta facultad tiene una tradición en este punto importante, que debe continuar. Y no solo se debe dejar existir a lo otro, sino cultivarlo, a sabiendas que existen varias expresiones del filosofar, y que en cada una de ellas existen calidades y fundamentos.

Y a propósito de pluralidades, vale la pena recordar también, que debemos dar paso a una filosofía hecha por mujeres, que tienen su incidencia en el filosofar (muchas aparecen y se muestran en este coloquio, docentes, estudiantes y egresadas comentando y analizando la obra de Nietzsche, dicho sea de paso, y a modo de crítica, un filósofo que no siempre se presentó de buena forma ante el sexo femenino) y en la Historia de la Filosofía (el *logos*, preferentemente masculino, ha dejado paso a un filosofar también de las mujeres y con perspectiva de género). Este es un hecho, que tiene lugar en el mundo, y así debe ser también en nuestro humilde y pequeño espacio, donde hay lugar o debe haber lugar para todos, quizás por eso también el éxito de esta empresa, que por sí misma habla, y da cuenta de una diversidad, convertida en una voluntad de querer-poder que se afirma a sí misma en el aquí y ahora. Voluntad de poder o de potencia y más que voluntad de poder, el poder de la voluntad, basada en convicciones, en pasiones que se hacen carne al compartirlas con otros.

Sobre la importancia de los *Póstumos*, ediciones y traducciones. Críticas y crítica de las traducciones; un argumento y un análisis

ROBERT CALABRIA¹

Inevitable el referirnos, en este espacio introductorio, a la polémica que se suscitó en torno a las mismas entre el equipo que las llevó adelante y Andrés Sánchez Pascual, autor de traducciones canónicas de Nietzsche al castellano.

Pudiera pensarse quizá que la cuestión fuese soslayable y que de hecho quedara asentada nuestra posición en el asunto vía la realización de este coloquio, en la medida en que se lleva a cabo en ocasión de la publicación de la traducción de los escritos póstumos de Nietzsche, pudiéndose dar por sobreentendida nuestra recepción favorable de este hecho académico y editorial.

Consideramos, sin embargo, que es procedente que hagamos mención expresa de nuestra postura en este litigio que en algún momento fue, tal vez, demasiado acalorado.

Consideramos sí, que la razón estaba y está del lado del equipo que se decidió a encarar esta tarea y presentaremos a favor de esta posición un argumento de carácter vazferreiriano, por un lado y un análisis de la posición contraria, por el otro.

Nuestro filósofo deplora una y otra vez, en diversas obras, el hecho de que los grandes pensadores y filósofos nos presenten su obra en su versión más perfecta, concluida en un sistema y que nos priven de asistir al proceso de su constitución, a los modos en que se fue gestando antes de llegar a esa su forma definitiva. Digamos, por ejemplo, como en el caso de que se dispone de varias versiones preliminares del *Guernica* que nos permiten ver los ensayos, tanteos y hasta vacilaciones del genio antes de dar su obra por madura, que no «terminada». Vaz Ferreira nos llama la atención sobre lo importante que sería que esos grandes hombres nos permitiesen ver como ensayaban, vacilaban, tanteaban, experimentaban, acertaban y hasta incluso se equivocaban en el proceso de pensar sus temas, de sentirlos, de psiquearlos. Sobre el gran valor como fermento del pensamiento que debían tener esas producciones larvales, por más «rudimentarias» que se las encontrase en comparación con su expresión final, «clásica».

Y bien, es el caso en que se disponía de una ingente cantidad de esos productos textuales debidos ni más ni menos que a Friedrich Nietzsche. Es sobremano obvio si cabe el pleonismo, el valor «fermental» de los mismos. Solo que ese

1 Profesor de Filosofía egresado del Instituto de Profesores «Artigas», exinspector de Filosofía en la enseñanza media, y actual profesor titular grado 5 de Filosofía Teórica, Instituto de Filosofía, FHCE, Udelar.

capital cultural seguía quedando, en el caso del público hispanoparlante, reservado a la élite de aquellos que dominaban el alemán en grado suficiente como para leer a Nietzsche en su lengua original. Solo que quedaba esta parte de su obra sin traducir a la segunda lengua del mundo occidental. Una paradoja insoportable. Una situación irracional desde el punto de vista de la producción y circulación del conocimiento. Así entonces, por lo que nos era dado ver, teníamos de un lado a un equipo decidido a acometer una tarea titánica en plazos urgentes, relativos a la pronta solución de esta situación cognitiva y culturalmente chirriante, disonante, del otro a quien criticaba la empresa planteando reservas.

Digamos ahora que, aún suponiendo buena intención de parte de la crítica de Sánchez Pascual a la traducción de de Santiago, los dos artículos en que se expone son confusos y confundentes.

Comencemos acaso por los elementos comprendidos en la denotación de la expresión «edición crítica», según señala Sánchez Pascual: el texto y el aparato crítico. Como él señala en la edición de Colli-Montinari se encuentran estos dos elementos. Según señala, además, el texto fue publicado en 1978 (designado como *KGW III* 3 y 4) y reimpresso en edición de bolsillo en los años 1980 y 1988, (designado como *KSA* 7, siendo este el texto en el que se basó la traducción de de Santiago). Sobre la publicación del aparato crítico hay disensión o malentendido entre ambos polemistas: según Sánchez Pascual su publicación data de 1997, según de Santiago viene siendo publicado desde los años setenta. Según el primero «forma parte indisoluble de la edición crítica de Colli-Montinari». El aparato crítico contiene las correcciones al texto alemán de 1978, sobre este asunto, si no nos equivocamos, hay acuerdo entre ambos. Ahora bien, siendo obvio que el asunto central de la polémica es la valoración de la traducción de los póstumos, considerando toda esta evidencia científica y erudita cabría la pregunta «¿traducción de qué?». Sobre esta pregunta también central la polémica incurre en falta de pertinencia. Para situar lo que nosotros consideramos el punto adecuado elegiremos el fragmento de texto más largo y complejo sobre el que discuten ambas partes, aquél que versa —precisamente— sobre traducciones. Según surge del artículo de Sánchez Pascual la traducción correcta sería «en la medida en que los sentimientos pueden ser traducidos a pensamientos», según de Santiago sería «en la medida en que los sentimientos y pensamientos pueden ser traducidos».

Situado este punto elijamos ahora nuestro aparato crítico de carácter filosófico, al menos en tanto supuesto en teoría de la traducción y (como quiere Heidegger) desarrollemos este supuesto. Supongamos entonces que la teoría davidsoniana de la traducción y del significado acerca de la centralidad de la concepción tarskiana de la verdad es correcta. Consideremos ahora las siguientes enunciados:²

2 Para la propuesta de estos ejemplos, respecto de su «naturalidad» consulté a Gustavo García Lutz. Me fueron inapreciables sus observaciones sobre el alemán coloquial y la verosimilitud de expresiones en relación a su contexto de aparición. Quedo en deuda con él por ello.

1. La oración «*Die Gefühle und Gedanken übersetzt werden können*» es, en alemán, verdadera, si y solamente si los sentimientos y pensamientos pueden ser traducidos
2. La oración «*Die Gefühle in Gedanken übersetzt werden können*» es, en alemán, verdadera, si y solamente si los sentimientos pueden ser traducidos a pensamientos

Nuestras cursivas en la oración entrecomillada no desempeñan ningún rol formal en la presentación de los enunciados 1 y 2, solo son énfasis informales, llamadores de la atención del lector para la comprensión del asunto. Hasta donde creemos, de la lectura de los artículos de ambos contendores surgiría que ambos enunciados, basados en construcciones tarskianas, son correctos, lo que significaría que lo que sigue al «si y solo si» constituye una traducción adecuada del alemán al castellano, siendo este resultado funcional a la concepción de Davidson. De los textos alemanes aludidos hemos recortado nuestro material entre comillas para poder reconstruir el asunto en los rigurosos términos de Tarski-Davidson: el fragmento completo incluía la expresión «Nur soweit» («en la medida en que...») que subordinaba las oraciones siguientes oscureciendo la cuestión que creemos que se tiene que exhibir.

Si, como creemos, ambos contendores otorgarían su consentimiento a 1 y 2, siendo ambos reconstrucciones de enunciados traduccionales en términos de una teoría rigurosa de la verdad y del significado ¿sobre qué versa el desacuerdo? Bien, hasta donde nos parece, versa sobre las oraciones entrecomilladas en 1 y 2 en tanto los objetos lingüísticos a ser traducidos al castellano. El traductor de Tecnos eligió la oración entrecomillada de 1, su crítico la de 2, sobre lo demás no habría disputa.

¿Cuáles son los respectivos argumentos? El de Sánchez Pascual consiste en que la corrección publicada en 1997 sustituye el texto entrecomillado de 1 por el de 2 siendo el aparato crítico parte indisoluble de la edición Colli-Montinari. El de de Santiago consiste en que el texto de 1988 contiene la de 1 que es lo que él se dedicó a traducir. La objeción al punto de vista de este último parece ser que no tomó en cuenta la corrección contenida en el imprescindible «Nachbericht». Es, indudablemente, muy clara y de recibo. Pero otra cosa es si es definitivamente conclusiva. Para analizarlo deberemos considerar los supuestos de la argumentación de Sánchez Pascual. Observados con atención, estos contienen una curiosa incongruencia. La edición crítica consta de dos elementos: el texto y el aparato crítico. Pero hasta donde podemos ver y pensar el texto original no puede consistir en él mismo y otra cosa, sea esta el aparato crítico o lo que sea, digamos 1+1 es distinto de 1. Ahora bien: la justificación de Sánchez Pascual de la sustitución del entrecomillado de 1 por el de 2 que él propone resulta de la *aplicación* de la corrección sita en el aparato crítico al texto de 1978, es lo que presenta en el material entre paréntesis que dice «*KGW III* 3, p. 65, más *KGW III* 5/2, p. 1630» (las cursivas son nuestras): esto es lo que hace de

recibo ahora, a nuestro entender, la argumentación de de Santiago; esto es, que las correcciones no están incorporadas al texto.

Sánchez Pascual acusa recibo, ciertamente, de esta observación, solo que la descalifica como una «excusa pueril». La descalificación no forma parte de una argumentación —al menos hasta donde ella se diga científica— de modo que no tomaremos eso en cuenta. Sí tomaremos lo que forma parte de su contraargumento por analogía: que «Es como si alguien dijera que la lista de “erratas” que aparecen al final de los libros no están “incorporadas” al texto», y de esta premisa en base a ejemplo extrae apresurada y (también) jubilosamente la conclusión de que «Visto lo anterior [...] bien puede decirse con conciencia tranquila que el traductor es incompetente en filología».

Examinemos entonces, la exactitud y la pertinencia de esta contrarréplica. En primer lugar la expresión «“erratas” incorporadas a un texto» es completamente ininteligible (dejando de lado el error de concordancia sujeto-voz verbal de la expresión publicada). De lo que en todo caso podría hablarse con sentido es de erratas incorporadas a un texto: el entrecomillado en «erratas» hace que esa palabra sea mencionada y no usada en la expresión que la contiene, que lo que figura en esta última es un nombre de la palabra y no la palabra misma: véase el ejemplo de Quine: «“Madrid” contiene cinco letras pero Madrid contiene más de veinte mil habitantes». Es decir, la que contiene ese número de habitantes es Madrid (que es una ciudad) y no «Madrid» (que es una palabra). Así entonces la expresión formulada sobre las erratas es confusa. Ahora bien, si nos tomamos el trabajo de dotarla de un sentido inteligible debería haberse hablado, como decíamos, de erratas incorporadas a un texto. Pero en ese caso lo que carecería de sentido es la tarea a la que nos está invitando la expresión: fuera de una ficción borgeana ¿qué sentido tendría la tarea de incorporar erratas a un texto? En todo caso esa sí sería una tarea antifilológica. En rigor, el crítico debió de haber hablado de la lista de erratas que figura al final (o al comienzo) de un libro en la *fe de erratas* del mismo. Y reconstruyendo su argumentación ahora con el rigor suficiente diríamos que lo que está declarando es que las correcciones de las erratas consignadas en la fe de erratas es lo que habría que considerar incorporado al texto. Y es eso lo que el expresa con sus anotaciones entre paréntesis («*KGW III* 3, p. ..., más...», etcétera).

Ahora bien, reconstruida dicha argumentación en términos inteligibles, estamos ahora en condiciones de hacer una pregunta menos formal, más sustancial, a saber: ¿es relevante la misma? ¿es el ejemplo de las erratas consignadas en fe de erratas con sus respectivas correcciones suficientemente similar al caso de las «Berichtigungen» como para considerarla conclusiva?

No, no lo es. En primer lugar, en los casos más decisivos y concluyentes, la fe de erratas está redactada por el propio autor del texto, y en el caso presente dicho autor murió en el 900. En segundo lugar tiene interés metodológico el hecho de que aunque, manos entrelazadas y mesa de tres patas mediante, el propio espíritu de Nietzsche nos dijese que las correcciones sitas en el *Nachbericht* son

atinadas, eso no nos proveería de una garantía última de dicha exactitud, es más, ese testimonio así obtenido debería considerarse, para nosotros, irrelevante, qué le vamos a hacer. La base evidencial disponible para el trabajo de las correcciones es siempre material a interpretar. Y más en este caso que está constituida por notas casi ilegibles, abreviaturas en código personal, sentencias entrecortadas, interrupciones, etcétera. Como dicen los integrantes del equipo y como es profundamente verosímil. Parafraseando al propio Nietzsche podría decirse que con respecto al texto del autor esta situación se ilustraría así: Colli y Montinari por delante, Colli y Montinari por detrás y en el medio la quimera. Con esto no querríamos decir, obviamente, que fuese inalcanzable un satisfactorio consenso científico acerca de su desciframiento, sino que este es de un trabajo arduo, donde es imprescindible introducir hipótesis y cuyo resultado nunca es definitivo, tan poco o menos como lo que se ve cuando se habla de rastros de electrones en una cámara de niebla. Así entonces la pregunta que legítimamente cabría hacer, en orden a una crítica de la traducción basada en estas observaciones, sería la siguiente: ¿Deberían introducirse estas correcciones en el texto de Nietzsche, con vistas a su traducción?. La respuesta es, en principio, a nuestro entender: no necesariamente. Y tal vez, inclusive y de modo más fuerte: no. Podemos manejar asimismo un argumento por analogía, basándonos en las consideraciones de Kuhn en materia de traducción de textos en general y, en particular, en materia de traducciones de textos científicos. Dice Kuhn:

La traducción consiste *solo* en palabras y frases que reemplazan (no necesariamente una a una) palabras y frases del original. Las glosas y los prefacios de los traductores no forman parte de la traducción. Una traducción perfecta no los necesitaría en absoluto. Si a pesar de todo hacen falta, necesitamos preguntar por qué.³

Siguiendo el razonamiento de Kuhn podríamos preguntarnos si la descripción de los manuscritos, variantes, índices, bibliografía, aclaraciones y correcciones, todos ellos ingredientes del aparato crítico forman parte del *texto* establecido. Parece que la respuesta es no. Y a esa respuesta, fundada en Kuhn, parece que asimismo conducen, insistimos, las propias palabras del objetor Sánchez Pascual «Como toda edición crítica, la edición Colli-Montinari consta de dos partes: el texto y el aparato crítico». Vale la insistencia, las partes son dos y el texto no es el aparato crítico. Si alguna vez se alcanza la perfección en el establecimiento del texto, su exposición no requeriría de la del aparato crítico. Mientras tanto el texto «establecido» tiene, verdaderamente, un estatuto provisorio y mientras unas correcciones permanezcan en el limbo de la exposición del aparato crítico ellas no están incorporadas al texto. Así las cosas, un verdadero rigor científico supondría, más allá de que las correcciones estuviesen disponibles para el que encara la tarea de la traducción (lo cual es una mera cuestión de hecho), que el

3 Kuhn, T., «Commensurabilidad, comparabilidad, comunicabilidad», en *¿Qué son las revoluciones científicas? Y otros ensayos*, Barcelona, Altaya, tr. cast. de J. Romo Feito, 1994, p. 104. Las cursivas son nuestras.

texto a considerar para la misma fuese aquel cuyas exorrecciones hubiesen pasado al texto mismo como elementos constituyentes (palabras, frases, signos de puntuación, etcétera) y que, concomitantemente, ya no formasen parte del aparato crítico expuesto. Y este es el punto del argumento del equipo de traducción: la decisión de considerar el texto de 1988 *tout court* no puede catalogarse como acientífica en manera alguna. Tampoco como incorrecta. Y tampoco, hasta donde vemos, las traducciones de vocablos y sentencias del alemán señalados por Sánchez Pascual: la traducción de «Bauernspruch» como «dicho campesino» no parece ser incorrecta. Y, por otra parte, cuando la objeción de Sánchez Pascual expresa que el texto de la edición crítica de Colli-Montinari dice «Bannspruch» se le podría contestar que no, que si es cierto, como había dicho anteriormente, que dicha edición constaba del texto y del aparato crítico, el texto decía «Bauernspruch» siendo «Bannspruch» el resultado hipotético de una operación que Sánchez Pascual indica como «*KGW III 3: 14, más KGW III 5/2: 1628*» (nuestras las cursivas): la que figuraba en el texto era la primera, la segunda figuraba en el aparato crítico. Hasta que la sustitución no la hagan los responsables de la edición crítica, el texto de dicha edición sigue para este caso *KGW III 3: 14*, que coincide con lo que se dice en la página y línea correlativa de *KSA 7 1988*. Pero este último es el texto que utilizó el equipo de traducción de Tecnos: q. e. d. La demostración es conceptualmente idéntica para todos los demás casos indicados por el objetor, a estar a lo que sus propias palabras dicen.

Particularmente interesante es lo que concierne a la traducción del fragmento más complejo sobre los sentimientos y los pensamientos traducidos. La observación de Sánchez Pascual es que el traductor debió hacerse la pregunta «“traducidos”...¿a qué?», como si el texto objeto no hiciese sentido. Y el asunto es que sí, que lo hace. Y que la respuesta a esa pregunta podría perfectamente ser «traducidos a algún lenguaje oral o escrito usual». Y si la pregunta ahora fuera «¿y en qué lenguaje se supone que se expresan los sentimientos y pensamientos?», la respuesta sería «en el lenguaje de la mente». La hipótesis de un lenguaje propio y original de los pensamientos, el denominado LOT («language of thought»), bien que discutible, como cualquiera, forma parte del campo de la investigación lingüística contemporánea, se debe a Jerry A. Fodor y se investiga en el Massachusetts Institute of Technology (MIT) (hay un libro de 2010, que discute su fundamentación filosófica, de Susan Schneider, publicado en MIT Press). Pero su origen podría rastrearse, quizá, hasta el innatismo cartesiano. El supuesto de que el fragmento del texto de *KGW III 3: 65* es insensato por razón de la pregunta que «cabría hacerle al traductor» y de que la corrección del aparato crítico sita en *KGW III 5/2: 1630*, que introduce esa «pequeña diferencia», va de suyo, implica el privar al genio de Nietzsche de haber pensado en términos de esa hipótesis. Habría que ver si, más allá de la consideración del objetor, Colli y Montinari presentan otra evidencia independiente para esa supuesta corrección y cuál es ella. Si no la hubiere, cabría pensar que podría ser que Colli y Montinari se hubieran equivocado al creer que en su primera versión había error

y que, en este caso, si no le prohibimos a Nietzsche pensar en términos de esa hipótesis, la primera impresión fuese la correcta como tantas veces sucede.

Para analizar el argumento maestro del objetor para su juicio lapidario sobre la traducción será necesario citarlo más extensamente.

Si donde el texto de la edición crítica Colli-Montinari dice «anatema» el traductor traduce por «dicho campesino»; y donde dice «embriaguez» traduce por «engaño»; y donde dice «texto» traduce por «cadencia»; y donde dice «idealidad» traduce por «realidad»; y donde dice «ola» traduce por «mundo»; y donde dice «poeta» traduce por «músico»; y donde dice «estatua» traduce por «naturaleza», etcétera, no hace falta subrayar que en esta traducción el pensamiento de Nietzsche queda distorsionado y se vuelve incomprensible, y que en ocasiones se le hace decir a Nietzsche lo contrario de lo que dice. Ya solo por esto puede decirse que esta traducción de Nietzsche no es fiable, carece de validez científica y no puede ser utilizada para ninguna lectura o trabajo serio sobre Nietzsche.⁴

En primer lugar cabe observar que el texto de la edición crítica de Colli-Montinari no dice ni puede decir «anatema», «embriaguez», «texto», «idealidad», etcétera. Por la sencilla razón de que esos vocablos entrecomillados (mencionados, véase Quine) están en castellano, salvo error.

En segundo lugar, nuevamente, el texto de la edición crítica Colli-Montinari tampoco contiene los vocablos alemanes semánticamente equivalentes a los de la lista de Sánchez Pascual. Estos constan en el aparato crítico, como él mismo dice.

Para el caso del primero, por ejemplo, parece que el vocablo que figura en KGW III, 3: 14 es el mismo de KSA 7 1[30] (sin sorpresas, si se trata de una reimpresión) y ese vocablo es «Bauernspruch» cuya traducción castellana es «dicho campesino». Ya hemos dicho como se construye la pretensión de «Bannspruch» en castellano «anatema», etcétera.

Si se señalase que la observación efectuada en materia del idioma del texto de la edición crítica va en contra del principio de caridad habría que responder que el incorrecto vaivén castellano-castellano que efectúa el objetor («donde dice “anatema” traduce “dicho campesino”», etcétera), disfrazado de charla informal y periodística, no es retóricamente inocente. Apunta al objetivo de ridiculizar al destinatario, haciendo parecer disparatada su traducción. Más que si alguien dijese por ejemplo «Allí donde el texto inglés dice *blue*, Fulano de Tal traduce por amarillo», funciona algo así como «Allí donde el texto original dice día de fiesta, la traducción dice esterilización del bergantín». Procede entonces, creemos, el señalamiento.

Finalmente, la misma propuesta de emplear el aparato crítico de 1997 para llevar a cabo la traducción debería cumplir con el recaudo, en la actual situación procesal de la edición crítica, de anotar en cada caso lo que figuraba en el texto previo y la operación consiguiente que se efectuó para decidir el reemplazo. La

4 Revista de Cultura *N*, *Clarín*, p. 1.

idea de los traductores de presentar en volúmenes subsecuentes las correcciones que han ido apareciendo cumple esta función, de modo inverso.

Bibliografía

- Kuhn, T., «Comensurabilidad, comparabilidad, comunicabilidad», en *¿Qué son las revoluciones científicas? Y otros ensayos*, Barcelona, Altaya, tr. cast. de J. Romo Feito, 1994.
- Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos*, Madrid, Tecnos, 2008.
- «Edición crítica y traducción «crítica»: una contrarréplica», *Revista de Libros*.
- Quine, W., *Lógica Matemática*, *Revista de Occidente*, tr. cast. de M. Sacristán Luzón, 1940.
- Sánchez Pascual, A., «Recensión de la traducción de los *Fragmentos póstumos* de Nietzsche», dossier de la revista *N*, disponible en <http://edant.revistaenie.clarin.com/notas/2009/02/28/_01867353.htm>.

La evolución de la música, la religiosidad y la filosofía de Friedrich Nietzsche¹

PAULINA RIVERO WEBER²

Conferencia inaugural del Coloquio
A propósito de los Fragmentos póstumos de Friedrich Nietzsche,
Montevideo, 4 de setiembre de 2010

La música nos habla a menudo más profundamente que las palabras de la poesía, porque se aferra a las grietas más recónditas del corazón. [...] Hay que considerar a los seres humanos que la desprecian como «gente sin alma», como criaturas parecidas a los animales. Este don supremo de dios me ha acompañado a lo largo de mi vida y puedo considerarme muy feliz de haberla amado tanto.³

La influencia del pensamiento de Nietzsche en la música moderna resulta incuestionable. De acuerdo con Elena Letnanova,⁴ a lo largo del último siglo la filosofía de Nietzsche ha inspirado más de trescientas composiciones musicales. Son por supuesto muchos los compositores que se han inspirado en *Así habló Zaratustra*: quizá la música más bella que esa obra ha sugerido sea el cuarto

1 Una versión del presente trabajo aparecerá publicada in extenso próximamente en el libro Nietzsche: el desafío del pensamiento, que será editado en Ciudad de México.

2 Egresada de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), donde recibió la Medalla Alfonso Caso al mejor doctorado del año y en donde ha sido docente por más de veinte años. Actualmente es profesora titular C definitiva de tiempo completo, forma parte del Sistema Nacional de Investigadores, es miembro de la Sociedad Española de Estudios sobre F. Nietzsche (SEDEN) y de la Asociación Filosófica Mexicana (AFM) entre otras asociaciones académicas. Entre su obra sobresalen los libros *Nietzsche, verdad e ilusión*; *Alétheia: la verdad originaria*; *Se busca heroína* y el estudio al CD *Nietzsche: su música*, que fue reconocido y premiado como el «Disco del año» por la Unión Mexicana de Cronistas de Teatro y Música. Ha colaborado en la coordinación de *Nietzsche: el desafío del pensamiento*; *Cuestiones hermenéuticas de Nietzsche a Gadamer*; *Perspectivas nietzscheanas*; *Entre hermenéuticas*; *Textos de Bioética* volumen II; y *Verdad ficcional*, entre otros. Ha publicado diversos artículos, tanto en México como en el extranjero y ha sido conferencista en la Universidad de Tübingen, la Universidad de Hawái, la Universidad de Illinois, la Universidad de Zaragoza, la Universidad de Granada, la Universidad de Málaga, la Complutense de Madrid, la Universidad de Barcelona, la Universidad de Buenos Aires y la Universidad de la República de Uruguay, entre otras. Ha coordinado el Posgrado en Filosofía de la UNAM, así como la División de Educación Continua de la Facultad de Filosofía de esa misma universidad. Actualmente, se aboca al estudio de filosofía comparada, concretamente sobre el Daoísmo y el pensamiento de Nietzsche (Sinonietzscheanismo).

3 Nietzsche, F., *Sobre la música*, p. 78.

4 Letnanova-Nagata, *Friedrich Nietzsche. Piano works, Classic Talent*, Bruselas, 1997.

movimiento de la tercera sinfonía de Mahler, titulado *O Mensch! Gib acht*, en el que la soprano canta pausadamente el poema así titulado, que Nietzsche pone en boca de Zaratustra en tres ocasiones diferentes a lo largo del libro.⁵ Por la más imponente y como tal la más conocida de todas las obras en él inspiradas es por supuesto la sinfonía de Strauss, que en homenaje a la misma obra nietzscheana se titula *Así habló Zaratustra*.

Y a pesar de la influencia de su pensamiento en la música moderna, la obra musical de Nietzsche permaneció casi ignorada hasta 1976, año en que Curt Paul Janz la publicó completa en una muy cuidada y bella edición en la que presentó en casi cuatrocientos folios, desde el primer apunte musical de Nietzsche, hasta su última obra, sumando un total de setenta y cuatro partituras musicales, de las cuales varias son apuntes musicales más que obras completas. Pero aún después de su publicación, esta música ha permanecido desconocida para gran parte de los músicos contemporáneos.

Creo que en gran parte esto se debe a las opiniones que en su momento expresaron von Bülow y el mismo Richard Wagner, las cuales crearon muchos prejuicios. Pero me parece que lo fecundo en este caso no es el análisis de las intrigas del pasado, sino el intento de sacar a la luz la belleza de esta música así como pensar la significación que ella pudiera tener en relación con su pensamiento. A esto me dedicaré ahora: a mostrar la música de Nietzsche y a tratar de reflexionar sobre la significación que esta puede guardar con respecto a su propio pensamiento.⁶

Para ello partiré de una afirmación radical. Me parece que es necesario dejar de asociar de manera inmediata y unívoca la relación de Nietzsche y la música a la figura de Richard Wagner. Considero que ese es el primer prejuicio que nos lleva a malinterpretar la música en la vida y obra de Nietzsche. Esta viene de mucho más lejos que su encuentro con Wagner y llega mucho más allá de su propia vida lúcida. Él nació en un ambiente musical y vivió su primera infancia inmerso en la música litúrgica luterana, como resultará luego evidente en gran parte de sus composiciones. Y en el otro extremo de su existencia, ya cerca del fin, en plena locura seguía tocando una sonata opus 31 de Beethoven, y hacia 1900, ya completamente paralizado, solo reaccionará ante la música: Nietzsche

5 Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza Editorial, trad. de Sánchez Pascual. «La otra canción del baile» y «La canción de noctámbulo» en donde aparece dos veces.

6 En ese contexto resulta imprescindible hacer mención del camino que musicalmente ha abierto Fisher Dieskau tanto en el ámbito teórico como en el práctico. Su libro sobre la relación entre Nietzsche y Wagner ha sido traducido a casi todos los idiomas y ha vuelto a atraer la atención de muchos músicos sobre esta vieja polémica. Pero por otro lado sus grabaciones de la música de Nietzsche se pueden considerar como históricas y únicas, porque si bien hoy en día son ya más las grabaciones que se pueden conseguir de la música de este pensador, sin lugar a dudas su calidad varía considerablemente y pocas están llevadas a cabo por verdaderos profesionales de la música. En el caso de Dieskau, como todo lo por él grabado, el molde queda roto después de haber sido usado por él y como el artista que es, sus interpretaciones son una verdadera joya.

vivió inmerso en la música, y por lo mismo esta no puede reducirse a un capítulo o a una mera aspiración en su vida: más bien su vida podría contarse como una serie de capítulos musicales.

Y si pudiéramos hacerlo, el primero de esos capítulos tendría que comprenderse a la luz de una profunda religiosidad y de la música litúrgica luterana. Hay que retroceder a la época de Röcken, el pequeño pueblo en que nació, en donde su padre, devoto y amado párroco del lugar, dedicaba los ratos libres a la música y a la improvisación, cosa que Nietzsche siempre recordaría con afecto. Pero no se trata solo de un bello recuerdo, la música y la religión irían unidas durante toda la infancia y juventud como una actividad muy propia y muy amada, como puede verse en un escrito de 1858, alrededor de los 14 años de edad, y en una composición que hizo en esa misma ocasión.

Dicho apunte relata un día de la Ascensión en que el pequeño Fritz acudió a la Iglesia de Naumburg. El niño creyente amó a Dios con la misma pasión con la que luego el filósofo maduro amaría la vida, y esa tarde, el pequeño escuchó en la iglesia el Aleluya de *El Mesías* de Händel. De inmediato, en un arrebato compuso el fragmento musical que ahora escucharemos, al cual nos introducen sus propias palabras:

El día de la Ascensión fui a la iglesia parroquial y escuché el coro sublime de *El Mesías*: ¡el Aleluya! Me sentí embriagado por completo, comprendí que así debía ser el canto jubiloso de los ángeles entre cuyos arrebatos vocales Jesucristo ascendió a los cielos. Inmediatamente tomé la firme determinación de escribir algo parecido. Al salir de la Iglesia puse manos a la obra, alegrándome como un chiquillo con cada acorde que hacía sonar.⁷

En un primer momento cuesta trabajo creer que el filósofo de la muerte de Dios, el escritor de *El anticristo*, haya compuesto una pieza de música sacra, cuyo título retoma un salmo de la Biblia, el canto procesional número 24;⁸ también es difícil creer que él mismo compuso una misa, o al menos fragmentos de una misa, motetes, Misereres, Kyries, Glorias y composiciones con títulos como «Jesús, mi salvación». Pero quizá lo que sucede con Nietzsche es lo que él ya había previsto: nos gusta crearnos y crearnos paradigmas demasiado estáticos, y como tales, poco fiables. Y por lo mismo nunca entendemos que Nietzsche fue un pensador de cuño esencialmente religioso. Quizá debamos recordar que un pensador que ha repetido con tal insistencia «Dios ha muerto» —no *Dios no existe*, sino «Dios ha muerto»⁹ debiera ser tomado como un pensador de cuño

7 Nietzsche, Friedrich, o. cit. (agosto-setiembre, 1858), «Los años de la niñez. 1844-1858», p. 64.

8 Este salmo bíblico es el canto procesional número 24, versículo 7: «Alzad ¡Oh puertas!, vuestros dinteles; Levantaos ¡Eternos portales! Para que entre el Rey de la gloria». Es el mismo que se recoge en la Coral del *Mesías* de Händel.

9 O como lo ha anotado Ronald Hayman: «No se puede creer que Dios ha muerto a no ser que se crea en Dios: una entidad que nunca ha existido no puede morir». Para Hayman la diferenciación llevada a cabo por Nietzsche entre el hombre loco y los ateos, ambos enfrentados en el parágrafo 125 de *Gaya ciencia*, es básica para la correcta comprensión de la muerte de Dios. Cfr. Hayman, Roland, *Nietzsche*, Nueva York, The Great Philosophers, Routledge, 1999.

religioso. La propuesta nietzscheana conduce a una religiosidad atea o quizá más bien a una religiosidad no teísta, que resulta sumamente interesante y viable para nuestra época. Una religiosidad que sacraliza este mundo y no otro. La propuesta de la muerte de Dios ligada a la propuesta del suprahombre puede hacernos pensar en una nueva forma de religiosidad. A Nietzsche le dolía Dios, él fue un herido de Dios, o quizá debamos decir, un enloquecido por la muerte de Dios. Y con ello quiero referirme literalmente al hombre frenético de la *Gaya ciencia*. La muerte de Dios es la que ha enloquecido a este hombre que frenéticamente se pregunta:

¿Pero cómo hemos hecho esto? ¿Cómo fuimos capaces de beber el mar?
¿Quién nos dio la esponja para borrar el horizonte? [...] ¡Dios ha muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo nos consolaremos los asesinos de todos los asesinos? Lo más poderoso y sagrado que hasta ahora poseía el mundo sangra bajo nuestros cuchillos —¿quién nos lavará esta sangre?.¹⁰

La muerte de Dios desquicia al individuo, esto es: le saca de su quicio, le arranca del lugar que tenía cuando Dios existía, y le deja sin quicio, errando a través de una nada infinita, buscando un nuevo lugar en un mundo sin Dioses. Dios —pensaba Nietzsche— le había dado la música al ser humano para ser un individuo mejor... pero dejemos que el mismo joven Nietzsche lo diga:

Dios nos ha concedido la música, en primer lugar, para que mediante ella ascendamos a las alturas. La música reúne en sí misma todas las cualidades: puede conmover, embelesar, serenar; es capaz de amansar el ánimo más tosco con sus delicados tonos melancólicos. Pero su facultad esencial es la de dirigir nuestros pensamientos hacia lo alto, la de elevarnos, conocionarnos. Ese es, sobre todo, el propósito de la música religiosa.¹¹

Eso creía Nietzsche antes de la muerte de Dios. Pero cuando Dios muere, ascender a las alturas ya no será una posibilidad para el hombre que humildemente recibe de Dios el don de la música. El individuo queda solo, sin Dios alguno que le haga tan preciados dones. Y por ello se requiere ser un hombre fuerte capaz de gestar desde sí mismo y desde su más bella fecundidad sus propios dones, requiere ser capaz de crear su propia música: elevarse, sublimarse, será una capacidad propia del individuo creador. Por eso ante la muerte de Dios, un nuevo Dios surge en escena. Es verdad como dijo Heidegger que en Nietzsche termina el orden trascendente del Dios suprasensible que imponía valores y fines al mundo sensible, pero el asesino de Dios lo primero que se preguntará será: y ahora, «¿Qué fiestas expiatorias, qué juegos sagrados tendremos que inventar? [...] ¿No hemos de convertirnos nosotros mismos en dioses, solo para aparecer dignos ante ellos?». Cuando muere el dios cristiano, resurge el viejo Dios de la vida y de la naturaleza. Ya lo había dicho Nietzsche desde su primera gran obra: todo lo que hoy llamamos religión, ciencia, moral, cultura y civilización, tendrá que

10 Nietzsche, Friedrich, *La ciencia jovial «La gaya scienza»*, 125, Caracas, Monte Ávila, trad. de José Jara, 1985, p. 114.

11 Nietzsche, Friedrich, *De mi vida...*, o. cit. p. 77.

comparecer algún día ante el infalible juez Dioniso. En el altar del nuevo Dios se venera la vida: la filosofía de Nietzsche propone como valor fundamental un amor a la vida que raya en el fanatismo, la vida aparece como algo absolutamente digno, como algo digno en sí mismo que no requiere de ninguna otra justificación. Será más adelante que por medio de conceptos como los de amor *fati* y el eterno retorno de lo mismo, el filósofo exponga tal amor incondicional por la vida, amor que, para Freud, un catarro crónico bastaría para refutar. Y amor que desde una perspectiva budista, sería un apego enfermo a la vida.

Pero tal amor por la vida podría representar como propuesta filosófica, un intento por ampliar el círculo de valoración positiva propuesto por Kant: no es la naturaleza racional la única digna de nuestro cuidado y de nuestro respeto. Hay algo más que está por encima de ella, que a la vez la fundamenta y posibilita, y ese algo más queda simbolizado por medio del Dios de la vegetación y de la vida salvaje que representa el valor incuestionable de la fuerza de la vida. En ese sentido podemos hablar del paso que da el joven religioso creyente de Dios, hacia la propuesta de una nueva religiosidad atea. Y de esa manera el joven filósofo, al valorar la vida por encima de todo, parece quedar embrujado de amor por la misma naturaleza. Así, las nuevas composiciones del joven maduro son ya laicas, pero conservan evidentes ecos de la musicalidad luterana, como sucede en la musicalización del poema de Emanuel Geibel que ahora escucharemos, *Soleados días otoñales*. En esta composición, mientras la música recuerda una cierta religiosidad mística, el texto elegido alaba a la naturaleza para concluir diciendo:

Escucho con cuidado
los cambios en la naturaleza
las hojas pronto caerán
pues el nacer y el morir es común a todos nosotros.
He aprendido a sentir
que en la totalidad de la creación
el espíritu y el mundo son una unidad
que pervive como un único sonido en armonía.

Al valorar la vida y la fuerza de la vida por encima de todo, Nietzsche coloca en el centro de su filosofía la idea del héroe. Porque la esencia del héroe radica en su capacidad para llevar la vida hacia su más alta expresión. Y para ello a nuestro filósofo le parece necesario superar al hombre masa, que todo lo lleva a la mediocridad. La disyuntiva entre el hombre masa y el hombre heroico es la misma que presenta Shakespeare en la boca de Hamlet: ¿Qué es mejor: luchar o simplemente no hacer nada, intentar cambiar el propio destino o dejar que este simplemente devenga: ser o no ser? La tarea del héroe es llegar a ser quien se es. El hombre-masa, a fuerza de buscar la comodidad, se conforma con lo ya creado, deja de cuestionar lo establecido y toma el mundo y sus valores como algo incuestionable, y con ello merma su propio ser. Para dejar ese camino y superar al hombre masa, considera Nietzsche que existe un camino tan ineludible como

doloroso: el camino de la soledad. Es el camino elegido por Zaratustra al subir a la montaña. Y por eso advierte:

¿Quieres marchar, hermano mío, a la soledad? ¿Quieres buscar el camino que te lleva a ti mismo? Detente un poco, y escúchame. [...] cuando digas «yo ya no tengo la misma conciencia que vosotros», eso será un lamento y un dolor.¹²

Para soportar ese dolor, se requiere un héroe en el alma, que a pesar de lamentarse sea capaz de soportar el dolor de la soledad, porque solo desde ahí puede gestar la propia mirada. Pero en la soledad hay algo más que dolor y sufrimiento: ahí radica también la semilla de la creatividad, la cual crece para dar y compartir en plenitud, desde la más enriquecedora abundancia, desde la sobrea-bundancia, como dirá Zaratustra. La soledad no tiene pues un signo negativo, es algo que también puede ser amable y amado. Y es que solo desde el silencio de la soledad puede saberse quien se es y qué valores se van a escribir con la propia mano en las nuevas tablas: no es otra cosa que el suprahombre; es aquel que escribe las nuevas tablas de valores a pesar de que para ello sea necesario lamentar el dolor de la soledad, porque nadie gesta sus valores entre las moscas del mercado. Heldenklage, lamento del héroe, es el título de la composición musical que a mi modo de ver o al menos a mi modo de sentir, expresa ya toda esta idea del héroe nietzscheano. Es obra data de 1862: un aforismo musical serio, trágico, profundo, esto es: nietzscheano.

Esa composición fue escrita por un joven de 18 años sin una gran instrucción musical. Si tomamos en cuenta que buena parte de las composiciones de este tipo fueron compuestas antes de los veinte años de Nietzsche, resultará evidente su genialidad y su precocidad en el ámbito de la música. Pero su precocidad en ese ámbito no fue solo práctica, sino también teórica. Siendo aun muy joven, tomó un partido activo en las polémicas musicales de su tiempo. No exagero al decir que de alguna manera contribuyó fuertemente en el cambio del rumbo de la estética wagneriana. Esto último a mi juicio, es uno de los aspectos que *Arte y poder*, la obra clave de Luis Enrique de Santiago, ha dejado en claro.

Y quisiera llamar la atención sobre un aspecto polémico del pensamiento nietzscheano referente a la estética musical alemana que tiene una profunda correspondencia con su propia actividad como compositor musical. Me refiero a la relación entre la música y la palabra, que se explica a la luz del surgimiento del ideal de la música absoluta. Un elemento característico de la estética musical del siglo XIX fue la revalorización de la música puramente instrumental; la música absoluta, fundamentalmente la sinfonía, parecía emancipar a la música de la palabra y por lo mismo de la música coral y de la ópera. En ese ambiente resultaba coherente la idea nietzscheana expuesta en la «Nota del Traductor», según la cual la música era el lenguaje universal, mientras que la ópera era presentada como el

12 Nietzsche, Friedrich, «Del camino creador», en *Así habló Zaratustra*, p. 106.

lenguaje del hombre teórico, que requería de la palabra. Y en coherencia con lo anterior, en un fragmento póstumo Nietzsche considerará lo siguiente:

pensemos el atrevimiento que debe ser ponerle música a una poesía, es decir, querer ilustrar un poema mediante música, y con ello ayudar a la música a convertirse en un lenguaje conceptual: ¡un mundo invertido! ¡Una temeridad que a mi me parece como la de un hijo que quisiera procrear a su padre.¹³

Me parece sin embargo paradójico que Nietzsche considere esto, porque su propia actividad musical fundamental fue la musicalización de poemas. Para Makell¹⁴ esta fue una faceta nietzscheana hasta cierto punto histórica: con ella, como compositor anticipó la forma en que años más adelante otros compositores, como Hugo Wolf (1860) musicalizarían poemas. Y en esto existe una gran coincidencia por parte de los pocos conocedores de su música: Nietzsche tenía una habilidad única para musicalizar poemas, la cual se basaba por un lado en una capacidad muy personal para crear un cierto ambiente musical alrededor de un poema, y por otro lado en una inusual capacidad para improvisar. En efecto, quienes le conocieron coinciden en que Nietzsche, al igual que su padre, tenía una habilidad completamente inusitada para improvisar al piano. Solo que no olvidemos que el mismísimo Schönberg definió la composición musical como una «pausada improvisación» («slowed-down improvisation»).¹⁵ Una muestra de este tipo de trabajo la encontramos en la musicalización del poema de Friedrich Rückert, «Aus der Jugendzeit», que habla de una pérdida irrecuperable: «de mi juventud recuerdo tan solo una melodía; qué lejano es ahora lo que alguna vez fue mío».

Pero retornando a la mencionada paradoja paterna entre la música y la poesía se disuelve si a cada una le reconocemos la posibilidad de la fecundidad. Tanto la música como la palabra pueden inspirar. Y en ese sentido ambas pueden procrear, pueden hacer surgir una nueva obra de arte; y la prueba de ello es que en más de una ocasión, tanto la música como la poesía inspiraron al Nietzsche músico a lanzarse a la composición de sus fragmentos musicales.

Y con esto toco un punto medular: los fragmentos musicales que hemos escuchado son eso: fragmentos, breves piezas musicales. Y Nietzsche llegó a escribir obras un poco mayores, como lo es la orquestación que Heinrich Köselitz hizo de su Himno a la amistad o la composición para piano a cuatro manos *Nachklang einer Sylvesternacht*¹⁶ pieza de belleza extraordinaria que sorprende por ciertos acordes que a mi modo de ver pronostican tonos malherianos. Pero la gran mayoría de sus composiciones son más bien breves fragmentos como los que hemos

13 KSA 7, 362 [12] 1.

14 «The will to music: Friedrich Nietzsche as Composer», en revista en línea *Babel*, 2004 disponible en

15 Makell, loc. cit.

16 15: 39

escuchado. Y en ese sentido Nietzsche perfeccionó en la escritura musical, tanto como en la escritura filosófica, el arte del fragmento.

Las razones por las que los filósofos han usado el aforismo en lugar del escrito en prosa siempre han dado lugar a discusiones, desde Heráclito hasta nuestros días. De Heráclito se han elaborado las más variadas teorías sobre la razón de su fragmentariedad. Pero Nietzsche no dejó lugar a dudas sobre sus intenciones, su uso del aforismo encuentra explicación al interior de su propia obra. Así, sobre el uso del fragmento en la escritura filosófica, dejó escrito:

El aforismo, la sentencia, en los que yo soy el primer maestro entre los alemanes, son las formas de la «eternidad»; es mi ambición decir en diez frases lo que todos los demás dicen en un libro —lo que todos los demás *no* dicen en un libro.¹⁷

De la misma manera que dejó explicado su estilo filosófico aforístico con palabras, dejó explicado su estilo aforístico musical con un fragmento musical, al que tituló «el fragmento en sí». La anécdota dice que un compañero le preguntó por qué al escribir música se quedaba únicamente en meros fragmentos musicales, y Nietzsche como respuesta compuso un fragmento musical y le tituló *Das Fragment an sich*. De esta composición cabe resaltar que, como sucede con muchas otras composiciones musicales de Nietzsche, existe una versión inicial que data de una época anterior, en este caso de 1863. En esa partitura original aparecen unas palabras de un poema de Goethe: «el que nunca comió su pan con lágrimas». La versión posterior lleva el mencionado título, el fragmento en sí, es de 1871, el año en que Nietzsche escribió *El nacimiento de la tragedia*.

Gran parte de las piezas son más bien tristes, oscuras, melancólicas y serias. Debo pues hacer una pausa un tanto anecdótica y confesar que para hacer esta presentación volví a consultar con el pianista que fue el productor musical e intérprete de la grabación de Nietzsche que hicimos en la Universidad Nacional de mi país y le manifesté esa preocupación, la cual más bien le sorprendió. Y le sorprendió porque —según me dijo— de hecho así es gran parte de la música de Nietzsche, su tono es más bien serio, trágico y melancólico. Quizá —me dijo— así fue Nietzsche. Y entonces lo reconsideré: hay una anécdota que a mi modo de ver lo pinta de cuerpo entero, porque nos remite a su forma de ser más inmediata y natural. Quizá en Nietzsche, como solía decir Eduardo Nicol de Sócrates, los datos de la vida cotidiana no son meras anécdotas, porque nos hablan de un hombre de una sola pieza, de un hombre forjado de manera coherente. La coherencia nietzscheana no es una coherencia lógica, sino una coherencia vital: es coherencia entre lo que se piensa, lo que se dice y lo que se hace, y por lo mismo es coherencia entre lo que se piensa y lo que se es. Cuando se tiene a un individuo de este tipo, solía decir Eduardo Nicol, la anécdota pasa a ser más que la expresión de una mera historia, la expresión de un rasgo del carácter ético de la persona.

¹⁷ Nietzsche, Friedrich, «Incursiones de un intempestivo», en *El crepúsculo de los ídolos*, 51, Madrid, Alianza Editorial, trad. de Sánchez Pascual, año, p. 128.

La anécdota en cuestión cuenta que una tarde en que el pequeño Fritz salía de la escuela, caía una lluvia monumental. Su madre y Elizabeth le llamaban a gritos desde un lugar techado para que corriera hacia ellas y se resguardara de la lluvia, pero el pequeño caminaba pausada y seriamente bajo la lluvia, sin protección alguna, mientras que el resto de los chicos corrían en desbandada. Cuando finalmente Fritz llegó empapado a los brazos de su madre, ella le preguntó «¿por qué no has corrido de prisa, por qué te has mojado de esta manera?» Y el pequeño respondió: «Porque el reglamento de la escuela dice que debemos de salir del colegio caminando en silencio y sin correr». Se cuenta que la seriedad y la soledad de este niño era tan inusual que daba pie a múltiples bromas entre sus compañeros de clase. No debe pues extrañarnos que su música refleje ese tono básico un tanto serio y taciturno, un tanto melancólico y acaso nórdico. Pero quizá justo por eso le resultó tan necesaria posteriormente la así llamada «música del sur» porque su matiz anímico básico le llevaba a componer música del norte, y su temperamento no llevaba castañuelas. Es desde esa ausencia de castañuelas, ausencia de alegría, que Nietzsche valora precisamente la risa, la danza y el juego, esto es: la superficie. Y desde esa valoración, la santifica. Podríamos decir que es desde la enfermedad que se valora la salud, es desde el abismo que se aprecia la apariencia cristalina, es desde Dioniso que Apolo cobra sentido y valor como desde la profundidad del abismo reluce la belleza de la superficie, la bella apariencia o la música del sur. Pero hemos de preguntarnos si Nietzsche logró salir del abismo, si de hecho es posible salir del abismo, si la ligereza es una opción de vida, si de hecho se puede elegir. Esta es la paradoja fundamental: un hombre enfermo, que sufrió lo indecible, amó la vida y amó su ligereza, pero el objeto que consideró digno de ser amado fue para él una espina. Desde su enfermedad amó a su Dios Dioniso y le construyó un altar musical para adorarle: su música refleja el dolor del amor a la vida.

Pero el placer, lo dijo el mismo Nietzsche, quiere eternidad. Es necesario, dirá Zarathustra, aprender a reír, a danzar, a ser ligeros. La ligereza y la alegría solo dejan de ser una opción desde el Romanticismo que valora ante todo la tragedia. Pero Nietzsche dejó atrás ese Romanticismo y valoró, ante todo, la risa, la danza, el juego: la ligereza es, entonces, una opción de vida. Es posible para el ser humano salir de los abismos y de los infiernos del alma, para habitar en la superficie y aprender a volar. Y quizá a eso se refiera la más cristalina y alada de todas sus composiciones: *Da geh' ein Bach*; por ahí pasa un río. Las notas de esta composición fluyen ligeras, casi puede verse pasar el río, y ya al final de la melodía, puede apreciarse algo que enseguida comentaremos: el río no termina, tan solo continúa hacia el mar, la música no resuelve, al igual que Aurora no concluye sino simplemente pregunta ¿o acaso?

Existió, no cabe duda, un prejuicio injustificado contra la música de Nietzsche. *Nachklang einer Siverster nacht*, la pieza que Nietzsche entregara a los Wagner en las navidades de 1871, es quizá la más viva muestra de ello. Hoy en día esta es una de las composiciones nietzscheanas que han sido incorporadas

a repertorios musicales de artistas que no se dedican en modo alguno de manera exclusiva a la obra de Nietzsche. Y ello a pesar de presentar, al igual que otras composiciones, un rasgo que aún hoy en día resulta difícil de asimilar y comprender: la tendencia a no dejar resuelta una obra musical. Y con ello no me refiero al no concluir o no terminar una composición, rasgo también usual en Nietzsche, sino a lo que implica musicalmente hablando, no dejar resuelta una obra musical.

En la música tonal, como su nombre lo indica, existe un tono que es el centro en torno al cual gira todo el discurso musical y al cual regresa el mismo discurso, encontrando así una resolución. Todo alejarse de la tónica, esto es, de ese centro de gravedad, se le puede considerar como generador de tensión: eso es la música tonal: la búsqueda por resolver ese centro, el cual hasta no resolverse no ofrece la sensación de reposo, de descanso. La música así entendida es movimiento en constante cambio de la tensión al reposo. Tendríamos que preguntarnos, en ese sentido, qué buscaba Nietzsche al no resolver musicalmente una obra como sucede en la pieza que a continuación escucharemos, *Oración a la vida*. Antes de escucharla recordemos solamente que el poema aquí musicalizado, escrito por Lou Andreas Salomé, es un canto de amor y aceptación a la vida con toda su alegría y con todo su dolor. En esto Lou fue la musa de Nietzsche, como lo fue de muchos otros grandes espíritus. Un amigo de esta mujer solía decir: «cuando Lou entabla relaciones apasionadas con un hombre, a los nueve meses el hombre trae un libro al mundo». Y en efecto, todo parece corroborar en Lou la metáfora de la mujer como fecundadora más que como mujer fecundada: Nietzsche se refería a su Zarathustra como «su hijo» y a ningún otro libro se refiere en tales términos. Quizá sea Lou la madre de tal hijo, o al menos podemos estar seguros de que parte de esa obra fue escrita bajo su influencia. De cualquier modo, el poema *Oración a la vida* de Lou que inspiró a Nietzsche dice así:

Ciertamente; así ama un amigo a otro,
como yo te amo a ti, misteriosa vida.
Si en ti me alegré o lloré,
si me has dado sufrimientos o placer.
Así te amo vida, con tu felicidad y tus penas.
Y cuando tú misma hayas de aniquilarme
Dejaré tus brazos con dolor;
Con el mismo dolor con el que un amigo
Se aleja del regazo del amigo.

Esta pieza, al no concluir musicalmente hablando, la obra, deja la sensación de que falta algo aun por decir, es una sensación similar a la que en la escritura dejaría el escribir dos puntos y luego no decir nada, o quizá a la que deja una interrogación. Pero precisamente estamos hablando de un filósofo que concluye una de sus obras con la frase interrogativa: ¿o acaso? ¿A quién se le ocurre terminar un libro preguntando ¿o acaso? Pues a Nietzsche: él fue un filósofo no conclusivo, no resolutivo, y esto ya lo ha estudiado, seguramente

ustedes lo sabrán, Mónica Cragolini, quien se refiere al «carácter tensional no resolutivo del pensamiento nietzscheano».¹⁸ Ese mismo carácter tensional de su pensamiento del que ha hablado Cragolini, lo hemos encontrado ahora en su música: un carácter tensional no resolutivo, que, al igual que sucede con el mundo del pensamiento, nos lleva a un viaje en el cual «la casa de las seguridades ya no existe» un viaje en el cual la constante tensión parece «evitar el descanso en nuevas casas definitivas».¹⁹

Alguna vez Gustavo Rivero-Weber, productor musical y pianista que ejecutó esta *Oración a la vida*, entre y otras piezas nietzscheanas en mi país, expresó que quizá al dejar no resuelta esa obra musical Nietzsche sabía que entraba a otra etapa de su vida en la cual la música ya no estaría junto a él para hacerle compañía. La idea no deja de ser trágica y sugerente, no solo porque venga de un pianista que le conoce y que como tal, sabe lo que implica para un músico la ausencia de la música, sino porque en efecto esta fue la última composición de Nietzsche. Es como si nuestro filósofo se lanzara al vacío sabiéndose alado, pero sabiéndose a la vez humano, demasiado humano.

Así, la imagen del filósofo loco no solo es trágica, sino también representativa del vuelo truncado, de la caída hacia el abismo. «Que no anide sobre un abismo quien no tenga alas para volar; yo he aprendido a volar y desde entonces no necesito que se me empuje para ser movido de un lugar a otro», esas son palabras de Zaratustra. La imagen de las alas extendidas y su capacidad para volar, no deja de ser trágica frente a un Nietzsche paralizado, postrado en una silla con la mirada perdida desde la locura. Tal vez ante tal aporía y su dolor, podamos detenernos y dejar abierta la cuestión para aceptar que hay límites ante los cuales es mejor callar. Quizá lo mejor sea no pretender dar el tan elemental «sol-do» que todo lo resuelve, sino dejar así las preguntas sin respuesta.

¿De qué están hechas las lágrimas, de qué esta hecha la locura, de qué está hecho el dolor?, ¿es necesario tanto dolor y tanta locura para crear música o filosofía? ¿O acaso es posible desde el abismo esperar una *aurora*? *Aurora*, título de una de sus más bellas obras, queda ahí como una sugerencia para el futuro: hará falta profundizar en qué puede ser una filosofía de la *aurora*. La vida misma de Nietzsche es un grito que nos demanda abrir las puertas de la existencia más allá del Romanticismo, hacia una filosofía de la risa, la danza y el juego... Sí: hacia una nueva aurora.

¹⁸ Cragolini, Mónica, «Música y filosofía en el pensamiento nietzscheano: sobre entrecruzamientos y tensiones», en *Jornadas Nietzsche*, 1998. Texto consultado en el ya muy prestigioso sitio de Internet dirigido por Horacio Potel, *Nietzsche en castellano*, disponible en <www.nietzscheana.com.ar>.

¹⁹ Ambas expresiones entrecomilladas son de Mónica Cragolini (o. cit.).

Bibliografía

- Cragolini, Mónica, «Música y filosofía en el pensamiento nietzscheano: sobre entrecruzamientos y tensiones», en *Jornadas Nietzsche*, 1998, disponible en <www.nietzscheana.com.ar>.
- Hayman, Roland, *Nietzsche*, Nueva York, The Great Philosophers, Routledge, 1999.
- KSA* 7, 362 [12] 1.
- Letnanova-Nagata, *Friedrich Nietzsche. Piano works*, Bruselas, Classic Talent, 1997.
- Makell, loc. cit.
- Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza Editorial, trad. de Sánchez Pascual.
- Nietzsche, Friedrich, o. cit. (agosto-setiembre, 1858), «Los años de la niñez. 1844-1858.
- Nietzsche, Friedrich, *La ciencia jovial La gaya scienza*, Caracas, Monte Ávila, trad. de José Jara, 1985.
- Nietzsche, Friedrich, *De mi vida...*
- Nietzsche, F., *Sobre la música*.
- Nietzsche, Friedrich, «Del camino creador», en *Así habló Zaratustra*.
- Nietzsche, Friedrich, «Incursiones de un intempestivo», en *El crepúsculo de los ídolos*, 51, Madrid, Alianza Editorial, trad. de Sánchez Pascual, p. 128.

Parte I
Comentario acerca de los
fragmentos póstumos

Fragmentos del abismo: el paraguas olvidado

RICARDO VISCARDI¹

La secularización de la libertad

La publicación de los inéditos de Nietzsche bajo el título *Fragmentos póstumos* no deja de aludir a una unidad de la obra como tal. Todo fragmento es posterior a una unidad que se dividió. Por lo tanto, estos fragmentos son póstumos en dos sentidos, con relación a la obra édita, pero también con relación a la vida que los originó, en cuanto nunca vieron la luz durante la vida del autor. Esta cuestión de la condición post-mortem de los fragmentos supone que los reconocemos a partir de la unidad de una vida o de una obra, o de las dos, ya que nadie se atrevería, de cara a la obra de Nietzsche, a separar vida y sentido, como no fuera para caer en lo que Nietzsche entiende como la muerte del sentido: la Historia.

Entonces, la cuestión de los póstumos nos pone por igual ante la cuestión de los fragmentos: ¿cómo reconocer que pertenecen a la totalidad del sentido nietzscheano sin confundirlos con la vida del autor ni con una obra reconocida como tal, es decir, históricamente? Inversamente, si los reconociéramos históricamente por una inscripción erudita del sentido de las partículas por separado en tanto integrantes de un conjunto de referencia: ¿cómo impedir que perdieran el sentido propio de un fragmento (partícula escindida de un todo) para integrarse en el sentido de la historia de la obra nietzscheana?

Si se pudiera, a la manera como recomponemos un rompecabezas, recomponer los fragmentos en un todo que fuera el sentido completo de la obra nietzscheana, tampoco lograríamos una vez alcanzada esa figura plena satisfacer la significación de «fragmento», ya que la historia no puede ser cerrada como una obra, sino que supone sucesivas interpretaciones, revisiones, ampliaciones incluso, que distinguen el laudo histórico del fallo o dictamen inapelable.

Un fragmento no compone, por lo tanto, un conjunto histórico, ni tampoco una obra como un todo, en cuanto en uno y otro caso se pierde la índole fragmentaria. No puede ser fragmento sino aquel portador elemental del macrosentido de la obra, en cuanto esta se encuentre, como un todo, desde el inicio presente en cada parte y no claudique con cada una, sino que se suma a otras tantas partes totales de un mismo repertorio. Los fragmentos suponen el conjunto

1 Doctor en Filosofía en la École Pratique des Hautes-College de France. Profesor adjunto de Filosofía teórica, FHCE, Udelar. Entre sus principales líneas de investigación se destacan: *La transformación de la mediación: el conflicto entre trasmisión y tradición*, Instituto de filosofía, Sección de Filosofía teórica; *Técnica y Crisis en contexto de comunicación*, Instituto de Filosofía, Sección Filosofía de la práctica; *Análisis del discurso en perspectiva de enunciación*, Instituto de Ciencias Sociales, Instituto de Filosofía y Departamento de Lingüística.

que integra cada uno, sin abandonar el sello que se reitera en todas sus partes: son fragmentos las partes del mosaico o las figuras del caleidoscopio, los cantos rodados de la playa y también las estrellas del firmamento.

Es necesario que cada fragmento luzca por sí solo como un todo. Esta totalidad del sentido en una parte revierte el sentido del todo de una obra: solo es posible si la obra es de inicio pensada como un fragmento, con una doble constricción: admitirse parte de un universo y pugnar por formular el sentido universal en sí mismo. Un pensamiento que admita esas dos características es un pensamiento que desafía la necesidad de la totalidad, que afirma el sello de la contingencia, que se presenta a sí mismo en tanto acontecimiento. La fruición del pensamiento, su matinalidad nietzscheana, luce entera en los fragmentos, porque no son croquis ni esbozo, ni programa estratégico, sino frutos gozosos de un ejercicio de libertad: fragmentos del ser en tanto pensamientos.

Desde el inicio surge en la recopilación este carácter de acceso inédito y desafiante, en cuanto los fragmentos no esperan incorporarse en una obra, sino que son la obra en su germen, estrellas fugaces de un ser que surge con el pensamiento. Este destellar en la fugacidad no puede vincularse a la idea de un sentido histórico, de un proceso con sus términos determinantes, de una verdad puesta en la perspectiva de una objetividad que la precediera, por lo mismo, el sentido de la verdad que encierran exige que sigan siendo fragmentos, sentido de la verdad incompatible con una totalidad correlativa a una realidad por encima del enunciado: «A veces tengo la impresión de que los párrafos y cada una de las piezas hayan sido elaboradas por sí misma, y después colocadas en el conjunto sin disolverse completamente en la colada del metal».²

Sin embargo, difícilmente lo que Rhode llama «la colada del metal» pudiera obligar a una parte «elaborada por sí misma» a encajar perfectamente con un todo más general, porque tal generalidad, para serlo, debiera suponer un proyecto de conjunto como tal, lo que precisamente era añorado líneas arriba por el propio comentarista: «Haces pocas deducciones y obligas más de lo debido al lector a encontrar las relaciones entre tus pensamientos y tus proposiciones».³

Lo que Rhode señala como un defecto de distancia entre pensamientos y proposiciones es un particular efecto del pensamiento: ¿cómo podría mostrarse distinto de una proposición si tal parte, que soporta la así llamada «deducción», no existiera en un sentido marginal, liminar, indefinible, autóctono? Esta autotonomía del pensamiento que, sin embargo, es referido como tal por la propia distancia que mantiene con la proposición postulada, es lo propio de la condición pensante: encontrarse más allá de su objeto, como sujeto, mira, fundamento. Este lugar sin relación formal es, sin embargo, un lugar positivo en cuanto se pronuncia: ¿pero cómo lo haría en tanto condición de posibilidad de un pensamiento, si no fuera, en ese fuero propio de la condición de posibilidad, fragmento de un todo posible? La parte que sostiene, sostiene algo como un todo a ser dicho en

2 Rhode, cit. en Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos*, vol. I, Madrid, Tecnos, 2007, p. 52.

3 Rhode, cit. en Nietzsche, F., o. cit., p. 52.

proposición (por ejemplo). Por consiguiente, dicho sostén no puede ser enunciado en tanto parte del todo, a la manera proposicional, es decir, inferencia que proviene de otra inferencia como efecto de una cadena ordenada y ordenadora, sino que adviene en tanto trizar que rasga una totalidad con luz de relámpago: fragmento es momento del sentido, que da al pensamiento el relumbre que permite ver de golpe y por entero.

Aquí surge la compleja relación con el sentido que guarda el pensamiento desde el momento en que se lo concibe en tanto acto de subjetividad: la libertad debe ser su sello, pero este sello debe ser adosado por el objeto que estampa la libertad, mal que le pese a la realidad de que tal objeto dice ser parte. Desde este punto de vista los fragmentos encierran la verdad de la obra de Nietzsche: no puede ser sino fragmentaria, porque no puede deponer el sentido en el terreno de la realidad, inversamente, la verdad debe ser relumbrón de sentido: fuera del golpe de vista que advierte los trazos que distinguen el sentido de una escena, no existe sino masa inerte de cosas. Se genera entonces una distancia entre verdad y realidad cuyo sentido es dar sentido por el pensamiento. Tal dación es la libertad en su condición de efecto del pensamiento, como tal, no puede ser sino fragmentaria y vincularse a una singularidad que seculariza la cuestión de la verdad, hasta llegar a hacer coincidir la libertad con la subjetividad individual.

La reversión nietzscheana de la teología radica en ese punto en que la libertad no se constituye sino a través del pensamiento de cada quién. Por otro lado, el carácter particular de tal libertad es indiferente con relación a una realidad que trascendiera al *dictum* que la encara.

La cuestión de la libertad surge entonces en cuanto tenor propio de la fragmentariedad necesaria al pensamiento nietzscheano para estampar el ser de lo propio, lo propio del ser en cuanto acto libérrimo. En este punto se genera una reversión de horizonte que proviene de la misma propedéutica de la libertad: esta prepara una intimidad en vistas a un cumplimiento trascendente, en cuya destinación auroral consiste la liberación del ser propenso a la libertad. Tal propensión orienta desde ya el pensar en el sentido de una vocación de liberación redimida:

En la Edad Media se integraron y/o se unificaron los diversos sentidos y el término libre arbitrio tomó un significado religioso. Ya no se trata de la capacidad de hacer el bien o el mal sino la libertad de hacer exclusivamente el bien; porque se trata de una facultad que el hombre posee cuando ha sido liberado por la acción de la Gracia.⁴

Por consiguiente lo propio del pensar no puede ser concebido, en esa destinación redentora, sino desde la fragmentariedad de un querer ser liberado, de un anhelo de libertad en tanto cumplimiento de la obra de otro que prevé, asimismo, la expectativa sobre su designio, signo escópico que articula en la intimidad de la vocación de libertad la visión de la liberación: destino, mirada

4 Silva García, M., *En torno a la libertad y el determinismo*, Instituto Jung 1, 1989, p. 54.

y acontecer promueven un mismo sentido. Tal sentido de libertad liberada y deliberada, reunifica en el destino de salvación, tanto la visión del más allá como el cumplimiento del anuncio de salvación, trayectoria de sentido que articula recíprocamente, en el ámbito del libre arbitrio iluminado por la gracia divina, destinación personal, fe del creyente e historia de la obra divina. Esta totalidad inclinada en un único sentido determina la libertad en lo absoluto del sentido, como sucesión de pasos entre el destino, la mirada y la historia:

Para que la época de la representación tenga su sentido y su unidad de época, es necesario que pertenezca a la conjunción de un envío más originario y más poderoso. Y si no se produjese la conjunción de ese envío, el *Geschied* del ser, si ese *Geschied* no se hubiese anunciado primero como *Anwesenheit* del ser, ninguna interpretación de la época de la representación llegaría a colocar a esta en la unidad de una historia de la metafísica.⁵

Sin embargo, el impulso que promueve la unidad de tal historia debe ser ciego. En efecto toda visión estructural disminuiría la intensidad que va en pos de sí misma, recorriendo un tempo que se pronuncia a ciegas, replegado en la condición puramente idiomática del pensamiento, donde lugar y decir se impenen uno a otro en la preferencia del sentido:

Cette assignation ou cette mission se dit tout au long de la chaîne de *Geshick*, *Shickliche*, *Shicksal*, *Geshichte*, don't l'intraductibilité n'est pas étrangère au fait que la langue dans laquelle cette chaîne se déploie est elle-même le lieu propre, voire l'idiome irremplaçable de cette mission assignatrice, de cet envoi de l'histoire même. L'homme ayant un rapport privilégié à l'étant comme tel, son ouverture à ce qui lui est envoyé —dispensé, destiné— lui confère une *Geschicklichkeit* essentielle. Celui-ci lui permet d'être et d'avoir une histoire.⁶

En tanto la historia es efecto que en sí misma cristaliza un envío, su relato procedimental no puede ser sino la esclerosis de la historicidad. En cuanto a su vez la historicidad señala el vínculo entre el hombre y el sentido de la historia, todo sentido de la historia implica la muerte del sentido, tanto como toda historia del sentido la conduce a una oscuridad abandonada a su propia suerte. En ese intervalo ineludible entre el impulso que proyecta la historicidad y la historia que registra los términos propios de un relato, se explaya la cuestión nietzscheana de la vida, que aduce el tumulto de la fuerza como criterio de la validez del sentido.

5 Derrida, J., «Envío», en *Derrida en castellano*, disponible en <<http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/envio.htm>>, consultado el 26 de noviembre de 2010.

6 Esta asignación o esta misión se dice todo a lo largo de la cadena de *Geshick*, *Shickliche*, *Shicksal*, *Geshichte*, cuya intraductibilidad no es ajena al hecho que la lengua en la que esta cadena se despliega es ella misma el lugar propio, más aún, el idioma irremplazable de esta misión asignadora, de este envío de la historia como tal. El hombre en razón de una relación privilegiada al ente como tal, su apertura a lo que le es enviado —dispensado, destinado— le confiere una *Geschicklichkeit* esencial. Esta le permite el ser y tener una historia (trad. R. Viscardi), Derrida, J., *De l'esprit*, París, Galilée, 1987, p. 122.

La simpatía por estados primigenios se ha convertido en la afición de nuestro tiempo. ¡Es un absurdo que una teoría de la descendencia sea enseñada como si fuera casi una religión! La alegría está en el hecho de que no existe nada fijo, nada eterno e inviolable.⁷

La vida se presenta en sí misma desprovista de orden, pero da lugar sin embargo a una unidad que le es posterior y la estampa. La diferencia entre la lengua que estampa la unidad del sentido y la vida que lo pone en acto exige que vida y lengua no solo se traduzcan en valores recíprocos de historicidad y sentido dados por el hombre, sino que se conciban una y otra como contrapunto de una tensión permanente. La historia sin la vida que la instale en sus límites es desierto yermo de sentido. La vida sin la historia que la cristalice en la lengua de un pueblo es mera agitación: «Afirmar predicados de un pueblo es siempre muy peligroso: en última instancia todo está tan mezclado, que solo más tarde se volverá a encontrar unidad en la lengua o se pondrá en ella una ilusión de unidad».⁸

En esta contraposición intensa se plantea una economía de la especie del pensamiento, lo propio del hombre desde que este se pregunta por Dios. Esta economía del pensamiento es absoluta en tanto naturaleza, señala la índole controversial de la naturaleza en su misma representación: vida que pretende llevar el tumulto a la forma de una lengua. Se trata de una economía general, de un hombre, de una humanidad. Esta economía general lauda el sentido en términos de equilibrio de fuerzas porque no se plantea el sentido particular de la actividad de un hablante, en tanto anclaje singular de una condición humana individual. Tal intervención enunciativa no forma parte del universo del sentido porque este se moviliza desde el barro de una fuerza modeladora de la humanidad: la pura impureza de la contingencia hecha vida.

Aquel que un día ya no ve el poder de un Dios personal en cada gorrión que cae del tejado, será mucho más prudente, porque ahora no pondrá en su lugar a ningún ser mitológico, como la idea, la lógica, el inconsciente, etcétera, sino que intentará hacer comprensible la subsistencia del mundo recurriendo a un poder ciego universal. Que él pueda por lo tanto prescindir alguna vez del fin de la naturaleza, más aún del fin que ha de conseguir el espíritu de un pueblo, o incluso el que ha de alcanzar un espíritu universal. Que se atreva a considerar al hombre como un fenómeno contingente, como una nada, indefenso y expuesto a toda corrupción: conseguirá en todo caso, partiendo de este punto, quebrar la voluntad del hombre, como él lo ha hecho con la de un gobierno divino. El sentido histórico no es más que teología enmascarada, «¡tenemos que hacer todavía grandes cosas!»⁹

Lo intempestivo surge entonces ante todo como singularidad de la fuerza que es el pensamiento. En la vorágine de un magma volcánico late el momento en que la vida podrá asomar a la superficie de la lengua y volcarse, quemando

7 Nietzsche, F., o. cit., p. 529.

8 *Ibidem*, p. 471.

9 *Ibidem*, p. 485.

y cristalizando al mismo tiempo. Ese tiempo no podrá ser, sin embargo el de la historia, que solo se manifiesta en un paisaje roturado y civilizado.

El paraguas del abismo

Derrida dedica particular atención a la fragmentariedad en tanto característica de los enunciados nietzscheanos. Incluso vincula particularmente esta fragmentariedad al carácter póstumo de la condición humana tal como la entiende Nietzsche. Sin embargo, esta disposición que se opone al ordenamiento hermenéutico, surge particularmente vinculada a la concepción derrideana de una segmentación propia de la índole semiológica, que la disemina por encima de cualquier serialidad del sentido. Tal oposición entre la fragmentación y la serie propia de un orden pone al margen de toda interpretación del sentido a cualquier partícula marcada como tal, incluso fragmentaria y póstumamente. «Qu'on remonte, à peine plus haut, vers le fragment 365 qui se clôt ainsi: "...wir posthumen Menschen!"».¹⁰

En este sentido el fragmento «He olvidado mi paraguas», se encuentra doblemente al margen de cualquier interpretación supuestamente sistemática, así como de cualquier sistema de supuestos que postulara, incluso por la vía de una lectura fragmentaria y póstuma, la asignación de un sentido particular a tal «olvido». Tal como lo entiende Derrida, el olvido constituye el ser de la significación, en tanto actividad forzosamente replegada sobre su secreto y desplegada a partir de ese secreto: como un paraguas se cierra mostrando su punta y se abre disimulando ese espolón en su despliegue, sobre todo, para desplegar en el recuerdo el espolón del olvido: «He olvidado mi paraguas» escribe Nietzsche en un fragmento, o abre un paraguas el olvido en Nietzsche: «Je me rappelle mon parapluï, je me rappelle à mon parapluï».¹¹

Este olvido que relata Nietzsche, dice Derrida, además de trivial y opaco en su significado, se encuentra entrecomillado en el mismo fragmento (Derrida, 1978), lo cual coloca la condición «hermafrodita» del paraguas —espolón amonorado entre pliegues—,¹² al borde del abismo a que lo someten entre sí dos espuelas del sentido: las comillas, en tanto signo de escritura, no tienen sentido en sí mismas, sino en cuanto azusan el sentido del sentido que entrecomillan. «Deux éperons au moins, telle est l'échéance. Entre eux l'abyme où lancer, risquer, perdre peut-être l'ancre».¹³

El paraguas en sí es el abismo: por reunir lo sexuado en su diversidad de al menos dos y por abrirse al abismo del olvido que recuerdan las comillas: otro pudo haberlo dicho, el objeto que reúne lo masculino y lo femenino puede caber

10 Que se remonte, apenas más arriba, hacia el fragmento 365 que se cierra así «wir posthumen Menschen» (trad. R. Viscardi), Derrida, J., *Eperons*, París, Flammarion, 1978, p. 113.

11 Yo me acuerdo de mi paraguas, yo me recuerdo a mi paraguas (trad. R. Viscardi), ibídem, p. 108.

12 Ibídem.

13 Dos espuelas como mínimo, tal el destino ineluctable. Entre ellas el abismo al que lanzar, en el que arriesgar, perder quizás el ancla (trad. R. Viscardi), Derrida, J., o. cit., 1978, p. 118.

simplemente a la cita entrecomillada de lo que quienquiera sea dijo: el paraguas ni siquiera es el mío cuando sin embargo lo escribo en posesivo. El paraguas y el abismo son lo mismo, porque coincide en uno mismo lo que sin embargo lo trasciende inapelablemente en su sentido: puede que ni siquiera llueva cuando escribo «He olvidado mi paraguas».¹⁴

El sentido del sentido es el abismo, tal abismo surge de lo azuzado por las espuelas, cuando se encabrita. Lo que genera abismo es una agresión a lo indómito, lo que apunta al ente es un olvido del ser. Este olvido es sin embargo constitutivo del ser, en cuanto el sentido del ser del ente no puede desplegarse sino por el olvido del sentido en particular, apertura del paraguas que protege y abre camino al mismo tiempo, cuyo secreto del ente es el ser que olvida replegarse en su definición, que se despliega sin embargo como olvido de sí mismo.

Ne feignons pas de savoir ce que c'est que l'oubli. S'agit-il pour autant de questionner le sens de l'oubli? Ou de reconduire la question de l'oubli à la question de l'être? Et l'oubli d'un étant (par exemple le parapluie) serait-il incommensurable à l'oubli de l'être? Dont il ne serait tout au plus qu'une mauvaise image?.¹⁵

Cabe preguntarse si la lectura en clave abismal que hace Derrida de las espuelas nietzscheanas sobre la vida del ser corresponde al presente de la globalización. La fragmentación es la ley de esta unidad que sin embargo se expresa con vigor inusitado en la fusión cultural, a través de la índole local de las síntesis puntuales de una misma globalización. La disyunción consigo mismo parece ser una condición operativa del ser, el olvido del sí mismo que supone el ser del ente se prorroga en una emisión que interpela al prójimo a domicilio. Podemos plantear este carácter póstumo de la fragmentariedad globalizada como el auge de una posicionalidad de cada quien, sin por ello someterla a una homogeneidad hermenéutica del sentido, ya que cada quién no solo interpreta, sino que ante todo disemina por emisión.

Pero asimismo, esta globalización fundada en la singularidad de la fusión idiosincrática forma parte de una globalidad signada por la interactividad. Desde ese punto de vista, la condensación de los sentidos particulares no puede permanecer ajena al estado de equilibrio dinámico del todo, en cuyo dinamismo tal todo no es total, sino ante todo el equilibrio que cada uno sea capaz de alcanzar. Mantenerse sobre la montura de una cabalgadura cuya reacción a la espuela inmediatamente llega a todos los puntos sensibles de un animal universal. Sin reeditar una humanidad única de la vida, el tumulto de tal instinto universal puede, sin embargo, tomar partido por una sensibilidad nietzscheana de la contingencia,

14 Derrida, J., o. cit., 1978, p. 117.

15 No finjamos no saber lo que es el olvido. ¿Se trata por consiguiente de interrogar el sentido del olvido? ¿O de reconducir la cuestión del olvido hasta la cuestión del ser? ¿Y el olvido de un ente (por ejemplo el paraguas) sería incommensurable con el olvido del ser? ¿Del cual no sería cuando mucho sino una mala imagen? (trad. R. Viscardi), ibídem, p. 121.

ahora encabritada en la simultaneidad de los terminales de pantalla y probablemente indómita, para bien de toda cabalgata demasiado humana.

Bibliografía

Derrida, J., *Eperons*, París, Flammarion, 1978.

————— *De l'esprit*, París, Galilée, 1987.

————— «Envío», en *Derrida en castellano*, disponible en <<http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/envio.htm>>, consultado el 26 de noviembre de 2010.

Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos*, vol. I, Madrid, Tecnos, 2007.

Silva García, M., *En torno a la libertad y el determinismo*, Montevideo, Instituto Jung 1, 1989.

Origen y emergencia: un desplazamiento de sentido en Friedrich Nietzsche

FERNANDO GARCÍA TABELLA¹

*alle Formen sprechen zu uns,
es giebt nichts Gleichgültiges und Unnöthiges.*

Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*

I

El presente texto pretende describir sucintamente algunas observaciones que han surgido a partir de la lectura de los cuadernos del joven Nietzsche, en un periodo de tiempo delimitado por la nueva edición en español desde 1869 a 1873, según el primer tomo.

Tales observaciones están puestas sobre algunos conceptos que nos parecen centrales para comprender la evolución de su itinerario intelectual y el advenimiento de sus perspectivas críticas.

Se nos presenta la tarea inscrita en el propósito de este coloquio, de analizar una nueva traducción que surge en estos últimos años como ha sucedido con otras de textos inéditos en español. Podríamos decir que se ha renovado el interés en su pensamiento y por tanto ha aparecido la necesidad de explorar, por su propio carácter disgregado, otras aristas de su discurso. Probablemente en la actualidad Nietzsche sea el filósofo mejor documentado de la historia de la filosofía europea.

Siempre es bienvenida la oportunidad de leer estos textos en español, tal cosa permite a quienes se aproximan a ellos, establecer nuevos puntos de interés, generar en definitiva nuevas perspectivas determinadas por las características discursivas del presente. Sin embargo, generalmente cuando leemos una traducción, si lo hacemos con mirada prevenida, notamos el acontecer de la interpretación.

Un texto que se traduce, es un texto que se abre a la mirada de aquel que transporta un sentido a ámbitos lingüísticos diferentes. Es, pues, una interpretación determinada por la mirada de quien traslada tales sentidos. Traducir un texto es, en sentido primario de los dos términos griegos, hacer una meta-fora de aquel que podríamos denominar original. Esta problemática se nos plantea aquí en una forma mucho más aguda si no desconocemos la fuerte controversia

1 Profesor de Filosofía, docente en Filología de la FHCE, Udelar. Maestrando en Filosofía de la Facultad de Filosofía París VIII. Miembro del grupo de investigación «Mediación y conciencia».

que causó esta traducción en el ámbito académico y filosófico a poco de su aparición, luego de que Andrés Sánchez Pascual la mostrase como un texto carente de valor académico en un artículo publicado en la revista *N* de Buenos Aires el 28 de febrero de 2009.

No pretendemos introducirnos en esta polémica ya bastante conocida, en tanto que nos interesa dar nuestros puntos de vista sobre otros aspectos que se nos presentan como problemáticos en lo relativo a esta traducción; pero antes quisiéramos hacer una breve observación sobre la crítica de Sánchez Pascual que nos ha surgido a partir del cotejo de la traducción de los *Fragments postumos* en la edición francesa de 1977.

En su recensión crítica, Sánchez Pascual aludía entre otras cosas a los graves errores en la traducción de términos y frases griegas que aparecen en los manuscritos de Nietzsche:

lo que resulta inadmisibles es que el traductor traduzca la conocida frase «μεδὸν ἔγαν» («nada en demasía») por «no hacer nada», [...] O que traduzca «εγγύη, παρὺ δ' ἔτα» («garantía, desgracia cercana», esto es: «si sales garante de alguien, pronto sufrirás una desgracia») por «garantía frente a la desgracia».²

Lo que tal vez no advirtió Sánchez Pascual fue que estos mismos errores existen en la traducción francesa antes aludida. En efecto, Nietzsche escribe *μηδὲν ἄγαν* («nada en exceso»), que como cualquiera que se haya aproximado al mundo griego con algún mínimo detenimiento sabe, corresponde a una inscripción en el Templo de Apolo en Delfos, sospecho redundante señalar la forma en que la religiosidad délfica recorre la filosofía griega antigua sobre todo a partir de Sócrates. Como lo muestra Sánchez Pascual, la traducción editada por Tecnos traslada equivocadamente en una nota al pie este enunciado normativo como «“No hacer nada”: máxima del estoicismo»; luego, con sorpresa vemos que los traductores franceses Michel Haar y Jean-Luc Nancy en la edición de Gallimard de 1977 lo trasladan en nota al pie como «Ne rien faire (maxime de l'ataraxie stoïcienne)». De la misma forma, la expresión délfica *ἐγγύη πάρα δ' ἔτα* que esta edición española traduce como «garantía frente a la desgracia» aparece en la edición francesa como «Garantie contre le malheur».³ Esta expresión es referida por Plutarco en *El banquete de los siete sabios* 164b:

No podría explicártelo, mientras esos señores no me informaran qué quieren decir De nada en exceso, sus Conócete a ti mismo y esta famosa máxima que impidió a tanta gente casarse e hizo a tantos desconfiados y a otros mudos: Comprometerse acarrea desdicha [*ἐγγύη πάρα δ' ἔτα*].⁴

2 Sánchez Pascual, A., «El escándalo Nietzsche, polémica por sus póstumos», en *N*. *Revista de cultura*, 2009, disponible en <http://edant.revistaen.clarin.com/notas/2009/02/28/_-o1867353.htm>, consultado el 24 de setiembre, 2010.

3 Nietzsche, F., «Œuvres philosophiques complètes I, La naissance de la tragédie», en *Fragments posthumes automne 1869-printemps 1872*, París, Gallimard, 1977, p. 559.

4 Citado en Foucault, M., *Hermenéutica del sujeto*, Madrid, Akal, 2005, p. 16.

Respecto a *μηδὲν ἕργαν ἐγγύη παρὰ δ' ἅπα* se habla en el *Carmides* de Platón 165a en el contexto de la elucubración de las inscripciones del templo délfico. Foucault habla del *μηδὲν ἕργαν* en *Hermenéutica del sujeto* comentando las interpretaciones de Roscher y Defradas sobre las inscripciones délficas.⁵ Por otro lado, la construcción del templo de Delfos antecede en algunos siglos el surgimiento del estoicismo en Atenas, y asimismo, habría que analizar bajo qué formas el enunciado «no hacer nada» puede considerarse como un principio estoico. Sin dudas, *μηδὲν ἕργαν* en tanto considerado como concepto socrático sería fácilmente asequible al estoicismo, pero lejos está del quietismo supuesto en la desafortunada traducción antes citada. Pero dejemos el asunto en este punto. El lector juzgará el trato que recibieron estas referencias.

II

Volviendo a nuestro propósito primario, nuestras observaciones se dirigieron a dos conceptos que consideramos de vital importancia para comprender el desplazamiento epistemológico que realizó Nietzsche en los primeros años de la década de 1870, tales conceptos son el de *Ursprung* y el de *Entstehung*, y son justamente estos apuntes fragmentarios los que nos permiten analizar dicho desplazamiento.

Si bien Nietzsche realizó estudios principalmente en el ámbito de la filología en lo que podemos considerar el ambiente y la época de oro de la filología moderna, tuvo desde su juventud un inquieto acercamiento a los problemas de la filosofía y de formación educativa. Incluso, en 1871 siendo profesor de Filología en Basilea intenta postularse para una cátedra de Filosofía que quedaba libre, asunto para el cual Nietzsche ni siquiera fue considerado como candidato.⁶ No obstante, si consideramos las temáticas trabajadas por Nietzsche en Basilea, podremos ver que pocas veces se dedicaba a problemas meramente filológicos; el tratamiento del pensamiento antiguo y su relación con lo que correspondería llamar una ontología cultural del presente eran las inquietudes centrales que atravesaban sus cursos.

Asimismo, todo el proyecto de *El nacimiento de la tragedia desde el espíritu de la música* con las conferencias que lo anteceden sobre Sócrates y la tragedia, el drama musical griego y la cuestión homérica revelan la necesidad de Nietzsche por ser considerado un intelectual que podía trascender los meros límites de la Filología como una *Alterumwissenschaft* (ciencia de la antigüedad) y aproximarse a los problemas generales de la cultura europea a través del discurso filosófico, transformando en filosofía el espacio discursivo del cientificismo filológico como historicidad, (*philosophia facta est, quae philologia fuit*).

5 Foucault, M., o. cit., 2005, pp. 16-17.

6 Janz Curt, P., *Friedrich Nietzsche, Los diez años de Basilea 1869-1879*, Madrid, Alianza Editorial, 1981, pp. 106-110.

Es pues, bajo esta consideración que desde *El nacimiento de la tragedia a Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, vemos la eclosión de ese movimiento hacia la filosofía en una radicalización de la crítica a los fundamentos del conocimiento.

El tema de *El nacimiento de la Tragedia* como el de los textos que lo anticiparon es el de la búsqueda de su «origen», el concepto alemán es *Ursprung*. Este es, sin dudas, el concepto que atraviesa esta obra y sus apuntes de la época. Inclusive, la idea primaria de este texto era la de *Origen y meta de la tragedia (Ursprung und Ziel der Tragödie)*, como lo vemos en un cuaderno de principios de 1871 y en una carta a su amigo E. Rohde del 29 de marzo de 1871.⁷

Nietzsche intenta demostrar que el *Ursprung* de la tragedia griega debe buscarse en la expresión fusionada de dos impulsos o fuerzas artísticas (*Kunsttrieb*) de la naturaleza que el griego supo manifestar en sus manifestaciones artístico-religiosas: lo apolíneo y lo dionisiaco. Como a su vez, encuentra la causa de la decadencia de la tragedia en la supresión moral y ontológica propia de un ideal no dionisiaco que se manifiesta en la tendencia dialéctica de Eurípides.⁸ Nietzsche entiende que la tragedia se origina en el coro satírico y que el drama en tanto «acción» es una manifestación tardía que surge con el diálogo. (Recuérdese que Téspis fue considerado el primer poeta trágico en aislar un elemento del coro y que fue Esquilo el encargado de agregar un segundo actor a la representación trágica si seguimos la tradición que se remonta a Aristóteles). Es allí, pues, en las etapas primitivas de la tragedia en las que un personaje (*eine Person*) del coro, surgía de este para narrar la acción principal; es allí, en los «ciclos de cantos corales, unidos por una narración»⁹ donde Nietzsche encuentra el *Ursprung* del drama griego. En el coro está el origen de la seriedad trágica, allí reposa su motivación religiosa. El drama es producido por la exaltación que surge desde el individuo hacia el coro, la cual es entendida como una «acción» de la visión, es decir, una «expresión vital de la figura de la visión». Ello lleva a Nietzsche a plantear que en su *Ursprung*, la tragedia tiene su realidad solo en el coro sobre la *ὀρχήστρα* (parte circular del teatro donde danzaba y cantaba el coro) puesto que el mundo sobre la *σκηνή* (escenario), los protagonistas y los acontecimientos sobre ella, «son visibles solo como imágenes vivientes, como formas aparentes de la fantasía apolínea del coro».¹⁰

Por otro lado, los manuscritos nos permiten observar una búsqueda ansiosa de entender los orígenes, que se proyecta a múltiples problemáticas. Nietzsche buscó comprender el origen del arte como manifestación general, el origen de la música, el origen de «lo literario» (*Litterarischen*), y el de la lírica, el origen del lenguaje, el origen de la filosofía y el de la ciencia, el origen del Estado, así como

7 Janz Curt, P., o. cit., p. 111.

8 Nietzsche, F., o. cit., 1977, pp. 91-97.

9 Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos*, v. 1 (1869-1874), Madrid, Tecnos, 2007, p. 73.

10 *Ibidem*, p. 73.

dedicó parte de sus cursos de 1871 a la problemática del origen e historia de la filología, según observamos en sus anotaciones.

En todo este tiempo que recorre paralelamente a su trabajo sobre la tragedia griega Nietzsche utiliza distintos términos para designar el mismo tema. En efecto, junto a *Ursprung* se intercalan otros sinónimos con los que designa la misma problemática. Ellos son *Entstehung* (surgimiento o emergencia), *Geburt* (nacimiento), y en menor medida *Anfang* (principio o comienzo), conceptos que son usados de forma indistinta en esta época. Diríamos que son una familia de conceptos que determinan el objeto de su análisis. Formalmente, en cuanto a su uso, el concepto que se podría denominar capital es *Ursprung*, junto al cual se mueven los otros mencionados.

Es allí que observamos la particularidad del concepto de *Entstehung* y su evolución desde una familiaridad sinonímica con *Ursprung* en la época de *El nacimiento de la tragedia* a un desplazamiento conceptual que lo acerca desde mediados de 1872 a la problemática formulada en el programa de un texto póstumo que se tituló *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, la problemática del conocimiento entendido como invención (*Erfindung*), es decir, una postura escéptica sobre los fundamentos del conocimiento. Vemos, pues, en *Entstehung* un concepto sugerente, puesto que desde nuestra lectura supone el movimiento del joven Nietzsche hacia la crítica radical del conocimiento. Y será como lo ha mostrado Michel Foucault un concepto central en la madurez metodológica que supone la genealogía.

Es en este momento donde comenzamos a observar una modificación en el sentido y en el uso de *Entstehung*, que según nos parece no es captada por el traductor de esta edición en español.

Hemos visto, pues, que De Santiago Guervós, traductor del primer tomo de los Fragmentos Póstumos, traduce casi la totalidad de las veces *Entstehung* por «origen».

Evidentemente desde una crítica estilística no entendemos porque si Nietzsche usa varios sinónimos para designar un mismo concepto, no usar también sinónimos en español. No obstante, eso no es justamente lo que nos parece problemático; sino más bien lo que atañe al concepto mismo, puesto que hay un momento en la evolución intelectual del joven Nietzsche donde este concepto se separa de la noción de «origen».

Tal como lo vemos, *Entstehung* se desplaza entre 1872 y 1873 cuando Nietzsche está ensayando lo que sería *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* texto que finalizaría en 1873, es un periodo en el cual comienza a analizar el carácter moral de la verdad: «La verdad como ley moral» (*Wahrheit als Moralgesetz*).¹¹

11 Nietzsche, F., o. cit., 2007, p. 347.

III

Paralelamente a la idea central de ese texto, es decir el conocimiento como una invención, Nietzsche escribe en un cuaderno *Invencción maravillosa de la Lógica* (*Wunderbare Erfindung der Logik*). De Santiago traduce «Descubrimiento maravilloso de la lógica».¹² Esta traducción no nos parece la más apropiada, puesto que el atributo «Wunderbare» pierde su sentido provocativo si se lo asume vinculado a un «des-cubrimiento» (lo cual implica el acceso a una verdad) y no a una «invención» (lo cual está señalando el tránsito escéptico que realiza Nietzsche en la crítica a los fundamentos del conocimiento y el valor de la moral). Vemos que, en este contexto, traducir *Erfindung* por «descubrimiento» o «invención» trastoca radicalmente los sentidos del concepto. Nuestra lectura se acerca a la posición de M. Foucault sobre estos problemas, en efecto, en sus conferencias de 1973 en Río de Janeiro, Foucault analiza el controversial postulado de *Sobre la verdad y mentira en sentido extramoral*. Allí explica que cuando Nietzsche «habla de “invención” tiene *in mente* una palabra que opone a invención, la palabra “origen”. Cuando dice «invención» es para no decir “origen”; cuando dice *Erfindung*, es para no decir *Ursprung*».¹³

Hablar, pues, de la invención del conocimiento es desestabilizar un origen fundamental y necesario, según Foucault:

Para Nietzsche la invención —*Erfindung*— es, por una parte, una ruptura y por otra algo que posee un comienzo pequeño, bajo, mezquino, inconfesable. [...] Villanía, por tanto de todos estos comienzos cuando se los opone a la solemnidad del origen tal como es visto por los filósofos.¹⁴

Decir que el conocimiento no tiene origen, decir que el conocimiento fue inventado, significa, como lo señala Foucault, que no está inscripto en la naturaleza humana. El conocimiento no se constituye como un instinto entre otros; en todo caso, lo que Nietzsche designa como «impulso de conocimiento» (*Erkenntnisstrieb*), término que comienza a usar en sus cuadernos desde mediados de 1872, sería un efecto de los instintos, «el resultado del juego, en enfrentamiento, la confluencia, la lucha y el compromiso entre los instintos».¹⁵ De este modo, el conocimiento no es algo que pueda deducirse necesariamente de los instintos, en tanto resultado del combate, es un producto contingente.

Concebir el conocimiento como el resultado de un conflicto instintivo supone entonces, restarle todos aquellos aspectos que lo vinculaban en su origen certero a un ascetismo epistémico; supone, pues, desplazar la noción de conocimiento de una relación de adecuación a una relación de dominación. Es romper

12 Nietzsche, F, o. cit., 2007, p. 347.

13 Foucault, M., *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1996, p. 20.

14 *Ibidem*, p. 21.

15 *Ibidem*, p. 22.

con la solemnidad de origen, contraponiéndole «la pequeñez meticulosa e inconfesable de esas fabricaciones e invenciones».¹⁶

Es por ello que creemos desacertada la mirada que ve en *Wunderbare Erfindung der Logik* un «descubrimiento maravilloso de la lógica». Puesto que si lo suponemos como des-cubrimiento, implicamos con ello que tal conocimiento no es el resultado de un surgimiento azaroso e incierto; sino que estaba allí esperando ser develado. Asimismo, la idea que intenta exponer Nietzsche en esta época es la de que todo conocimiento procede de los presupuestos mismos del pensamiento: o como lo dice él mismo:

cuando alguien esconde una cosa detrás de un arbusto, y luego la busca y encuentra allí mismo, poco hay que alabar en este buscar y encontrar: pero así es como ocurre con la búsqueda y el hallazgo de la «verdad» dentro del círculo de la razón.¹⁷

Este presupuesto puede tener a primera vista un aire kantiano, sin embargo es preciso darle el sentido que tiene en el contexto del discurso nietzscheano. Según Kant, las condiciones de experiencia y del objeto de experiencia eran idénticas. No obstante, Nietzsche desliga tanto las condiciones de experiencia respecto al mundo experimentable como respecto a la naturaleza humana. Diríamos siguiendo la lectura de Foucault, que «las condiciones de experiencia y las condiciones del objeto de experiencia son totalmente heterogéneas».¹⁸

Es en este contexto, entre mediados de 1872 y principios de 1873, como decíamos antes, que el concepto de *Entstehung* que traduzco como emergencia, comienza a desplazarse respecto de la idea de origen hasta llegar a verse en oposición metodológicamente hablando.

La particularidad del concepto de *emergencia* o *surgimiento* fue asimismo analizada rigurosamente por Foucault en *Nietzsche, la genealogía, la historia*, texto en el cual tomaba principalmente obras que Nietzsche produjo a partir de 1878. Ello nos permite observar cómo se fue dando el desplazamiento de sentido ya desde 1872.

Siguiendo las anotaciones para *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* vemos que Nietzsche escribe «Entstehung des Pathos der Wahrheit. Zufälliges Entstehen des Erkennens».¹⁹ El traductor de Tecnos lo traslada como «Origen del *pathos* de la verdad. Origen casual del conocimiento».²⁰ Si bien podríamos pensar que el término *origen* se ve modificado en su sentido anterior por el contexto en que se da ahora, puede fácilmente confundirnos cuando hacemos una lectura más puntualizada, es así que escogemos traducirlo, respetando el nue-

16 Foucault, M., o. cit., p. 22.

17 Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, disponible en <http://www.nietzscheana.com.ar/textos/sobre_verdad_y_mentita_en_sentido_extramoral.htm>, consultado el 18 de setiembre de 2010.

18 Foucault, M., o. cit., 1996, p. 23.

19 Nietzsche, F., *Nachgelassene Fragmente 1869-1874*, Berlín-Nueva York, dtv/de Gruyter, 1988, p. 475.

20 Nietzsche, F., o. cit., 2007, p. 361.

vo sentido de *Entstehung*, como «Surgimiento del pathos de la verdad. Surgir casual del conocimiento». Nos apoyamos justamente en que Nietzsche intenta oponer *Entstehung* a *origen*, puesto que ahora este concepto funciona en afinidad a *invención*, ya no a *origen* como en *El nacimiento de la tragedia*. Por tanto, consideramos una insuficiencia en la mirada del traductor el trasladar a partir de este momento *Entstehung* como «origen» cuando en realidad lo que Nietzsche intenta hacer es separarse de esta noción que entonces considera como categoría histórico-metafísica. Es claro que está hablando de una dependencia fortuita del conocimiento respecto a cierta forma de disposición o coyuntura moral, por lo cual supone una contingencia en ese surgimiento que opone a la sublimidad del «origen». Poco después, Nietzsche escribe sobre el valor objetivo del conocimiento, y dice «Ihr Entstehen zufällig», de Santiago traduce otra vez «Su origen es casual».

Foucault fue cauto al observar los usos de este término, y vio también la problematicidad de su sentido y enorme riqueza metodológica que tiene en Nietzsche.

Según Foucault, *Entstehung* es uno de los términos que más tarde madurarían como el objeto propio de la genealogía, y que «Normalmente se les traduce por “origen”; pero hay que intentar restituirles su utilización propia».²¹

Estamos frente a los primeros indicios de una metodología genealógica, lo cual nos lleva a poner un mayor cuidado en los usos de los conceptos. La *Entstehung* tendrá un uso marcado en los años que siguen a estos textos, designará, como bien lo indica Foucault, el espacio de poder donde irrumpe el acontecimiento en cuanto singularidad, el escenario de fuerzas que disuelve toda continuidad, aquello que por su emergencia carece totalmente de una mecánica o un destino, y que solamente está determinado por el «azar de la lucha».²²

Es en este sentido que entendemos la evolución de este concepto, desplazándose desde cierta familiaridad conceptual relativa a la búsqueda que intentaba develar los orígenes a una familia de conceptos que se oponen justamente a esta búsqueda, puesto que ya se considera estéril en tanto ignora lo contingente y azaroso de las manifestaciones humanas; y metafísico en cuanto que suponer un «origen» implica por contrapartida imaginar una continuidad y necesidad de una cierta finalidad en dichas manifestaciones. Concentrarse en analizar la *Entstehung* es intentar justamente desestabilizar la búsqueda de un «origen» donde se supone que se aloja lo más «precioso y esencial», suponer un origen es situarse en un amanecer diáfano donde todo era puro y resplandeciente, buscar el origen es por tanto buscar el lugar donde la verdad aguarda ser encontrada. Siguiendo este texto de Foucault decimos que narrar el origen es siempre cantar una teogonía.

Por último, sintetizamos nuestro propósito en la simple y mínima observación respecto a este concepto e intentamos restituir en su evolución un sentido

21 Foucault, M., *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Pre-textos, 1992, p. 24.

22 *Ibidem*, p. 49.

que creímos cercenado en esta nueva traducción, la cual nos parece absolutamente positiva en cuanto nos permite aproximarnos a textos invalorable para explorar la obra de Nietzsche, pero que asimismo abre un espacio-discurso para discutir los sentidos y propósitos de su filosofía, en eso está ante todo la gran posibilidad que inaugura.

Bibliografía

- Foucault, M., *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Pre-textos, 1992.
- *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1996.
- *Hermenéutica del sujeto*, Madrid, Akal, 2005.
- Janz Curt, P., *Friedrich Nietzsche, Los diez años de Basilea 1869-1879*, Madrid, Alianza Editorial, 1981.
- Nietzsche, F., *Die Geburt der Tragödie, Werke III 1*, Berlín, De Gruyter, 1972.
- «Euvres philosophiques complètes 1, La naissance de la tragédie», en *Fragments posthumes automne 1869-printemps 1872*, París, Gallimard, 1977.
- *Nachgelassene Fragmente 1869-1874*, Berlín-Nueva York, dtv/de Gruyter, 1988.
- *Fragmentos póstumos, v. 1 (1869-1874)*, Madrid, Tecnos, 2007.
- *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, disponible en <http://www.nietzscheana.com.ar/textos/sobre_verdad_y_mentita_en_sentido_extramoral.htm>.
- Sánchez Pascual, A., «El escándalo Nietzsche, polémica por sus póstumos», en *N. Revista de cultura*, 2009, disponible en <http://edant.revistaenie.clarin.com/notas/2009/02/28/_o1867353.htm>, consultado el 24 de setiembre, 2010.

La tragedia como objeto de crítica intempestiva

DAMIÁN BACCINO¹

I

Hablar de la tragedia como objeto de crítica intempestiva (*Unzeitgemässen*) nos lleva, inevitablemente, a recordar dos cosas; en primer lugar, que para cuando Nietzsche escribe *El nacimiento de la tragedia*, su verdadera preocupación es el devenir mismo de la *Bildung*;² y en segundo lugar, que, por entonces, el discurso de la filología clásica alemana estaba gobernado por el paradigma historicista, el cual, guiado por un fervoroso ímpetu científico, había surgido como respuesta a los abusos de la visión poética de carácter subjetivista. El joven Nietzsche, por su parte, veía que tanto la visión impulsada por Wolf, como aquella otra, propia, entre otros, de Lessing, Hölderlin, Goethe y Schiller, compartían el mismo modelo del ideal estético griego, puesto que ambas corrientes se hacían eco de aquello que Winckelmann destacaba en las estatuas griegas: una noble sencillez (*edle Einfacht*) y una serena grandeza (*stille Grösse*). Es pues, en pos de criticar este modelo de ideal estético, que el joven Nietzsche se ve en la necesidad metodológica de trascender el alcance y los límites de la filología clásica alemana. Por tanto, ya en su primera conferencia como catedrático en Basilea, proclama: «cualquier actividad filológica debe estar impregnada por una concepción filosófica del mundo».³ Pero, es ya, a mediados de 1871, cuando se aparta definitivamente de la corriente historicista, al adentrarse en los conocimientos estéticos, para explicar el presente en base a estos conocimientos.⁴ Y esto le implicó, apartarse de Ritschl, y adoptar las teorías simbólicas, entre otros de Schlegel, Creuzer, Schelling, y Jakob Bachofen. Por entonces, Nietzsche entiende que la única posibilidad de entrar al orden del discurso para poder, desde allí mismo, emprender la crítica *Unzeitgemässen* del ideal estético griego, está en encontrar una nueva puerta a la Antigüedad. Ahora bien, esta crítica *Unzeitgemässen* es entendida por el joven Nietzsche, como observan, entre otros, Heidegger y Deleuze, como una actividad de valoración, es decir, la problemática se sitúa al nivel del «valor de los valores, la valoración de la que procede su valor, o sea, el problema de su creación».⁵ Entendiendo pues,

1 Licenciado en Filosofía (FHCE, Udelar). Maestrando en Filosofía en la Universidad París VIII-St. Denis. Colaborador honorario de la Sección de Filosofía teórica (FHCE, Udelar).

2 Nietzsche, F., *Nachgelassene Fragmente 1869-1874*, Berlín-Nueva York, dtv/de Gruyter, 1988a (Kritische Studienausgabe, Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari), p. 94.

3 Nietzsche, F., «Homero y la filología clásica», en *Obras completas*, t. I, Madrid, Aguilar, 1932, p. 19.

4 Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza Editorial, 1991.

5 Deleuze, G., *Nietzsche y la Filosofía*, Barcelona, Anagrama, 2000, 6.^a ed., p. 7.

en efecto, que el ideal estético ha sido una creación, es por tanto imprescindible emprender su crítica para salvar el devenir de la *Bildung*; y esto implica crear un nuevo ideal estético más adecuado, ya no, desde el punto de vista histórico, sino desde las necesidades del presente, pues «no sé —dice Nietzsche— qué sentido podría tener la filología clásica en nuestro tiempo si no es el de actuar de una manera intempestiva, es decir, contra el tiempo y, por tanto, sobre el tiempo».⁶ De esta forma, todo intento de intempestividad (*Unzeitigkeit*) implica una homologización de la crítica.

II

Vale la pena detenerse un instante en las características particulares de la nueva puerta a la Antigüedad que buscaba el joven Nietzsche, la cual, no debía ser una puerta cualquiera, sino una tal que, al permitirle un nuevo acceso a la antigüedad; lo dejase, al mismo tiempo, en los avatares propios del presente. Por lo tanto, pues, este nuevo acceso es pretendido por Nietzsche como un objeto que le permita la crítica intempestiva, es decir, que le permita estar *Unzeit*. Y esa puerta que tanto buscaba, la encuentra, finalmente, en la tragedia. Podemos distinguir dos sentidos distintos en el uso de la tragedia por parte de Nietzsche, en primer lugar; como la obra de arte cuya emergencia se encuentra en el coro de sátiros, y que metafísicamente, se manifiesta en la unidad de opuestos, a la cual Nietzsche llama: «die Drunderkenntnis von der Einheit alles Vorhandenen» (*La concepción universal de todo existir*),⁷ que, entre otras cosas, nos revela la eterna existencia de la esencia de la vida,⁸ representada simbólicamente como la expresión de lo apolíneo y lo dionisiaco unidos entre sí;⁹ y en segundo lugar: Nietzsche entiende a la tragedia como *Gegenmittel*, es decir, como antídoto contra la decadencia de su tiempo.¹⁰

Ahora bien, toda puerta tiene dos propiedades; la de ocultar, cuando está cerrada, y la de desvelar una vez que se ha abierto. Ocultar, en tanto que oculta aquello que está escondido, aquello que no se conoce y se ignora; y desvelar, precisamente, aquello que estaba oculto, sacar a luz, descubrir el velo de la Maya.

Veamos, lo que está oculto en la tragedia es, según Nietzsche, la verdad acerca de la forma peculiar que muestra la nomenclatura interna de la *poiesis* como causa necesaria para la existencia de la tragedia, siendo que, embriagados por la visión ingenua de Winckelmann, tanto la visión poética-estetizante como la historicista, mostraban al arte griego en general, como una manifestación apolínea, totalmente exenta de contradicción, «sin sufrimiento intrínseco, sin un trasfondo

6 Nietzsche, F, o. cit., 1988a, p. 57.

7 Nietzsche, F, *Die Geburt der Tragödie* (Nietzsche Werke), Ed (Colli-Montinari), Berlín, De Gruyter, 1972, p. 69.

8 *Ibidem*.

9 *Ídem*.

10 Nietzsche, F, o. cit., 1988a, pp. 233-234.

de lo horrible».¹¹ Por el contrario, Nietzsche ve que la tragedia muestra una figura diferente en su parte más íntima, determinada por una relación armónica entre dos impulsos estéticos, que oponiéndose entre sí, se sustentan el uno al otro, engendrando una forma armónica, donde ya no se muestran en su individualidad, sino, por el contrario, como lo sugiere Rohde, manifiestan la epifanía de una idea particular, cuya forma ouróbica, es la característica simbólica que expresa la esencia misma de la tragedia. Así lo confirma el mismo Nietzsche cuando explica que, de esta cristalización armónica, es «la misma historia su desenvolvimiento y es en la tragedia donde la antítesis se ha superado con la unidad»;¹² condición necesaria para la pervivencia del mito.¹³

Ahora bien, lo que la tragedia desvela al joven Nietzsche, es que la filología de su tiempo contemplaba una sola cara de este símbolo doble, la claridad de Apolo no solo la había dejado ciega, sino también sorda, pues, además de no ver la omnisciente presencia de Dionisos, tampoco escuchó la embriagadora melodía del *aulós*, incitadora del éxtasis y del *enthusiasmos*. Por lo tanto, teniendo en cuenta que para el joven Nietzsche la *poiesis* trágica representa la cima del arte griego, a la cual, él mismo defiende como el modelo a seguir por el «arte del futuro», esta puerta le desvela entonces, el serio problema que representa la «institución educativa» para el devenir de la *Bildung*, ya que, en efecto, la analítica racional propia de la metodología científica había nublado el sendero de la filología clásica alemana, alejándola de la vida, del arte, de la belleza; para forzarla a la *mathesis* de la razón, de la ciencia, de la verdad propia de la infertilidad analítica y de sus implacables eruditos.

III

En esta puerta que oculta y desvela, Nietzsche encuentra, como dice Deleuze, que «la tragedia tiene tres formas de morir: la primera vez muere debido a la dialéctica de Sócrates, es su muerte “euripidiana”. La segunda vez a causa del cristianismo y la tercera bajo los golpes [...] de la dialéctica moderna».¹⁴ Nosotros trataremos aquí, de la primera y de la tercera muerte. Como sabemos, la primera tuvo lugar en la Grecia agonal, y es el punto que marca el paso de la Grecia arcaica a la Grecia clásica; mientras que la tercera, es contemporánea al joven Nietzsche, y debemos recordar que para cuando *El nacimiento de la tragedia* sale a la luz, esta manifestación aun no se ha consumado. Nietzsche sigue anhelando el renacimiento del mito trágico. Ahora bien, siendo que la primera y la tercera muerte comparten la misma causa, a saber, la dialéctica, la crítica de la primera será el reflejo de la tercera.

11 Nietzsche, F., o. cit., 1988a, p. 159.

12 Nietzsche, F., *Hece Homo*, Barcelona, Edicomunicación S. S., 1999, p. 82.

13 Nietzsche, F., o. cit., 1988a, p. 154.

14 Deleuze, G., o. cit., 2000, p. 20.

Es pues, en pos de impedir la cristalización de esta última forma de morir, que Nietzsche luchará incansablemente contra la cultura de su tiempo. Y esta observación es ciertamente importante para comprender el motivo que llevó a Nietzsche a tomar a la tragedia como objeto de crítica intempestiva, siendo que, en efecto, pues, entre las formas de morir y lo que la tragedia oculta y desvela; Nietzsche encontró el acceso que buscaba en la tragedia como una particular homología que se da, en primer lugar, entre la primera muerte y aquello que la tragedia oculta, y en segundo lugar, entre la tercera muerte y aquello que la tragedia desvela.

IV

Veamos ahora, de qué manera el joven Nietzsche construye esta particular homología. Comencemos, entonces, por el primer término, el cual implica la identidad entre la primera forma de morir y aquello que la tragedia oculta.

A la luz de los fragmentos póstumos, queda claro que la primera muerte no se debe, como suele pensarse, a la caída de Dionisos en las manos de Apolo, sino que, es el resultado del combate que se da entre la unidad de ambos impulsos estéticos y su unguido; es decir, el éxtasis y el *enthusiasmós* embellecido por la ambrosía de la apariencia frente a la dialéctica; o como a Nietzsche le gusta decir, «La tragedia griega encontró en Sócrates su aniquilación»,¹⁵ y aquel resultado es el triunfo de la *mathesis* racional ante la fuerza que brota del instinto natural.

Ahora bien, para Nietzsche el símbolo que manifiesta este acontecimiento no es otro que Eurípides. El último gran poeta trágico es quien consolida la destrucción del mito a partir del triunfo epistémico de la dialéctica. Con ello, el *ethos* de la *poiesis* trágica pasa al orden de la contemplación racional, o, como lo denomina Nietzsche, es el paso del hombre trágico al hombre teórico, momento en el cual, se manifiesta el dialéctico como héroe. En *Sócrates y la tragedia*, Nietzsche explica que fue Eurípides quien llevó a la tragedia la ley capital que decía: «todo tiene que ser comprensible para que pueda ser comprendido».¹⁶ Por tanto, Nietzsche considera a Eurípides como «el primer autor dramático que sigue una estética consciente»,¹⁷ y de esta forma signa la desaparición de lo dionisiaco, y con ello se pierde la armonía de la unidad, es decir, se llega a la desintegración del mito.

Esta interpretación fue criticada duramente por Wilamowitz, haciendo notar que la influencia socrática en Eurípides es una ilusión del joven Nietzsche, y que, por lo tanto, es un error considerar a Eurípides como el destructor del mito. Así lo explica Wilamowitz:

Sócrates tenía catorce años cuando Eurípides escribió la primera pieza, los fragmentos de *Los Pelíadas* al menos bastan para mostrar que su estilo en

15 Nietzsche, F, o. cit., 1988a, p. 21.

16 Nietzsche, F, o. cit., 1991.

17 Nietzsche, F, o. cit., 1988a, p. 41.

esa época está emparentado con el de Medea, como lo está el de Medea con el de *Las Fenicias*. La eventual relevancia de Sócrates antes de la muerte de Pericles no puede ser demostrada.¹⁸

Como vemos, esta crítica de Wilamowitz comprende a Sócrates como sujeto histórico. Pero no es de esa forma como lo presenta Nietzsche, no se trata del sujeto histórico, sino de un símbolo. Esto se hace evidente en los fragmentos póstumos, ya que, en el mismo fragmento en el cual Nietzsche dice que «la tragedia griega encontró en Sócrates su aniquilación»,¹⁹ explica que este acontecimiento se dio «antes que Sócrates naciese»,²⁰ con lo cual, vemos que Nietzsche, al usar el símbolo Sócrates, no refiere al sujeto histórico, sino que invoca a lo que él denomina: socratismo por oposición al pesimismo. Así, pues, si Nietzsche concibe que «el pesimismo es la consecuencia de haber concebido la absoluta falta de lógica en el orden del mundo»,²¹ por oposición, concibe entonces, que el socratismo es aquel movimiento que «se enzarza contra lo ilógico bajo la bandera de un concepto abstracto, [...] Su triunfo es la negación de lo ilógico como algo aparente y no esencial». ²² En otras palabras, asistimos a la «Destrucción del mundo por el conocimiento!». Por lo tanto, cuando Nietzsche habla de «Sócrates» símbolo, habla en verdad, no del «Sócrates» en tanto sujeto histórico, sino del símbolo portador de dos fuerzas opuestas que pujan, incesantes, en la red interna del principio productivo de la *poiesis*. En Sócrates, Nietzsche ve la dinámica del combate estético, la conciencia lucha contra el *daimón*. En *El nacimiento de la tragedia* Nietzsche explica, que la verdadera oposición antitética no se da entre Dionisos y Apolo, sino «entre lo dionisiaco y lo socrático», ya que como explica Deleuze, «no es Apolo el que se opone a lo trágico o por quien lo trágico muere, es Sócrates. Y Sócrates no es ni apolíneo ni dionisiaco». ²³ Y su esencia está representada simbólicamente por una inversión radical en la metodología interna de la *poiesis*. Es, por ello que, para comprender la esencia de Sócrates, Nietzsche no encuentra otra clave que no sea el *daimón*, ya que

el *daimón* es lo inconsciente, pero que solo se opone a la conciencia de vez en cuando obstaculizando: no actúa productivamente, sino solo críticamente. [...] Por lo demás, el inconsciente siempre es el «elemento productivo», la conciencia el elemento crítico.²⁴

Y este es el punto donde cristaliza la denuncia a Eurípides como aquel *poietés* que lleva a cabo esta inversión en el elemento productivo de la *poiesis*, y que, a su vez, al despreciar el elemento dionisiaco, se pierde la armonía necesaria de la

18 Wilamowitz, M. U., «Filología del futuro», en Abraham, T., *El último oficio de Nietzsche y la polémica sobre El nacimiento de la Tragedia*, Buenos Aires, Wilamowitz-Rohde-Wagner, Sudamericana, 1996, pp. 252-253.

19 Nietzsche, F., o. cit., 1988a, p. 21.

20 *Ibidem*, p. 14.

21 *Ibidem*, p. 74.

22 *Ídem*.

23 Deleuze, G., o. cit., 2000, p. 24.

24 Nietzsche, F., o. cit., 1988a, p. 21.

cual depende la existencia del mito. Es entonces, en este sentido, que Nietzsche proclama a Eurípides como el destructor del mito, como aquel que presenta al *logos* despojado de su valor místico, donde su valor conceptual se impone sobre su propia genealogía, y por lo tanto, de la contemplación instintiva se llega a la comprensión lógica; la armonía se pierde y el concepto se vuelve el protagonista del drama. En este símbolo de Eurípides está, pues, en definitiva, lo que la tragedia oculta; la primera muerte, donde el héroe trágico es derrotado por el dialéctico. Este hecho, que como decíamos, signa el paso de la Grecia arcaica a la Grecia clásica, manifiesta una nueva voluntad de saber y una nueva simbólica del conocimiento. Esto es lo que entre otras cosas vemos en el *Cratilo* de Platón, donde la dialéctica concibe al *ónoma* como despojado de su profundidad *poiética*, lo descontextualiza, lo degrada y lo reduce a una entidad de carácter lógico que neutraliza su génesis semántica.

V

Visto el primer termino de la homología, veamos ahora el segundo, el cual implica la identidad que se da entre la tercera forma de morir y aquello que la tragedia desvela. Para Nietzsche la tercera muerte desvela la degradación del instinto artístico por medio de la razón, Kant, Hegel y Wilamowitz imponiéndose a Goethe, Schiller y Wagner. Es decir, la tercera muerte desvela los pormenores de la primera muerte reflejados en el presente, que no es otra cosa que la decadencia del arte de su tiempo. El mundo alucinado de lo racional que se expresa por el concepto, destruye, desgarradoramente, al mundo del instinto propio del *enthusiasmós* y del éxtasis. De esta forma, Nietzsche ve en sus propias narices, a la comprensión racional del mundo sepultar una vez más, a la satisfacción dada por la contemplación instintiva; el genio se desintegra por la racionalidad, el arte de su tiempo presenta la inversión *poiética* acometida por Sócrates. El principio productivo trabaja a nivel de la conciencia mientras que el principio crítico lo hace a nivel del éxtasis y el *enthusiasmós*. Esta inversión socrática que jaquea a la cultura contemporánea del joven Nietzsche muestra la imposibilidad del renacimiento del mito, y esto es, precisamente, lo que la tragedia desvela, la cristalización de la tercera muerte, siendo que la armonía del mito es profanada por los embates de la dialéctica, hecho que muestra a Nietzsche, el peligro que asecha en la destrucción del arte; pues, al despreciar al elemento dionisiaco, se desvanece la unidad esencial, ya que como dice Heidegger, el estado de embriaguez, en los primeros trabajos de Nietzsche es considerado como una «condición fisiológica previa» del arte.²⁵ Por ello, en los fragmentos se hace palpable su preocupación por el destino de los centros de educación.

25 Heidegger, M., *Nietzsche*, t. I., Barcelona, Ediciones Destino, 2000.

VI

Es, en efecto, en este sentido, que podemos apreciar de qué manera el joven Nietzsche tomó a la Tragedia como objeto de crítica intempestiva, entendiendo pues, a la crítica Nietzscheana como dice Heidegger, en el sentido de «aclarar el cuestionable origen de las correspondientes valoraciones y demostrar, de ese modo, la cuestionabilidad de esos valores mismos».²⁶ De tal forma, Nietzsche interactúa en la valoración, inventando un nuevo valor del ideal estético en la metáfora de la tragedia; para conseguir, luego, homologarlo intempestivamente, y proclamar a la tragedia como *Gegenmittel* contra la decadencia analítica de su tiempo.

Bibliografía

- Burkert, W., *La tradición oriental en la cultura griega*, París, Macula, 1999.
- Deleuze, G., *Nietzsche y la Filosofía*, Barcelona, Anagrama, 2000, 6.^a ed.
- Detienne, M., *La muerte de Dionisos*, Madrid, Taurus, 1983.
- *Les Maîtres de la vérité dans la Grèce archaïque*, París, Agora, 1994.
- Dodds, E. R., *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza Editorial, 1980.
- Eurípides, *Andrómaca, Heracles loco, Las Bacantes*, Madrid, Alianza Editorial, 1990 (ed. F. Rodríguez Adrados).
- Ginzo, F. A., «Nietzsche y los Griegos», en *Polis. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, 12, 2000.
- Heidegger, M., *Nietzsche*, t. I, Barcelona, Ediciones Destino, 2000.
- Innerarity, D., «La filosofía como Tragedia: Nietzsche», *Anuario Filosófico*, (25), 1992.
- Nietzsche, F., «Homero y la filología clásica», en *Obras completas*, t. I, Madrid, Aguilar, 1932.
- *Die Geburt der Tragödie (Nietzsche Werke)*, Ed (Colli-Montinari), Berlín, De Gruyter, 1972.
- *Nachgelassene Fragmente 1869-1874*, Berlín-Nueva York, dtv/de Gruyter, 1988a (Kritische Studienausgabe, Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari).
- *De la utilidad y de los acontecimientos de la historia para la vida*, Barcelona, Península, 1988b.
- *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza Editorial, 1991.
- *Hece Homo*, Barcelona, Edicomunicación S. S., 1999.
- *Fragmentos póstumos*, vol. I, 1869-1874, Madrid, Tecnos, 2007.
- Rohde, E., *Psiqué*, México DF, FCE, 1948.
- Savignac, J. P., *Oracles de Delphes*, París, Éditions de la Différence, 2002.
- Wilamowitz, M. U., «Filología del futuro», en Abraham, T., *El último oficio de Nietzsche y la polémica sobre El nacimiento de la tragedia*, Buenos Aires, Wilamowitz-Rohde-Wagner, Sudamericana, 1996.

²⁶ Heidegger, M., o. cit., 2000, p. 38.

Sobre los *Fragmentos póstumos* de Friedrich Nietzsche (1875-1882)¹

ROBERT CALABRIA

La significación de estos escritos para la exégesis del pensamiento de Friedrich Nietzsche se hace absolutamente evidente a partir de la consideración del hecho siguiente: es en 1881 cuando «a 6000 pies sobre el nivel del mar y mucho más sobre las cosas humanas» concibe por primera vez su pensamiento más abismal, el más atroz que luego impondrá como un deber según nos dirá Borges, la idea del eterno retorno. Y no se trata, claro está, de que haya tenido noticia por primera vez de dicha concepción ontocosmológica, no se trata de un registro de influencias en una biografía intelectual ni de la «consideración» de una «teoría»: se trata de la reiteración (como la propia doctrina lo quiere) de su planteo desde el fundamento de su más radical singularidad, susceptible, sí, de ser articulada conceptualmente y hasta «explicada» para todos (o para nadie). Permítaseme citar parte de uno de los inéditos «cercaños» a esa famosa nota:

El pensamiento y la creencia es un peso pesado que junto a todos los demás pesos hace presión sobre ti y mayor que la que ellos hacen ¿Dices que la alimentación, el aire, la sociedad te transforman y determinan? Sí pero tus creencias todavía más, puesto que son las que te determinan a dicha alimentación, aire, sociedad —Cuando asimiles el pensamiento de los pensamientos él te transformará. La cuestión ante todo lo que quieres hacer «¿es de tal modo que lo quiera hacer innumerables veces?» es el peso pesado más grande.²

Naturalmente que tiene la complejidad, la densidad conceptual que demandan la exégesis, tal vez interminable, propia del pensamiento genial. Pero esto no le quita su transparencia, su sencillez iluminadora, tal que podría hacer que una exégesis posible y de las más legítimas del eterno retorno como idea terminase precisamente allí y entonces. Definitivamente. Nietzsche por Nietzsche.

Baste esto por lo que concierne a lo conspicuo, por lo cual el lector de Nietzsche podrá apreciar en su justo valor lo que allí se ofrece.

En orden a lo más complejo y sutil la introducción de M. Barrios Casares³ pone en nuestro conocimiento que en este grupo de escritos se registra el período de crisis en la que

Nietzsche se desprende de las ataduras de la profesión... de la tutela de los referentes de juventud, Schopenhauer y Wagner... transforma de modo

1 Nietzsche, Friedrich, *Fragmentos póstumos de (1875-1882)* Tecnos, Madrid, 2008.

2 11[143], p. 789

3 Friedrich Nietzsche, 1875-1882: *Las metamorfosis de un espíritu libre* (Introducción).

drástico el estatuto de sus relaciones con la filología, la filosofía y el arte (p. [11], permítasenos interpolar aquí, entonces: la ciencia, la filosofía y el arte]).

De esta premisa se sigue, inapelablemente, la conclusión de Barrios Casares:

Nos encontramos, pues, ante un cuerpo textual de enorme importancia a la hora de procurar desentrañar el sentido más profundo de esa difusa y tantas veces malentendida «etapa intermedia» de la evolución del pensamiento nietzscheano... a menudo tildada de «positivista» o «ilustrada» sin mayores precisiones acerca de lo que comporta el empleo de esos términos.⁴

Crisis y resolución. Comienzo de la resolución o (tal vez más precisamente) definición de la misma. Adviene la idea del eterno retorno. Y con ella, como él mismo dice (¿irónicamente?) ya hay otra historia.

Y para los exégetas de Nietzsche parte de esa otra historia es la historia de esta crisis y resolución. Hablábamos de Vaz Ferreira y de su observación acerca de los pocos vestigios y testimonios que los grandes hombres de pensamiento nos dejan como registro del proceso que los llevó a la obra que produjeron o crearon, cuyo carácter conclusivo y definido es lo que, en general, nos queda como visible. Y, precisamente, el valor de esos registros se incrementa enormemente cuando ellos lo son de una etapa de crisis, de transición. Son ellos los que ofician de material «empírico» a partir del cual podemos reconstruir el proceso de tránsito. Son algo así como instantáneas, como recortes del devenir en sucesos y en eventos. Y ante la objeción de que toda instantánea congela lo que está en movimiento vale la contrarréplica de que esa instantánea permite al estudioso conocer lo que sucedió. Por ejemplo, una instantánea de un guepardo abatiéndose sobre un venado permitiría a un anatomista y fisiólogo determinar qué grupos de músculos extensores y flexores estaban involucrados en el movimiento de las zarpas apuntando al destrozo de la cerviz, etcétera. Valga este argumento vazferreiriano para continuar creando evidencia sobre la importancia de este cuerpo textual como lo expresa la conclusión del introductor al volumen II: algo más de novecientas páginas de dichas instantáneas con anotaciones y comentarios.

Como sabemos, el pensamiento de Nietzsche no se deja sistematizar. Y, como también sabemos, esa resistencia obedece a la convicción y el ánimo del pensador esencialmente desconfiado a los intentos de reducir el universo a uno solo o, a lo más, algunos de sus aspectos (véanse las observaciones de Borges a su querido Schopenhauer y, en general, a la idea misma de sistema, vuélvase a nuestro Vaz Ferreira). Nietzsche es escéptico hasta sobre el escepticismo (véase *Ecce Homo*). Pero en esta comunicación sobre los póstumos debemos intentar algo así: el riesgo inevitable de falsear, de distorsionar, de parcializar, quedará compensado por lo que podamos mostrar de esas instantáneas. Y ello no es esencialmente difícil, se trata solo de citar. El intento de «organización» será a efectos de la estructura de esta comunicación. Toda sobreabundancia es desorientadora y el pensamiento de Nietzsche es esencialmente sobreabundante.

4 Ibid.

Y estos fragmentos no son ni podrían ser excepcionales en la posesión de esa cualidad. De modo que procederemos por vía de una especie de «muestra» de pensamientos nietzscheanos en estos contenidos, según temas y, donde se pueda, de «disciplinas»

Sobre epistemología. Sobre el concepto de conocimiento

¿Qué es, pues, conocimiento? Condición del conocimiento es cierta restricción errónea, como si hubiera unidad de medida en la sensación; dondequiera que se den espejo y órganos del tacto, surge una esfera:

Y si se prescinde de dicha restricción, desaparece también el conocimiento el concebir «relaciones absolutas» es un absurdo. El error es, por lo tanto, la base del conocimiento, la apariencia.⁵

Solo comparando muchas apariencias se logra la verosimilitud, esto es, cierto grado de aparición.⁶

Y es sobremanera útil la anotación al pie del traductor⁷ donde nos remite al texto alemán y al juego de palabras que hace Nietzsche con la expresión alemana para «verosimilitud» esto es «Wahrscheinlichkeit» que podría entenderse con literalidad aparición (*Schein*) de la verdad (*Wahr*). Significando «Schein» tanto «apariencia» como «aparición» Nietzsche juega con ese doble significado: aquí el de aparición (de lo que es verdadero) como el de parecer en tanto parecer no es ser. A fuerza de «similitudes» aparecerá el «*verum*»: ¿dejará de ser apariencia?

Y, habiendo llegado, entonces, al tema de la verdad, el fragmento nos dice «Verdad» solo hay realmente en las cosas que el hombre inventa, por ejemplo, el número. Introduce algo y luego lo encuentra.⁸

Como puede verse, una concepción descaradamente anticorrespondentista de la verdad y una concepción antirrealista sobre los entes matemáticos. Una provocación y un anticipo del pragmatismo, que desde una postura no idealista reivindica las más contraintuitivas tesis de Kant, y aún de Berkeley, en el fragmento 6 [434] nos dice, escuetamente: «Si atendemos a qué errores nos suelen inducir los sentidos, podremos adivinar de qué estilo serán sus errores básicos (por ejemplo, la creencia en cuerpos)».⁹

Y, en la misma línea, en continuidad con el *master argument* de Berkeley,¹⁰ el siguiente, llevándolo al terreno del conocimiento de los hombres entre sí:

No entendemos a otro hombre más que a través de la restricción y la limitación que ejerce en nosotros, es decir, en cuanto impronta en la cera de nuestro ser. Lo único que conocemos siempre es a nosotros mismos, en alguna de las posibilidades concretas de transformación; algunos

5 fragmento 6 [441] p. 676. Inevitable aquí recordar a Bacon

6 *Ibíd.*

7 Nota n.º 100.

8 *Ibíd.*

9 p. 675

10 Principios del Conocimiento Humano, S. 23. Diálogos, I.

hombres no producen en nosotros ningún efecto, porque en ese momento la cera está demasiado dura o demasiado blanda... en última instancia lo que conocemos son las posibilidades de desplazamiento que tiene nuestra NUESTRA estructura, nada más.¹¹

Y, en una interesante movida argumentativa (retórica y lógicamente hablando) se desplaza hacia el conocimiento de las cosas en general, extrayendo la siguiente conclusión:

Lo mismo sucede en la relación del «hombre en sí» con todas las demás cosas: dejan es él la impronta de su forma hasta el punto que él puede asumirla, y de ellas él no sabe nada más que la transformación en él de la forma.¹²

Nótese la semejanza con *Prolegómenos* de Kant¹³ y de allí con el argumento de Pr. 23 y Diálogos I de Berkeley (ver Stove 1996 y Calabria, 1997 y 2011: una pregunta al pasar ¿será entonces «la Gema» —«the worst argument of the world» Stove 1996— tan peligrosa y dañina como para haber hecho de Zaratustra una de sus víctimas? Cfr. además sobre este punto, el fragmento 6 [418]).

Y así, estos temas nos conducen a la metafísica en tanto metaciencia y sobre ella, tenemos, por ejemplo, lo siguiente:

Lo que yo *opongo* como *contrahipótesis* al proceso circular:

¿Sería posible deducir las leyes del mundo mecánico... como excepciones y... como azares de la existencia general, como una posibilidad entre muchas posibilidades innumerables?¹⁴

¿No se podría considerar esta contrahipótesis como una especulación que anticipa la hipermoderna teoría del caos?, la idea del caos nuclear como fundamento. Y por si hubiera dudas de que ella lo sugiera véase como sigue y adviértase el detalle del esquema conceptual que va proponiendo su condición articulada, nítida, nada vaga, nada «literaria» (en el mal sentido).

[Se podría deducir] que se nos haya echado por azar a esta parte en que el orden del mundo es de carácter mecánico? ¿Que... todo quimismo sea la excepción y el azar en el orden mecánico del mundo y el organismo, en definitiva, la excepción y el azar dentro del mundo químico? ¿Tendríamos que suponer realmente como forma más general de existencia un mundo que no fuera mecánico, que escapara a las leyes de la mecánica (aun cuando tampoco fuera inaccesible para ellas)? ¿Que sería [esa forma de existencia] de hecho la más general también ahora y siempre? ¿De tal manera que la aparición del mundo mecánico fuera un juego sin leyes que acaba por adquirir tal consistencia como la que ahora tienen para nosotros las leyes de lo orgánico?¹⁵

11 p. 672, cursivas y mayúsculas de Nietzsche

12 *Ibíd.*

13 Kant, E., *Prolegómenos a toda metafísica futura. Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime.*

14 11 [313, p. 827]

15 *Ibíd.*

Las mayúsculas y las cursivas son todas de Nietzsche. Hay que notar la transparencia y lealtad discursivas del filósofo, inepto para caer incurso en la falacia del «hombre de paja»: la contrahipótesis no es menos posible ni menos interesante ni menos dramática que la hipótesis contra la que va. Y de paso nos sumerge en su *mood* metafísico y nos invita a proseguir en el tenor de su argumentación, inevitablemente así: ¿no es verosímil la intelección de todo psiquismo, a su vez, como una excepción y azar en el orden de lo orgánico? Y aún más allá: ¿no tendemos a entender lo que se suele llamar «espiritual» como excepción o azar en el orden de lo psíquico? Y siguiendo todavía: ¿no podríamos concebir un orden de entidades para las que nuestra «espiritualidad» fuera algo así como lo psíquico para nosotros? ¿O, aún mejor, lo orgánico? Y dijimos «concebir un orden...», el intento de intuirlo o el ensayo de querer representarlo en tanto que «objeto de conocimiento» parece encontrarse aquí con un límite infranqueable. Como objeto de «mera concepción» (válganos Kant) es postulable pero aquí nuestro entendimiento corre el riesgo de perderse nuevamente en la teología. Y sin embargo, muerto Dios y los dioses, ¿no nos habríamos encontrado precisamente allí, otra vez, con la idea del superhombre ahora en el mundo de la «contrahipótesis» al proceso cíclico?

Y, anticipándose a la observación de Russell (19) de que el problema más interesante de la inducción no es tanto el de la posibilidad del cambio factual como excepción a una ley sino la posibilidad del cambio *de las leyes*:

¿De tal manera que todas las leyes de nuestra mecánica no serían eternas, sino devenidas, las que habrían quedado entre innumerables leyes mecánicas distintas, o las que han llegado a regir en ciertas partes del mundo, y en otras no?

Y otra vez anticipándose a Russell —la observación de que el avance matemático era en su momento tan grande que entre cualesquiera de los datos estadísticos podría determinarse una relación funcional «interesante»—: «La aparición de cualidades presupone la aparición de cantidades, y estas por su parte podrían surgir de miles de tipos diferentes de mecánica».¹⁶

Sobre metodología en psicología y en ciencia social en general, esta observación epiteórica:

Reducir las emociones no egoístas a egoístas es algo que ha de hacerse de manera metódica. El instinto social se remonta al individuo, que comprende que solo puede subsistir al incorporarse a un grupo. El aprecio de lo social resulta ser entonces algo heredado y, dado que los miembros más útiles son también los más estimados, se refuerza cada vez más. Ahora existe una llama que ilumina: sufrirlo todo por la patria (también por cualquier otra asociación similar, por ejemplo, la ciencia). Se ha olvidado la finalidad egoísta. El bien surge cuando se olvida el origen. El instinto paternal únicamente se ha cultivado en el seno de la sociedad, se necesita descendientes, por eso se protege y se honra el matrimonio. — Tampoco el

16 p. 827

amor no egoísta (entre los sexos es propiamente sino una cosa impuesta, impuesta por la sociedad. Solo con posterioridad se convierte en algo habitual y heredado, y, finalmente en algo así como una emoción originaria. Al principio, el impulso tiene solo a su satisfacción, sin consideración hacia el otro... con crueldad.¹⁷

Sin olvidar el obvio antecedente hobbesiano, nótese el valor científico de la prescripción metodológica de nuestro autor: el notable resultado que le valió al matemático J. Nash su corrección a Adam Smith y el Premio Nobel compartido en 1995 fue el de su reducción de la teoría de juegos cooperativos a la teoría de juegos no cooperativos. Sobre estos temas, que iluminan a nuestro entender la verdad de las concepciones nietzscheanas en el campo de la investigación científica misma, véase asimismo el libro de Axelrod *La evolución de la cooperación* que propone una explicación en términos darwinianos de la formación de entidades cooperativas, a saber, colonias de organismos unicelulares, etcétera, a partir de individualidades orgánicas básicamente egoístas, en suma, la conformación de la entidad tisular misma de la vida a partir de la unidad componente biológica, en sí misma egoísta. Otra de las correcciones de Nietzsche al darwinismo estándar (sobre este punto recomendaría, además, el artículo de A. Nogara expuesto en este mismo coloquio).

Sobre análisis cultural comparativo

Queremos hacer aquí algunas observaciones en materia de la consideración de Nietzsche por los valores de la cultura asiática ante la cual mantenía una actitud ambivalente (ni tibia, ni indiferente) en la línea de las inquietudes que nos llevaron a proponer un seminario de grado específico sobre Nietzsche y el budismo y en la línea de la novedad académica que nos aporta P. Rivero sobre la existencia de una corriente de análisis exegético «sino-nietzscheana».

En primer lugar creemos que las consideraciones que aquí surgen prueban que en el pensamiento de Nietzsche si bien las había de orden étnico estas no tenían para nada un carácter racista tal como el que le había introducido la impostura de su hermana o aún de las del tipo del que (ahora se sabe) existían en el pensamiento político de Heidegger.

Para este último el término «asiático» tenía una significación negativa, algo así como el enemigo del que Europa debía guardarse o aún al que había que borrar.

El nombre de Heráclito no es el título de una filosofía de los griegos que estaría agotada... Tampoco es la fórmula para el pensamiento de una humanidad universal... En realidad, es el nombre de una potencia original de la existencia histórica occidental y germánica, y esto en su primera confrontación con lo asiático.¹⁸

Y otra vez:

17 (19 [115], p. 288)

18 Citado en Faye (2009). GA 39, 134

la verdadera libertad histórica de los pueblos de Europa es la condición previa para que Occidente venga una vez más a sí mismo de manera histórico espiritual y asegure su destino en la gran decisión de la Tierra contra lo asiático.¹⁹

En cambio, Nietzsche:

Imagino a futuros pensadores en los que la actividad incansable europeo-americana se compagine con el espíritu contemplativo asiático, heredado de siglos: una combinación semejante ofrece una solución al enigma del mundo.²⁰

Nada menos. Y en diametral oposición a la posición anteriormente descrita, continúa:

Entretanto, los espíritus libres contemplativos tienen su misión: derriban todas las barreras que se plantan en el camino hacia una fusión entre los hombres: religiones, estados, instintos monárquicos, ilusiones de riqueza y de pobreza, prejuicios higiénicos y raciales, etcétera.

Una definición filosófica y política con la que no se puede menos que estar de acuerdo con este pensador al que muy fácil y ligeramente se lo tilda, tantas veces, de reaccionario. Es de esperar que esto muestre la injusticia interpretativa de ese dictamen y de esa adscripción.

Volviendo ahora a la consideración del análisis cultural nietzscheano en particular a su comprensión del pensamiento asiático, este fragmento asombroso:

La reabsorción del semen en la sangre es el alimento más potente y puede que sea lo que en mayor medida causa la sensación de poder, la agitación de todas las fuerzas empeñadas en superar resistencias, la sed de contradicción y resistencia. Hasta ahora donde más alto ha subido el sentimiento de poder es en los sacerdotes y los anacoretas ascéticos (los brahmanes por ejemplo).²¹

He dicho alguna vez que tal vez a la única persona que se le hubiera podido conceder el formular reservas sobre el arrojito de Nietzsche es a la aventurera Alexandra David-Néel, quien expresó algo así como «Humm... la metafísica de Bergson o la de Nietzsche. Muy bien. Pero lo mío proviene de una experiencia». Y he apuntalado esta aserción sobre la base hipotética de que si bien Nietzsche tenía un conocimiento intelectual de las doctrinas asiáticas, en particular del budismo, sobre todo a través de Schopenhauer, lo más probable es que Nietzsche nada supiese de las técnicas de *training* psicofísico de Oriente, más allá de referencias indirectas, de segunda mano. Pero este fragmento conmovió poderosamente esta presunción y abrió, a mi entender, otro enigma. El asunto es que quien tenga alguna referencia de lo que hoy (y recién después de los ochenta) se empezó a difundir en Occidente en materia de las técnicas de la sexualidad del Tao o budo-tántricas se pecatará de la literalidad de la expresión de Nietzsche

19 GA 333

20 17 [55, p. 251]

21 6 [56], p. 613

sobre el t3pico que encara, al menos seg3n ese paradigma. Nietzsche se expresa sobre el punto no como aqu3l que comprende intelectualmente el paradigma alternativo sino como aqu3l que, en t3rminos de Kuhn, ha sufrido una conversi3n al mismo. Usa el vocabulario del otro como un nativo, en lugar de traducirlo al propio. Y ese paradigma ha permanecido en estatuto esot3rico en las culturas india y tibetana, por ejemplo (v3ase, acaso A. David N3el, 1969), transmitido en forma secreta del mistagogo al disc3pulo. Es interesante observar, si no me equivoco, que en la cultura china han sido, no obstante, objeto de publicaci3n. Aparecen en el texto *Consejos de una muchacha sencilla* (Sou Nu King), algo as3 como la continuaci3n del *Cl3sico de la Medicina Interna del Emperador Amarillo*. Son aludidas asimismo, discretamente por los cl3sicos de Lao-Ts3 y Chuang-Ts3.²² Ciertamente, se asume que dichas t3cnicas deben ser aprendidas trabajando con un experto, pero no creo que esta condici3n haga de su instrucci3n algo m3s esot3rico que el aprendizaje de la t3cnica quir3rgica en nuestra medicina (las zonas de clivaje, etc3tera, pueden ser descritas en un libro de texto pero el arte de la cirug3a debe ser aprendido en la pr3ctica y orientado y entrenado por docentes).

Aquello de lo que all3 habla Nietzsche aparece asimismo en otro cl3sico chino llamado *El secreto de la flor de oro*, que fue estudiado por Jung, pero donde este mismo se perdi3 en el laberinto simb3lico del texto chino (a pesar del permanente inter3s de sus especulaciones anal3ticas en materia de alquimia asi3tica), Nietzsche entendi3 este asunto con claridad meridiana.

Me parece claro que el psicoan3lisis de Occidente, la neuropsicolog3a, y otras disciplinas del campo de la Psicolog3a en estado de desarrollo, pueden ser revolucionados (y hasta deber3an contrastarse) con estas disciplinas milenarias de las cuales la expresi3n m3s conocida (y tal vez, m3s desarrollada) es la ciencia de los cinco 3rganos fundamentales, de los meridianos, de los canales y los acupuntos: la teor3a subyacente a la pr3ctica del arte acupuntural.

As3 Nietzsche escribiendo, como dec3a, para el pasado (milenios atr3s) y para el futuro.

Una anotaci3n final en esta l3nea y en este tema (al menos por el momento): lo que Nietzsche demanda en los siguientes t3rminos «¡Lo perjudicial de las virtudes a3n no est3 documentado!»:²³ comenz3 a serlo en el siglo XX. Respuesta: *El malestar de la cultura*.

22 V3ase adem3s Jullien 2007; v3ase, acaso, Calabria, 2010

23 11 [74], p. 775

Bibliografía

- Anónimo, *The Yellow Emperor's Classic of Medicine*, trad. al inglés y comentado por Maoshing Ni, Boston Mass, Shambhala Pub., 1995.
- Axelrod, R., *La evolución de la cooperación. El dilema del prisionero y la teoría de juegos*, Madrid, Alianza Editorial, 1986.
- Borges, J. L., *Obras Completas*, Buenos Aires, Emecé, 1969.
- Calabria, R., *Sobre una familia de argumentos berkeleyanos para el idealismo*, Montevideo, Papeles de Trabajo, FHCE, Udelar, 1997.
- «El cuidado de sí en la Medicina Tradicional China. Reflexiones a propósito de Nutrir la vida de F. Jullien», en Puchet, E. y Díaz, A. (comps.), *Inquietud de sí y educación. Hacia un replanteo en filosofía de la educación*, Montevideo, FHCE, Udelar, 2010.
- *Berkeley: un estudio de su argumento* (en prensa), Montevideo, FHCE, Udelar, 2011.
- David- Néel, A., *Textos tibetanos inéditos*, Buenos Aires, Kier, 1969.
- *Diario de viaje. Cartas desde la India, China y el Tíbet*, Barcelona, Bib. Grandes viajeros, 1999.
- Faye, E., *Heidegger. La introducción del nazismo en la filosofía*, Madrid, Akal, 2009.
- Jung, C. G. y Wilhelm, R., *El secreto de la flor de oro*, Paidós, Buenos Aires, 1961.
- Kant, E., *Prolegómenos a toda metafísica futura*, Daniel Jorro eds, 1912.
- Nietzsche, F., *Ecce Homo*, Madrid, Alianza Editorial, 1996.
- Puchet, E. y Díaz, A. (comps.), *Inquietud de sí y educación. Hacia un replanteo en filosofía de la educación*, Montevideo, FHCE, Udelar, 2010.
- Rivero Weber, P., «Nietzsche y el taoísmo», comunicación en el Coloquio *Los póstumos de Nietzsche*, 2010.
- Russell, B., *Escritos básicos*, Buenos Aires, Planeta, 1961.
- Stove, D., *El culto a Platón*, Madrid, Cátedra, 1996.
- VV.AA., *Sou Nu King. Textos tradicionales sobre la sexualidad en la China Antigua*, trad. de Embid, A. y Sans Morales, Madrid, T. Mandala eds., 1988.
- Vaz Ferreira, C., *Lógica viva*, Buenos Aires, Losada, 1962.

Filosofar —vivir a partir de la máscara y el eterno retorno. Educando un nuevo tipo de ser humano (comentarios de los *Fragmentos póstumos*, t. IV)

ANDREA DÍAZ GENIS

En cuanto a los estudiosos de Nietzsche en español, esta edición completa de la obra de los fragmentos póstumos, tal y como fueron escritos por Nietzsche, respetando la cronología, es un aporte fundamental para buscar otro Nietzsche que nos ayude a profundizar y completar las ideas que aparecen en su obra editada, así, creemos, debemos entender el aporte fundamental de esta gran contribución de los traductores.

Este es mi humilde intento, como estudiosa de Nietzsche que busca completar y profundizar en el aporte de dicho filósofo a la historia de la filosofía occidental, sobre todo para comprender el presente y a nosotros mismos.¹

Comienza los textos con un fragmento estremecedor que voy a citar aquí:

En realidad, debería tener a mi alrededor un círculo de personas profundas y tiernas que me protegieran algo de mí mismo y que también supieran alegrarme: porque para alguien que piensa cosas como las que yo tengo que pensar, el peligro de destruirse a sí mismo está siempre muy cerca.²

Aquí tenemos al Nietzsche profético, lúcido acerca de su estado, resaltando su necesidad de amigos, de amor, de contención, sabiéndose pensador de abismos difíciles de sostener, pensador de tiempos venideros... Nietzsche decía de sí mismo que era un pensador póstumo. Y hoy en pleno siglo XXI es el gran filósofo que inaugura la situación contemporánea. Si leemos atentamente, dice que para alguien que piensa lo que él piensa, el riesgo de destruirse está cerca, ¿qué tan difícil es sostener lo que él piensa?, ¿por qué su pensamiento puede dar lugar a la destrucción y por qué dice esto? El pensador que es «dinamita», corre riesgo de autodestrucción. El pensador que filosofa a «martillazos», al destruir, se destruye. No es fácil estar en este sitio, no puede uno salir ileso si se adelanta a la época con cosas «pesadas» como las que él enfrenta, nada menos que destruir a los ídolos más sagrados de la cultura occidental, llámense, Dios, religión, historia, sujeto, progreso, razón.

1 La filosofía que se ocupa del presente, y de nosotros mismos, es la filosofía que Foucault menciona como «ontología del presente». Es de la que él se siente heredero, y de la cual Nietzsche es fiel representante.

2 Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, volumen IV, edición española dirigida por Diego Sánchez Meca, trad. de Juan Luis Vermal y Juan B. Llinares, Madrid, Tecnos, 2006, p. 43.

Este texto quiero completarlo con otro que también aparece en este tomo:

Mis escritos sólo hablan de mis propias vivencias —afortunadamente he vivido mucho—: estoy allí con cuerpo y alma - ¿para qué ocultarlo? *Ego ipsissimus*. Pero en mí siempre han sido necesarios algunos años de distancia para sentir esa fuerza y ese placer imperioso que ordena exponer cada una de esas vivencias, cada uno de esos estados a los que había *sobrevivido*.³

Es interesante ver este punto en la misma filosofía de Nietzsche, pensar cómo se congenia este filosofar tan personal, tan «biográfico», o partir de la propia experiencia «en llaga viva» que lo caracteriza, con otras afirmaciones nietzscheanas, donde no hay yo, ni sujeto, ni ser, donde todo es devenir, proceso, cuando lo que tenemos es la existencia misma en su pluralidad que toma la palabra dándose una identidad «ficcional», proveyéndose de una máscara sin la cual no sería posible vivir. Pero detrás de la máscara hay otra máscara y así sucesivamente y nunca el rostro verdadero. Uno de los filósofos que más ha querido hacer filosofía a partir de su propia vida habla de la inexistencia del sujeto ¿qué hay detrás de toda interpretación y del que interpreta? Otras interpretaciones; el sujeto como unidad ficcional que da sentido o pone sentido. Recordemos un Nietzsche que, al final de su vida, firma como Cristo o Dionisos («somos una pluralidad»), como diría Borges en su poema «Borges y yo», quien escribe es Borges, es a él a quien le ocurren las cosas, y al final del poema dice: «no sé cuál de los dos escribe esta página». También dice: «lo bueno ya no es de nadie. Ni siquiera del otro, sino del lenguaje o la tradición».

¿Quién soy yo, quién es el otro? Soy resultado de interpretaciones e interpreto, pero antes de interpretar, ya estoy siendo interpretado, nazco interpretado. Soy resultado de tradiciones que me atraviesan, pero que a la vez, reinauguro y actualizo. Soy muchos muertos que hago vivir a través de mí, a la vez que muero mientras vivo en otros.

¿Qué es el yo? Una invención, una ficción útil, pues nadie puede vivir en la pluralidad y la diferencia, sin mentar una unidad. Nadie puede vivir en el terremoto de lo real, en el «magma» del devenir, sin un hilo conductor, sin mentar una identidad, aunque sea ficcional. Desde esta perspectiva, ¿qué es entonces el sujeto?, ¿qué es un hablar «confesional»? a partir de la vida que produce Nietzsche o a partir de su filosofía... ¿qué es lo «propio» sino lo propio siempre a partir de lo ajeno, que a la vez vive en lo propio?...

Antes déjenme citar otro texto más que esclarecedor sobre su postura filosófica:

Mido a un hombre, un pueblo, según el grado en el que pueda liberar en sí sus impulsos más terribles y girarlos para su provecho sin que lo hagan sucumbir: provocando, por el contrario, su fertilidad de hecho y de obra.⁴

3 Nietzsche, F., o. cit., 2006, p. 178.

4 Nietzsche, F., o. cit., 2006, p. 44.

El tema de Nietzsche, es también la salud, pero la salud, o la «gran salud»,⁵ (*La gaya ciencia*: 105) implica el hecho de cuánta enfermedad puedo tolerar sin sucumbir, transmutándola y superándola, convirtiéndola en más vida.

Hablemos primeramente sobre Nietzsche como filósofo personal, un «resiliente»⁶ sin lugar a dudas y la importancia de este efecto de transmutación del dolor, de lo terrible, en fertilidad y obra que es su vida-obra, o su obra-vida. La vida como ficción que alimenta la obra que es a su vez también ficción. Tanto la vida como la obra, momentos de la ficción que se retroalimentan. Es más, ocurre un efecto de transmutación que va de la vida a la obra y de la obra a la vida:

Dice Nietzsche en *Ecce Homo*, que es una especie de autobiografía, que la debilidad fisiológica más grande se compagina en su obra, con la más perfecta luminosidad y fuerza. Es decir, su obra tiene por contraposición el efecto de fortalecer lo que en la vida misma es su contrario, por otra parte, en los momentos de más debilidad, él hace o puede hacer las cosas más grandes. En cuanto al primer punto, podemos decir que es hombre que sobrevivía apenas, es el que imaginó el superhombre o el ultrahombre, el hombre que apenas podía creó la idea de la voluntad de poder, el hombre que vivía una realidad muy difícil de soportar, creó en la obra, la idea de que todo se iba a repetir, la idea del eterno retorno de lo mismo, que es la idea más terrible para los que sufren, pero la más afirmadora de la vida toda.

Esto tiene una explicación, dice Nietzsche:

Convertí mi voluntad de salud, de vida, en mi filosofía. Pues préstese atención a esto: los años de mi vitalidad más baja fueron los años que dejé de ser pesimista: el instinto de autorrestablecimiento me prohibió una filosofía de la pobreza y del desaliento.⁷

Este efecto de espejo de la obra, donde se invierte la vida que refleja, es parte también de la posibilidad de comprender la obra nietzscheana, como vida-ficción, o como obra-vida.

Pero hablemos un poco más de la interpretación y el lugar de lo biográfico en ella. Si partimos de la hermenéutica planteada por Georg Gadamer, en su famoso libro *Verdad y método*, por ejemplo, a la vez que habla de la imposibilidad de traer los frutos del pasado al presente, tal y como eran en el pasado (dado que no se podía hacer caso omiso de sí mismo, es decir, es siempre un lector del presente el que se encuentra con el texto), nos habla del respeto a la «cosa

5 Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, Madrid, EDAF, 2002, p. 105.

El concepto de «La gran salud» aparece en un aforismo de *La gaya ciencia*, pero aquí se habla de la cantidad de enfermedad que se puede soportar, asumir, y superar que pueda ser transformada en salud. El tema no es la ausencia de enfermedad, sino la capacidad de transmutar lo supuestamente malo en bueno. La gran salud, es la salud superior, que no tiene que ver con ausencia de enfermedad, sino que tiene que ver con esta capacidad de resiliencia.

6 Dice Nietzsche en *La gaya ciencia* en el aforismo 2: «Un psicólogo conoce pocas cuestiones tan atrayentes como las que versa sobre las relaciones entre salud y filosofía y cuando él mismo enferma aplica toda su curiosidad científica a su enfermedad» (Ibidem, p. 33).

7 Nietzsche, F., *Ecce Homo*, trad. de Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 2003, p. 28.

misma». Advirtiéndonos con ello, de las posibles interpretaciones «aberrantes». Lo mismo hace Paul Ricoeur cuando en su *Teoría de la interpretación* nos habla de la «autonomía semántica». Un texto no es nunca lo que quiso decir un autor, sino el encuentro de un texto, con un lector, que siempre va a interpretar diferente, a partir de esta idea podemos hablar de una semiosis infinita. Siempre un texto puede tener algo nuevo que decir. Más allá de todas estas disquisiciones, que compartimos en su totalidad, y que nos hablan de una tensión entre el lector que no se puede obviar, y un texto, que es preciso respetar, hay textos y textos, hay textos que no son posibles de entender sin entender la vida que sopla a través de ellos, hay filósofos que se nos hacen difíciles de entender sin tomar en cuenta su vida, son estos filósofos que hacen de su vida, filosofía, y de su filosofía, vida. Es el caso claro de un Nietzsche, pero también de un Kierkegaard (y más allá de estos, como mencionaremos más adelante, toda la tradición antigua de la filosofía griega, helenística y romana). Se trata entonces de filósofos de la existencia, o filósofos no solo de la vida, sino desde su propia vida. Dice Nietzsche en estos *Póstumos*: «Lo viviente es el ser: fuera de él no hay ser ninguno».⁸

Ahora, dentro de lo viviente, hay una esfera conceptual que pretende ser el orden y la medida de lo viviente, el sentido y el fin. Ocurre que el «ser» es devenir como decía Heráclito y con él, el propio Nietzsche, pero, para poder vivir, también es cierto que el hombre necesita de la cultura, del mundo de las ideas, del mundo conceptual entendido como ficción útil, como mentira, o convención que nos ha permitido sobrevivir en el «magma de lo real» que es continuo devenir, transcurso, pasaje, cambio, novedad o muerte. Heráclito necesita de Parménides. «El río me arrebató y soy ese río» dice el Heráclito de Borges, pero ese río necesita de esa sombra o de esa máscara que soy, reflejada en mi obra-vida, y en mi vida-obra.

Pero, detrás de la máscara que refleja una identidad construida, no está el verdadero ser, sino otra máscara. «No existen hechos, solo interpretaciones» nos dice Nietzsche, también en estos *Póstumos*, pero esto también es interpretación.

Interpretación, *no* explicación. No hay ningún hecho, todo es fluido, inaprensible, fugaz; lo más duradero son aún nuestras opiniones. Introducir un sentido —en la mayoría de los casos, una nueva interpretación por encima de una vieja interpretación que se ha vuelto incomprensible y ahora es solo un signo.⁹

Pues «No hay ningún acontecimiento en sí. Lo que sucede es un grupo de fenómenos *escogidos* y reunidos por un ser que interpreta».¹⁰ Sigue diciendo Nietzsche:

Lo que se llama «conciencia» y «espíritu» es «solo un medio y una herramienta mediante [la cual] *se quiere conservar* no un sujeto, sino *una lucha*».¹¹ No

8 Nietzsche, F, o. cit., 2006, p. 47.

9 *Ibíd.*, p. 100.

10 *Ibíd.*, p. 60.

11 *Ibíd.*, p. 62.

se trata de un «ser orgánico», «*sino la lucha misma que quiere conservarse crecer y ser consciente de sí*»¹² (llama la atención lo hegeliano del texto).

¿Pero qué es la interpretación? En los *Póstumos* aparece la interpretación como un síntoma de «estados fisiológicos» así expresa un determinado nivel de juicios dominantes ¿Quién interpreta? Nuestros afectos, dice Nietzsche, no la razón sino nuestro afectos. Tampoco hay una unidad, llámese sujeto, que interpreta. No hay un «quien» interpreta, puesto que ese quien también es interpretación, hay afectos en pugna. Hay devenir de afectos, ahora estos afectos a la vez afirman o niegan la existencia y esta es la medida de todo el valor, o de toda interpretación entendida como voluntad de poder en Nietzsche:

«No se debe preguntar: “¿entonces *quién* interpreta?”, sino que el interpretar mismo en cuanto forma de la voluntad de poder, tiene existencia (no como un “ser”, sino como un *proceso*, un *devenir*) como un afecto».¹³

La prueba máxima del valor es la idea del eterno retorno de lo mismo.¹⁴ Ahora, a partir de aquí iremos más de lleno al tema que nos ha ocupado en nuestra tesis doctoral, la que es su idea más abismal, la idea del eterno retorno de lo mismo, que relacionaremos en este texto con su idea del nihilismo, una idea, la del eterno retorno, que solo puede decírsela a sí mismo y que aparece como «visión y enigma» en el *Zaratustra*. Me gustaría ir, y a efectos de sintetizar mi visión del asunto, a un texto de Deleuze, *Lógica del sentido*, que quizás quiere expresar el sentido más profundo de la «trasmutación», ligada a la idea del *amor fati* que se realiza o afirma en la idea del eterno retorno. Allí dice Deleuze citando a Bousquet:

Convírtete en el hombre de tus desgracias, aprende a encarnar su perfección y su estallido. No se puede decir nada más, nunca se ha dicho nada más. Ser digno de lo que nos ocurre, esto es, quererlo y desprender de ahí el acontecimiento, hacerse hijo de sus propios acontecimientos y, con ello, renacer, volverse a dar un nacimiento, romper con su nacimiento de carne. Hijo de sus acontecimientos y no de sus obras, porque la misma obra no es producida sino por el hilo del acontecimiento.¹⁵

Decidirse por aceptar, más que aceptar, el destino, lo que deviene, afirmación del devenir, esto es *amor fati* en Nietzsche. Se vincula con la enigmática afirmación o subtítulo del *Ecce Homo*, o «cómo se llega a ser lo que es». En este testimonio-biografía, el último libro precisamente escrito antes de entrar en la locura, Nietzsche tiene necesidad de decir quién es. Seguramente alguien que no quiere «mejorar la humanidad», ni lo pretende (como consecuencia de su postura «antimoderna»). Parte de su oficio es derribar ídolos, los ídolos son la moral, los ideales de la modernidad, la religión, todos los sustantivos. Los

12 Ibidem.

13 Ibidem, p. 123.

14 Díaz Genis, A., *El eterno retorno de lo mismo. O el terror a la historia*, Montevideo, Editorial Ideas, 2008.

15 Deleuze citando a Bousquet (Deleuze, G., *Lógica del sentido*, Buenos Aires, Paidós Básica, 2005, p. 158).

grandes metarrelatos que construyen la modernidad, diríamos hoy posmodernidad mediante.

Afirmar el devenir es la cosa más difícil. Podremos incluso decir con Pierre Hadot, que es necesario realizar un acto (que antes que cristiano, fue filosófico), necesitamos de la «conversión»¹⁶ (Hadot, 2006). Por su significado etimológico conversión viene del latín, *conversio* y significa «cambio de dirección». La conversión filosófica que supone Hadot, que se encuentra en toda gran filosofía, implica separación y ruptura con respecto a lo cotidiano o al sentido común. Presupone una transformación radical de la vida del sujeto, un nuevo punto de partida que transmuta tanto el pasado como el porvenir.¹⁷ No podemos desarrollar esta idea aquí, pero esto también ha querido implicar la idea del eterno retorno de lo mismo «Vive tu vida tal y como si fuera a ser repetida infinitamente».¹⁸ Y con ella, la afirmación no solo de sí mismo, sino de toda la circunstancia. Pues como dice en el *Zarathustra*, «todo está ligado, enamorado». Vive tu vida tal como es, y como quieras que se repita eternamente, esto, para ser querido más que soportado, supone una «transvaloración de todos los valores». Se trata, nada menos, de afirmar en cada instante la existencia de sí mismo y del todo. Pero para poder llegar a este punto tiene que cambiar la concepción de la vida. Todo esto nos hace acordar a las afirmaciones del estoicismo. Epicteto pedía separar lo que depende de nosotros, de lo que no depende. ¿Qué depende de nosotros? La perspectiva, desde el punto de vista nietzscheano, la valoración, por eso es necesario realizar una transvaloración de todos los valores. Pero también hace falta hacerse cargo de la propia vida. Epicteto decía, primero uno le echa la culpa a los demás, luego a los otros, la sabiduría está en aceptar lo que es como es, y ni siquiera echarse la culpa a sí mismo. Aceptar el destino, aceptar lo que es, dejar hablar al *logos*, que tiene otra «inteligencia» que la «mía», que lo que no puedo comprender tiene su lógica superior («escuchándome no a mí, sino al *Logos*... decía Heráclito). Sobre la transvaloración dice Nietzsche en *La voluntad de poder*.

[...] trasmutación de todos los valores. En vez del gusto por la seguridad, el amor por la incertidumbre; en vez de «causa y efecto», la creación continúa, en vez de la voluntad de conservación, la de potencia. Total: la humilde expresión «todo es solamente subjetivo», la afirmación «¡también es obra nuestra!» ¡Seamos altivos!¹⁹

Voluntad de poder, más que de poder, de potencia, significa aquí querer incluso lo que no puede ser de otra manera, querer incluso lo que fue, lo doloroso, el pasado irrevocable. Amar la incertidumbre y crear, empoderándose de la propia circunstancia. Aceptar lo que es y lo que fue. ¿Cómo se llega a ser lo que se es?

16 Hadot, P., *Ejercicios espirituales y Filosofía Antigua*, Madrid, Ciruela, 2006.

17 *Ibidem*, pp. 177-188.

18 Esto alude a su idea del eterno retorno de lo mismo que aparece por primera vez claramente en el aforismo 341 de *La gaya ciencia*.

19 Nietzsche, F., *La voluntad de poder*, Madrid, Edaf, 2000, p. 674.

Esta es otra traducción de los *Póstumos* que es una selección de los mismos bajo el título de *La voluntad de poder*. Esta traducción no tiene todos los fragmentos, sino solo una selección.

Diciendo sí, afirmando la vida en todo lo que ella tiene. La vida no se concibe sin la muerte. La enfermedad es una oportunidad para rechazar todo lo decadente, y afirmar la vida. Uno no afirma la vida porque está exento de pérdida, enfermedad, o muerte, porque esté exento de sufrimiento. Nietzsche es un filósofo de la actividad contra la pasividad (en esto es totalmente griego), de lo activo contra reactivo. Se trata de «criar» (a través de este término habla de educación en los *Póstumos*) un sujeto capaz de decir sí, de empoderarse de su situación, de activar la voluntad de poder con relación al tiempo. Nietzsche es un filósofo que se ocupó de la educación en su juventud, siendo profesor de Basilea escribió *Sobre el porvenir de nuestras instituciones educativas y Shopenhauer como educador*. La preocupación principal era educar al genio, educar para la diferencia. Una crítica a una educación para burócratas y funcionarios, que olvida las singularidades. No olvidemos que, romanticismo mediante, en esta época a Nietzsche le preocupaba la educación del genio, perdido en las redes de la burocracia que educa a los más perdiéndose de los menos. Ahora, en los *Póstumos*, tomo IV, el interés de Nietzsche pasa del genio al súper o ultrahombre. Es decir, cómo educar a un sujeto, el ultrahombre, que en tiempos de nihilismo (*nihil*, nada, vacío) sea capaz de activar un sí a la vida. Que se «empodere» de sus circunstancias, que sea capaz de mandarse a sí mismo o de obedecer a su propia voluntad entendida no como voluntad que se somete a la razón como en Kant, sino a la vida. El centro está precisamente en esta cuestión, cómo vivir una vida capaz de querer ser repetida infinitamente. Nosotros decíamos en nuestro libro acerca de *El eterno retorno de lo mismo o el terror a la historia*²⁰ que la misma fuerza de esta idea, puede tener la conciencia de finitud. Cómo vivir la vida a sabiendas de que se va a morir, esto lejos de aplastarnos, nos tiene que activar el impulso de una vida breve, pero que puede ser intensa, vivida a partir de la afirmación, y no de la reacción o el pesimismo. Como decía Séneca, no tenemos poco tiempo, lo usamos mal, lo malgastamos y de esta forma hacemos que sea breve. También creía en la idea del tiempo bien usado. Para ello se apoyaba en la «meditación sobre la muerte» (*melete thanatou*). Este «ejercicio espiritual» (como dice Hadot) implicaba precisamente que uno se imaginase muerto (para perder miedo a la muerte, para restarle influencias negativas en la vida), y de esta forma percibir o darse cuenta que cuando ella es yo no soy como decían los epicúreos. La idea era precisamente tener «conciencia de finitud». Se supone que esta conciencia me tenía que dar lugar a una mejor vida. «Vive tu vida tal y como si fueras a morir» como más que cierta. Prestemos atención brevemente de que se trata de un como si, una experiencia imaginaria, pues cuando ella es yo no soy, sin embargo está presente en la vida de algún modo, y puede ser capitalizada para un mejor vivir. Un pensamiento conjetural que tiene como propósito «criar» un nuevo tipo de ser humano. Por eso decíamos que el pensamiento más abismal, más misterioso, menos dicho y explicado de Nietzsche, el pensamiento del eterno retorno, era

20 Díaz Genis, A., o. cit., 2008.

una prueba ético-práctica que tenía como finalidad «educar» al sujeto en una forma de concebir el tiempo y de vivir la vida (sobre esto trata nuestro libro). Se trata de superar al Heráclito llorón:

Quién es el hombre para el cual el tiempo no será ya una lucha de instantes que se superan destruyéndose en una historia edípica en el cual el hijo se afirma solo matando al padre, sino que será la presencia pacífica del significado totalmente impregnado en el hecho.²¹

Así se refiere Vattimo a la experiencia del eterno retorno. Nosotros preguntábamos: ¿es posible educarnos con relación al tiempo? Es posible educarnos en otra relación con el tiempo. Y retomábamos a Agamben que dice una cosa muy misteriosa, pero que se relaciona con nuestro trabajo con relación al eterno retorno, pero también con nuestro actual trabajo sobre «la inquietud de sí» a partir de la filosofía de la educación.²²

La historia no es entonces, como pretendía la ideología dominante, el sometimiento del hombre al tiempo lineal continuo, sino su liberación de ese tiempo. El tiempo de esa historia es el *cairos* en que la iniciativa del hombre aprovecha la oportunidad favorable y decide el momento de su libertad (...) pero una revolución de la que surgiera no una nueva cronología, sino una nueva relación con el tiempo (una *cairología*) sería de las mayores consecuencias.²³

Esto es interesante, pero ocurre que esta nueva relación con el tiempo, implica una nueva forma de educación, una educación que «críe» otro tipo de sujetos a partir de una nueva relación con la forma que tiene de vivir su vida en el tiempo. ¿No es acaso lo que ya intentó hacer la filosofía antigua y la tradición helenístico-romana que asociaba a la filosofía, la inquietud de sí y cuidado de sí y el autoconocimiento? Pues este cuidado de sí, presidido por la inquietud de sí que necesitaba del autoconocimiento, suponía «ejercicios» que replanteaban la forma que el ser humano tenía con su propia vida, con el tiempo a partir de la conciencia de su propia finitud, y de todos los acontecimientos que no dependían de sí mismo. Otra vez la separación de Epicteto de separar lo que depende de nosotros de lo que no depende:

Depende el juicio, el impulso, el deseo, el rechazo y, en una palabra, cuanto es asunto nuestro. Y no dependen de nosotros, el cuerpo, la hacienda, la reputación, los cargos y, en una palabra, cuanto no es asunto nuestro.²⁴

Hay que educar a un hombre no solo para la escuela, como decía Seneca, sino para la vida, y esto implica educarlo «cairologicamente», es decir, para que genere otra relación con el tiempo a partir de la «conciencia de finitud». Esta

21 Vattimo, G., *El sujeto y la máscara*, Barcelona, Península, 1998, p. 188.

22 Díaz Genis, A. y Puchet, E., *Inquietud de sí y educación. Hacia un replanteo de la filosofía de la educación (I)*, Montevideo, Editorial Magrú, 2010.

23 Agamben, G., *Infancia e historia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2007, pp. 154-155.

24 Epicteto, *Manual. Fragmentos*, Madrid, Gredos, 1995, p. 183.

cairología también está implicada en la idea del *amor fati* referida por Deleuze y en la idea del eterno retorno nietzscheano. ¿Eterno retorno de lo mismo? Como fabulación, pero eterno retorno de lo mismo, como dice Deleuze, en tanto que se trata de vivir una vida singular cada vez, atenta al instante, con el peso del instante a partir de la experimentación de la idea de repetición.

Vivir como si fuera a morir, para evitar el Heráclito llorón, donde cada momento no tiene valor en sí mismo, dado que no se vuelve a repetir, dado que cada momento aparece matando el momento anterior. En fin, la vida no ha de concebirse fugaz, para entender todo el peso que tiene el instante. Para que se viva una vida, cada día como si fuera el último. La «trasmutación de todos los valores» y esta idea de educarnos en otra relación con el tiempo, en tiempos de *nihilismo*, requiere un cambio civilizatorio y personal que implica la cría de un ser humano en otro sentido. Esta era también la función del maestro de la inquietud de sí, polemizar acerca de cómo cada cual estaba viviendo su vida, con la intención de mejorarla. El eterno retorno es la prueba ideal para el maestro de la inquietud de sí, esta es la prueba del valor y es el balance que permite «testear» una vida que va en el sentido de la voluntad de poder, que no es otra cosa, como también nos dice el Nietzsche póstumo, que una voluntad de afirmación de la vida. Esto jerarquiza el tipo humano que pretende hacer sobresalir la idea del eterno retorno de lo mismo. Este es el tipo humano que quiere volver a repetir su vida. Pero para querer volver a repetir la vida, esta vida debe cambiar de signo. Debe hacer el salto más grande que puede hacer el ultrahombre, como dice Deleuze:

Conviértete en el hombre de tus desgracias, aprende a encarnar su perfección y su estallido. No se puede decir nada más, nunca se ha dicho nada más. Ser digno de lo que nos ocurre, esto es, quererlo y desprender de ahí el acontecimiento, hacerse hijo de sus propios acontecimientos y, con ello, renacer, volverse a dar un nacimiento, romper con su nacimiento de carne. Hijo de sus acontecimientos y no de sus obras, porque la misma obra no es producida sino por el hilo del acontecimiento.²⁵

Hacerse hijo de los propios acontecimientos, el eterno retorno de la redención dice «fue», pero «así lo quise yo», es «el pastor de enigma» de *Zarathustra*, que corta la serpiente que se come la cola, símbolo del eterno retorno de lo mismo, del sin sentido, en el contexto de un nihilismo pasivo. Al «cortar» la cola de la serpiente, simbólicamente, toma una decisión en la esfera de lo que le corresponde, y lo que le corresponde es el cambio de perspectiva, es hacer un uso adecuado, un buen uso de la capacidad de interpretar, dado que *no existen hechos... sino interpretaciones*, es decir, lo que cabe es relacionarse con el tiempo cairológicamente (entiendo *Kairós* como «tiempo oportuno»). Para eso debemos «criar» un sujeto capaz de querer el retorno de su vida, capaz de no vivir el instante de forma fugaz, pendiente de lo que va a venir y no afirmando lo que realmente tiene, la vida en este aquí y ahora. Convertirse en el hombre de sus desgracias, pero también de sus alegrías y placeres, dado que como dice

25 Deleuze, G., o. cit., p. 158.

Nietzsche en el *Zaratustra*, «el placer quiere repetición». Llegar a ser el que se es, querer ser el que se es, es la «piedra de toque» de la sabiduría.²⁶ Y esto implica tornarse niño, «un santo decir sí», la «inocencia del devenir» que puede afirmar la existencia a partir de la creatividad, sin el peso aplastante de la memoria o del pasado. El niño de la repetición es un simple decir sí como forma de afirmar la inocencia del devenir.

Bibliografía

- Agamben, G., *Infancia e historia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2007.
- Borges, J. L., «Borges y Yo» en *El hacedor*, Buenos Aires, Emecé, 1960.
- Deleuze, G., *Lógica del sentido*, Buenos Aires, Paidós Básica, 2005.
- Díaz Genis, A., *El eterno retorno de lo mismo. O el terror a la historia*, Montevideo, Editorial Ideas, 2008.
- y Puchet, E., *Inquietud de sí y educación. Hacia un replanteo de la filosofía de la educación (I)*, Montevideo, Editorial Magró, 2010.
- Epicteto, *Manual. Fragmentos*, Madrid, Gredos, 1995.
- Gadamer, G., *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, tomo I, 2001.
- Hadot, P., *Ejercicios espirituales y Filosofía Antigua*, Madrid, Ciruela, 2006.
- Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza Editorial, 1972.
- *La voluntad de poder*, Madrid, Edaf, 2000.
- *La gaya ciencia*, Madrid, Edaf, 2002.
- *Ecce Homo*, trad. de Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 2003.
- *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, volumen IV, edición española dirigida por Diego Sánchez Meca, trad. de Juan Luis Vermal y Juan B. Llinares, Madrid, Tecnos, 2006.
- *Consideraciones intempestivas III, Schopenhauer como educador en Obras Completas*. Volumen I. Escritos de Juventud. Madrid, Editorial Técnos, 2011.
- «Sobre el futuro de nuestras instituciones educativas», en *Obras Completas*. Volumen I. Escritos de Juventud. Madrid, Editorial Técnos, 2011.
- Ricoeur, P., *Teoría de la interpretación*, México DF, Siglo XXI, 1999.
- Vattimo, G., *El sujeto y la máscara*, Barcelona, Península, 1998.

26 Díaz Genis, A. y Puchet, E., o. cit., 2010, pp. 53-83.

Acerca de los *Fragmentos póstumos* de Friedrich Nietzsche y el Psicoanálisis

GONZALO PERCOVICH¹

Tarea nada sencilla decir algunas palabras acerca de los llamados *Fragmentos póstumos* de Nietzsche. Ya su título impresiona: *Nachgelassene Fragmente* o *Fragmentos póstumos*. Una nominación que no se inaugura con esta publicación al español, sino que hay que ubicar mucho más tempranamente. Los fragmentos póstumos son parte esencial de la rica producción nietzscheana; tanto o más que sus obras editadas, las llamadas «filosóficas», quizás junto a su poesía, y su correspondencia. Luego de la lectura de los *Fragmentos póstumos*, algo llama a plegarlos con los otros textos mencionados. Un pliegue que eventualmente produjese un pasaje que operara a la manera de una ósmosis. Como si sus frases fuesen fluidos que en ese pasaje efectuaran una labor de teñido de las obras escritas para ser editadas. Como el discurrir de un enorme texto que posea necesariamente vasos comunicantes.

Luego de leer las 800 páginas, del volumen IV de esta edición, de discurrir día a día acerca del contenido de muchos de sus escritos, entendí que finalmente lo que más me interpelaba era en qué posición de lector me ubicaba Nietzsche al leer sus pensamientos. Como si luego de intentar articular alguno de sus conceptos principales, finalmente lo que estaba en juego para mí era la posibilidad de atravesar algo en el registro de una experiencia. La lectura de Nietzsche es una experiencia, una experiencia en el sentido más subjetivo del término, quizás se acerque en algo a lo que describe Georges Bataille, lector de Nietzsche, en su libro *La experiencia interior*.

Allí, este lector de Nietzsche escribe:

Llamo experiencia a un viaje hasta el límite de lo posible para el hombre. Cada cual puede no hacer ese viaje, pero si lo hace, esto supone que niega las autoridades y los valores existentes, que limitan lo posible.²

La lectura de estos *Fragmentos póstumos* me instigó a tocar ese punto límite.

Los *Fragmentos póstumos* son precisamente eso: fragmentos, y es así que están desplegados, como trozos, pequeños trozos, retazos de un pensamiento que parece discurrir fogosamente, así, mostrando sus vacilaciones, sus afirmaciones categóricas, sus desgarros subjetivos. Todo allí desplegado, pero, esta vez, con formato de libro, no como uno podría imaginárselo en el universo privado del propio Nietzsche: cuadernos, hojas, pensamientos sueltos, compilados o simplemente desplegados anárquicamente. La conformación del libro, con

¹ Miembro de l'École lacanienne de psychanalyse.

² Bataille, G., *La experiencia interior*, Madrid, Taurus, 1981, p. 17.

su introducción, una cronología, sus notas, sus aclaraciones, su pasaje a otra lengua, problema singularmente complejo, todo ello, parece darle el estatuto de un contenido póstumo. Como si esos dos términos, fragmentos y póstumos, mantuvieran una tensión que nos interpela. Los fragmentos, volcándonos a lo no conformado, a eso parcial, descrito allí como un pequeño retoño, fragmentos que nos develan muchas veces el momento culminante de una revelación escritural recién producida. Momento fermental, si lo hay, revelación que como tal, es puntual, fugaz, casi una conjetura.

Del otro lado, póstumos, que de algún modo puede remitir, aunque no necesariamente, a algo acabado, algo concluido, apuntando, eventualmente, a un horizonte de una obra, que con la publicación de los póstumos se cierre y haga un todo. Como si cada una de las piezas articularan exactamente, un texto en confluencia con otro. Es una posibilidad, no la única.

En otro sentido, el carácter de póstumo parece haber producido un giro que no sería a desestimar; como si aquellos que vinieron luego, hubieran abierto la intimidad de un Nietzsche que hasta ese entonces se había mantenido oculto a los ojos de los lectores. En ese acto, la dicotomía libro editado, escrito privado parece quedar relativizada. Así, ese escrito privado es el laboratorio del libro editado. El escrito íntimo muestra la fibra subjetiva con la que está compuesta la idea consumada. Como un singular juego entre escritos que se cruzan, sintonizan, pero que también se oponen, se contradicen, se corrigen, se reescriben, y en ese movimiento, conforman, más que un cuerpo, un advenir que lo termina el lector. Escritos en vida, escritos abiertos luego de la muerte.

Una vez más, esta oposición, marcada por el signo de la muerte, podría conducir quizás a erigir el escrito nietzscheano en un enorme monumento, póstumo, un póstumo que apunte a una posteridad; o sino simplemente... a pensamientos que dejemos resonar en nuestras cabezas, un resonar que nos martille cuando nos cobijemos en la más pura complacencia intelectual. Que nos martille cuando busquemos el reaseguramiento de la Academia, o la complicidad del grupo que nos identifica en nuestras referencias intelectuales, o en la opinión que sea tranquilizante para nuestro espíritu, esa opinión que se torna casi sin darnos cuenta en criterio de sensatez, en argumento razonable. O cuando se antepone el prestigio intelectual a la más feroz crítica de aquel que se dice nuestro oponente. Allí entonces, leer una vez más los fragmentos póstumos.

Pero a los efectos de una lectura pormenorizada de los escritos de Nietzsche como de cualquier autor que lo amerite, la labor de publicación es imprescindible. Aún más, diría que Nietzsche llama al lector, Nietzsche lo interpela a ser partícipe de su recorrido. El lector, los lectores, difícilmente quedemos exentos de intervenir frente a semejante aventura intelectual. Muchas veces como simples estudiosos de sus textos, siguiéndolos lo más al pie de la letra posible, y otras como verdaderos hermeneutas, siendo metidos en el texto que parece muchas veces no soltarnos, o en su contrario, que por momentos rechazamos ya que toca

ese límite del pensamiento que nos conduce a una enigmática infinitud; algo como si un solo aforismo es suficiente para consumirnos en una pregunta.

En el tiempo de estos fragmentos, ubicados entre 1885 a 1889 varias veces se interroga acerca de sus lectores y oscila en su posición. En la primavera de 1887 dice:

¿Qué tipo de lectores puede encontrarse mal al leer mis escritos? Prescindiendo como corresponde, de aquellos que simplemente «no los entienden» (como los cerdos cultivados y las gansas de la gran ciudad, o los curas, o los jóvenes alemanes, o todo lo que bebe cerveza o apesta política. Ahí están por ejemplo, los literarios que trapichean con el espíritu y quieren vivir de sus opiniones»... u otros... Todos estos adversarios me importan poco: pero hay otros cuyo dolor me duele a mi mismo: son los que se elevan trabajosamente desde el populacho, los hombres con sed ética, con tensión combativa, que aspiran apasionadamente a la distinción. A ellos les debe parecer que desde mis escritos los mira un ojo irónico que no deja escapar nada de su pequeño heroísmo.³

Nietzsche parece unirse a ellos, a través de ese dolor, un dolor efecto de una sed ética, aún más, de una tensión combativa que los sostienen, que lo sostienen en su existencia.

Nietzsche lo declara ni bien nos encontramos con el primer fragmento de esta edición. Escribe:

En realidad, debería tener a mi alrededor un círculo de personas profundas y tiernas que me protegieran algo de mi mismo y que también supieran alegrarme: porque para alguien que piensa cosas como la que yo tengo que pensar, el peligro de destruirse a sí mismo está siempre muy cerca.⁴

Entiendo pues que este es el tono de estos fragmentos. Un tono diría testimonial que nos ubica a nosotros lectores en un particular compromiso afectivo, por qué no... afectuoso con ése que se revela de ese modo. Luego de una declaración de ese estilo no resta más que un profundo silencio. No hay más nada a decir.

Poco tiempo después, en el otoño de 1887, escribe: «ya no estimo a los lectores: ¿cómo podría escribir para lectores... en cambio, tomo notas para mí».⁵

«Leo el Zaratustra: ¡pero cómo pude arrojar de esa manera mis perlas a los alemanes!»⁶

Movimiento aparentemente inverso. Seguramente efecto de las resonancias de sus escritos y de la ceguera con que se los leyó. Aquí, este texto parece ser una reflexión que apunta al *ego ipsissimus*, es decir al yo mismísimo, expresión que toma para un prólogo que reescribe para su libro *Humano, demasiado humano*. Nietzsche parece señalarnos una pista, entiendo esencial, para develar esta, su posición de escritura, una posición lanzada a ese lector advertido, espíritu

3 Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos*, vol. IV, Madrid, Tecnos, 2008, 14.173-594

4 *Ibidem*, 1.1.43

5 *Ibidem*, 9.188.296

6 *Ibidem*, 9.190.296

libre. Pista que está esparcida, entre el prólogo de la edición editada y la de los *Fragmentos póstumos*. Allí muestra que su escritura surge de sus propias vivencias, que está allí en cuerpo y alma, que su escritura arrastra los largos años de íntima soledad y privación.

Es en este sentido que entiendo que los *Fragmentos póstumos* revelan, esa condición de yo mismísimo, que más que escritura confesional, es, a mi entender, escritura de sí. Como si de algún modo, el escritor, aún sin saberlo, buscara a sus lectores no para hacer público su trajinar existencial sino en el sentido que ese yo mismísimo revelara una verdad a ser tomada por otros.

Escritura de sí y no escritura confesional, ya que lo esencial está precisamente en arrancar una verdad de ese desgarró subjetivo.

Escritura de sí porque partiendo de su fibra más íntima parece apuntar a una desubjetivación, a un despojo de sus cargas subjetivas, para hacer escritura. Un tipo de discursividad que sería con el sujeto y sin él, al mismo tiempo.

Poco tiempo después publica *Ecce Homo*, y en el capítulo llamado «Por qué escribo yo libros tan buenos», distinguiendo precisamente su persona de sus escritos parece dar una respuesta a este gesto de, simplemente, tomar notas para sí. Escribe:

Quando en una ocasión el doctor Heinrich von Stein se quejó honestamente de no entender una palabra de mi Zaratustra, le dije que me parecía natural: haber comprendido seis frases de ese libro, es decir, haberlas vivido, eleva a los mortales a un nivel superior a aquel que los hombres modernos podrían alcanzar. Poseyendo este sentimiento de la distancia ¡cómo podría yo ni siquiera desear ser leído por los modernos que conozco! Mi triunfo es precisamente el opuesto del de Schopenhauer, —yo digo *non legor, non legar* (no soy leído, no seré leído).⁷

Schopenhauer había escrito en un prólogo a su libro *Sobre la voluntad en la naturaleza*: «se ha comenzado a leerme y no se dejará de hacerlo. *Legor et legar* (soy leído y seré leído).⁸

Es quizás en este sentido que la palabra póstumo pueda tomar otra dimensión. Nietzsche en este mismo texto escribe: «Tampoco para mí ha llegado aún el tiempo, algunos nacen póstumamente». ⁹ Y casi seguidamente en el *Crepúsculo de los ídolos* escribe: «Los hombres póstumos —yo, por ejemplo— son peor comprendidos que los tempestivos, pero mejor oídos. Dicho con más rigor: no somos comprendidos jamás —y de ahí nuestra autoridad».

De un modo irónico Nietzsche revela ese carácter paradójico más que de la muerte, diría de la presencia viva del autor. Nietzsche, y en eso entiendo que no es excepción, sufre en carne propia el drama de estar vivo y ser criticado por lo urticante de sus formulaciones. Quizás no sea casual que esta afirmación esté escrita poco tiempo antes de su derrumbe. ¿Un derrumbe que lo mantuvo

7 Nietzsche, F., *Ecce Homo*, Madrid, Alianza Editorial, 2008, p. 64.

8 *Ibidem*, p. 154.

9 *Ibidem*, p. 154.

precisamente muerto en vida? Como una zona opaca que podría contener lo póstumo. ¿El póstumo nos implica a nosotros, sus lectores, los que vinimos luego? Se instala para mí allí una pregunta, una vez más: ¿qué hacer con sus escritos? Una posibilidad sería pues habitar esa zona oscura del muerto-vivo, para hacerlo proliferar en su exceso, en su ebriedad dionisiaca, quizás allí en una curiosa comunión con la locura, o, de otra manera, habitar esa zona imprecisa al modo de su hermana Elizabeth, guardando el legado documental para erigirlo en figura gloriosa, en ese caso, de una Alemania por venir. Sin ir tan lejos... dependerá, simplemente, de nuestra posición de lectores.

Los *Fragmentos póstumos* de este período son de una riqueza inabarcable, y entiendo que entiendo es ínfimo lo que pueda decir en esta ocasión. Pero sin dudas, este encuentro me incitó a seguir interrogándome sobre el valor de sus escritos con relación al oficio que pretendo ejercer. La pregunta sobre ¿qué es un análisis? no posee a mi entender, una rápida respuesta, al menos en el modo como algunos lo entendemos. De allí a preguntarse, ¿qué es un analista?, es decir, ¿cómo sostener ese lugar singular para otro que viene a hablar de su sufrimiento?

¿En qué Nietzsche puede hacer luz a esta interrogante? Pregunta demasiado amplia, seguramente, pero aún así, si sostuviéramos este posible lazo entre los escritos de Nietzsche y el psicoanálisis, sería ingenuo, pretender una respuesta directa, no solo porque el psicoanálisis estaba recién en sus albores, cuando él sostenía su producción escrita sino porque es una pregunta que merece un trato elíptico. Nietzsche, no podría decirnos nada, sino al sesgo, es decir, la respuesta parece llegar más del lado del lector que del escritor. A mi entender, Nietzsche se lee en los espacios vacíos que él deja entre aforismo y aforismo, aún en su declaración de pretender sistematizar algunas de sus obras, el peso revelador parece estar marcado por el juego de una disrupción permanente.

Pero sabemos que Nietzsche, está concernido por lo que él llamará la psicología, tanto es así, que se llamará por momentos psicólogo. Es particularmente en este período, que comprende estos años de los fragmentos, donde escribe obras como *La genealogía de la moral*, *Más allá del bien y del mal*, *Ecce Homo*, *Nietzsche contra Wagner*, que Nietzsche brega por el nacimiento de una psicología que quede despojada de los prejuicios que contiene el saber epocal. Y en eso parece anticiparse al surgimiento del psicoanálisis. Es sorprendente recorrer las páginas de *Más allá del bien y del mal* y encontrar afirmaciones como esta:

La psicología en su conjunto se ha quedado prendida hasta hoy de prejuicios y preocupaciones morales: no se ha atrevido a aventurarse en las profundidades. Atreverse a considerar la psicología como una morfología y como doctrina de la evolución de la voluntad de poder, como yo la considero, todavía no ha pensado nadie en ello, ni siquiera de lejos.¹⁰

La propuesta nietzscheana de una nueva psicología, si es que así la podemos llamar, es consecuencia de su ardua labor genealógica. Nietzsche realiza

10 Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Aguilar, 1974, p. 474.

una profunda reflexión acerca de los valores: los cristianos en primer lugar, pero no únicamente, sino que recorrerá, en las obras de esos años, la historia de la filosofía para encontrar allí, el cúmulo de prejuicios que finalmente habitan las cabezas de los pueblos. Una reflexión entonces que parece no quedar restringida a una especulación abstracta sino que se apoya en las costumbres de los grupos humanos, que en sus gestos más cotidianos muestran la encarnadura de esos prejuicios. En ese sentido estaría, a mi entender, la posible unión con lo que podría llamarse un tipo de psicología. Psicología en el entendido que hay implícita o incluso explícitamente una apuesta a una labor de despojo de esos valores. Quizás al modo de una terapéutica. ¿Una psicoterapéutica? Una noción de psiqué que en aquellos tiempos prometía un descentramiento del saber médico.

Nietzsche se detiene en *Más allá del bien y del mal* a hacer una descripción del psicólogo, aquel adivinador de almas, e incita a una posición que no esté por el sesgo de la compasión sino de la dureza y la jovialidad. Nietzsche de algún modo responde con su descripción, a la actitud ligera de los psicólogos de su época, una actitud finalmente vulgar en tanto portadora de un sinnúmero de preconceptos; quizás no tan apartada de lo que hoy algún psicólogo pudiera decir, incluso acerca del propio Nietzsche, como en aquel entonces lo hizo Richard Pohl.

La psicología como disciplina, a mi entender, parece incurrir también hoy en una actitud por momentos similar. Similar cuando en su pretensión de saber positivo sutura cualquier verdad subjetiva. Cuando la psicología o incluso un psicoanálisis vira a la comprensión razonable, al entendimiento complaciente, o aún más, a la prescripción normativizante.

En ese sentido entiendo que Nietzsche se anticipó, se anticipó en la denuncia a la hipocresía de esos que pretenden un lugar honorable sostenidos en una pseudociencia que no encubre más que una posición moralizante.

Aún así, entiendo que no se trataría de equiparar la posición nietzscheana en cuanto a lo que entiende como un psicólogo, y lo que en el campo del psicoanálisis entendemos, como el lugar del analista. En primera instancia porque tampoco en este campo hay acuerdo. Pero aunque lo hubiera, esto exigiría una reflexión muy pormenorizada de las apuestas doctrinales que sostendrían estos dos lugares.

Pero quisiera hacer referencia a una entrevista realizada en 1926 por un tal George Sylvester Viereck periodista del *Journal of Psychology* a Sigmund Freud. Entrevista que se le dio por título: «El valor de la vida». En la misma, el periodista, dialogando con Freud, declara, de algún modo interpeándolo, que según él, el psicoanálisis había aportado nuevas intensidades a la literatura y a los escritores modernos.

Y entonces Freud allí responde:

También recibí mucho de la literatura y la filosofía. Nietzsche fue uno de los primeros psicoanalistas. Es sorprendente ver hasta que punto su intuición preanuncia las novedades descubiertas. Ninguno se percató más

profundamente de los motivos duales de la conducta humana, y de la in-sistencia del principio del placer en predominar indefinidamente, (como él). El Zaratustra dice: «El dolor grita: ¡Va! Pero el placer quiere eternidad pura, profundamente eternidad».¹¹

Sorprendente declaración a mi entender. Sigmund Freud, quien siempre se cuidó enormemente de no quedar del lado de la filosofía, insistiendo una y otra vez que su doctrina no pretendía ser una (die) Weltanschauung (una visión del mundo). Su aspiración era, en cierto sentido científica, él pretendía quedar ubicado del lado de la (die) Naturwissenschaft (las ciencias de la naturaleza) y en eso quizás más próximo a Schopenhauer; o más tangiblemente, estaba particularmente preocupado por ser aceptado por la comunidad científica de su época. Nombrar una cierta filiación nietzscheana, seguramente no era una buena carta de presentación. Pero sabemos por los documentos más íntimos su admiración por la escritura de Nietzsche. Siempre estuvo inquieto en relación con aquellos que lo conocieron, el doctor Paneth, y luego Lou Andreas Salomé. Se encargaba en declarar que no lo había leído, cuando lo nombra y discute con sus seguidores acerca de las teorías nietzscheanas. La lectura de sus textos parece ocasionarle dificultades, ya sea por admiración, ya sea por el estado abrumador en que lo dejaba. En este reportaje, parece deslizarse la idea de un lazo directo entre su propuesta y la nietzscheana. Dice que Nietzsche fue uno de los primeros psicoanalistas. ¿Lo ubica simplemente como un fundador de doctrina, una doctrina que va más allá... del bien, del mal, o... más allá del principio del placer?, ¿o como un practicante del psicoanálisis? Quizás no al modo del diván y el sillón, sino por su apuesta a escribir y sacudir al lector revelándole el carácter de mascarada de esos valores que hacen creer a alguien que es honorable. Los dos, Nietzsche y Freud respiraron el mismo aire de época, los dos se refirieron a esa moral que aplasta la condición más vital del sujeto, voluntad de poder... emergencia pulsional. Freud practicando el psicoanálisis develando las ataduras de una moral burguesa de la cual la Viena tan imperial como provinciana hacía alarde. Quizás Freud no leyó toda la obra nietzscheana publicada en aquellos tiempos. Poco importa. Tampoco podemos decir que hablaban una lengua común, si bien Freud toma expresiones de Nietzsche desde su correspondencia con Fliess, cada uno tiene un decir propio que de algún modo los separa. Pero sí, que se encuentran en textos, de un modo sorprendente.

Quizás Freud encarnó esta apuesta de la transvaloración de todos los valores conceptualizando que hay una instancia psíquica, das *Über-ich*, el superyó, que al habitarnos, nos encadena e impide la prosecución de ese advenir vital, esa fuerza vital... una voluntad de poder. Una instancia que podríamos ubicar en ese lugar superior, un *über*, sobre nuestro yo, en una lucha por predominar, más allá del principio del placer.

Quisiera terminar con un pequeño fragmento de este volumen IV, donde curiosamente, Nietzsche habla de la relación del dolor y del placer, así como

11 Viereck, S., *Entrevista a Sigmund Freud «El valor de la vida»*, 1926.

Freud lo destaca en esta entrevista citada. A mi entender, el texto nietzscheano podría ser perfectamente un texto escrito por Sigmund Freud, quizás luego de la conceptualización freudiana plasmada en *Más allá del principio del placer*.

El fragmento Nietzsche lo titula «La voluntad de poder como vida. Psicología de la voluntad de poder. Placer-displacer».

Dice así:

El dolor es una cosa diferente del placer —quiero decir que no es su contrario. Si la esencia del placer se ha definido adecuadamente como el sentimiento de un plus de poder, [...] con ello todavía no está definida la esencia del displacer. [...] Incluso hay casos en que una especie de placer está condicionada por una determinada sucesión rítmica de pequeños estímulos de displacer; con lo cual se logra un rapidísimo acrecentamiento del sentimiento de poder, del sentimiento de placer: Eso sucede, por ejemplo, al sentir cosquillas, incluso en el voluptuoso cosquilleo sexual del acto del coito: vemos así que el displacer actúa como ingrediente del placer [...] así... placer y dolor no son, en modo alguno, cosas inversas».¹²

Bibliografía

Bataille, G., *La experiencia interior*, Madrid, Taurus, 1981.

Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos*, vol. IV, Madrid, Tecnos, 2008.

————— *Ecce Homo*, Madrid, Alianza Editorial, 2008.

————— *El crepúsculo de los ídolos*, Biblioteca Nietzsche, Madrid, Alianza Editorial, 2006.

————— *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Aguilar, 1974.

Viereck, S., *Entrevista a Sigmund Freud «El valor de la vida»*, 1926.

¹² Nietzsche, 2008, 14.173-594

Parte 2

Aportes críticos
al pensamiento nietzscheano

Sinonietzscheanismo¹

PAULINA RIVERO WEBER

¿Qué es el sinonietzscheanismo?

Podemos decir muy resumidamente que el sinonietzscheanismo es una corriente muy reciente del pensamiento nietzscheano que ha acercado a este pensador al daoísmo filosófico de la antigua China. Y esto no podría ser más sorprendente, pues Nietzsche nunca conoció nada acerca del daoísmo. A lo largo de su obra aparecen tan solo dos referencias directas al Dao: una es un fragmento póstumo² y otra aparece en *El Anticristo*.³ Pero ninguna de las dos referencias son de llamar la atención ni aportan nada digno de tomarse en cuenta. Su interés por la cultura china en general data del año 1881, en el cual tomó para su filosofía la figura de Zaratustra, y leía ya por segunda vez la obra magna de Friedrich von Hellwald's,⁴ la cual volvería a leer por tercera vez en 1883 y que contiene extensas discusiones sobre la cultura China. También en 1881 ordenó el libro de Leopold Katscher *Retrato de la vida en China* y más adelante, en 1887, leyó el libro sobre China de Joseph Kohler y lo usó parte de su contenido en *La genealogía de la moral*. Sabemos también que para 1875, cuando su interés en la filosofía oriental fue más fuerte que nunca, compró uno de los libros de Confucio y adquirió también el Dao de Jing de Lao Tzé. Pero no existen indicios ni en sus notas ni en sus cartas, de que lo haya leído, o al menos de que su lectura le haya causado alguna fuerte impresión.

Aunque en el sinonietzscheanismo suele ser común la discusión sobre si Nietzsche leyó o no leyó el Dao de Jing, creo que se trata de una pérdida de tiempo ahondar en este tema. Cualquiera que se acerque al sinonietzscheanismo, podrá comprender que para relacionar a Nietzsche con el daoísmo, no hace falta una justificación del conocimiento que este filósofo haya podido tener del daoísmo, sino encontrar nexos o diferencias entre ambas tradiciones. Nietzsche pudo haber leído o no los textos daoístas, pero de cualquier manera en su pensamiento existen coincidencias muy importantes, y a la vez diferencias insalvables. El acercamiento de ambas tradiciones debe realizarse por lo mismo con sumo cuidado, para que resulte de provecho al pensador contemporáneo.

1 Una versión preliminar de este artículo fue presentada en la Universidad de Granada, España, por lo cual quiero agradecer aquí las observaciones que en su momento hicieron Pedro Cerezo, Luis Sáez, y Luis Enrique de Santiago.

2 El fragmento póstumo al que nos referimos aparece en KSA 13, II, (368).

3 Nietzsche, Friedrich, *El anticristo*, Madrid, Alianza Editorial, 1985, trad. Andrés Sánchez Pascual, parágrafo 35.

4 Brobjer, Thomas H., «Nietzsche's Reading About Eastern Philosophy», en *The Journal of Nietzsche Studies*, Issue 28, The Pennsylvania Press, p. 13.

Considero que existen al menos tres maneras diferentes de abordar la relación entre Nietzsche y el daoísmo. Un primer camino consistiría en buscar la influencia del daoísmo en el pensamiento de Nietzsche. Otro diferente, pero posible, sería el de buscar la influencia de Nietzsche en daoístas contemporáneos, como sucede en el caso del importante filósofo Chen Guyen. El tercer camino, consistiría en buscar reflexiones compartidas por ambas filosofías, independientemente de la relación real entre estas. Y esta última vía es la que considero más viable, pues poco importa si Nietzsche tomó o no algunas reflexiones del Dao De Jing: lo que importa es en qué medida ambos pensamientos coinciden o proponen perspectivas similares de la vida, y más aún importa destacar en qué se diferencian una de otra y, sobre todo, a qué responden esas diferencias.

Estaríamos hablando de un encuentro entre dos titanes: el daoísmo ha sobrevivido por más de dos milenios y sigue contando hoy en día con especialistas de la talla de Chen Guying.⁵ Por su parte, la influencia del pensamiento de Nietzsche en el último siglo lo asienta como un pensador imprescindible para Occidente. Aquí nos interesará preguntar por la posibilidad de una relación fructífera entre ambas filosofías siguiendo a algunos de los pensadores más connotados del sinonietzscheanismo. Podríamos comenzar por presentar algunas ideas expuestas al respecto por Hans-Georg Moeller.⁶ Para Möeller el sinonietzscheanismo es se ha llevado a cabo desde dos perspectivas diferentes: desde la de los estudios nietzscheanos, que ha dado por fruto un sinonietzschianismo occidental, y desde la perspectiva de los textos orientales, creadora del sinonietzschianismo oriental. Lo curioso es que desde cada una de esas perspectivas, como lo indica el mismo autor, «a pesar de que Nietzsche y el daoísmo parecen coincidir tanto para los filósofos occidentales como para los orientales, coinciden de maneras bastante diferentes y para diferentes fines».⁷ Esto es: para todos los estudiosos de este tema, hay coincidencias, pero a veces estas son contradictorias unas con otras.

Un ejemplo de lo anterior lo encontramos en el sinonietzschianismo chino de Chen Guyin, y en su comparación con el sinonietzschianismo occidental, de Graham Parkes y Roger Ames. Chen Guying ha publicado sus interpretaciones sobre pensamiento de Nietzsche, y paralelamente, en China ha sido conocido por sus traducciones de los textos del daoísmo de Lao Zi y Zhuang Zi del chino antiguo al chino moderno. Siendo profesor de filosofía en la Universidad de Taiwán, en 1984 regresó al lado comunista de China para convertirse en profesor

5 Me parece importante aclarar que por «taoísmo» entenderemos aquí únicamente el taoísmo filosófico, y no las vertientes más populares quizá del taoísmo religioso ni del taoísmo mágico. Por lo mismo nos referiremos por «taoísmo» únicamente al pensamiento que se deriva de los tres textos taoístas básicos, a saber: El Lao Zi (conocido como *Tao te King*) el Zhuang Zi (conocido como *Capítulos interiores*) y el Lie Zi (conocido como *El libro de la perfecta vacuidad*).

6 Moeller, Hans Georg, «The “Exotic” Nietzsche. East and West», en *The Journal of Nietzsche Studies*, The Pennsylvania State University Press, otoño de 2004, Issue 28, pp. 57-69.

7 Moeller, H. G., *loc. cit.*

visitante de la Universidad de Pekín y de la Universidad de California-Berkley. Hoy se considera a Chen Guying como una de los más importantes representantes del daoísmo moderno que se irguió como contrapeso al resurgimiento del confucianismo y de su pragmática funcionalista en la China comunista.

En las publicaciones nietzscheanas de Chen Guying podemos distinguir cronológicamente por lo menos dos interpretaciones diferentes. En su primera obra Guying expone una lectura un tanto ingenua sobre Nietzsche, a quien valora como un pensador cercano al existencialismo francés, como un «existencialista optimista». Sin embargo esa interpretación maduró y cambió veinte años después, cuando Guying escribió su más importante contribución al nietzscheanismo: el artículo titulado simplemente «Zhuang Zi y Nietzsche». En él, Guying expone un Nietzsche más maduro, al que considera como un pensador que, al igual que los poetas románticos, ofrece y a la vez demanda la expresión de fuertes sentimientos internos, la valoración de la naturaleza, la unión del ser humano con ella y la búsqueda de la libertad individual. Desde esa perspectiva del romanticismo, Guying encuentra un puente concretamente entre el daoísmo de Zhuang Zi y Nietzsche, y señala las siguientes afinidades entre los dos filósofos:⁸

1. ambos son pensadores solitarios que aborrecen el culto personal y critican el mundo académico;
2. ambos son filósofos literarios cercanos al romanticismo;
3. ambos son promotores de la libertad individual al grado del anarquismo: Nietzsche es un anarquista aristócrata o elitista, mientras que Zhuang Tzé es simplemente un anarquista;
4. ambos son severos críticos de sus culturas: en la misma medida en que Nietzsche criticó una sociedad creada a las faldas del cristianismo, Zhuang Tzé criticó la sociedad promovida por el confucianismo;
5. ambos son individualistas y consideran que no existen límites para el crecimiento individual.

Con esto en mente podemos ahora valorar la manera en que el sinonietzscheanismo occidental difiera del expuesto por Guing. Mientras que para el filósofo chino es incuestionable que ambos pensadores son individualistas, para un sinonietzscheano occidental como Günther Wohlfart, ambas tradiciones son completamente antiindividualistas. Wohlfart encuentra la negación de la individualidad en Nietzsche no solamente en su llamado al reconocimiento de la unidad dionisiaca primordial por contraposición al principio apolíneo de individualidad, sino en todos los momentos en que Nietzsche propone abiertamente la superación del concepto de individuo, tal y como sucede en el siguiente fragmento póstumo:

8 Chen Guying, «Zhuang Zi and Nietzsche», en Graham Parkes, *Nietzsche and Asian Thought*. University of Chicago Press, Chicago and London, 1984, pp. 115-129.

No hay verdades individuales, solo errores individuales. El mismo individuo es un error. Todo lo que sucede entre nosotros es algo más en sí mismo que nosotros desconocemos. [...] Más allá de tú y yo ¡Sentirse cósmico!⁹

Wohlfart encuentra también ese mismo antiindividualismo en ciertos conceptos del daoísmo de Zhuang Zi y de Lao Zi, tales como el «No yo» (*wu shen*), la «no mismidad» (*wu ji*), o «el olvido de sí» (*sang wo*). Esta interpretación se ve respaldada por otro sinonietzscheano occidental, Roger Ames, quien concuerda en que «Existen algunas nociones comunes en lo que respecta a la noción de la superación del ego y del yo» tanto en Nietzsche como en el daoísmo. De modo que ambas tradiciones son para el sinonietzscheanismo occidental antiindividualistas, y ambas, para el sinonietzscheanismo oriental, individualistas.

Pero todo esto nos deja ver que el daoísmo y Nietzsche coinciden en ciertos aspectos, independientemente de cómo se les interprete. Si fijamos la vista en los aspectos mencionados por Chen Guying, encontraremos esas coincidencias innegables entre ambas tradiciones, a saber: ambos son filósofos literarios cercanos al romanticismo, son severos críticos de sus culturas, son pensadores solitarios que aborrecen el culto personal y critican el mundo académico, son promotores de la libertad individual al grado del anarquismo y respecto al individuo y su sociedad, y consideran que no debieran existir límites para el crecimiento individual.

Pero un pensador se define frente a otro de mejor manera no por sus coincidencias, sino por sus divergencias. Entre las divergencias más importantes me parece que podemos señalar primeramente que las perspectivas culturales y sociales de las cuales parten cada uno de ellos, son completamente diferentes. Esto implica que no necesariamente dicen lo mismo aunque parezcan estar diciendo lo mismo: Zhuang Zi habla en China, hace más de veinte siglos, frente al confucionismo. Nietzsche habla en Alemania, hace apenas siglo y medio, frente al cristianismo y la sociedad alemana del siglo XIX. Una segunda diferencia fundamental nos remite al descenso de Zaratustra. Es la sobreabundancia la que lleva a Zaratustra a donarse, a buscar compañeros de viaje vivos con quienes compartir su sabiduría.¹⁰ Pensemos en cambio en Zhuang Tzé, quien prefirió «quedarse en su charca» y alejarse por completo de la sociedad, o en Lao Zi y su idea de no brillar, de casi ocultarse con tal de pasar desapercibido. Pero a mi modo de ver, la diferencia fundamental radica en la manera en que el pensamiento de Nietzsche está sumergido en la idea de enfrentar el mundo y la vida en una lucha agónica. Para Nietzsche el héroe en el alma vive en constante lucha y así debe ser. Contrasta con esta lucha agónica la idea del «wei wu wei» daoísta, y su propuesta por el alejamiento de las pasiones, para lograr la serenidad y la

9 Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos*, 4 vols., Tecnos, Madrid (edición a cargo de Luis Enrique de Santiago y Diego Sánchez Meca), 2006-2010.

10 Podríamos compararlo con el compromiso platónico expresado en la alegoría de la Caverna: aquel que ha despertado, tiene la obligación ética de acudir a despertar a los que aún duermen.

armonía. En ese sentido Nietzsche evoca la voluntad creativa y su capacidad de transfigurar el mundo externo e interno, mientras que el daoísmo, como bien lo ha captado Peter Sloterdijk, evoca el reposo y la serenidad.¹¹ De ahí que para el daoísmo no exista la lucha espiritual, sino la búsqueda de la armonía, es promotor de la paz espiritual, actitud que Chen Guying interpreta, correctamente desde mi punto de vista, como una respuesta a un mundo en guerras. Nietzsche en cambio es él mismo un promotor de la guerra y de la lucha espiritual.

Encontramos en todo esto una diferencia insalvable entre el daoísmo y el pensamiento de Nietzsche. Mientras uno demanda el arrojo apasionado a la vida con todo su dolor y con todo su placer, el otro pretende salvaguardarse de las pasiones para encontrar la serenidad. ¿Qué tan viable es esta búsqueda de la serenidad y la paz interior? Hölderlin, a quien Nietzsche tanto leía y amaba, pensaba que «La vida no está dedicada a la muerte, ni al letargo el Dios que nos inflama».¹² «¿Pretendéis que me apacigüe? ¿Qué domine este amor ardiente y gozoso, este impulso a la verdad suprema?». La respuesta es radical: «Enterrad, oh muertos, a vuestros muertos!». Estar vivo, en palabras de Hölderlin, es crecer, no plantar cedros en pequeños pots de arcilla, seguir el surgente oleaje que hierve impaciente en el fondo de la vida. Y ese es el espíritu de la filosofía nietzscheana: la lucha agónica por ser y crecer siempre más.

Con base en lo anterior, pregunto, ¿no acaso en el daoísmo sería para Nietzsche un permanente sábat, que parece fundamentarse y a la vez afirmar la sabiduría de Sileno: lo mejor es inalcanzable: no haber nacido? ¿No acaso el pretender huir de las pasiones y serenar la vida implica la creencia de que la vida es, esencialmente, dolorosa? Si aceptamos esa premisa —a saber: que la vida es esencialmente dolorosa— entonces sí, lo deseable es aniquilarla, aniquilar su eferescencia, su pasión y sus instintos: no ser. Y esto concuerda tanto con el ideal budista como con el daoísta: ser como las flores del campo, que nada quieren: ser un milagro de paz. Cesaría la pasión, pero también cesaría el dolor.

Sucede aquí que la relación con el dolor es muy diferente en el pensamiento de Nietzsche. Él acepta e incorpora a su pensamiento el dolor de la vida porque la vida, literalmente «vale la pena»: vale la pena sufrir por estar vivos, porque la vida es maravillosa. Y sí, es dolorosa, pero no sufrimos porque se nos vaya a premiar en una vida posterior, la vida no requiere justificaciones externas, mundanas. Esta vida que ahora vivimos, es lo suficientemente sagrada para justificar en sí misma el dolor: la vida es dolorosa. Pero en la misma medida, la vida puede ser placentera, y esa es la clave: de otra manera no tendría sentido sufrir el dolor. Y Nietzsche creyó que el placer y la alegría de vivir, son siempre más fuertes que el sufrimiento. Inevitable olvidar aquí el poema que Gustav Mahler retomaría para su tercera sinfonía, el «*Oh, Mensch!*» del Zaratustra de Nietzsche:

¡Oh, hombre! ¡Presta atención!

11 Cfr. Peter Sloterdijk, *Eurotaoísmo*, Madrid, Seix Barral, 2001.

12 Hölderlin, *Poemas de juventud*. «El joven a sus juiciosos consejeros», en *Poesía completa*, edición bilingüe, Barcelona, Ediciones 29, 1977, p. 49.

¿Qué dice la profunda medianoche?
 —Yo dormía, yo dormía,—
 De un profundo sueño he despertado:—
 profundo el mundo es,
 y más profundo de lo que pensaba el día.
 Profundo es su dolor.
 El placer —más profundo aún que el sufrimiento:
 dice el dolor: ¡desaparece!
 ¡Pero todo placer quiere eternidad—,
 quiere profunda, profunda eternidad!¹³

La vida es, pues, plenitud de dolor y placer, no solo dolor. Y frente a esta concepción, encontramos en el daoísmo una concepción de la vida como únicamente dolorosa. Tomemos como ejemplo de lo anterior un cuento de Lie Tzé, uno de los tres grandes clásicos del daoísmo. En él, Lie Tzé nos habla de una familia que en vano intenta curar al padre de su amnesia. El sabio daoísta lo describe como hoy describiríamos a un paciente con Alzheimer: el pobre viejo no reconocía a nadie ni nada: había olvidado caminar, sentarse, comer: había olvidado todo. La familia preocupada, consultó médicos, curanderos y sabios, y no lograba devolverle la memoria al viejo. Cundo finalmente después de mucho trabajo, un sabio maestro le devolvió la memoria, el viejo enfureció y dijo:

Durante muchos años ignoré la existencia del mundo exterior y, repentinamente, fui despertado a los sucesos del mundo. Fue entonces que la tristeza y la alegría, el odio y el amor volvieron a mi como emociones que perturbaron mi antigua paz. Temo que mi mente continúe en el desorden que ahora experimento. ¡Ay! Deseo con gran ahínco, aunque fuera por un instante, volver a vivir con aquel sagrado olvido.¹⁴

13 El poema aparece completo por primera vez en «La otra canción del baile» de *Así habló Zaratustra*, y es glosado en «La canción del noctámbulo» de la cuarta parte de la misma obra. Gustav Mahler, quien en 1895 había pensado en llamar a una sinfonía *La gaya ciencia*, fue el primero en musicalizar a Nietzsche en su tercera sinfonía, retomando este poema nietzscheano: Oh Mensch! Gieb Acht!

Was spricht die tiefe Mitternacht?
 Ich schlief, ich schlief-,
 Aus tiefem Traum bin ich erwacht: —
 Die Welt ist tief,
 Und tiefer als der Tag gedacht.
 Tief ist ihr Weh—,
 Lust —tiefer noch als Herzeleid:
 Weh spricht: Vergeh!
 Doch alle Lust will Ewigkeit—,
 —will tiefe, tiefe Ewigkeit!

Respecto a la relación entre la música de Mahler y la filosofía de Nietzsche, es muy recomendable el libro de Jorge von Ziegler, *La canción de la noche. Nietzsche/Mahler*, publicado en México, en 1994, con motivo del 150 aniversario del nacimiento de Nietzsche.

14 Lie Tse, *Tratado del perfecto vacío*, Mallorca, Olañeta, 2003, primera parte.

A lo anterior le faltó solo agregar: aquel sagrado olvido de la muerte. Perder la memoria, no saber nada, ni quién se es, ni qué se siente, ¿no es acaso una negación de la vida? Vivir es ser, y ser es recordar, desear, odiar o amar: es arrojar a los brazos de la alegría y del dolor de la vida. Pero justamente ahí está el meollo del asunto: para el daoísta la pasión de vivir parece conducir únicamente al sufrimiento, no al placer ni a la alegría. Para Nietzsche en cambio la vida es esencialmente dolor y alegría: no es puro dolor, como lo era para Schopenhauer, y como parece serlo para el daoísmo.

Lo sorprendente es la similitud de ambas tradiciones respecto a la idea de armonía. Para el daoísta vivir es armonizar con el flujo universal de la vida: armonizar con el Dao. Aparentemente para Nietzsche también vivir implica estar en armonía con las fuerzas básicas de la existencia. Pero he ahí la clave: se trata de dos concepciones radicalmente diferentes de lo que es la vida. Ese flujo universal, esa «esencia de la vida», quiere decir cosas diferentes para ambas propuestas. El daoísta concibe la vida como una suave armonía en constante devenir, mientras que Nietzsche la concibe como una lucha agónica constante en devenir, como una lucha por ser y crecer: para Nietzsche vivir es querer ser y crecer cada vez más. Me parece que en este punto se encuentra la diferencia fundamental entre el daoísmo y el nietzscheanismo, y que tal diferencia implica, inevitablemente, dos concepciones diferentes del nihilismo.

A mi modo de ver Nietzsche es nihilista en varios sentidos, pero ninguno de ellos coincide con lo que podría llamarse el nihilismo daoísta. El nihilismo de Nietzsche es tanto pasivo como activo: destructor de valores y afirmador de la nada, pero a la vez creador de nuevos valores al servicio de la vida, esto es, a favor de la voluntad de poder individual, cuyo ejercicio implica necesariamente ser y crecer. Para el daoísta en cambio el nihilismo que se encuentra en el flujo de la vida es suave, armoniza, guía con serenidad. Un viejo cuento daoísta deja ver esta idea de la armonía suave y serena en un caso extremo: unos jóvenes observaban una catarata cuando vieron que su maestro cayó o se arrojó a ella. Pensaron pues que había muerto, y para su sorpresa el viejo maestro salió del agua caminando. Cuando le preguntaron cómo lo había hecho, él les aseguró que había sido muy fácil: «me hice uno con el agua». Aún en medio de un torrente destructor, para el daoísmo todo se torna suave y maleable si el individuo sabe armonizar con la naturaleza. Es muy diferente esta concepción de la vida de aquella de la cual hablaba Nietzsche, que la veía como el fondo oscuro dionisiaco, que requería con urgencia de la mediación apolínea para no destruir al individuo. Lo que en unos es paz, en el otro es guerra, lo que en unos es armonía en calma, en el otro es lucha agónica, en donde unos encuentran la serenidad, el otro encuentra la eferescencia de la vida.

Pensar estas diferencias resulta apremiante, pues de la respuesta que ante ellas demos depende toda una actitud ética. Para el daoísmo las pasiones y los apetitos del cuerpo perturban la mente: pareciera aquí existir una posición similar a la que Platón sostiene en *El Fedón*, perspectiva desde la cual el ser humano

es un ser dual en constante lucha interna. Así, Lie Zi dice en el *Tratado del vacío perfecto* que en la juventud, cuando más apetencias tiene el individuo, la armonía se rompe, mientras que en la infancia y la vejez, gracias al cese de las apetencias y deseos, hay un progreso, de modo que es mejor ser niño o ser viejo, que ser joven y fuerte. No resulta pues difícil que en este mismo tratado un personaje diga: «¡Viva la muerte, reposo del sabio que los necios temen muy equivocadamente!» Pareciéramos estar frente a la más auténtica versión china de la sabiduría de Sileno: lo mejor es morir pronto.

¿Es mejor buscar la paz, el dominio de sí y la serena armonía, o desear ser y crecer más, vivir más plenamente? La opción ética marca dos caminos posibles, y por lo mismo dos deberes incompatibles. Si por un lado ser ético es crear el propio *ethos* y mandar en la propia casa, y por otro lado las pasiones nos aleja de ello, pareciera inevitable la disyuntiva. Pero ¿cómo elegir ante semejante dilema? ¿Es preciso? La pasión es parte de la vida: nada grande se ha logrado sin pasión, decía Hegel. Pero si por pasión entendemos únicamente la pasión por otro, por alguien más, entonces sí es verdad que ahí el individuo pierde su propio centro. A ese personaje le sucede lo que enuncia la propuesta sobre el amor que aparece al inicio de *El Banquete* platónico: cuando el otro es el que manda en las propias emociones, el *ethos* individual depende de ese otro, lo cual implica renunciar a la ética.

Una clave se encuentra en que la pasión de la cual hablaba Nietzsche no era ese tipo de pasión; era la pasión por la vida. Nietzsche era un fanático de la vida, un loco por la vida.

En tus ojos me he mirado hace un momento, ¡oh vida! Y en lo insondable me pareció hundirme.¹⁵ ...Te temo cercana, e amo lejana, tu huida me atrae, tu buscar me hace detenerme: yo sufro, mas ¡qué no he sufrido con gusto por ti.¹⁶

La pasión por la vida para Nietzsche no conlleva a la pérdida de la serenidad: todo lo contrario: la pasión por la vida puede reubicar al individuo y llevarle incluso al equilibrio. Tendríamos que repensar, pues, si no sería necesaria una meditación sobre el Dao y la pasión, o sobre el Dao de la pasión. De otra manera el enfrentamiento parece impostergable: ¿pasión desbordada o armonía serena? ¿Nietzsche o el Dao? ¿Pasión o serenidad? Debiera ser factible hablar de la serenidad propia de la pasión.

No toda pasión es caos y destrucción. Si bien toda pasión implica una lucha contra el demonio —usando la expresión de Zweig— de esa lucha se puede salir victorioso, pero no por «vencer» a la pasión, no por luchar contra ella, sino por saber vivirla, por lograr vivirla, por seguir su «li», como dirían los daoístas: por seguirla, por hacerse uno con ella como el viejo del río se hizo uno con el torrente del agua, y se salvó. Y aquí irremediabilmente nos topamos con el malestar en la cultura: ¿hasta dónde permite la configuración de la estructura social

15 Nietzsche, F., «La canción del baile», en *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza Editorial, 1998, p. 172.

16 *Ibidem*, p. 348.

actual, la vida de las pasiones? Remo Bodei ha dicho que en el mundo actual las grandes pasiones han cedido su lugar a pequeños deseos que se satisfacen por los medios controlados y establecidos para ello.¹⁷ Parece ser que, en efecto, vivimos en la era de los pequeños deseos, en la cual todo se vuelve por necesidad desechable y provisional. La imagen, el placer, el estatus, el sexo, la comodidad, el dinero, son algunos de nuestros nuevos dioses, nuestros pequeños dioses que cuidan nuestros pequeños deseos. Se trata de una forma mezquina, miserable, de pseudotransfigurar la pasión humana.

Frente a ese mundo pequeño y *light*, tanto Nietzsche como el daoísmo parecen proponer un mundo diferente y quizá no sean tan distantes como pudiera pensarse: depende del acercamiento y las ligas que se logren establecer entre la pasión y la armonía. De modo que a pesar de nunca haberse interesado por el daoísmo, Nietzsche coincide con él en más de un aspecto. Pero es precisamente por coincidir con él sin haberlo estudiado, que debemos prestar atención a lo que ambos dicen: de algo muy importante debe tratarse cuando pensadores chinos de hace dos milenios y medio coinciden con un pensador alemán nacido veinticinco siglos después. A mi modo de ver ambas tradiciones son un fuerte llamado a alejarse del mundo de los pequeños deseos. En una —el daoísmo— predomina el llamado a la armonía entendida como serenidad. En otra —Nietzsche— predomina el llamado a la armonía entendida como flujo de incesantes luchas. Pero ambas tienen algo importante que decir ante el mundo contemporáneo en el cual la constante creación de deseos artificiales parece opacar la posibilidad de la entrega consciente y libertaria a una sola gran pasión, y no olvidemos que todas las grandes acciones requieren para su realización de una gran pasión.

17 Bodei, Remo, *Geometría de las pasiones. Por una ética más allá del miedo y la esperanza*. Fondo de Cultura Económica, México, 1992.

Bibliografía

- Bodei, Remo, *Geometría de las pasiones. Por una ética más allá del miedo y la esperanza*, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Brobjer, Thomas H., «Nietzsche's Reading About Eastern Philosophy», en *The Journal of Nietzsche Studies*, Issue 28, The Pennsylvania Press.
- Chen Guying, «Zhuang Zi and Nietzsche», en Parkes, Graham, *Nietzsche and Asian Thought*, Chicago-Londres, University of Chicago Press, 1984.
- Hölderlin, *Poemas de juventud*. «El joven a sus juiciosos consejeros», en *Poesía completa*, edición bilingüe, Barcelona, Ediciones 29, 1977.
- Lie Tzé, *Tratado del perfecto vacío*, Mallorca, Olañeta, 2003.
- Moeller, Hans Georg, «The "Exotic" Nietzsche. East and West», en *The Journal of Nietzsche Studies*, The Pennsylvania State University Press, otoño de 2004, Issue 28.
- Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos*, 4 vols., Madrid, Tecnos, edición a cargo de Luis Enrique de Santiago y Diego Sánchez Meca, 2010-2006.
- «La canción del baile», en *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza Editorial, 1998.
- Solterdijk, Peter, *Eurotaoísmo*, Madrid, Seix Barral, 2001.
- Ziegler, Jorge, *La canción de la noche*, México DF, Nietzsche/Mahler, 1994.

Nietzsche en la red. Problemas de recepción

HORACIO POTEL¹

Nietzsche en Internet, «Nietzsche en la red», casi repite el nombre de un texto del año 2006. El caso de la repetición lo aleja, quizá, de la «eterna repetición de lo mismo», sobre la que volveremos al repetirnos. Al repetir, es decir al transformar, adulterar, cambiar, inventar.

Nietzsche, lo sabemos, ha escrito en lo que conocemos como *Fragments postumos*: «Un mismo texto permite incontables interpretaciones: no hay una interpretación “correcta”». ² Que no haya una interpretación «correcta» es entonces lo que libera al texto de la subordinación a un único sentido, sentido único que cerraría la vida del texto, su sobrevida, e impediría o haría inútil su repetición. Pero el sentido está abierto, sin poder jamás cerrarse, esa es la buena nueva que nos trae Nietzsche. No se completa nunca el círculo.

El anhelo de fundamento y de un fundamento puro, implica necesariamente, la pretensión de que lo derivado sea subsumido por lo originario, absorbido, canibalizado. Para construir al Dios perfecto, o al sujeto perfecto, es preciso que todo lo real haya quedado bajo su nombre, que lo que se le oponía en tanto singular, en tanto finito sea completamente absorbido por la instancia fundadora. Un camino de homogeneización generalizada para terminar con toda diferencia, con toda singularidad en el imperio absoluto de lo Mismo. El sueño de la vida eterna, del sentido único y de la pureza absoluta es el sueño de la muerte de toda alteridad, porque esa es la única forma de completar el círculo. Si se piensa que todo es conciliable, el origen debe terminar apoderándose de todo lo existente; contra ello Nietzsche nos dice que nunca se cerrarán las totalidades, es decir, que el sueño de la metafísica está desde siempre condenado al fracaso y que tal fracaso es la condición para evitar el fin de todo, en una momificación absoluta del sentido.

Momificación del sentido: cierre del círculo, pero este no se cierra. Entre otras cosas porque no hay repetición, la repetición no se repite: la repetición, como todo, nunca puede completar su círculo, porque lo que debe repetirse nunca llega siquiera a ser él mismo, no hay repetición como tal, porque no hay, en primer lugar, como tal que pueda repetirse como tal. De lo que se deduce al menos:

1. La repetición, al no poder nunca repetirse, está condenada a inventar lo nuevo. Si la repetición es alter-acción entonces lo que se vuelve inconcebible es lo mismo o lo que es lo mismo: el uno, el origen, el autor;
2. si la repetición no se repite cada singularidad es absolutamente única.

¹ Arquitecto y profesor en Filosofía. Creador de sitios web que comprenden textos de Nietzsche, Heidegger y Derrida.

² Nietzsche, F., *En Nietzsche*, Barcelona, Península, edición de J. B. Llinares Chover, 1988, p. 179.

3. El eterno retorno de lo mismo es la eterna amenaza, eternamente condenada a fracasar.
4. El origen es retorno, re-venida, re-aparición espectral.

La herencia —la de Nietzsche, y todas— ni comienza ni termina. La repetición perfecta es imposible porque lo que retorna sin cesar no es nunca lo Mismo, ya que lo Mismo está desde siempre constituido por lo otro que lo preexiste, y lo asedia persistiendo, resistiendo, desde dentro mismo de lo Mismo, todo intento de cierre y homogenización. El sentido no se puede contener porque brota desde lo otro en cada nueva repetición.

Lo que nos lleva a aclarar que si bien estamos hablando de interpretación (interpretación inventiva, transformadora) no estamos hablando de hermenéutica: la búsqueda del sentido perdido del texto (y si perdido, perdido en el pasado, en el origen, en el comienzo). La búsqueda del querer-decir del autor (el padre, el productor, el propietario) en el texto, coloca a la Hermenéutica en busca del tiempo perdido, la lanza hacia el pasado, en otras palabras la Hermenéutica piensa a la historia como efectividad del sentido (como cumplimiento): el sentido dejaría una serie de huellas que constituyen la trama de la historia, pero dichas huellas serían siempre efecto de esa Historia. La Historia es vista entonces como la fuente de la que brota la verdad. El hombre puede conquistar su propia autocomprensión mediante el diálogo abierto con *la tradición*: dejándola hablar y escuchándola. Para Nietzsche, en cambio, la historia lineal es sustituida por una historia sin meta ni origen, estallada, en por-venir. Lo que se puede ver en los estilos de Nietzsche, donde no hay origen, no hay sitio donde todo comience, ni lugar hacia donde todo vaya naturalmente. Todo se mezcla con todo, juega con todo, hace eco con todo. El texto crea sentido y sentido siempre nuevo. No se puede llegar al origen del sentido, no se puede descorrer el velo, no hay saturación semántica posible, porque el texto siempre resiste, siempre tiene un resto por donde emerge, lo incalculable, lo in-audito.

Si alguna vez pudiéramos cerrar la herida, borrar todo resto, toda resistencia, convertirnos en sujetos «libres» y «soberanos», ese día terminaría toda posibilidad, toda vida, toda pervivencia. El determinismo absoluto impide cualquier acto libre, es decir responsable. El poder absoluto no tiene voluntad, está sometido a sí mismo, el Poder es una marioneta del Poder. Solo la ruina y la alteridad dan una posibilidad a la libertad y por tanto a la responsabilidad. Solo la pasividad, una cierta pasividad, da una posibilidad al poder elegir. Solo lo imposible posibilita lo posible. Solo la afirmación de lo que se me escapa, de lo que me es previo, de mi herencia, de lo otro, solo el decir sí a esto que está antes que cualquier intento de constitución de un yo es lo que permite que ese yo, pueda buscar la justicia. El sí como respuesta es lo primero. El otro es lo primero. La herencia es lo primero. No hay primero. Porque primero está otro. Por eso, que se escape siempre la traza que se traza, que no esté asegurado su camino, es la única manera de no caer en el círculo de lo calculable, lo previsible, en el eterno retorno de lo mismo. El otro antes de mí.

Como el desierto, la red es sin salida, sin meta, sin fin, sin autopista, ni ruta principal, ni camino secundario, en la encrucijada de todas las sendas se constituye en un lugar aporético. La *world wide web*, la tela de araña mundial. Si algo la caracteriza es la falta de centro. O, lo que quizá sea lo mismo, la falta de origen. No hay nada de original en la web. Repetición de repeticiones, su comienzo ha sido la repetición. Una huella, un trazo, una traza, un rastro, una ceniza en vez de una presencia plena, viva, actual, real; un «comienzo» que nunca ha estado presente, con el que nada ha comenzado. Lo posterior precede al origen. El después está antes que el comienzo. La constitución del origen es el retraso y la demora. Al no haber origen puro que lleve a una presencia pura, esta solo se constituye como tal gracias a la repetición que al mismo tiempo que la constituye la desconstituye. O mejor que la constituye desconstituyéndola. Ni en un origen puro ni en un futuro escatológico está la presencia anhelada; la navegación no termina. Estamos siempre desvelados, en vela, con las velas listas hacia ningún lugar. Porque no hay un en-casa. No se llega nunca a ninguna Itaca, no hay final del juego, no hay límite de la red ni fundamento tranquilizador ni presencia plena al final o al comienzo de ningún camino. Nada original, nada legal.

Si las repeticiones son infinitas, si la web se entrega al juego de la copia de la copia sin fin, es justamente porque no hay un centro que interrumpa y funde las repeticiones. No hay el antepasado primordial, el origen y esta falta —y con ella la imposibilidad de la infinitud— es la que pone en juego la infinitud de las copias. No hay origen que pueda servir para identificar el original del suplemento, ni para dominar su diseminación. Lo que reemplaza al centro-origen es una prótesis, un parásito, un suplemento. Origen no-originario entonces, que no se deja llevar ni a un presente de origen simple, ni a una presencia escatológica. Por el contrario, diseminándose en una multiplicidad irreductible, la ausencia rompe el límite del texto, con lo cual queda impedido su totalización y su cierre. Nunca acaba el querer-decir, la firma siempre está abierta a una nueva contrafirma.

Todos sabemos qué quiere decir Jacques Derrida —al que también le hemos dedicado un sitio web—, con la palabra *fonocentrismo*: el privilegio dado a la presencia plena que se cree encontrar en la voz, en la voz de la conciencia, en el sí mismo. Presencia que sería contaminada, traicionada, parasitada por un suplemento técnico: la escritura, que sería así una astucia artificial y artificiosa, un recurso para hacer aparecer como presente a la palabra cuando ella se encuentra en verdad ausente. La escritura sería así, un parásito, que se añade a una presencia plena de la que no forma parte, un virus que la infecta; por tanto el borrado de la huella, la supresión de los parásitos y la inmunización contra los virus han sido siempre mecanismos fundamentales de eso que llamamos metafísica.

Y permítanme aquí un paréntesis: para recordar a Nietzsche y aquella caracterización suya según la cual los metafísicos hipnotizaron a Dios tejiendo alrededor de él su tela de araña, hasta convertir así a Dios mismo en araña, que entonces, construye el mundo a partir de sí, para cazar en esta proyección suya, en esta estática telaraña, todo lo vivo, para por medio de esta inmovilización,

de esta momificación, incorporarlo a sí. Chupando la sangre, en un continuo sacrificio para volver todo sacro, es decir para internalizarlo, para canibalizarlo, la Araña-origen-comienzo, *l'universelle araignée*, aquella a la que Nietzsche nos llamaba a combatir, pasea por la red, ella también.

Entonces la escritura es denunciada por artificial, artefacto técnico, instrumento tecnológico al servicio de la voz. Esta operación del *fomocentrismo*, no es difícil escucharla hoy en los lamentos por la pérdida de realidad frente a lo aún llamado «virtual». La viejísima oposición aristotélica de acto y potencia sigue latiendo en la secundarización de lo digital. Secundarización por la cual no es lo mismo jamás una publicación en papel, actual, tocable, presente que la misma publicación en la *web*. Es más: parece ser el sueño de muchas revistas digitales el paso al papel, al mundo «real» y este paso se anuncia generalmente con bombos y platillos como si de un nacimiento se tratara, no importando que la revista real, tenga un tirada de cincuenta ejemplares y quede arrumbada en una biblioteca real en donde nadie la visitará mientras su hermana virtual sea consultada por cinco mil lectores al día. Y muy probablemente un gran número de esos usuarios a la hora de citar la procedencia de esos textos, inventarán un libro de papel, un fantasma virtual jamás visto. El fantasma del libro habita también los mismos programas editores de texto digital que hablan de y producen supuestas «páginas», «márgenes», «párrafos», etcétera. El mismo mecanismo en la elección de formatos que como el Portable Document Format (PDF), producen fantasmas de libros, copias digitales exactas del libro de papel, olvidando las necesidades y las posibilidades del nuevo soporte en la nostalgia de la presencia perdida, estos formatos está dominando y desplazando de la publicación de textos académicos a otros muchos más flexibles y abiertos pero que no se conforman tan fácilmente a la forma canónica, a la seriedad académica del papel.

La telaraña, la *world wide web*, es un gran hipertexto. Esta palabra fue usada por primera vez por Theodor Nelson en los años sesenta quien la define así:

Con «hipertexto» me refiero a una escritura no secuencial, a un texto que bifurca, que permite que el lector elija y que se lea mejor en una pantalla interactiva. De acuerdo con la noción popular, se trata de una serie de bloques de texto conectados entre sí por nexos que forman diferentes itinerarios para el usuario.

Como vemos, en la definición misma de la palabra hipertexto está la preocupación por romper con la escritura lineal. Esto debe ser tomado con cuidado, en primer lugar porque la escritura, como ya vimos, está desde siempre rompiendo con la linealidad, para no ir muy lejos en la búsqueda de ejemplos, ¿con cuántos textos a la vez hemos compartido la escritura de los textos que leemos hoy aquí? Y este trabajo se viene haciendo desde siempre con o sin red. Nietzsche creo que decía que un filólogo tiene que consultar unos cincuenta libros por las mañanas. La red permite que sean muchos más y ocupen mucho menos espacio y tiempo. En realidad, si pensamos en un hipertexto perfecto, en una máquina que tenga un enlace por cada palabra escrita, un link para cada concepto y que de

esos enlaces surjan textos donde también cada palabra remita a un nuevo enlace y así hasta el infinito, lejos de pensar en un aparato que abra la lectura y que haga estallar el sentido, hemos construido un artefacto mortal que deja al texto sin ningún resto, que lo momifica en una máquina de dirección única, donde la supuesta pluralidad se encuentra con una respuesta única siempre, donde toda asociación, toda interpretación, está programada de antemano, donde se ha cerrado en forma total cualquier posibilidad a la venida de lo otro en el cierre de un sistema total.

Hipertexto de hipertextos, la red, la tela de araña, hace estallar la iterabilidad; texto en construcción continua, texto sin autor, se convierte en máquina hiperdiseminante. Como sabemos, el texto singular se independiza desde siempre de su supuesto autor para devenir máquina productora, diseminante del sentido, separada de la conciencia y por tanto de las intenciones y de la plenitud del querer-decir de este, y de cualquier otro que quiera erigirse en el dueño, o el restaurador de un supuesto sentido originario. La *web*, la tela de araña, siempre estuvo implícita en el concepto de escritura. La iterabilidad, el surgimiento de lo otro en la repetición, desarrolla las posibilidades que desde siempre habitaron a la escritura. Siempre hubo injertos de textos, copias, hibridaciones, expropiaciones, contaminación, sin que fuera posible encontrar el texto pleno, el primero, el padre de los demás. La producción textual no siguió nunca una línea recta sino que estuvo desde siempre sumergida en un laberinto, en una red, en una máquina autoprodutora; el texto se teje a sí mismo, nadie puede y nadie pudo jamás dominar sus hilos.

Antes de seguir repitiéndonos sobre la repetición, una aclaración quizá innecesaria: Volvemos a Nietzsche y repetimos sus palabras:

No debemos preguntarnos: «¿quién —interpreta pues?», al contrario, el interpretar mismo, como una forma de la voluntad de poder, tiene existencia (pero no como un «ser», sino como un proceso, un devenir) como una afección.³

«Devenir en tanto que inventar, querer, negarse a sí mismo, superarse a sí mismo: ningún sujeto, sino un hacer, poner, creador, nada de “causas y efectos”». ⁴ Devenir entonces no como el camino asegurado desde el origen puro, hasta el origen puro reconquistado. Devenir no como travesía circular que no atraviesa nada, ya que el origen y la meta serían uno y lo mismo. Devenir entonces no como lo que solo cierra el círculo y lo cierra para fijarlo en un punto. Ese punto al que la ontoteología ha dado en llamar Dios. Y Dios, el punto eterno, fuera del tiempo, anula todo viaje, toda travesía.

Volvamos una vez más a Nietzsche y a una anotación muy famosa a la que también se ha declarado póstuma (¿pero la escritura no es siempre póstuma?):

3 Nietzsche, F., *El nihilismo. Escritos póstumos*, Barcelona, Península, selección y trad. de Goncal Mayos, 1998, pp. 34-35.

4 Nietzsche, F., *Nachgelassene Fragmente*, 1885-1887, 7 [54], KSA 12, traducción de M. B. Cragolini, p. 313.

«Todo es subjetivo» decís; pero esta ya es una interpretación, el «sujeto» no es nada dado, es solo algo añadido por la imaginación, algo añadido después. ¿Es en fin, necesario poner todavía al intérprete detrás de la interpretación? Ya esto es invención, hipótesis.⁵

No, ya no es necesario seguir manteniendo esa «sombra de Dios» que es el sujeto moderno, ni siquiera en su forma de autor. La red, con su capacidad infinita de copiar, injertar, tejer, yuxtaponer textos en todas las formas de la reiteración y de la modificación, es otro de los mecanismos que arruina el concepto de autor y sus concepciones conexas: el sujeto, el sujeto soberano, la identidad, la conciencia, la intención, la presencia a sí, la autonomía, la propiedad, el origen; pero la identidad está asediada por la diferencia, la propiedad está habitada desde siempre por una impropiedad irremediable, la presencia encuentra su origen siempre en la ausencia. El deseo de autoría es el de un querer-decir-correcto, de una intención-de-significación, de un querer-comunicar-esto y solo esto, de ser el padre y el dueño del texto. Esto es imposible. El texto se escapa siempre, resiste siempre a todo intento de apropiación. Derrida ha escrito en *La escritura y la diferencia*:

Ausencia del escritor también. Escribir es retirarse [...] Ir a parar lejos de su lenguaje, emanciparlo o desampararlo, dejarlo caminar solo y despojado. Dejar la palabra. Ser poeta es saber dejar la palabra. Dejarla hablar completamente sola, cosa que solo puede hacerse en lo escrito [...]. Dejar la palabra es no estar ahí más que para cederle el paso, para ser el elemento diáfano de su procesión: todo y nada. Respecto a la obra, el escritor es a la vez todo y nada.⁶

Pero por otro lado la apropiación no es solo del autor, la red está llena de tachaduras de nombre para inscribir sobre el borrado, el propio. El robo, la falsificación, la simulación, un mecanismo de apropiación generalizado está a la orden del día y esto es un conflicto de interpretaciones, un conflicto en el que no podemos no intervenir. Debemos defender el texto que es la red contra toda apropiación a manos de poderes anónimos que se han vuelto universales y actúan movidos por un racionalidad puramente económica, empeñados en llenar el espacio, dominar cada uno de los hilos, atrapar a todas las moscas con la dulzura de las baratijas, para extraerles toda su sangre o para derramarla, si no es lo suficientemente nutritiva. No debemos imponer nuestra autoridad al texto que producimos y al mismo tiempo no debemos permitir que se le imponga una interpretación que cierre toda interpretación en un sentido único. Pero este ejercicio de responsabilidad sobre lo dado, este tratar de evitar que se lo convierta en un presente envenenado, no es y no se debe confundir con el *copyright*, el paradójico derecho de copia, como si alguien pudiera ser dueño de la iterabilidad maquínica; esta pretensión atañe a los que viven de vender libros de papel y es

5 Nietzsche, F. cit. en Navia A., Mauricio y Rodríguez V., Agustín (comps.), *Hermenéutica: Interpretaciones. Desde Nietzsche, Heidegger, Gadamer y Ricoeur*, Caracas, Universidad de los Andes, 2010, p. 115.

6 Derrida, J., *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 96-97.

un problema de ellos; problema de corporaciones internacionales que dificultan nuestro derecho al archivo. Son ellos los que tendrán que encontrar una manera de sobrevivir. Algo deberán cambiar las editoriales, algo deberán incorporar de la red. Si no, la pura defensa legal de unos derechos ineficaces y divorciados de la justicia no los lleva ni los llevará a ningún sitio. Habrá que cambiar algo de esos derechos que se pretenden absolutos, y que de creerles a las tapas de los libros prohíben no solo las bibliotecas, sino hasta el préstamo, el don, el regalo; el libro solo puede ser mercancía para ellos: cualquier otro uso está prohibido, es malo e ilegal. Lo menos que se puede decir de este planteo es que su ingenuidad no tiene ningún porvenir y ninguna inocencia.

Las teletecnologías no solo ponen fuera de quicio al tiempo; difieren, deslocalizan, virtualizan también al espacio. Deconstruyen también esa estructura del pensar que une el valor ontológico de la presencia plena a su lugar, su sitio, su situación. Patria, tierra, suelo, casa, cuerpo propio en general, todos estos conceptos están sumergidos en medio del terremoto de la aceleración introducida por los mecanismos teletecnomediáticos en una deconstrucción de lo propio que viene sucediendo desde siempre, pero ahora a un ritmo estallado. El concepto de Estado-nación y sus subsidiarios se ven arrollados en este tiempo en el que, según el temor de un Heidegger, en 1935, ha llegado el momento:

cuando cualquier acontecimiento en cualquier lugar se haya vuelto accesible con la rapidez que se desee, cuando se pueda «asistir» simultáneamente a un atentado contra un rey en Francia y a un concierto sinfónico en Tokio.⁷

Es como si un parásito, un virus de computadora quizá, un gusano de esos que se transmiten instantáneamente por la red, estuviera carcomiendo, como siempre han hecho los virus, a lo propio en general, y a los Estados y su soberanía en particular. Un virus, no lo olvidemos, como un fantasma, no está ni vivo ni muerto, es un indecible que coloca todo bajo el signo de la deslocalización.

El ciberespacio, la alocación de lo virtual, muestra la deconstrucción de los conceptos tradicionales y dominantes de Estado-nación y, por tanto, del concepto mismo de lo político vinculado desde siempre con la actualidad de un territorio. Lo político es nacional. El concepto de frontera constituye el concepto de Estado y sus conexos: política, propiedad, inmunidad, comunidad, sacralidad. Lo que está en deconstrucción es entonces el concepto mismo de soberanía, que se piensa siempre como absoluta, es decir, indivisible e incondicional. Dios es uno. Grito de guerra hoy desde muchos bandos. Y si Dios es uno, todo debe caer bajo el imperio de lo mismo, nuevamente el Dios araña de Nietzsche fagocitando desde su sí mismo toda otredad. Compulsión infinita de lo mismo. Se trataría entonces de deconstruir la soberanía en nombre de lo incondicional, es decir en primer lugar, del acontecimiento como lo incondicionado mismo, el por-venir.

Esta deslocalización generalizada tiene, claro, dos caras: una de ellas nos muestra la transmisión de saberes, discursos, modelos; transmisión acelerada, facilitada,

7 Heidegger, M., *Introducción a la Metafísica*, Barcelona, Gedisa, 1999, pp. 42-43.

liberada de algunas barreras tradicionales, de algunas gendarmerías y algunas policías, de algunas censuras políticas, económicas, académicas o editoriales. El archivo se libera y se puede transmitir a velocidad instantánea para su apropiación y debate, más allá de toda frontera estatal.

Es más que evidente que:

- a. el derecho de acceso al archivo (y el acceso «contemporáneo» al mismo, tema más que importante para estas regiones «alejadas» del mundo donde el tiempo corría más lento),
- b. el derecho a la participación en la constitución del mismo: cuestión esta sobre la que habría que meditar en la responsabilidad que le cabe a cada uno y a las instituciones que dicen velar por el saber, ante una web vacía de contenidos filosóficos y donde la producción de los mismos no es incentivada por ninguna institución sino que depende exclusivamente del esfuerzo individual y se ejerce por tanto en condiciones cuasi artesanales, o peor aún es expropiada de la esfera pública de la que surgió para ser puesta al servicio del interés y el negocio privado. Y
- c. el derecho a la interpretación de lo archivado: que incluye la decisión sobre lo archivable, hoy día dejada al automatismo del mercado, con la consecuencia de una incesante producción de basura banal, y nuevamente deberíamos en este punto, ligado indisolublemente con el anterior, tomar nota de nuestras obligaciones personales e institucionales para que algún día, algún criterio de selección, que sin volver a las viejas formas de la sanción y legitimación canónicas, permita algún tipo de ordenamiento que no sea el que impone el mercado.

Estos tres puntos y otros más constituyen tareas ineludibles de una justicia por venir.

No hacerlo dejará que pase lo que pasa: una concentración cada vez más grande de la información y el poder, del poder de la información en corporaciones más allá de cualquier control, que seguirán en su tarea de proliferación de la banalidad en un descontrol del vale todo por un lado, y en un control por el otro cada vez más obsesivo, minucioso, detallado al milímetro y al segundo de la vida y el cuerpo de cada individuo; control disponible hasta en sus menores detalles a la disposición inmediata de las policías de todo tipo, sean estas de control político (seguridad), de control económico (bancos) o de control de la vida («salud» «pública»).

Pero el título hablaba de problemas de recepción. Es decir de problemas de herencia. Somos una herencia que hereda heredando. Si toda huella es huella inscrita es entonces huella de huella, su origen siempre la precede. Lo otro está en mí, viene a mí desde antes que se establezca una división entre el otro y yo, la llegada del porvenir es originaria. Lo que somos lo heredamos, no somos más que lo que heredamos. «Ser» es heredar. La venida, el arribo, el regreso de lo otro nunca termina, porque lo otro me constituye, me habita y me acosa desde siempre haciendo que el movimiento no tenga fin. Los fantasmas sobreviven (aquí

por ejemplo los fantasmas de Nietzsche). La esencia nunca se hace presente (en este caso, el sentido único del pensar de Nietzsche). La sobrevida no termina (la de los textos de ese concepto que se escribe «Nietzsche»). La herencia, entonces, ni comienza ni termina. La herencia no se da, se está dando todo el tiempo, es la promesa de un don infinito, la espera impide todo cierre. Como dice Mónica Cragolini: «la memoria está constituida, atravesada y desbaratada por la alteridad, por esa «presencia fantasmática» del otro, que es «fantasma» aun antes de su muerte». Y como re-aparecido re-apareciente desbarata a cada nuevo momento todo intento de cierre, de sepultura, de fin de la herencia infinita e inacabable. Somos herederos y no porque tengamos o vayamos a tener alguna determinada herencia. Estamos-en-herencia. Desde siempre, sin posibilidad de aceptar o negar. La herencia no es algo dado, es una tarea, una tarea infinita, la tarea con la cual nos hemos comprometido desde siempre en la acogida originaria al otro. La herencia se testimonia. Somos herencia que testimonia su herencia a través de lo heredado. La herencia misma es imposible: nunca se re-une, nunca es una consigo misma. El legado de un nombre, de una firma, nunca se deja leer más que como un secreto. El legado no se debe dejar leer de forma natural, transparente, unívoca. Si no llama y al mismo tiempo desafía a la interpretación, no puede ser heredado. Traer a la «vida» a un fantasma es acabar con su existencia, con sus legados, con sus inyunciones. Porque es acabar con su secreto y este, el secreto, es el lugar de donde surge el movimiento de diseminación de la herencia y la supervivencia del legado. El secreto es lo que se resiste al movimiento de reapropiación, ese deseo de canibalizar al otro. Por ejemplo, aquí, escribir aquí lo que Nietzsche dijo, dejarlo sentado y establecido de una vez y para siempre, si tal cosa fuera posible, sería el fin de la herencia, el entierro y la lápida colocados como trofeo en el interior del «hermeneuta». El legado sobrevive al sustraerse. Esta sobrevida le da su porvenir al no cerrar el trazo. La herencia está siempre por venir.

Heredar, claro está es imposible. Vivimos y pensamos en la tradición y a la vez contra ella, no hay otra forma. Escribir aquí sobre Nietzsche no puede ser más que una traición. Escribir sobre él es ya borrar la huella de alguno de sus fantasmas. No podemos ser fieles a su nombre porque este nombre no fue más que un deseo que terminó en fracaso y el nombre de un muerto desde el principio. Porque «Friedrich Nietzsche» no designó nunca a todos los nombres de la historia. Ningún único nombre puede nombrar todos los nombres; nunca se pudo constituir algo así como Friedrich Nietzsche, mucho menos hubo un pensamiento de Friedrich Nietzsche o algo como la doctrina de Nietzsche y porque nunca los hubo, es que esta y otras traiciones, esta y otras infidelidades son la forma de la sobrevida de sus espectros, de sus espíritus. El heredero fiel infiel es el que se hace cargo de las cenizas para que la huella siga su trazo, trazo que viene de la muerte pero que está siempre por venir.

Intentar salvar un pensamiento es necesariamente perderlo. Porque los pensamientos, los textos están hechos para perderse, son *Holzwege*, caminos que se pierden en el bosque —como nos enseñó Heidegger— pero en un bosque donde

no hay ni leñadores ni guardabosques. Porque ya sabemos «Los leñadores y guardabosques conocen los caminos. Ellos saben lo que significa encontrarse en un camino que se pierde en el bosque»⁸ tienen ese saber que pretende dominar lo indominable, acercar lo lejano, aclarar lo oscuro, conjurar la ausencia. Tarea que ya sabemos es imposible, como imposible es que se llegue al evento conociendo el camino. Algo que se explica muy bien en la historia que Derrida cuenta en la defensa de su tesis: corría 1966 y Lacan, Barthes, Vernant, Derrida e Hyppolite participan en un congreso que se hará famoso. Hyppolite a Derrida: «Aparte eso, verdaderamente no veo a dónde va usted». Derrida a Hyppolite:

«Si viese claramente, y por anticipado, a dónde voy, creo realmente que no daría un paso más para llegar allí». [...] saber adónde se va [...] no ha hecho jamás dar un paso, todo lo contrario. ¿Para qué ir adonde se sabe que se va y adonde se sabe uno destinado a llegar?»⁹

No solo no hay acontecimiento si conocemos el camino, no hay decisión posible y por tanto responsabilidad alguna en el saber adónde se va. Eterna repetición de lo mismo. La odisea hegeliana de la conciencia que se reencuentra consigo misma, no dio jamás un paso, el dialéctico o el hermeneuta con sus círculos siempre se quedan en el mismo punto, un punto imposible: el presente.

Los caminos no los abren los leñadores, y no hay ningún bosque.

Que la herencia de Nietzsche sea inapropiable (aunque a la vez esta apropiación sea un deber para nosotros, sus herederos), se debe entre otras cosas, como venimos repitiendo, a que no existe «Nietzsche» ni «El pensamiento» del señor Nietzsche. La herencia no es una cosa, ni está en depósito, ni es una cuenta en el banco, ni un *stock* almacenado o almacenable, porque el concepto mismo de herencia implica que la cosa, el depósito, la cuenta, el *stock* nunca lleguen a constituirse. El mismo proceso ocurre con el sentido en general, no hay sentido posible si la apropiación tiene éxito, como a la vez no hay herencia ni sentido posible, sin el deseo, o la tarea, o la inyunción espectral de la apropiación. Tengo que apropiarme pero a la vez necesito que aquello de lo que me apropio siga siendo diferente de mí, para que la apropiación sea posible. La apropiación debe siempre chocar con un resto, ser finita. Para los seres infinitos, si los hubiera, no hay herencia, como no hay sentido.

8 Heidegger, M., *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1996, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, p. 9. El texto completo dice: «“Holz” [madera, leña] es un antiguo nombre para el bosque. En el bosque hay caminos [“Wege”], por lo general ocultos por la maleza, que cesan bruscamente en lo no hollado. Es a estos caminos a los que se llama “Holzwege”. [“caminos de bosque, caminos que se pierden en el bosque] Cada uno de ellos sigue un trazado diferente, pero siempre dentro del mismo bosque. Muchas veces parece como si fueran iguales, pero es una mera apariencia. Los leñadores y guardabosques conocen los caminos. Ellos saben lo que significa encontrarse en un camino que se pierde en el bosque».

9 Derrida, J., «El tiempo de una tesis: puntuaciones», en *El tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales*, Barcelona, Proyecto A Ediciones, traducción de Patricio Peñalver 1997, p. 13.

El 11 de setiembre de 2007, la embajada de Francia y la Cámara Argentina del Libro, mediante una denuncia ponen en funcionamiento, contra el que esto escribe, la maquinaria penal del Estado argentino. El delito: violar los derechos de los «autores» Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger y Jacques Derrida. En los hechos, los instructores judiciales del caso se centraron en Jacques Derrida, en forma congruente con el grupo de poder que hizo la denuncia: el gobierno francés, utilizando para estas labores policíacas a una corporación de dueños de editoriales presidida por un señor que recibe generosos subsidios del gobierno francés.

Les Editions de Minuit (el verdadero acusador) ha dicho: «En sept ans, Horacio Potel a mis en ligne gratuitement et sans autorisation des versions complètes de plusieurs ouvrages de Jacques Derrida, ce qui est néfaste à la diffusion de sa pensée».¹⁰ Singular frase que seguramente habría hecho las delicias del autor defendido y que se prestaría a innumerables ejercicios deconstructivos, si no fuera que en su tremenda ingenuidad se delata a sí misma inmediatamente. Pero de la infinidad de lecturas que la misma da a lugar, preferimos aquella que le da la razón a Minuit: Es cierto, es nefasto para la difusión del pensamiento de Jacques Derrida que un sitio web ponga a disposición de todos las obras de Jacques Derrida. Si el pensamiento de Jacques Derrida es uno, si hay algo así como «sa pensée», así en singular: «El pensamiento de Jacques Derrida», si tal cosa existe, es claro que nada puede ser peor para la difusión de ese pensamiento, que la difusión de sus textos. Porque en esos textos, a los que nos negamos a llamar obras, está la sobre-vida de Jacques Derrida, el lugar de donde salen todos sus fantasmas, el lugar de la infección, el medio de transmisión de tantos y tantos fantasmas acosadores todos llamados Jacques Derrida y ninguno igual al otro. Tal cantidad de fantasmas no puede hacer más que problemática la distribución de las ganancias —que, como se ve, para algunos es el verdadero nombre de la herencia. Aún cuando el «autor» supuestamente defendido haya escrito:

La herencia es aquello de lo que no puedo apropiarme [...] Heredo algo que también tengo que transmitir: ya sea chocante o no, no hay derecho de propiedad sobre la herencia. [...] Siempre soy el locatario de una herencia. Su depositario, su testigo o su relevo.¹¹

La difusión de sus textos —y para colmo por ese escándalo para la justa localización que es la web— es una violación de la tumba que trata de impedir el duelo, que como ha escrito uno de los fantasmas de Derrida, consiste siempre en: «intentar ontologizar restos, en hacerlos presentes, en primer lugar en identificar

10 « Plainte contre un enseignant argentin : l'accès à l'éducation en question » informe de Catherine Saez para Intellectual Property Watch, disponible en <<http://www.ip-watch.org/weblog/2009/05/18/plainte-contre-un-enseignant-argentin-l'accès-a-l'éducation-en-question/>>. («Horacio Potel ha publicado durante varios años, sin autorización y de manera gratuita, versiones completas de varias obras de Jacques Derrida, lo que resulta nefasto para la difusión de su pensamiento»).

11 Derrida, J., *Ecografías de la televisión*, Buenos Aires, Eudeba, 1998, p. 138.

los despojos y en localizar a los muertos». ¹² Difundir sus textos sin el permiso, la censura y el filtro de aquellos que están autorizados a hacerlo es violar la tumba del muerto para hacer vivir a sus fantasmas, para que lo propio de un nombre propio esté siempre por venir, para tratar de cumplir con la inyunción que Derrida nos ha heredado respecto de los espíritus, de los fantasmas: «Pues esta será nuestra hipótesis o más bien nuestra toma de partido: hay más de uno, debe haber más de uno». ¹³ Si hay algo criminal es detener los envíos, cerrar las fronteras, impedir el paso, cortar las vías; la deconstrucción no puede aceptar esto porque se juega por la afirmación de la vida, o mejor de la sobre-vida.

Este problema del *copyright* ¹⁴ es uno de los principales problemas políticos de nuestro ahora, su tratamiento excede los propósitos de este escrito. Sería bueno sin embargo, recordar unas palabras de Jacques Derrida en 1995:

Ningún poder político sin control del archivo, cuando no de la memoria.

La democratización efectiva se mide siempre por este criterio esencial: la participación y el acceso al archivo, a su constitución y a su interpretación.

12 Derrida, J., *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Valladolid, Trotta, 1998, p. 23.

13 *Ibíd.*, p. 27.

14 Creo interesante añadir a estas reflexiones unas extensas citas de un texto reciente de Michael Hardt, que creo ayuda a apreciar la gravedad de la cuestión: «hoy la lucha se libra entre la propiedad material y la propiedad inmaterial [...] hoy las cuestiones de fondo son la escasez y el carácter reproducible de ciertos bienes [...] la lucha se da entre la propiedad exclusiva y la propiedad compartida. Esa centralidad que tiene la propiedad inmaterial y reproducible en la economía capitalista puede reconocerse fácilmente aun echando una superficial ojeada al campo de la legislación referente a la propiedad, campo en el que los temas más activamente debatidos son las patentes, los derechos de autor [...] El hecho de que en esta esfera no sea aplicable la lógica de la escasez plantea nuevos problemas a la propiedad. Así como Marx vio que el movimiento necesariamente triunfa sobre la inmovilidad, hoy vemos que lo inmaterial triunfa sobre lo material, lo reproducible sobre lo irreproducible y lo compartido sobre lo exclusivo. [...] Si bien es posible privatizar como propiedad las ideas, las imágenes, los conocimientos, los códigos, los lenguajes y hasta los afectos, se hace mucho más difícil vigilar esa propiedad, pues es muy sencillo compartirla y reproducirla. Estos bienes ejercen una presión constante por escapar de los límites de la propiedad y hacerse comunes. [...] En realidad, para poder realizar su máxima productividad, las ideas, las imágenes y los afectos, deben ser comunes y compartidos. Cuando se los privatiza, su productividad se reduce dramáticamente [...] cuanto más se acorrala lo común en el intento de convertirlo en propiedad, tanto más se reduce su productividad; y sin embargo, la expansión de lo común va socavando las relaciones de propiedad de una manera fundamental y general. [...] El acceso abierto y el compartir que garantizan el uso de lo común están fuera de las relaciones de propiedad y son sus enemigos. [...] la producción biopolítica, particularmente de la manera en que excede las fronteras de las relaciones capitalistas y se refiere constantemente a lo común, le concede al trabajo una autonomía creciente y proporciona las herramientas o las armas que podrían empuñarse en un proyecto de liberación. [...] a través del carácter cada vez más central que adquiere lo común en la producción capitalista —la producción de ideas, afectos, relaciones sociales y formas de vida— están surgiendo las condiciones y las armas para un proyecto comunista. Dicho de otro modo, el capital está creando sus propios sepultureros». Hardt, M., «Lo común en el comunismo», en Badiou, Alain *et al.* (Hounie, A., comp.), *Sobre la idea del comunismo*, Buenos Aires, Paidós, 2010.

A contrario, las infracciones de la democracia se miden por lo que una obra reciente y notable por tantos motivos llama *Archivos prohibidos*.¹⁵

Leamos una vez más un texto de Nietzsche:

¡Ahora yo me voy solo, discípulos míos! ¡También vosotros os vais ahora solos! Así lo quiero yo.

En, verdad, este es mi consejo: ¡Alejaos de mí y guardaos de Zaratustra! Y aún mejor: ¡avergonzaos de él! Tal vez os ha engañado.

El hombre del conocimiento no solo tiene que saber amar a sus enemigos, tiene también que saber odiar a sus amigos.

Se recompensa mal a un maestro si se permanece siempre discípulo. ¿Y por qué no vais a deshojar vosotros mí corona?

Vosotros me veneráis: pero ¿qué ocurrirá si un día vuestra veneración se derrumba? ¡Cuidad de que no os aplaste una estatua!

¿Decís que creéis en Zaratustra? ¡Más qué importa Zaratustra! Vosotros sois mis creyentes, mas ¡qué importan todos los creyentes!

[...] solo cuando todos hayáis renegado de mí, volveré entre vosotros.¹⁶

El 22 de setiembre de 2001 en Frankfurt, Derrida, tras haber recibido el premio Theodor W. Adorno termina su discurso de esta manera:

Pero no sabemos cómo ni sobre qué soporte, sobre qué velas para qué Schleiermacher de una hermenéutica por venir, sobre qué tela y sobre qué fichu WWWeb se empeñará mañana el artista de este tejido (*hyphantes*, dirá el Platon del Político). Nosotros no sabremos nunca sobre qué pajolera fichu Web pretenderá sellar o enseñar nuestra historia un Weber por venir.¹⁷

Siendo su última palabra una de Celan: «Nadie testimonia por el testigo».¹⁸

Nosotros reunidos hoy aquí, somos los Webers, los tejedores, los fabricantes de redes, los enredadores, los que no podemos testimoniar por Nietzsche ni por Derrida, justamente porque aceptamos su herencia. No podemos hablar por ellos ni en sus nombres, no pretendemos sellar su historia, pero no podemos hacer otra cosa que inscribirla, con lo cual ya comienza el borrado de la huella, y a la vez una construcción otra de la ceniza. Todos los archivos con sus textos disponibles en alguna *fichu* Web son una de las formas de la sobre-vida de Jacques Derrida. Su fantasma, al igual que el de Nietzsche, habita la tela que tejemos y destejemos, en un duelo imposible e infinito. Porque advertidos por Zaratustra,

15 *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, tomado de la edición digital de Derrida en castellano, disponible en <<http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/mal+de+archivo.htm>>, traducción de Paco Vidarte.

16 Nietzsche, F., «De la virtud que hace regalos», en *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2003.

17 Derrida, J., *Fichus. Discours de Francfort*, París, Galilée, Collection La philosophie en effet, 2002, disponible en <http://www.jacquesderrida.com.ar/frances/benjamin_adorno.htm>, traducción de Patricio Peñalver.

18 «Niemand zeugt für den Zeugen», en Celan, P., *Gesammelte Werke*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986, vol. 2, p. 72.

no queremos ser esa voluntad de verdad que extiende su tela de araña, sobre todo lo que existe, voluntad de lo mismo de acabar con todo resto, con todo lo que se resiste, con todo lo que queda, permanece, sobrevive al substraerse, substra-yéndose de la igualación; voluntad de fabricar el pensamiento, de que todo es pensable, de que no hay lo impensable, que todo es un espejo que refleja una sola, la misma, única, monótona imagen.

No nos queda más que seguir sus testamentos, ambos nos han pedido que los abandonemos; Zaratustra y Derrida nos piden que los dejemos solos y que nos quedemos solos, que nos alejemos y nos cuidemos de ellos, que nos alejemos antes de que nos aplasten sus ídolos, que destruyamos sus coronas, que aprendamos a odiarlos. Y esto lo dicen en nombre del amor: «Prefieran la vida y afirmen sin descanso la sobrevida... Los amo y les sonrío desde donde quiera que esté.» Estas son las últimas palabras que Derrida se escribe vivo para ser leídas cuando esté muerto, en el adiós. Adiós que no será ni puede ser el último, justamente porque ellos nos han enseñado a alejarnos, a huir de sus ídolos, a no introyectarlos, a no apropiarnos de ellos como si fueran estatuas de piedras, muertas bien muertas y que nos matan con su peso, a no guardar dentro nuestro su ideal, para no encerrarlos en la cripta de nuestra mismidad, canibalizándolos, impidiendo la sobrevida de sus fantasmas. Sobrevida que implica liberar los nombres de Nietzsche-Derrida al mar de las interpretaciones, a la diseminación sin fin de sus textos. Dejar que sus nombres, que sus firmas queden abiertos, lo cual de alguna manera es una traición. Nadie va a testimoniar por el testigo porque no queremos encerrarlo en eso que fue, no queremos que su nombre sea su último nombre, su único nombre, por lo cual no podemos más que borrar su nombre. Para no desnombrarlos no podemos nombrarlos. Inscribirlos en la Red es el primer paso de esta traición, traición que puede mantener su sobrevida, el ir y venir de sus fantasmas. Para respetar sus alteridades, para conservar la infinita distancia que nos piden, debemos olvidar eso que fueron y no son o, mejor dicho eso que desde siempre estuvieron dejando de ser. Borrar el presente de un nombre para asegurar su por-venir.

Abandonarlos, entonces, dejarlos solos, desprotegerlos, con las puertas de la casa abiertas de par en par o mejor en la intemperie, en cualquier encrucijada de cualquier red, a la espera de la llegada de cualquier otro, para que entonces, sí, Nietzsche y Derrida estén siempre por venir.

Bibliografía

- Nietzsche, F., *Nachgelassene Fragmente*, 1885-1887, 7 [54], KSA 12, traducción de M. B. Cragolini.
- en *Nietzsche*, Barcelona, Península, edición de J. B. Llinares Chover, 1988.
- *El nihilismo. Escritos póstumos*, Barcelona, Península, selección y trad. de Goncal Mayos, 1998.
- «De la virtud que hace regalos», en *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2003.
- cit. en Navia A., Mauricio y Rodríguez V., Agustín (comps.), *Hermenéutica: Interpretaciones. Desde Nietzsche, Heidegger, Gadamer y Ricoeur*, Caracas, Universidad de los Andes, 2010.
- Derrida, J., *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Antrophos, 1989, pp. 96-97.
- «El tiempo de una tesis: puntuaciones», en *El tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales*, Barcelona, Proyecto A Ediciones, traducción de Patricio Peñalver 1997.
- *Fichus. Discours de Francfort*, París, Galilée, Collection La philosophie en effet, 2002, disponible en <http://www.jacquesderrida.com.ar/frances/benjamin_adorno.htm>, traducción de Patricio Peñalver.
- , *Ecografías de la televisión*, Buenos Aires, Eudeba, 1998.
- Hardt, M., «Lo común en el comunismo», en Badiou, Alain *et al.* (Hounie, A., comp.), *Sobre la idea del comunismo*, Buenos Aires, Paidós, 2010.
- Heidegger, M., *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1996, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte.
- *Introducción a la Metafísica*, Barcelona, Gedisa, 1999.
- Mal de archivo. Una impresión freudiana*, tomado de la edición digital de Derrida en castellano, disponible en <<http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/mal+de+archivo.htm>>, traducción de Paco Vidarte.
- «Niemand zeugt für den Zeugen», en Celan, P., *Gesammelte Werke*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986, vol. 2.

Tres problemas afines de un psicoanálisis y una filosofía a martillazos

MARCELO REAL¹

Preludio

Esta ponencia podría tratar los problemas que se han suscitado entre Friedrich Nietzsche y el psicoanálisis, o los problemas que estos han tenido en cada época con los filósofos, psicólogos o psiquiatras, o bien quizás los problemas «mentales» y las enfermedades que tanto padecieron como trataron. Podría sugerir los obstáculos que debieron enfrentar, las dificultades que presentan sus teorías e, incluso, que estos problemas son tan solo suyos y, por ende, no nos incumben. Sin embargo, quisiera llamar la atención sobre otro tipo de problemas de naturaleza completamente diferente. Me refiero a los problemas que estos han planteado, cada uno a su manera, a los campos de la filosofía, la psicología, la ciencia, la teología, la política y la moral. Por lo tanto, no pretendo tratar aquí las influencias o coincidencias entre los planteos de Nietzsche y el fundador del psicoanálisis, Sigmund Freud, ni reproducir a la letra el pensamiento de uno y otro, sino que expondré las resonancias que tienen hoy en mí la vecindad o simpatía de las cuestiones fundamentales que, de un lado la filosofía de Nietzsche y, del otro, cierto psicoanálisis que retoma la enseñanza de Jacques Lacan, han formulado a pesar de provenir de dominios asaz heterogéneos. Desde este punto de vista, Nietzsche y Freud más que nombres de autores; son tomados aquí básicamente como nombres de problemas. Es necesario, pues, retomar el planteamiento de sus problemas, y no solo el contenido de los problemas que plantearon, sino la forma en que los han expresado, incluso lo que dejaron esbozado en sus escritos y que no tanto para ellos sino para nosotros hoy constituye un problema. También es justo decir que considerar sus problemas o preguntas, no nos obliga a seguir fielmente sus soluciones.

Se podría pensar que esto es un nuevo deslizamiento del psicoanálisis hacia Nietzsche a la manera de la Psicología individual de Alfred Adler. Nada más alejado. En efecto, Adler había articulado la «voluntad de poder» con algunos puntos de la teoría psicoanalítica de una manera tal que lo condujo a la ruptura con Freud.² Cuestionando la teoría de las pulsiones sexuales, el sistema de Adler entendía la voluntad de poder como forma de protesta masculina derivada del sentimiento de inferioridad y como una fuerza compensadora especial, destinada a poner término a la inseguridad interna común de todo hombre.³

1 Miembro de l'École lacanienne de psychanalyse.

2 Freud, S., *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1979.

3 Adler, A., *El carácter neurótico*, Buenos Aires, Paidós, 1959, p. 41, 61-62.

No es esa la dirección que me convoca. Propongo, pues, una relectura de los textos nietzscheanos que no esconde su injusticia interpretativa o, si se quiere, su traición, y que pretende arrancarles no tanto una verdad, sino otro sentido, incluso con herramientas conceptuales ajenas a los textos que serán aquí puestos a trabajar.

La lógica del pensamiento y el deseo

Comenzaré, en primer lugar, por la cuestión del pensamiento y el deseo.

En lo que respecta a la superstición de los lógicos: yo no me cansaré de subrayar una y otra vez un hecho pequeño y exiguo, que esos supersticiosos confiesan de mala gana, —a saber: que un pensamiento viene cuando «él» [er] quiere, y no cuando «yo» [ich] quiero; de modo que es un falseamiento de los hechos decir: el sujeto «yo» [ich] es la condición del predicado «pienso» [denke]. Ello piensa [Es denkt]: pero que ese «ello» [es] sea precisamente aquel antiguo y famoso «yo», eso es, hablando de modo suave, nada más que una hipótesis, una aseveración, y, sobre todo, no es una «certeza inmediata». En definitiva, decir «ello piensa» es ya decir demasiado: ya ese «ello» contiene una interpretación del proceso y no forma parte de él. Se razona aquí según el hábito gramatical que dice «pensar es una actividad, de toda actividad forma parte alguien que actúe, en consecuencia...».⁴

En la medida que en este párrafo se mencionan el *yo* (Ich) y el *ello* (Es), se podría creer, por un momento, que Freud mismo lo ha escrito.⁵ Sin embargo, se trata de un fragmento de *Más allá del bien y del mal*. Allí el filósofo plantea una de las cuestiones fundamentales de nuestra época: estamos sujetos a la gramática. Constata así que la gramática de nuestro lenguaje es la prisión, el aparato de captura más terrible de nuestro cuerpo y de nuestra alma. De forma tal que la producción filosófica —pero también de otros campos como el psicoanálisis o el arte— supone o bien el trastocamiento de la gramática vigente o bien la invención de una sintaxis nueva.

Es de apreciar el giro que, a nivel de la crítica filosófica, supone semejante advertencia. En efecto, desde la Ilustración, la crítica se dirigía ya hacia las supersticiones y los prejuicios religiosos ya contra los representantes eclesiásticos de ese saber (el clero). Ahora bien, Nietzsche reconduce la crítica hacia algo mucho más difuso y menos perceptible, frente a lo cual no puede precisarse bien quiénes son los que lo detentan; algo de lo cual es bastante difícil deshacernos, en la medida que nos es a la vez ajeno y mucho más íntimo que nosotros mismos: es decir, el propio lenguaje o, mejor, la propia sintaxis de nuestra lengua que, si bien no nos dicta el contenido de nuestros pensamientos, diagrama nuestra forma de pensar.

4 Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, México DF, Porrúa, 1993a, I, §17.

5 Para profundizar en el concepto de *Ello* en Nietzsche y Freud, cfr. Gil, D., «El Yo y el Ello: Nietzsche entre Groddeck y Freud», en Gil, D., *El yo herido*, Montevideo, Ediciones Trilce, 1995, pp. 52-65.

De esta manera, el *yo* para Nietzsche tiene un estatuto lógico, más aún, es reducido a la categoría de un prejuicio lógico. Por ello, a partir de él, y luego del psicoanálisis, el *yo* de la época moderna sufre un proceso de volatilización. Aquí nos dice Nietzsche que el *yo* puede ser tomado como sujeto de un enunciado. En realidad, esto ha tenido sus consecuencias en una filosofía moderna que ha asimilado el sujeto al *yo*. De allí que Nietzsche, y quienes le siguieron, hayan realizado la crítica más aguda a este sujeto de la modernidad. Del lado del psicoanálisis, Lacan va a reconocer en Freud la subversión del sujeto,⁶ en la medida que ya no se trata del sujeto como conciencia absoluta, sino del sujeto del inconsciente irreductible al «yo» (sujeto para la filosofía moderna).⁷

En primer lugar, porque el sujeto no puede, justamente como el «yo», ser captado en ninguna unidad totalizadora individual o personal, colectiva o social, ni en ningún ser coherente y conforme a sí mismo. En segundo lugar, ya que si bien siempre es posible decir «yo soy», el ser no puede predicarse del sujeto del inconsciente. Por ende, no puede decirse del sujeto que es o existe, sino más bien que insiste. En tercer lugar, porque el «yo» siempre se produce a partir de un juego de espejos, de identificaciones imaginarias y, en consecuencia, de significaciones, es decir, de conceptos universales repartidos de forma binaria (yo soy: heterosexual u homosexual, de derecha o de izquierda). Mientras que el sujeto se produce en un sistema abierto de diferencias y, por lo tanto, de sentidos expresados fundamentalmente en un verbo, es decir, acontecimientos nunca presentes y, por ende, siempre paradójicos: «¡Dios ha muerto!» (*Gott ist tot!*).⁸ es para Nietzsche un acontecimiento que «está todavía en camino», «que viene andando», y que, por ende, es legítimo decir que Dios está aún sano y salvo,⁹ vivito y coleando a pesar de que los hombres ya lo hayan asesinado;¹⁰ «Un niño es pegado» (*Ein Kind wird geschlagen*)¹¹ es un acontecimiento que también esquiva el presente, de allí que se lo traduce mal por «pegan a un niño», ya que tampoco es posible rastrearlo en un hecho puntual de la infancia ni se realiza más que de forma virtual en la fantasía onanista de algunos que Freud llama «neuróticos». Por eso, es absurda la pregunta «¿qué quiere decir que Dios haya muerto?». De igual modo, ¿qué significa ese enunciado que Freud encontraba en

6 Lacan, J., «Subversión del sujeto y dialéctica del deseo», en *Escritos I*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.

7 De suerte que se plantea mal el problema cuando se confunde al sujeto del inconsciente con el yo, o a la subjetividad en psicoanálisis con la identidad. Heidegger también distingue la subjetividad y el sujeto del yo (Heidegger, M., *Nietzsche*, Barcelona, Destino, 2000, II, pp. 118-163, 366-369).

8 Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, Madrid, Sarpe, 1984, III, §125.

Die fröhliche Wissenschaft, disponible en <<http://gutenberg.spiegel.de>>.

9 «Yo creo que no nos desembarazamos de Dios porque aún creemos en la gramática» (Nietzsche, F., «La razón en la filosofía», en *El ocaso de los ídolos*, Buenos Aires, Siglo veinte, 1991b, §5).

10 Se puede encontrar un análisis complementario a este punto en Heidegger, M., o. cit., I, pp. 262 y ss.

11 Freud, S., «“Pegan a un niño”. Contribución al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales», en *Obras completas*, XVII, Buenos Aires, Amorrortu, 1986.

las fantasías masturbatorias de sus pacientes? ¿Qué demonios significa que un niño sea pegado? ¿Acaso seré «yo»? Ahora bien, que estos acontecimientos, que estos fantasmas¹² no tengan significación no implica que carezcan de sentido.

Reconocemos, entonces, tanto en Nietzsche como en el psicoanálisis, los intentos por construir una lógica que huya de la lógica del *cogito sum*. Así pues, se definen las condiciones para el planteamiento de nuevos problemas. No es que hayan efectivamente resuelto las cuestiones formuladas por los discursos cartesiano y hegeliano, lo que sucede es que en adelante sencillamente carece de sentido plantear los problemas en los términos del *cogito sum*. En efecto, se ha producido una dislocación del *cogito*, de forma tal que ya no podemos sostener, más que de una manera incrédula, un enunciado como «Yo pienso». En efecto, ¿acaso puede sostener esto alguien a quien se le impone una idea obsesiva o paranoica? ¿Y no habrá que tomar como testimonio de esta dislocación el discurso del loco que alucina voces que no son suyas, que no las profiere su yo, en lugar de desacreditarlo rápidamente por no responder a la consigna de la identidad?

Por si fuera poco, Nietzsche nos advierte que es inadecuado aún decir que Ello (Es) es quien piensa, pues sería tomar a Ello como una cosa, como un ser, que vendría a ocupar el lugar todavía intacto que habitaba el «yo» (Ich).¹³ En cambio, hay que decir que la naturaleza del Ello no es ontológica, sino puramente lógica o gramatical.¹⁴ Conviene decir que algo piensa en mí, algo que no soy yo, el pensamiento mismo piensa en mí, se piensa en mí. Lo mismo vale para el enunciado «Quiero». ¹⁵ De suerte que el lenguaje, que cierto discurso, es enunciado en mí, lo digo sin querer o lo dice una voz en mí; y algo desea en mí, o el deseo desea en mí a pesar de mi propia voluntad, a pesar de que «yo» no quiera lo que se desea en mí, o quiera otra cosa. Es el deseo mismo quien desea y no yo. Lo quiera yo o no, Ello viene. Ello sobreviene. En consecuencia, nunca he de encontrar el pensamiento en lo que yo razono o el deseo en lo que yo quiero. Por eso, enunciados como «lo que yo pienso» o «mi deseo» son, en adelante, contrasentidos. Nunca soy, en última instancia, autor intelectual de las ideas que se piensan en mí ni autor voluntario de los fantasmas que sostienen aquello que se desea en mí. El pensamiento y el deseo hacen en mí según su palabra.

12 Siguiendo a Lacan, utilizamos «fantasma» en lugar de «fantasía» para conceptualizar aquello que sostiene al deseo.

13 En este sentido, hay que revisar el postulado freudiano «*Wo Es war, soll ich werden*». Lacan lo ha comentado varias veces, criticando la traducción «El yo debe desalojar al Ello» que proponía Marie Bonaparte, y proponiendo en su lugar «donde ello era, allí Yo [Je] debo advenir» (Lacan, J., *El deseo y su interpretación*, 1959, disponible en <<http://www.ecole-lacanienne.net>>). Ahora bien el Yo [Je] del cual habla Lacan es, en realidad, el sujeto del inconsciente, a diferencia del yo [moi] como «instancia psíquica». Más adelante, Lacan precisará que el Yo es llamado no a desalojar al Ello, sino a alojarse en su lógica (*à se loger dans sa logique*) (Lacan, J., *La logique du fantasma*, 1967, disponible en <<http://www.ecole-lacanienne.net>>).

14 Lacan, J., o. cit., 1967.

15 «“Querer” me parece ser, ante todo, algo complicado, algo que no posee unidad sino en cuanto palabra [...] digamos que en todo querer hay una multiplicidad de sensaciones que es preciso descomponer» (Nietzsche, F., 1993a, o. cit., I, §19).

Se trata de advertir que «yo» no puedo capturar por completo el sentido de lo que digo, de manera tal que el sentido de lo que planteo como saber o anhelo siempre me excede, siempre se me escapa. Cuando hablo, entonces, siempre me topo con la paradoja de que o bien expreso más de lo que quiero y supongo plantear o bien digo menos de lo que quiero expresar. He aquí toda la fenomenología de las formaciones del sueño, del *lapsus linguae*, del acto fallido, del olvido y del síntoma, que son el atajo al inconsciente freudiano.

En fin, no hay sujeto pensante, como tampoco hay sujeto deseante. Pues el sujeto no es anterior al pensamiento ni al deseo. El sujeto se produce en el proceso o devenir del pensamiento y el deseo mismos. En todo caso, lo que hay es sujeto de lo pensante o sujeto de lo deseante. Nunca les precede, ni los funda o constituye, ni los causa. Siempre es un resultado del pensar y del desear. Así pues, con su gesto de crítica lógica, Nietzsche y el psicoanálisis han hecho estallar al sujeto cognoscente del racionalismo, han diseminado la autoconciencia hegeliana y han descentrado la voluntad que alcanzaba en Schopenhauer su punto culminante.¹⁶

La topología del valor y el sentido

Ahora bien, la dificultad reside en que no hay forma de salirse del lenguaje para criticar al lenguaje mismo y a la lógica en que estamos apresados. El análisis no aspira, pues, a situarse en un supuesto afuera del lenguaje, sino en otro plano del discurso que permita, al menos, operar un determinado número de subversiones. Me refiero a la dimensión del (sin)sentido. La escritura nietzscheana está también zambullida en este registro del (sin)sentido.¹⁷ Sin embargo, hay que guardarse de tomar el sentido que aparece allí por un *telos* (sea estético, ético, político o espiritual) de la historia.¹⁸ El sentido al que aludo es, en cambio, un sentido-acontecimiento que justamente echa por tierra la posibilidad de la constitución de una teleología como fin o meta de la historia.

El segundo problema que plantean Nietzsche, a través de la filología,¹⁹ y Freud, mediante su *talking cure*, es interpretar, de forma distinta al simbolismo, el sentido de los signos de la moral (el sentido de «bueno», «malo», «puro», «impuro»,

16 Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, Trotta, 2003.

17 Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1993.

Cfr. también el análisis de la «semiótica pulsional» que realiza Klossowski, P., *Nietzsche y el círculo vicioso*, Buenos Aires, Altamira, 1995.

Entendemos la dimensión del (sin)sentido a partir de los planteos de Deleuze (*Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 2001). Si inventamos esta manera de escribirlo, es porque entre sentido y sinsentido no hay una relación de oposición, sino de solidaridad: el psicoanálisis de los sueños, por ejemplo, o la poesía muestran de forma patente cómo puede surgir el sentido a partir del sinsentido.

18 Aunque Nietzsche use «sentido» también en esta acepción para caracterizar el nihilismo (Heidegger, M., o. cit., II, pp. 21-52).

19 «[...] propongo la cuestión siguiente (merece la atención de los filólogos no menos que la de los filósofos de profesión): ¿Qué indicaciones nos suministra la lingüística y particularmente en

«noble», «castigo»), del sueño, o del chiste (por ejemplo, «famillonario»).²⁰ Es decir, tomar los signos en «un sentido grosero, brutal, sumario, limitado, y sobre todo y ante todo, en un sentido “no-simbólico (unsymbolisch verstanden)”». ²¹ Por ello, no se trata de «Nietzsche y Freud contra la lógica, o la gramática». Pues el sentido tiene una lógica.²² De allí que solo en apariencia se puede contraponer la frialdad de los textos de lógica a la pasión que se enciende en los escritos nietzscheanos. Hay una lógica que anima los escritos de Nietzsche, como hay una lógica del inconsciente en Freud. Que ella no sea, pongamos, la lógica del Estagirita o la de Hegel, no significa que carezca de una lógica. Me atrevo a decir que, si no fuera así, su escritura carecería de sentido.

Esta nueva lógica, esta lógica del (sin)sentido, supone una composición topo-lógica diferente. Por un lado, en psicoanálisis ya no se trata de decir que el inconsciente es lo oculto, lo interior o lo profundo que hay que hacer surgir en la superficie de la conciencia. De allí que la tarea deje de consistir en buscar hacer consciente lo inconsciente. Pero ello no solamente por la imposibilidad efectiva de semejante tarea, sino porque esta no conduciría sino a restituir el pensamiento y el deseo en un centro reasegurador desde el cual se los pretendería controlar. Resulta que no es el espacio euclidiano el que conviene al pensamiento inconsciente.

Por su parte, Nietzsche toma el martillo para golpearlo contra los topos, los lugares del pensamiento en que eran colocados los valores en el espacio de la metafísica occidental. Adviértase que por topos, no hay que entender un sitio en una extensión real, o un lugar en una extensión imaginaria, sino un sitio y un lugar en un espacio topológico²³ tal cual lo define la matemática contemporánea con la banda de Moebius o la botella de Klein. Es decir, no se trata de oponer o dar vuelta como un guante los valores válidos hasta el momento. Lo que

lo tocante a las investigaciones etimológicas para la historia de la evolución de los conceptos morales?» (Nietzsche, F., *Genealogía de la moral*, México DF, Porrúa, 1993b, Prefacio, Nota).

20 Freud, S., o. cit., 1979.

21 Nietzsche, F., o. cit., 1993b, I, §6.

Agradezco a Valentín Guerreros su apunte de que si bien en la versión que he utilizado *verstanden* está traducido por «sentido», sería más apropiado decir «entendimiento». El término alemán que se emplea para «sentido» es *Sinn*.

22 Deleuze, G., o. cit., 2001.

23 Foucault señalaba, a su modo, este aspecto: «Hay en Nietzsche una crítica de la profundidad ideal, de la profundidad de conciencia, que él denuncia como una invención de los filósofos; esta profundidad sería búsqueda pura e interior de la verdad». La operación nietzscheana supone, en cambio, «la inversión de la profundidad, el descubrimiento de que la profundidad no era sino un ademán y un pliegue de la superficie» (Foucault, M., «Nietzsche, Freud, Marx», en *Eco. Revista de la cultura de occidente*, XIX (5-6-7), 1969, pp. 639-640).

Nietzsche llama «inversión del platonismo»²⁴ o «transmutación de los valores tradicionales», es una operación topo-lógica más radical.²⁵

¿Es que caemos sin cesar? —pregunta el loco de *La Gaya ciencia*— ¿Vamos hacia delante, hacia atrás, hacia algún lado, erramos en todas direcciones? ¿Hay todavía un arriba y un abajo? ¿Flotamos en una nada infinita? ¿Nos persigue el vacío con su aliento?²⁶

«Dios ha muerto», pero, a nivel del sentido de ese enunciado, no hay que tomarlo como lo opuesto a «hay Dios» o «Dios es».

De este modo, el proyecto genealógico que Nietzsche emprende surge de la comprensión de que los lugares del discurso de la cristiandad²⁷ (que, en realidad, se remontan a la antigua filosofía griega) siguen incólumes en la era de la secularización. En efecto, lo que él descubre es que todas nuestras instituciones modernas son formas religiosas que adoptan un contenido laico siendo reabsorbidas en los sistemas educativos, hospitalarios, penales, o penitenciarios. Pareciera que no nos quedara nada de fe, de dios y, sin embargo, nos apropiamos de todas las instituciones y prácticas discursivas eclesiásticas que siempre criticábamos.

Por ello, me guardo de tomar la fórmula de la «muerte de Dios» como designando un hecho científicamente constatable acaecido realmente, o manifestando las convicciones de un individuo ateo, o escondiendo un oculto significado universal que sería necesario descifrar a través de una empresa hermenéutica que se replegaría en la semiología.²⁸ Estamos tan acostumbrados a la interpretación moral de la frase de Nietzsche, que adjudicamos a Dostoievski una frase inhallable en sus textos: «Si Dios ha muerto, todo está permitido». Lo que encuentro en *Los hermanos Karamazov* no es la frase «¡Dios ha muerto!» sino la idea de que si no hay Dios, si Dios no existe —lo cual es muy distinto a si ha muerto—, todo está permitido.²⁹ Asesinar a Dios es un juego ingenuo, pues basta leer los casos freudianos de Schreber, el Hombre de las Ratas o Juanito para ponderar que Dios es

24 Entiendo esta inversión, de forma matemática, no como un cambio de signo (–platonismo), sino de sentido (1/platonismo). No el negativo, sino el inverso de Platón.

25 Para un análisis complementario a este punto cfr. Heidegger, o. cit., II, p. 228.

26 Nietzsche, F., o. cit., 1984, III, §125.

27 Habría que guardarse de confundir la Cristiandad con el cristianismo (Kierkegaard, S., *El instante*, Madrid, Trotta, 2006).

28 «Si interpretar fuese aclarar lentamente una significación oculta en el origen, solo la metafísica podría interpretar el devenir de la humanidad. Pero si interpretar es ampararse, por violencia o subrepticamente, de un sistema de reglas que no tiene en sí mismo significación esencial, e imponerle una dirección, pegarlo a una nueva voluntad, hacerlo entrar en otro juego, y someterlo a reglas segundas, entonces el devenir de la humanidad es una serie de interpretaciones» («Nietzsche, la genealogía, la historia», en Foucault, M., *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1991, p. 18).

29 Cfr. Dostoievski, F., *Los hermanos Karamazov*, Buenos Aires, Argonauta, 1944, II, p. 7; V, p. 5; XI, pp. 4 y 8. De allí la legítima objeción de Lacan no hacia Nietzsche, sino a Ivan Karamazov ya que, por el contrario, la experiencia analítica muestra, a través del mito freudiano de *Tótem y Tabú*, que «Si Dios está muerto, ya nada está permitido» (Lacan, J., *El reverso del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1992, p. 127).

un lugar de goce, como también lo reconoce *El Anticristo*,³⁰ es el nombre de un goce, y uno no se desembaraza de esta posición de goce como quien aplasta una arañita contra la pared. Ocupar el lugar de Dios, es aún más estúpido. Por eso, estos actos cabría tomarlos como fallidos, desafortunados, cuando no imprudentes. Lo que nos resta, entonces, ¿no será agujerear la morada de Dios, fisurarla, para poder así ya torcerla, tornearla, ya plegarla? Y respecto a este Dios-Araña,³¹ ¿acaso podremos algún día ir más allá de su conjuración?

El problema, entonces, ya no es el de la existencia de Dios o del hombre, puesto que no está planteado en el plano discursivo de la referencia y, por lo tanto, no se puede evaluar según el criterio de lo verdadero y lo falso. Se trata de un problema formulado en la dimensión de la lógica del (sin)sentido. En fin, no se trata de sostener que Dios haya muerto sino de partir del enunciado «Dios ha muerto» para analizar la lógica en la que se compone y funciona el concepto de Dios. Y lo mismo vale para el concepto de hombre.³² De allí que tanto el discurso nietzscheano como el discurso psicoanalítico cuestionen el humanismo,³³ o más precisamente, la lógica del discurso humanista³⁴ y la exangüe y abstracta ficción del «hombre»³⁵ soberano y emancipado. Y por ello hay que entender tanto un cuestionamiento a las ciencias humanas³⁶ como a los derechos universales del hombre. Pues el humanismo es el nombre de la ocupación del hombre de la casa abandonada por el Dios de las Cristiandad y de los filósofos de la metafísica. Por ende, el humanismo es la suposición del sujeto como dato último, irreducible y original, causa y fundamento. Por el contrario, la filosofía a martillazos y el discurso analítico sitúan al sujeto como puro efecto que rueda hacia un punto distinto del centro: un punto *x*. El sujeto no está, pues, ya dado a priori, sino que se produce no solo como un producto tangencial a los sistemas de pensamiento y flujos de deseo, sino también como una línea derivada y vaporosa que se desprende de las lógicas de sentido en las prácticas discursivas. Tanto Nietzsche a través de la genealogía,³⁷ como Lacan a través del psicoanálisis, no se cansan en insistir en que aquel sujeto del humanismo, autor y centro, falta. Hemos pagado caras la consecuencias de interpretar al «superhombre» como designando un tipo de hombre concreto o una raza que representa un ideal. De allí que Nietzsche

30 Nietzsche, F., *El Anticristo*, Buenos Aires, Siglo veinte, 1991a, §16.

31 *Ibidem*, §17-18.

32 Foucault, M., «¿Qué es un autor?», *Litoral*, ELP, 1998.

33 «Un animal que sabía hablar dijo: “La humanidad es un prejuicio del que por lo menos no padecemos los animales”» (Nietzsche, F., *Aurora*, Madrid, Edafe, 1996, IV, §333).

34 Nietzsche, F., o. cit., 1993b, I, §11-12 y II, §2.

Del mismo modo, analiza la lógica del discurso sacerdotal (*ibidem*, I, §7).

35 Nietzsche, F., o. cit., 1996, II, §105.

36 Para profundizar en este tema cf. Derrida, 1966.

37 En efecto, la genealogía «no tiene como finalidad reconstruir las raíces de nuestra identidad, sino por el contrario encarnizarse en disiparlas; no busca reconstruir el centro único del que provenimos, esa primera patria donde los metafísicos nos prometen que volveremos; intenta hacer aparecer todas las discontinuidades que nos atraviesan» (Foucault, M., o. cit., 1991, p. 27).

se interrogue por el sentido, por la lógica del «ideal ascético»³⁸ de una fe en la ciencia moderna que, si bien se congratula en su ateísmo absoluto al poner al hombre en el centro liberado por el Dios de la moral, no hace más que sostener ese ideal, esa moral, y ese poder pastoral tan vituperados por la Ilustración, aunque de una forma más refinada y, por ello, menos reconocible, menos «sincera», e incluso menos «seria».

El plano ético-político de la voluntad de poder y el goce

Lo planteado anteriormente nos conduce al problema ético y político. En efecto, son muchas las consecuencias de las subversiones nietzscheanas y psicoanalíticas (epistemológicas, políticas, etcétera), pero son fundamentales las que están planteadas en el plano de lo ético-político.

Cierta lectura puede acusar a Nietzsche de individualista y aristócrata. Pero lo que, a mi entender, Nietzsche cuestiona no es todo proyecto colectivo o social, sino todo aquel que se base en la hipótesis moderna del hombre, en ese individuo que Zaratustra diagnosticaba como una enfermedad dermatológica de la tierra (Z, II, *De los grandes acontecimientos*), todo proyecto político y moral que pretenda o bien diluir a ese individuo en el mar del bien común o bien salvarlo en el oasis del placer hedonista. Pero zafar de esto no es tan sencillo. Por ello, antes que proponer un programa al estilo de la gran política, por decirlo así, se lanza a hacer la genealogía de ese hombre moderno individual que se ha contrapuesto tanto a la naturaleza como a la sociedad.

De este modo, hacer la genealogía del bien y del mal, lejos de excluir la constitución de una ética³⁹ la exige con el mayor gesto de impetuosidad, en la medida que cuestiona toda relación de poder con los otros y toda relación ética con uno mismo que busquen legitimarse en el dualismo bien/mal. En efecto, si el sujeto ya no puede reclamar ningún derecho de autor ni de sus ideas ni de sus fantasmas, ¿en qué sentido hablar de ahora en adelante de «bien» y «mal», de «culpa» y «responsabilidad»? Y si estos conceptos son trastocados, ¿cómo seguir sosteniendo las prácticas rituales, jurídicas e incluso terapéuticas de recompensa y castigo?

¡De todo queréis ser responsables! ¡Menos de vuestros sueños! ¡Cuán miserable debilidad, qué falta de valor consecuente! ¡Nada es más vuestro que vuestros sueños! ¡Ni siquiera vuestras obras! Trama, forma, duración, actores, espectadores, ¡sed todo vosotros mismos en estas comedias! ¡Y justamente temed y avergonzaos de vosotros mismos, que ya Edipo, el sabio Edipo, supo sacar consuelo de la idea de que nada podemos hacer por lo que soñamos! De aquí concluyo: que la inmensa mayoría de los hombres

³⁸ Nietzsche, F., o. cit., I 993b, III.

³⁹ «No niego... que muchas acciones que se llaman no-éticas deben evitarse y combatirse; igualmente, que muchas de las que se dicen éticas deben hacerse y fomentarse. Pero quiero decir que, tanto lo uno como lo otro, por razones distintas a las existentes hasta ahora» (Nietzsche, F., o. cit., I 996, II, §103).

debe ser consciente de sueños abominables. De otro modo, ¿cuánto habrían explotado sus ilusiones nocturnas para la arrogancia del hombre! ¿Debo añadir a esto que el sabio Edipo tenía razón, que realmente no somos responsables de nuestros sueños, al igual que no lo somos de nuestra vigilia, y que el padre y la madre de la teoría de la libertad de la voluntad son el orgullo y el sentimiento de poder del hombre? Tal vez lo diga con demasiada frecuencia: pero ello no se convertirá en error.⁴⁰

En la medida que trata de los sueños y de Edipo, y si no fuera por el tono y el estilo, podríamos llegar a pensar que esto habría salido de la pluma de *Herr Professor* Freud. Es Nietzsche nuevamente quien escribe y, al hacerlo, no está lejos del tipo de «responsabilidad» que orienta la ética del psicoanálisis. ¿Acaso no va contra el sentido común, no digo hacerse responsable —lo cual tiene toda una tradición jurídica y moralista— sino implicarse en lo que uno sueña mientras duerme, o en lo que desea a pesar de su propia felicidad? No se trata de dejarse arrastrar por ese pensamiento inconsciente o ese deseo. Ese pensamiento y ese deseo pueden ser también terribles, puesto que, a la vez que son la posibilidad de nuevas conquistas en el campo de saber y de la sexualidad, paradójicamente llevan consigo la marca de la muerte y la dominación. Se trata así de una apuesta ética sumamente extraña la de implicarse en la manera que uno tiene, incluso a su pesar, de pensar, de desear y hasta se podría agregar de gozar y de amar.

Sin embargo, «la psicología en su conjunto se ha quedado prendida hasta hoy de prejuicios y preocupaciones morales»,⁴¹ he aquí esa impugnación de Nietzsche que aún posee un vigor pertinaz en la medida que el «síntoma»⁴² de la moral se encuentra del lado de la psicología, pero también del psicoanálisis, cada vez que se aspira a los ideales terapéuticos de «ser uno mismo» o del verdadero *self*, de la autonomía y la adaptación a la realidad, del amor «maduro», genital y heterosexual, del Edipo resuelto y del instinto sublimado, del pensamiento racional, de la búsqueda del placer o la felicidad,⁴³ del sentido de la existencia, el sufrimiento o el dolor, del reforzamiento de la voluntad o de los hábitos a través de toda la batería de recompensas y castigos, incluso de la defensa de los derechos llamados «humanos» y de la liberación sexual. Cada vez que la cura se orienta por esa voluptuosidad disfrazada de compasión⁴⁴ que Nietzsche tan acertadamente llamaba «el pequeño goce»⁴⁵ de las buenas intenciones de ayudar, de socorrer al otro, de hacer el bien o curar al «enfermo mental». He aquí también por qué para mí es necesario volver una y otra vez a Nietzsche. Pues a partir de él, tanto como a partir de Freud y Lacan, encontramos el camino que reenvía los problemas éticos fundamentales a una nueva chance.

40 Nietzsche, F., o. cit., 1996, II, §128.

41 Nietzsche, F., o. cit., 1993a, I, §23.

42 Nietzsche, F., o. cit., 1993b, «Prefacio», §6.

43 Nietzsche, F., o. cit., 1991b, «Sentencias y dardos», §12.

44 Nietzsche, F., «Los discursos de Zaratustra», «De la castidad», en *Así habló Zaratustra*, México DF, Ed. Mexicanos Unidos, 1987.

45 Nietzsche, F., o. cit., 1993b, III, §18.

Esta ética que se desprende de la filosofía de Nietzsche y del psicoanálisis — lo cual no quiere decir que todos los nietzscheanos y los psicoanalistas se orienten por ella—, no se sostiene en ninguno de aquellos principios que cierta revolución proclamaba: la libertad, no menos que la fraternidad y la igualdad, son cuestionadas en tanto ideales de la voluntad de poder.⁴⁶ Se trata de una ética que no reposa en la verdad, la veracidad o la significación, sino en el (sin)sentido,⁴⁷ cuyo sentido nunca está dado en el origen, sino que siempre es preciso fabricarlo a través de la violencia de la voluntad de poder que interpreta; sentido que nunca es único, sino siempre múltiple —aunque finito— y, por lo tanto, acompañado de sinsentido. Así con el sentido del castigo, o del ideal del ascetismo.⁴⁸ Lo mismo con el sentido de un sueño o un síntoma.

¿Y el sentido de la voluntad de poder? Ciertamente no lo encontraremos en el plano de la significación, es decir, en la sumatoria de los conceptos universales de «voluntad» y de «poder» o de los significados morales asociados a estos conceptos (por ejemplo, «la buena voluntad», «el poder maligno»). Tampoco sostengo que se trate de un deseo de poder. La «voluntad de poder» implica un sinsentido, y justamente a partir de ello, es que está abierta a varios sentidos y es siempre paradójica en la medida que no se deja atrapar en un sentido único, o que goza —y esto hay que tomarlo de modo literal— de ese sentido que se despliega en al menos dos direcciones a la vez: de un lado, como voluntad de dominio y de resistencia, de otro, como voluntad de creación y de aniquilamiento. En la medida que introduce la dirección, el sentido, al devenir de los signos, encontramos en la voluntad de poder la condición de posibilidad de ese tipo de acontecimiento que supone la aparición en escena de algo diferente, aunque no sin máscaras, la inversión de cierta relación de fuerzas, el empleo de un vocabulario, un argot que se vuelve contra sus primeros utilizadores⁴⁹ (por ejemplo, a la manera de la teoría *queer*).

Por otro lado, Nietzsche descubría la voluptuosidad en la tiranía,⁵⁰ en la ejecución de los castigos, en la penitencia⁵¹ y, en definitiva, en todo sistema de crueldad. Por eso, no es extraño reencontrar en el análisis freudiano del avasallamiento del yo por un superyó⁵² entendido como voz de la conciencia (moral) y, más tarde, en el acercamiento que realiza Lacan de Kant con Sade,⁵³ que «el

46 Nietzsche, F., «Lo que les falta a los alemanes», en o. cit., 1991b, §38, §39, §48.

47 Nietzsche, F., o. cit., 1993b, II, §12.

48 Así, cuando en su *Genealogía de la moral* se pregunta por el sentido del ideal ascético (*was bedeuten asketische Ideale?*), encuentra que este «no tiene 'ninguno'... o bien es tan múltiple, que vale tanto como decir que no tiene ninguno!». Aunque convendría traducir *bedeutung* por significación. GM, III, §5. Lo mismo vale para el sentido de lo bueno (I, §4), lo malo (I, §5), lo noble (I, §5), lo puro e impuro (I, §6), el castigo (II, §12-13; III, §13) o el amor (I, §8). Cfr. *Zur Genealogie der Moral*, disponible en <<http://gutenberg.spiegel.de>>.

49 Foucault, M., o. cit., 1991.

50 Nietzsche, F., o. cit., 1993b, II, §5.

51 Nietzsche, F., «El convaleciente», en o. cit., 1987, III, §2.

52 Freud, S., o. cit., 1979.

53 Lacan, J., «Kant con Sade», en *Escritos II*, México DF, Siglo XXI, 1975.

imperativo categórico tiene cierto relente de crueldad». ⁵⁴ Pero, a la vez, hay que decir que la crueldad también obedece a un imperativo, que lejos de ser transgresora, está gobernada por ciertas recurrencias y regularidades. Por ello, para el psicoanálisis, la voluntad de poder puede ser tomada como el nombre de cierta modalidad de goce. Dicho así, me atrevo a decir que el psicoanálisis encuentra el horizonte de su ética allí donde Zaratustra vociferaba: «¡Romped las tablas de los que no saben gozar!». ⁵⁵

Bibliografía

- Adler, A., *El carácter neurótico*, Buenos Aires, Paidós, 1959.
- Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1993.
- *Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós, 2001.
- Derrida, J., «La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas», en *La Escritura y la Diferencia*, Madrid, Anthropos, 1990.
- Dostoievski, F., *Los hermanos Karamazov*, Buenos Aires, Argonauta, 1944.
- Freud, S., «Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico», en *Obras completas*, XIV, Buenos Aires, Amorrortu, 1979.
- «El chiste y su relación con lo inconsciente», en *Obras completas*, VIII, Buenos Aires, Amorrortu, 1979.
- «El Yo y el Ello», en *Obras completas*, XIV, Buenos Aires, Amorrortu, 1979.
- «“Pegan a un niño”. Contribución al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales», en *Obras completas*, XVII, Buenos Aires, Amorrortu, 1986.
- Foucault, M., «Nietzsche, Freud, Marx», en *Eco. Revista de la cultura de occidente*, XIX (5-6-7), 1969.
- «Nietzsche, la genealogía, la historia», en Foucault, M., *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1991.
- «¿Qué es un autor?», Litoral, ELP, 1998.
- Gil, D., «El Yo y el Ello: Nietzsche entre Groddeck y Freud», en Gil, D., *El yo herido*, Montevideo, Ediciones Trilce, 1995.
- Heidegger, M., *Nietzsche*, Barcelona, Destino, 2000.
- Kierkegaard, S., *El instante*, Madrid, Trotta, 2006.
- Klossowski, P., *Nietzsche y el círculo vicioso*, Buenos Aires, Altamira, 1995.
- Lacan, J., *El deseo y su interpretación*, 1959, disponible en <<http://www.ecole-lacanienne.net>>.
- *La logique du fantasme*, 1967, disponible en <<http://www.ecole-lacanienne.net>>.
- «Kant con Sade», en *Escritos* II, México DF, Siglo XXI, 1975.
- *El reverso del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1992.
- «Subversión del sujeto y dialéctica del deseo», en *Escritos* I, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.
- Nietzsche, F., *Aurora*, Madrid, EDAF, 1996.

⁵⁴ Nietzsche, F., o. cit., 1993b, II, §6.

⁵⁵ Nietzsche, F., o. cit., 1987, III, «De viejas y nuevas tablas», §13. A condición de no tomar este «no saber» como algo a educar, o frente al cual se podría prescribir una mejor o más saludable forma de gozar.

- Nietszche, F., *El Anticristo*, Buenos Aires, Siglo veinte, 1991a.
- *Más allá del bien y del mal*, México DF, Porrúa, 1993a.
- *La gaya ciencia*, Madrid, Sarpe, 1984.
- *Genealogía de la moral*, México DF, Porrúa, 1993b.
- *El ocaso de los ídolos*, Buenos Aires, Siglo veinte, 1991b.
- *Así habló Zaratustra*, México DF, Ed. Mexicanos Unidos, 1987.
- Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, Trotta, 2003.

Foucault lector de Nietzsche: una arqueología de las interpretaciones

RUBEN TANI¹

MARÍA GRACIA NÚÑEZ²

Como resulta difícil comparar dos discursos escrituralmente diferentes, a modo de *links*, citaremos e intercalaremos textos de Nietzsche con temas de la *Arqueología del saber* de Michel Foucault. Aplicando conceptos de esta obra, diríamos que, el enganche enunciativo entre los discursos de ambos filósofos, se da en lo que Foucault llama «estrategias discursivas» de una hermenéutica genealógica y arqueológica. Ambos autores ensayan diferentes esquemas retóricos que dan arquitectura a los enunciados expresivos y descriptivos y que configuran el estilo de sus textos. La lectura se realiza en una red con muchas entradas o perspectivas, una red de redes en el archivo que nos antecede y proyecta, lectura que deja en «suspense» el empirismo fenoménico de categorías tradicionales tales como «pensamiento», «tradicición», «desarrollo» y «evolución» que han permitido «reagrupar una sucesión de acontecimientos dispersos» y referirlos a un comienzo original.³

La escritura: un modo de producción

El reproche capital que Platón había de hacer al arte anterior, el de ser imitación de una imagen aparente, es decir, el pertenecer a una esfera inferior incluso del mundo empírico.⁴

Por su génesis el lenguaje pertenece a la época de la forma más rudimentaria de psicología: penetramos en un fetichismo grosero cuando adquirimos

1 Licenciado en Filosofía y Letras. Es profesor del Departamento de Teoría del Lenguaje y Lingüística General, profesor en el Instituto de Profesores Artigas de Lingüística para Idioma Español y profesor de Teoría Antropológica en la FHCE, Udelar. Sus publicaciones se centran en temas relativos a la filosofía del lenguaje y la reflexión sobre prácticas culturales y educativas respecto a la incidencia de temas filosóficos en el contexto cultural nacional. En este sentido, ha considerado formaciones discursivas relativas a la conformación de la identidad y el imaginario cultural.

2 Licenciada en Letras y maestranda en Filosofía y Sociedad. Se ha desempeñado como colaboradora de Literatura Uruguaya y docente de Lingüística para Idioma Español y Literatura en el IPA. Es coautora de *Nuestra literatura*, libro de texto para enseñanza secundaria, y de varios artículos sobre aspectos filosóficos y literarios de la cultura. Participó en la investigación Teoría, práctica y praxis en la obra de José Luis Rebellato, proyecto patrocinado por la Multiversidad Franciscana de América Latina

3 Foucault, M., *Arqueología del saber*, México DF, Siglo XXI, 1995, p. 34.

4 Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza Editorial, 1994, p. 120.

consciencia de los presupuestos básicos de la metafísica del lenguaje, dicho con claridad: de la razón. Ese fetichismo ve en todas partes agentes y acciones: cree que la voluntad es la causa en general; cree en el «yo», cree que el yo es un ser, que el yo es una sustancia.⁵

La arqueología de Foucault plantea una estrategia de análisis hermenéutico desde una perspectiva posmarxista que considera que la lectura y la escritura son modos de producción en una cultura capitalista. Una hermenéutica más en la línea de Nietzsche y de Dilthey que en la estela hegeliana de Gadamer, propone una ontología materialista, textual e histórica, que deja de lado la herencia del estructuralismo y se ubica en el margen de la racionalidad del lenguaje y el método instaurado por la «disciplina o positividad» del pensamiento humanista.⁶ En esta tarea afirma que el humanismo burgués, intelectual y político, no ha cumplido con la herencia de Marx y de Nietzsche, dos autores que cita en la introducción de la arqueología:

Al descentramiento operado por la genealogía nietzscheana, opuso la búsqueda de un fundamento originario que hiciese de la racionalidad el telos de la humanidad, y liga toda la historia del pensamiento a la salvaguarda de esa racionalidad, al mantenimiento de esa teología, ya la vuelta siempre necesaria hacia ese fundamento.⁷

Es por esta razón que la arqueología se distancia e historiza a aquellas disciplinas que consideran que las estructuras del lenguaje serían la clave que permitiría explicar la relación del sujeto pensante con el mundo a través de la «mediación» comunicativa de la frase, la proposición y el acto de habla sin tener en cuenta que el sujeto es un productor y consumidor de discursos, histórica y funcionalmente situado.

Entendida como una crítica al sentido común que piensa en forma paranoica que lo que no ve o no quiere ver está oculto, la arqueología no «estudia» contenidos mentales en documentos, ni pensamientos, representaciones, imágenes, temas ni obsesiones «latentes» que se ocultan en las «obras», sino que se propone «la descripción sistemática de un discurso-objeto».⁸ Foucault propone una «tipología del discurso» que no sea entendida en relación con los rasgos gramaticales, el valor expresivo, las estructuras formales y los objetos del discurso ya que existen propiedades discursivas específicas o relaciones que son irreductibles a las reglas de la gramática y de la lógica y a las leyes que gobiernan los objetos.

La estrategia objetiva de Foucault para analizar el archivo y el discurso en red se propone superar las clasificaciones tradicionales de las categorías del discurso, el «análisis histórico del discurso», el mentalismo en la escritura, la identidad del autor, una estrategia que permita considerar las modificaciones y

5 Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza Editorial, 1973, p. 48.

6 Tani, R., «Lectura vs. interpretación», en *La República de Platón*, n.º 46, Montevideo, 1994b, p. 6

7 Foucault, M., o. cit., 1995, p. 21.

8 *Ibidem*, p. 235.

variaciones, dentro de cualquier cultura, de los modos de circulación, valorización, atribución y apropiación.⁹ Propone que el concepto de sujeto entendido como instancia productiva debe ser relacionado con las prácticas discursivas, mediante los conceptos de: archivo, enunciado, unidades, modalidades, estrategias discursivas, estrategias no discursivas, formaciones discursivas que permiten entender que el significado tiene que ver con los usos institucionales de los discursos en relación con una jerarquía de teorías y disciplinas que «fundamentan» sistemas de pensamiento y reproducen la transmisión de lecturas, interpretaciones, relecturas, etcétera.

Foucault entiende que «saber», episteme y formación discursiva, configuran un conjunto de conocimientos propios de las «ciencias humanas» que guardan vinculación directa con relaciones institucionales y burocráticas. En «Nietzsche, la genealogía, la historia» en *Microfísica del poder*, afirma que:

Las fuerzas presentes en la historia no obedecen ni a un destino ni a una mecánica, sino al azar de la lucha. No se manifiestan como las formas sucesivas de una intención primordial; no adoptan tampoco el aspecto de un resultado. Aparecen siempre en el conjunto aleatorio y singular del suceso.¹⁰

La escritura gestual

«Es bueno todo estilo que comunica realmente un estado interno, que no yerra en los signos, en el tempo de los signos, en los gestos, todas las leyes del período son arte del gesto».¹¹

El estructuralismo francés supuso una reacción contra la razón del humanismo burgués poniendo el énfasis epistemológico en el análisis de los mitos, el parentesco, el lenguaje, la semiología, el inconsciente, etcétera. Serían estas categorías socializadas las que determinan los comportamientos individuales, siguiendo la huella de los aportes de Durkheim y de Saussure. Las teorías estructuralistas y funcionalistas presentan una visión del sujeto cognitivo sistémica en la que el sujeto se limita a actualizar el saber de la *langue* mediante la *parole*, desconociendo el saber político y performativo del lenguaje, tal y como Nietzsche lo había señalado y realizado. Si bien Foucault propone el des-centramiento del autor y el sujeto del discurso, un producto histórico de un «sujeto» en el orden de un «saber disciplinario».

En la *Arqueología*, Foucault cambia de voz al final de la Introducción y en la Conclusión dialoga con un «archilector», los discursos expresan un tejido de prácticas sociales de escritura realizadas por sujetos históricos. Ya no se trata del sujeto «parlante» o «sistémico» cuya competencia comunicativa se reduce a

9 Foucault, M., *¿Qué es un autor? Obras Esenciales Entre filosofía y literatura*, vol. I, Barcelona, Paidós, 1999, p. 349.

10 Foucault, M., «Nietzsche, la Genealogía, la Historia», «Verdad y poder», en Foucault, M., *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1992, p. 20.

11 Nietzsche, F., *Ecce Homo*, Madrid, Alianza Editorial, 1971, p. 61.

construir proposiciones verdaderas o falsas, oraciones o actos de habla. Como no hay signos que expresen el pensamiento abstracto y transparente de un sujeto trascendental, no se trata de reconstruir el pensamiento de un sujeto ni el origen empírico o trascendental de su discurso. No es posible recurrir al «sujeto creador» como principio de unidad de la obra que permita explicar la recepción de una obra por parte de una comunidad de lectores¹² porque se apela al concepto de «discurso» como práctica de habla sometida a controles, apropiaciones y luchas en la sociedad. El uso del discurso en las sociedades modernas es ordenado mediante su silenciamiento, estigmatización, tabuización, a través de una producción institucionalmente controlada.

De todos modos, el sujeto originador (y sus sustitutos) no debería ser abandonado por completo sino que debe ser despojado de su rol creador y analizado como una función, compleja y variable para captar sus funciones, su intervención en el discurso y su sistema de dependencias institucionales. En este sentido, el «autor-función» podría también revelar la manera en que el discurso es articulado sobre la base de las relaciones sociales.¹³ El autor, o lo que llama «autor-función», es una de las posibles especificaciones del sujeto y, considerando transformaciones históricas pasadas, parece que esta función no es inmutable.¹⁴ Más que de «autor», hablará de «iniciadores de prácticas discursivas».

Pone el caso de Marx y Freud,

que no solo hicieron posible un cierto número de analogías que podían ser adoptadas por textos futuros, sino que también, y con igual importancia, hicieron posible un cierto número de diferencias. Abrieron un espacio para la introducción de elementos ajenos a ellos, los que, sin embargo permanecen dentro del campo del discurso que ellos iniciaron.¹⁵

Por otro lado, la iniciación de una práctica discursiva es heterogénea con respecto a sus transformaciones posteriores. Ampliar la práctica psicoanalítica, tal como fuera iniciada por Freud, no es conjeturar una generalidad formal no puesta de manifiesto en su comienzo; es explorar un número de ampliaciones posibles. Limitarla es aislar en los textos originales un pequeño grupo de proposiciones o afirmaciones a las que se les reconoce un valor inaugural y que revelan a otros conceptos o teorías freudianas como derivados. Finalmente, no hay afirmaciones «falsas» en la obra de estos iniciadores; aquellas afirmaciones consideradas inesenciales o «prehistóricas», por estar asociadas con otro discurso, son simplemente ignoradas en favor de los aspectos más pertinentes de su obra.¹⁶

Foucault se refiere a la dispersión del sujeto que es caracterizada por distintas situaciones de enunciación y las «diferentes formas de relaciones» (o la ausencia de estas) que un autor puede asumir. En ¿Qué es un autor? Con respecto

12 Foucault, M., o. cit., 1995, p. 235.

13 Foucault, M., o. cit., 1999, p. 350.

14 Ídem.

15 Íbidem, p. 345.

16 Íbidem, p. 346.

al análisis del discurso, Foucault afirma que no se debe partir de estas preguntas: «¿Quién es el verdadero autor?», «¿Tenemos pruebas de su autenticidad y originalidad?», «¿Qué ha revelado de su más profundo ser a través de su lenguaje?». ¿Cómo un sujeto aislado penetra la densidad de las cosas y las dota de significado? ¿Cómo cumple su propósito dando vida a las reglas del discurso desde el interior? Las respuestas a estas preguntas generan, por ejemplo, la canonización de los textos clásicos en el marco de los estudios disciplinarios, la repetición que asegura la organización «racional» y la acumulación de significados. Estos elementos se relacionan con prácticas de aprendizaje institucionalizadas que desempeñan una doble función: integran a los programas disciplinarios los autores clásicos y transmiten el pensamiento de autor sin considerar su dimensión diacrónica y sociocultural.

En cambio, propone que nos formulemos las siguientes preguntas: «¿Cuáles son los modos de existencia de este discurso?», «¿De dónde proviene? ¿Cómo se lo hace circular? ¿Quién lo controla?». ¹⁷ Así, el análisis de un saber no parte del estudio de la expresión de la «conciencia» de un autor sino de su discurso en tanto práctica material, para considerar una relación diferencial de enunciados que inscriben y posibilitan un saber. El sujeto no crea el discurso, sino que está sujeto al conjunto de reglas institucionales de las que no es totalmente consciente. Es este conjunto de reglas y no el protagonismo aislado del sujeto lo que hace posible la emergencia de una «práctica discursiva» que se sitúa en el límite del discurso (no es ni interna ni externa al discurso). ¹⁸

La hermenéutica y la semiología, según Foucault, entienden que detrás de los signos manifiestos reside un pensamiento latente, un significado oculto sin tomar en cuenta la apropiación implícita o la violencia explícita que conforma a todo significado atribuido. Desde el punto de vista social, todos los signos tienen las marcas de la violencia ejercida por el poder que más que reprimir produce «realidad», más que ideologizar, abstraer u ocultar, produce «verdad».

Desde el punto de vista del análisis, cada signo en sí mismo no es otra cosa que interpretación de otros signos: «La descripción de los enunciados y de las formaciones discursivas debe, pues, liberarse de la imagen tan frecuente y tan obstinada del retorno». ¹⁹ La interpretación es un producto de una economía material, un juego de continua reactivación interpretativa de la arquitectura de los monumentos: los libros, los textos y los documentos en su espesor y opacidad, la repetición de la historia del pensamiento, de los conocimientos, de la filosofía, etcétera, multiplica las rupturas y permite la comprensión de las discontinuidades:

Si interpretar fuese aclarar lentamente una significación oculta en el origen, solo la metafísica podría interpretar el devenir de la humanidad. Pero si interpretar es ampararse, por violencia o subrepticamente, en un

¹⁷ Foucault, M., o. cit., 1999, pp. 350-351.

¹⁸ Foucault, M., o. cit., 1995, pp. 90 y 112.

¹⁹ *Ibidem*, p. 211.

sistema de reglas que no tiene en sí mismo significación esencial, e imponerle una dirección, plegarlo a una nueva voluntad, hacerlo entrar en otro juego, y someterlo a reglas segundas, entonces el devenir de la humanidad es una serie de interpretaciones.²⁰

«La voluntad de verdad»²¹

La dialéctica de Sócrates: «fascinaba en la medida en que removía el instinto agonal de los helenos, introdujo una variante en la lucha pugilística entre los jóvenes y los adolescentes. Sócrates era también un gran erótico».²²

Foucault se refiere a un vínculo entre relaciones de fuerza y relaciones de verdad. La verdad universal es la verdad del sujeto que habla y aporta su perspectiva. En este sentido, la verdad solo se despliega desde una posición de lucha o de la victoria que quiere obtener. La «verdad» es el resultado de disputas, intereses y conflictos en el orden del saber, es algo relativo al comportamiento humano como seguro e incuestionable. Las «verdades» (esto es, un conjunto de interpretaciones basadas en la violencia simbólica, histórica y de clase) son agenciadas por las clases o grupos dominantes que monopolizan la producción de discursos, prescriben e indican significados e imponen interpretaciones en un campo de prácticas no discursivas relacionado con procesos de apropiación relativos al derecho a hablar, a la posibilidad de formular un conjunto de enunciados en instancias de decisión institucional y social.²³

El «régimen discursivo» implica un dispositivo de fuerzas, intereses, relaciones de poder y de deseo que emplea la argumentación para la formulación de su verdad. Esta no admite prueba científica. El «régimen de verdad» es condición de la formación y el desarrollo del sistema social. Es el régimen político, económico, institucional, el que produce y sostiene la verdad. En *Verdad y poder*, Foucault afirma:

Por «verdad» (debe) entender(se) un conjunto de procedimientos reglamentados por la producción, la ley, la repartición, la puesta en circulación, y el funcionamiento de los enunciados. La «verdad» está ligada circularmente a los sistemas de poder que la producen y la mantienen, y a los efectos de poder que induce y que la acompañan.²⁴

La heterogeneidad de los discursos

Si la tragedia había absorbido en sí todos los géneros artísticos precedentes, lo mismo cabe decir, a su vez, en un sentido excéntrico, del diálogo

20 Foucault, M., o. cit., 1992, p. 18.

21 Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza Editorial, 2008, p. 22.

22 Nietzsche, F., o. cit., 1973, p. 41.

23 Foucault, M., o. cit., 1995, p. 112; Aranzueque, Gabriel, «Políticas de la revelación. Logos y praxis en la tradición oracular griega», en *Pensamiento*, n.º 213, Madrid, set.-dic., 1999. pp. 438-440.

24 Foucault, M., o. cit., 1992, p. 189.

platónico, que, nacido de una mezcla de todos los estilos y formas existentes, oscila entre la narración, la lírica y el drama, entre la prosa y la poesía, habiendo infringido también con ello la rigurosa ley anterior de que la forma lingüística fuese unitaria...²⁵

Antes, hemos mencionado la heterogeneidad de los discursos, producto de varios textos que entran en una nueva coherencia discursiva, y de allí, se entiende que el concepto de «enunciado» de Foucault, en primer lugar, sea una función virtual, lectora o escritora, que cruza un texto, cuya «forma» no coincide ni con la noción de «frase gramatical», de «proposición lógica» ni con la de «acto de habla».²⁶ En segundo lugar, el enunciado está relacionado con un «espacio colateral adyacente» dentro de un dominio en el que sujetos, objetos, estados de cosas, etcétera, comparten con otros enunciados reglas de una formación discursiva. Foucault afirma:

No existe enunciado que no suponga otros; [...] en torno de cada enunciado hay campos de coexistencias, efectos de serie y de sucesión, una distribución de funciones y de papeles. Si se habla de enunciado es en la medida en que una frase (o una proposición) figura en un punto definido, con una posición determinada, en un juego enunciativo que la rebasa.²⁷

El enunciado es la unidad básica que estudia la arqueología. Esta describe las condiciones de existencia del enunciado —como «modalidad de existencia propia de un conjunto de signos»— sin recurrir a los temas propios de la historia de las ideas (autor, obra, tradición, influencia, desarrollo, etcétera). En tanto sus condiciones de existencia (materialidad) no dependen del valor lógico, de la significación ni de la corrección gramatical, el enunciado, discurso, texto o frase, no constituye una estructura o sistema sino un punto en una red de relaciones:

modalidad que le permite ser algo más que una serie de trazos, algo más que una sucesión de marcas sobre una sustancia, algo más que un objeto cualquiera fabricado por un ser humano; modalidad que le permite estar en relación con un dominio de objetos, prescribir una posición definida a todo sujeto posible, estar situado entre otras actuaciones verbales, estar dotado en fin de una materialidad repetible.²⁸

No se trata de una noción metafísica que se sitúa fuera del juego de la producción social de discursos sino de una noción que posee una «materialidad repetible» en tanto los enunciados pertenecen a «formaciones discursivas» que son históricas y se transforman mediante prácticas de re-lectura y re-escritura —posibilidades de reinscripción y de trascripción.²⁹

Si bien se relacionan con ciertos soportes materiales (tinta, papel, etcétera), los enunciados obedecen más a un régimen vinculado a la materialidad

25 Nietzsche, F., o. cit., 1994, p. 120.

26 Austin

27 Foucault, M., o. cit., 1995, p. 166.

28 *Ibidem*, p. 180.

29 *Ibidem*, pp. 173; Foucault, M., *Las palabras y las cosas*, México DF, Siglo XXI, 1993, p. 7.

institucional que a un orden físico espacio-temporal. Los enunciados pueden ser descripciones cualitativas, relatos biográficos, interpretaciones, analogías, deducciones, tablas estadísticas y verificaciones experimentales, etcétera. En este sentido, «son siempre acontecimientos que ni la lengua ni el sentido pueden agotar por completo».³⁰

Los enunciados no tienen que ver directamente con cosas, hechos, realidades o seres, sino con normas, protocolos y reglas que pertenecen al orden de las reparticiones institucionales y definen las condiciones de existencia de los: sujetos, los objetos, los conceptos (elecciones teóricas que justifican las condiciones de su aparición), las modalidades discursivas, las modalidades enunciativas, las relaciones, etcétera. Así, Foucault no interpela el origen de los enunciados sino sus condiciones de existencia y las reglas según las cuales han aparecido. Esto explica la pregunta: «¿cuál es, pues, esa singular existencia, que sale a la luz en lo que se dice, y en ninguna otra parte?».³¹

Examinando esta «modalidad de existencia propia de un conjunto de signos», Foucault reconoce que:

1. Los enunciados de una formación discursiva se caracterizan por la discontinuidad en su irrupción histórica y por la singularidad de sus condiciones de existencia. «No se trata de interpretar el discurso para hacer a través de él una historia del referente».³²
2. Cada formación discursiva agrupa a un conjunto de enunciados y posee reglas de formación que abren un dominio de posibilidades y permiten hablar de objetos, teorías, conceptos, enunciados que la identifican como tal (por ejemplo, el discurso médico, pedagógico, jurídico, económico, etcétera).
3. Diferentes enunciados forman un conjunto heterogéneo. La coherencia de las formaciones discursivas no coincide con la historicidad narrativa ni con la linealidad del lenguaje, no depende de un orden lógico y causal sino de la comprensión de los enunciados como acontecimientos en su propia dispersión.
4. Los enunciados obedecen a un régimen vinculado a la materialidad institucional que produce diferentes modalidades de enunciados: *corpus* léxicos, metafóricos, no verbales, ideográficos, etcétera.

El enunciado mantiene con el sujeto una relación que le es específica: el sujeto del enunciado no es idéntico al autor de su formulación. La función enunciativa es una función intertextual que permite conectar conceptos de varias formaciones discursivas y que no coincide con la historicidad lineal, la homogeneidad de la conciencia y la transparencia del lenguaje. Hay un lugar determinado y vacío

30 Foucault, M., o. cit., 1995, p. 46.

31 *Ibíd.*, p. 45.

32 *Ibíd.*, p. 77.

que puede ser ocupado por individuos diferentes y que es variable.³³ El sujeto se caracteriza con relación al enunciado:

Si una proposición, una frase, un conjunto de signos pueden ser llamados «enunciados», no es en la medida en que ha habido, un día, alguien que los profiriera o que dejara en alguna parte su rastro provisorio; es en la medida en que puede ser asignada la posición del sujeto.³⁴

La posición-sujeto no es lineal, es modelada por la intertextualidad (red), supone la existencia de enunciados y depende de los discursos formulados en determinadas condiciones históricas, económicas y culturales.³⁵ El sujeto de la enunciación no coincide con el sujeto de la frase, proposición o acto de habla: la titularidad para efectuar enunciados depende de estatutos, criterios de competencia, reparto de atribuciones, subordinación jerárquica...³⁶

El archivo, reglas y prácticas discursivas

Foucault define el «archivo» como «el sistema general de la formación y transformación de los enunciados». (Foucault, 1969: 219). Esta noción remite a prácticas de interpretación, prácticas orales, prácticas vinculadas a la escritura —con sus reglas de formación, modalidades, estrategias, etcétera—, el entramado institucional expresado en discursos, etcétera. Se trata de un conjunto de reglas que en una sociedad determinada establecen de qué hablar, cuáles son los enunciados válidos y qué individuos o grupos tienen acceso a determinados tipos de discurso y cómo están institucionalizadas las relaciones de poder entre quienes lo emiten o lo reciben. Foucault afirma que:

La tarea arqueológica no intenta repetir lo que ha sido dicho incorporándosele en su misma identidad. No pretende eclipsarse ella misma en la modestia ambigua de una lectura que dejase tornar, en su pureza, la luz lejana, precaria, casi desvanecida del origen. No es nada más y ninguna otra cosa que una reescritura, es decir en la forma mantenida de la exterioridad, una transformación pautada de lo que ha sido y ha escrito.³⁷

La *Arqueología* «no es la vuelta al secreto mismo del origen, es la descripción sistemática de un discurso-objeto»,³⁸ ni la «descripción pura de los acontecimientos discursivos».³⁹ El discurso es definido como «el conjunto de enunciados que dependen de un mismo sistema de formación» por lo que habla «del discurso clínico, del discurso económico, del discurso de la historia natural, del discurso psiquiátrico».⁴⁰ En términos más precisos, Foucault afirma que:

33 Foucault, M., o. cit., 1995, pp. 153-159.

34 *Ibidem*, p. 159.

35 Tani, R., o. cit., 1994a, pp. 6-7.

36 Foucault, M., o. cit., 1995, pp. 82-83.

37 *Ibidem*, p. 235.

38 *Ídem*.

39 *Ibidem*, p. 43.

40 *Ibidem*, p. 181.

el discurso está constituido por la diferencia entre lo que podría decirse correctamente en una época (según las reglas de la gramática y las de la lógica) y lo efectivamente dicho. El campo discursivo es, en un momento determinado, la ley de esta diferencia.⁴¹

Las reglas que permiten conformar un «campo discursivo» suponen un contexto institucional porque los discursos no son solo conjuntos de signos sino también prácticas sometidas a reglas de formación históricamente determinadas. Las prácticas discursivas materiales e institucionales permiten repetir, citar, transformar y re-escribir enunciados en el orden regulado por el «archivo», lugar virtual en el cual los discursos interpelan al sujeto o instancia productora. Según Foucault, este saber cultural da cuenta de la complejidad que conforma las prácticas discursivas que se objetivan en el orden de los discursos políticos, académicos, etcétera. Foucault observa que:

En lugar de alinearse sobre el gran libro mítico de la historia palabras que traducen en caracteres visibles pensamientos constituidos antes y en otra parte, se tiene, en el espesor de las prácticas discursivas, sistemas que instauran los enunciados como acontecimientos (con sus condiciones y su dominio de aparición) y cosas (comportando su posibilidad y su campo de utilización).⁴²

La Arqueología como práctica discursiva supone una superación de las síntesis, clasificaciones, agrupamientos y unificaciones fenoménicas que pretenden las ciencias humanas tradicionales, tiene por finalidad estudiar las reglas que han permitido la formación de sus objetos, las posiciones del sujeto que habla, la aparición y transformación de sus conceptos, y las estrategias. Foucault llama estrategias discursivas a temas y teorías «que forman según su grado de coherencia, de rigor y de estabilidad»⁴³ a los discursos organizando conceptos, objetos y tipos de enunciación. Así, por ejemplo, tienen que ver con las reglas de formación de los objetos, de las modalidades enunciativas, de los conceptos, de las elecciones teóricas, etcétera. Estas estrategias no son elementos retóricos secundarios que adornan la racionalidad del discurso, una racionalidad independiente de ellos. No existe un discurso ideal e intemporal, «al que elecciones de origen extrínseco habrían pervertido, atropellado, reprimido, propulsado hacia un futuro quizá muy lejano [...]».⁴⁴

41 Foucault, Michel, «Respuesta a Esprit, Contestación al Círculo de Epistemología», en *El discurso del poder*, Folios Ediciones, 1985, p. 77.

42 Foucault, M., o. cit., 1995, p. 218.

43 *Ibíd.*, p. 105.

44 *Ibíd.*, p. 115.

Bibliografía

- Aranzueque, Gabriel, «Políticas de la revelación. Logos y praxis en la tradición oracular griega», *Pensamiento*, n.º 213, Madrid, set.-dic., 1999.
- Foucault, Michel, «Respuesta a *Esprit*, Contestación al Círculo de Epistemología», en *El discurso del poder*, Folios Ediciones, 1985.
- «Nietzsche, la Genealogía, la Historia», «Verdad y poder», en Foucault, M., *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1992.
- *Las palabras y las cosas*, México DF, Siglo XXI, 1993.
- *Arqueología del saber*, México DF, Siglo XXI, 1995.
- *¿Qué es un autor? Obras Esenciales Entre filosofía y literatura*, vol. 1, Barcelona, Paidós, 1999.
- Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo*, Madrid, Alianza Editorial, 1971.
- *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza Editorial, 1973.
- *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza Editorial, 1994.
- *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza Editorial, 2008.
- Tani, Ruben, «Arqueología de la interpretación», *La República de Platón*, n.º 45, Montevideo, 1994a.
- «Lectura vs. interpretación», *La República de Platón*, n.º 46, Montevideo, 1994b.
- Tani, Ruben y María G. Núñez, *El método arqueológico de M. Foucault: las relaciones entre lenguaje, discurso e instituciones*, Ficha n.º 30, Montevideo, CIP-CEIPA, 2008.

El Nietzsche de Gilles Deleuze: comunicación, Antropología y memoria en las matrices comunicacionales contemporáneas

L. NICOLÁS GUIGOU¹

Un Nietzsche

Gilles Deleuze se propuso el reto de exorcizar a Nietzsche bajo un estilo particular. Así, desde la corporeidad deleuziana, la voluntad de poder escapa de las intenciones de entenderla en su superficie, esto es, como mera pulsión humana de dominación.

La voluntad de poder nietzscheana es la negación —diría la irrupción de una nueva voluntad, de la voluntad como acontecimiento— frente a nuestros actuales burócratas del pensamiento, nuestros politicastos, nuestros intelectuales de provincia. Allí no hay voluntad ninguna, sino una mera reiteración de *Lo mismo* expresada en parloteos que se pierden en los recorridos de la política realmente existente.

Pero, como decía Deleuze, cuando la *gran política* emerge, se tensa la piel, y esa rostrocidad (agujero negro-pared blanca) deja espacio a las multiplicidades de rostros. Y como repite Deleuze y susurra Spinoza «nadie sabe lo que puede un cuerpo», entonces las traslúcidas manos del judío —como lo escribe Borges apenas asistiendo a los varios Spinozas en los laberintos del gueto— amablemente se adelantan a esa negación del poder que se cristaliza (y sigue) con Nietzsche y a través de Nietzsche.

Y allí se escucha la voz del pensamiento.

Esta poesía se inscribe a una voluntad de poder que por todos lados se quiere inversa a la existente.

En nuestro actual horizonte de subjetividad, el pensamiento parece estar afuera del acontecimiento, ensimismado, preocupado más por el espectáculo o sojuzgado en los juegos de poder. El eterno retorno, como señala Gilles Deleuze, trata de ser obliterado, y sin embargo llega con más ahínco en tanto voluntad de poder. Adviene como voluntad de poder:

Y cuando Nietzsche presenta el eterno retorno como la expresión inmediata de la voluntad de poder, esta voluntad de poder no significa en absoluto «querer el poder», sino, por el contrario, sea lo que fuere lo querido,

1 Licenciado en Ciencias Antropológicas (FHCE, Udelar). Maestría y doctorado en Antropología social en la Universidade Federal do Rio Grande Do Sul (UFRGS). Profesor agregado del Instituto de Antropología, FHCE, Udelar.

llevarlo a la enésima potencia, es decir, extraer de ello la forma superior, gracias a la operación selectiva del pensamiento en el eterno retorno, gracias a la singularidad de la repetición en el eterno retorno mismo.²

Memoria, comunicación, antropología

En esta dimensión de la diferencia que es construida mediante la repetición, se ubica uno de los vínculos que aúnan la comunicación, la antropología y la memoria gestando la posibilidad de transmisión. Allí, en esos hilos de la memoria, para parafrasear a Hervieu-Léger, nos encontramos con unas memorias que se desvían de algunos sociologismos para ir hacia los lugares de la memoria, esa topografía que Maurice Halbwachs dibuja y que logra su poética en Bachelard y Gilbert Durand.

El eterno retorno en tanto productor de diferencia, nos recuerda aquellos narradores viajantes que volvían a encantar al mundo a través de la torpe captura del tiempo humanizado en su propia narración. Aquella configuración clásica de las noticias llegadas desde la lejanía, que otrora eran habitadas por narrativas temporales, encantadas, y legitimadas por autoridades de diferente índole (viajeros, misioneros, antropólogos), y hoy, siendo tan imprecisas como ayer, requieren más de plausibilidad que de aquellos puentes semánticos que nos unían a tiempos u otras geografías desde un lugar imaginario. Desde esta mirada, la información sería benjaminianamente «[...] irreconciliable con la narración. Una escasez en que ha caído el arte de narrar se explica por el papel decisivo jugado por la difusión de la información».³

Así, en la Sociedad de la Información, las narrativas son secularizadas quedando la información lineal como mera rémora de las mismas. Es por ello que las dudas de *Más allá del bien y del mal* son una verdadera interpelación a la Sociedad de la Información, o como la quería Deleuze, la sociedad de control.

En palabras del propio Nietzsche:

¿Son esos filósofos venideros, nuevos amigos de la verdad? Es bastante probable: pues todos los filósofos han amado hasta ahora sus verdades. Mas con toda seguridad no serán dogmáticos. A su orgullo, también a su gusto, tiene que repugnarles el que su verdad deba seguir siendo una verdad para cualquiera [...] Hay que apartar de nosotros el mal gusto de querer coincidir con muchos. «Bueno» no es ya bueno cuando el vecino toma esa palabra en su boca. ¡Y cómo podría existir un «bien común»! [...] En última instancia las cosas tienen que ser tal como son y tal como han sido siempre; las grandes cosas están reservadas para los grandes, los abismos para los profundos, las delicadezas y estremecimientos, para los sutiles, y, en general y brevemente, todo lo raro para los raros.⁴

2 Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, París, Presses Universitaires de France, 1968.

3 Benjamin, Walter, *El narrador*, Madrid, Taurus, 1991.

4 Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza Editorial, intr., trad. y notas de A. Sánchez Pascual, 1972.

El vacío del eterno retorno

La vuelta a una sociedad de la comunicación —en todos sus términos opuesta a una sociedad de la información—, no llama precisamente a las multitudes, sino a una heroica soledad desde la cual la comunicación se hace posible. De allí el extrañamiento, el devenir y la espera nietzscheana. En un mundo humanizado en demasía, marcado por significaciones precisamente humanas que juran generar sentido por doquier, se instalan permanentemente sin-sentidos, límites al espacio de ese mundo tan humanamente significado. El vacío resulta entonces carencia, movimiento y deseo de completud. Pero hay un reclamo del propio vacío que exige otros recorridos.

Desde su pura virtualidad, el vacío no es carencia sino espacio de mundos virtuales, mundos posibles.

Las derivas de este perspectivismo —siempre nietzscheano— pueden remitir a las reflexiones sobre la virtualidad de Gilles Deleuze, campo este de posibilidades nunca agotadas en su mera actualización. Por el contrario: la virtualidad circula en esta última. Aquí el vacío, los mundos virtuales, no se oponen a lo real ni a lo actual.

Esa virtualidad —mundos del vacío— transita como un campo de posibilidades, de conexiones y desconexiones múltiples bajo el signo de una suerte de agonística de lo real. En esta agonística (y sendo ejercicio de retrovisión mediante) la cosmología deleuziana se mezcla con el (los) pliegue (s) de otras tantas cosmologías religiosas.

Se advierte este eco deleuziano en la retro-visión de la poética cosmológica egipcia, la cual evoca al *Noun* en tanto espacio de pura virtualidad de lo increado y de un vacío poblado ya de los universos por venir.

El *Noun* —caos primordial de lo increado— ya está poblado de devenires y él mismo deviene.

Es un vacío atravesado por el devenir del habitar. En la cábala esta figura será el *Ain-Sof*, que en su atemporalidad, da cuenta de la multiplicidad de tiempos, y renuncia a nuestro pasaje lineal por el mismo, desarticulando la tríada pasado-presente-futuro. Queda de esta forma un vacío que debe ser llenado, aunque bajo nuevos estilos de recepción.

Desde los lugares de evocación citados, el vacío enuncia su trayecto de la singularidad hacia la multiplicidad, o tal vez, salta por encima de todas estas estrategias del pensamiento, en ese eterno retorno que replica en una peculiar voluntad de poder, quedando nosotros apenas balbuceando con nuestros gestos y palabras sobre ese iridiscente espacio de a-significación.

Bibliografía

Benjamin, Walter, *El narrador*, Madrid, Taurus, 1991.

Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, París, Presses Universitaires de France, 1968.

Guigou, L. Nicolás, *Comunicación, antropología y memoria: los estilos de creencia en la Alta Modernidad*, Montevideo, CSIC-Liccom, Udelar-Nordan, 2009.

————— *El pensamiento domesticado: Gilles Deleuze y la antropología*, 1972.

Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza Editorial, intr., trad. y notas de A. Sánchez Pascual, 1972.

Aportes, o usos de Nietzsche, en la crítica literaria

Lo apolíneo vs. lo dionisiaco en las literaturas heterogéneas: el caso de la poesía negrista

HELENA MODZELEWSKI¹

La paulatina desaparición de la homogeneidad cultural ha dado lugar a muchas discusiones políticas acerca de lo que hoy día se denomina la política del multiculturalismo. Otras áreas del conocimiento como la literatura no son ajenas a estos movimientos. Tal vez el primero en llamar la atención hacia estos temas en el área de la literatura haya sido Said, quien, en su *Orientalismo*, denunció la percepción adulterada que en los estudios europeos y americanos sobre Oriente se tenía. Ese hecho —la adulteración del objeto observado por medio del filtro a través del que se realiza la observación— puede comprobarse también en las literaturas heterogéneas, especialmente las nacidas del poscolonialismo en todos los lugares donde ha habido encuentro de culturas, que imponen los mismos problemas e interrogantes, como las crónicas de los conquistadores refiriéndose al Nuevo Continente, y el tema que nos atañe principalmente en este trabajo, la poesía negrista.

Personalmente pienso que en el análisis de estos problemas está básicamente la siguiente cuestión: siempre que se conoce algo se lo hace a través de un filtro, y esto sucede en todas las áreas del conocimiento. Esto se aplica no solo al filtro de los sentidos y nuestra estructura mental, sino también al de nuestras creencias y prejuicios, nuestra visión del mundo a través de la cual adquirimos nuevos conocimientos. Esto ha llevado a los trabajos sobre hermenéutica de Gadamer, para el cual no hay comprensión sino a través del lenguaje, y si bien hay que admitir que una comprensión transparente es imposible, el conocer nuestros límites y nuestra manera de interpretar es la puerta que permite acceder a una mejor interpretación.

La idea de este trabajo consiste en presentar la poesía negrista como un ejemplo de la literatura heterogénea, con una diferencia: si bien en la mayoría de casos los críticos denuncian estos ejemplos de literatura como escritos desde un punto de vista hegemónico y por lo tanto perpetuadores de su mirada, el caso de la poesía negrista latinoamericana, en particular la de Nicolás Guillén, parece ser un justo medio entre la mirada «interior» de los negros en Cuba y la posibilidad de acercar esa mirada a los blancos de clases sociales superiores, ya que esta poesía no se corresponde a la visión que los blancos ya tienen de los negros;

1 Licenciada en Filosofía (FHCE, Udelar), Magíster en Literatura latinoamericana (FHCE, Udelar), doctoranda en Filosofía (Universidad de Valencia, España). Profesora asistente del Departamento de Historia y Filosofía de la Educación, Instituto de Educación (FHCE, Udelar).

muy por el contrario, representa una resistencia a las relaciones de dominio, una búsqueda de una identidad propia. La diferencia radicaría en que la literatura heterogénea más difundida evidencia una insuficiencia del lenguaje como espejo del mundo del Otro, mientras que Guillén utiliza, no precisamente el lenguaje ordinario, sino que favorece el ritmo de la música negra.

Nietzsche, en *El nacimiento de la tragedia*, señaló la existencia de dos impulsos en la creación artística: lo apolíneo, impulso individualista que se atiene a la medida y las proporciones de la belleza, ejemplo del cual son las artes plásticas y la poesía, y lo dionisiaco, que tiene que ver con la expresión del cuerpo mismo, el abandono de la forma y la participación del ser humano en su totalidad, con el ejemplo de la música y la danza. En este trabajo se sigue la hipótesis de que es posible que la poesía de Guillén sea un ejemplo de literatura heterogénea liberadora, que realmente refleja al otro, porque no se aproxima a él exclusivamente desde el lenguaje, sino que adopta un elemento dionisiaco: la musicalidad.

En primer lugar corresponde definir literatura heterogénea: Cornejo Polar utiliza para su determinación de la diferencia entre literaturas homogéneas y heterogéneas, los elementos del proceso literario, que él enumera como la producción, el texto resultante, su referente y el sistema de distribución y consumo.² En las literaturas heterogéneas, al menos un elemento de estos «no coincide con la filiación de los otros y crea, necesariamente, una zona de ambigüedad y conflicto».³ En la misma línea, Ángel Rama señala la heterogeneidad en el elemento de producción de la forma literaria, focalizándose en el ejemplo de la literatura indigenista en especial de José María Arguedas.⁴ Rama indica que las formas originarias de la cultura indígena eran la canción y el cuento folklórico, mientras que la literatura indigenista toma, si bien el contenido de la cultura indígena, la forma de novela y cuento que rigen la cultura occidental. Aquí se ve una fusión de forma y contenido que dan como resultado un híbrido que no representa totalmente a la cultura indígena, ni es un ejemplo típico de cuento o novela occidental. Podría decirse, resumidamente, que la literatura heterogénea se da cuando «la producción, el texto y su consumo corresponden a un universo y el referente a otro distinto y hasta opuesto».⁵

Lo positivo de la literatura heterogénea es que «produce una red comunicativa donde antes solo había desconocimiento o ignorancia».⁶ Después de todo, la literatura heterogénea es la única que puede trasladar un referente desconocido al sistema de consumo de un universo diferente, ya que desde su propia

2 Cornejo Polar, A., «El Indigenismo y las Literaturas Heterogéneas: su doble estatuto sociocultural», en *Lectura Crítica de la Literatura Americana*, tomo IV, Biblioteca Ayacucho, 1996, p. 455.

3 *Ibidem*, pp. 455-466.

4 Rama A., «Recuperación del pensamiento mítico en José María Arguedas», en: *Latino América, Anuario*, México, Centro de Estudios Latinoamericanos, n.º 9, 1976.

5 Cornejo Polar, A., o. cit., p. 457.

6 *Ídem*.

producción raramente llegaría a insertarse en otras realidades debido a diferentes factores como son la lengua o la falta de atractivo o ininteligibilidad de la forma.

Poesía negrista

Las listas de lecturas para las carreras universitarias tanto en Latinoamérica como en América del Norte hacen poca referencia a elementos afrohispanicos más allá de ciertos representantes ineludibles del negrismo o la poesía afroantillana y afrocubana como Nicolás Guillén o Alejo Carpentier. En consecuencia, el estudio en profundidad de los negros en las letras españolas es bastante limitado. Si bien esta tendencia tiende a revertirse, los profesores que sí eligen tratar este tipo de literatura con frecuencia siguen un criterio hegemónico para elegir cuáles textos son relevantes y cuáles no, y cuáles obedecen a valores objetivamente universales. Como es de esperarse, los autores que se reconocen a la hora de elegir son mestizos o blancos. De esta manera, lo que llega a la mayoría de los lectores acerca de la cultura negra está, una vez más, distorsionado por el filtro de la mirada del otro.

¿Cómo es posible entonces llegar a conocer la cultura negra? La literatura heterogénea es imprescindible para este fin, y eso se convierte en las «ventajas» del colonialismo. Es como si el hecho de que las dos culturas se hubieran unificado por un condenable motivo fuera a la vez la razón por la que pueden reconocerse una a la otra, habiendo desarrollado un lenguaje en común, en un sentido más general de lenguaje, que abarca una similar estructura de la mente, los conocimientos compartidos sobre sociedad, historia, y demás. Es solo teniendo este lenguaje en común que las historias se vuelven conmensurables y entendibles. Es la literatura escrita desde «la frontera», según Homi Bhabha lo llama,⁷ lo que puede acercar a las culturas.

El caso de Guillén es un ejemplo representativo de esta «frontera» desde donde la cultura negra es accesible. La obra de *Nicolás Guillén* celebró la mezcla étnica y multirracial de Cuba, y de todo lo que escribió, no hay duda de que los retratos llamativamente realistas de la vida urbana de los negros en La Habana, *Motivos de Son*, ocupan un lugar privilegiado en su escritura. Dichos poemas aparecieron por primera vez en 1930 en un periódico de La Habana, el *Diario de la Marina*, uno de los más conservadores de la época, y la inclusión de la página aseguró que llegaran a un público no exclusivamente negro, sino también a un lector blanco y conservador.

Como el título lo sugiere, estos poemas están basados en la tradición afroamericana del son. Los ritmos del son se desarrollaron entre los descendientes de los esclavos africanos en el Caribe. El son asume una doble responsabilidad, que es la de transmitir su estado emocional pero a la vez obtener una respuesta de reconocimiento o participación de la audiencia, a través de la danza o las palmas. De esta manera el ritmo del son tiene un significado que va más allá de la rítmica

7 Bhabha, H., «The Location of Culture», en Rivkin, J. y Ryan, M. (ed.), *Literary Theory, An Anthology*, Blackwell, 2004, p. 936.

de la poesía, y que tiene que ver con una respuesta esperada del receptor. Se entabla una relación entre el lector y el poeta, que proviene de una noción de cultura colectiva. Esto se vuelve más que evidente en el ejemplo de un crítico que recuerda leer en una clase de alumnos cubanos ciertos poemas de *Motivos de Son*, lo que provocó que los estudiantes espontáneamente comenzaran a tamborilear sobre las mesas mientras el profesor leía.⁸

Guillén encuentra un modo de desafiar a los idiomas coloniales, francés y español y su habilidad para establecer una hegemonía sobre la raza africana. Esta es, sin duda, no una poesía negra sino negrista, es decir, heterogénea, ya que habla desde «la frontera», utilizando el idioma español para comunicarse y de esa manera logra llegar a un receptor blanco y occidental. Sin embargo, lo original de Guillén es que encuentra una forma de introducir las características distintivas de la cultura negra en las Antillas, no a través de lo que expresa en palabras, sino utilizando consistentemente elementos del lenguaje «criollo», es decir el lenguaje resultante de la mezcla étnica para construir su poesía, dando a los negros una posibilidad de expresarse, dando lugar a sus voces. Eliminando la puntuación e introduciendo neologismos y estructuras no tradicionales, creó un discurso de la negritud. En esto el sonido de la percusión es un importante recurso no escrito, no expresado verbalmente, pero que sin embargo logra insertarse subrepticamente en el ritmo de los poemas de Guillén.⁹

Esta fue una de las causas más importantes para que la poesía negrista, que alcanzó su cumbre con Guillén, fuera integrada como poesía nacional en la búsqueda del carácter nacional de los países hispanoamericanos. Dentro de una protesta contra la injusticia social y explotación del imperialismo extranjero, la poesía ve al negro «desde dentro», y esto implicaba hablar como él, pronunciar el español como él, sentir, llorar y reír como él. Por esta razón, por haber sido adoptada como suya por los mismos implicados como objetos en esta poesía, a pesar de ser en realidad una literatura heterogénea por todas las características descritas anteriormente, es que digo que es un tipo de literatura heterogénea atípico. La diferencia está en la musicalidad, que va al corazón mismo de la cultura negra, y eso es lo que se explicará a continuación.

Lo apolíneo y lo dionisiaco

En *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche se vale de las figuras de Apolo y Dionisos para dar cuenta del desarrollo y evolución del arte. En torno a ellos establece dos impulsos que se sugieren como pulsiones naturales y complementarias.

Apolo es utilizado para representar las artes plásticas y la poesía, el arte realizado en base a rígidas formas y reglas, que se objetiva y puede ser contemplado por el mismo artista, mientras que Dionisos es utilizado para representar la música, la danza, el arte desprovisto de formas, en que el propio cuerpo humano da

8 Miller, M., «(Gypsy) Rhythm and (Cuban) Blues: the Neo-American Dream in Guillén and Hughes», *Comparative Literature*, 1999, pp. 328-330.

9 Kubayanda, J. B., *The Poet's Africa: Africanness in the Poetry of Nicolás Guillén and Aimé Césaire*, Connecticut, Greenwood Press, 1990.

vida al arte. Las características de estas artes corresponden a las personalidades de estos respectivos dioses. Y de su unión surgirá la tragedia griega.

Apolo se presenta como la imagen de la «medida», es decir, la cautela, la disciplina, la individuación y la belleza del arte. En el estado dionisiaco, por contrapartida, el hombre a través de las fiestas dionisiacas rompe con esa cautela e individuación. En las mismas, gracias al estado de embriaguez que se vive, el hombre se alía con el hombre y la naturaleza. Valiéndose del canto y la danza como instrumentos se siente parte de un estado superior; no es un artista, sino una obra de arte mismo.

El hechizo que produce la exaltación dionisiaca es la condición previa de todo arte dramático. El soñador dionisiaco no contempla las imágenes y símbolos que ha creado, sino que se contempla a sí mismo; las imágenes dejan de ser estáticas y externas para formar parte de sus pasiones. Según Nietzsche, es desde la aparición de esta visión que el drama se completa. Porque formando parte del coro trágico, el individuo se ve transformado, actuando como si viese en otro.

La racionalidad ha estado siempre dominada por el espíritu apolíneo. Esto puede verse en la genealogía del lenguaje de Nietzsche, especialmente en la obra *Verdad y mentira en sentido extramoral*. Si el lenguaje solo fue originado como respuesta a un impulso formador de metáforas inherente al hombre, la relación entre el sujeto y el objeto a través del lenguaje es solo una relación estética, por lo tanto el lenguaje es incapaz de expresar adecuadamente la realidad. La razón por la que el lenguaje es tan difundido, mucho más allá de su valor estético, es porque probó su utilidad para la comunicación, lo que contribuye a la convivencia. Y una vez que el lenguaje es utilizado más allá de ese impulso de formación de metáforas, su origen es olvidado, y nace la ilusión de que el lenguaje pueda reproducir la verdad en sí.¹⁰

Esta ilusión de que el lenguaje pueda representar la realidad es lo que se relaciona claramente con el espíritu apolíneo, esa necesidad de introducir una medida en el mundo, para sentir que este puede ser manejado, porque poseemos las herramientas para conocerlo, manipularlo y torcerlo. Y la herramienta por excelencia es el lenguaje, que a la vez nos atrapa en sus «redes»,¹¹ que crean un velo que nos incapacita para conocer la verdad, pero que a la vez nos proporciona el mundo de lo permanente —apolíneo— que necesitamos para vivir bajo esa indispensable medida que nos da la ilusión de que dominamos el mundo. Dice Nietzsche que «los medios de expresión del lenguaje no se prestan para expresar el devenir: pertenece a nuestra insoslayable necesidad de conservación el poner constantemente en el mundo, más toscos, de lo que permanece, de las «cosas», etcétera.¹² Es decir, la imagen proporcionada por el lenguaje no es más que una

10 Conill, J., *El Poder de la Mentira. Nietzsche y la política e la transvaloración*, Madrid, Tecnos, 1997, pp. 36-37.

11 *Ibidem*, p. 43.

12 Nietzsche, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, ed. de G. Colli y M. Montinari, Berlín, 1967, VIII 2, 11 (73); cit. en *ibidem*, p. 45.

«quimera lingüística».¹³ Esta utilización de la palabra «quimera» no es azarosa, ya que una quimera representa algo que no es real, pero a la vez algo deseado. Es el impulso apolíneo de la razón el que provoca que se desee tanto el dominio de la naturaleza, que permite que nos dejemos llevar por el engaño y optemos por la contemplación del lenguaje que tomamos como objetivado, como los griegos en su condición de apolíneos encontraban la paz en ese arte que contemplaban fuera de sí mismos, donde encontraban la seguridad de esas formas precisas, perfectas, que podían manipular y construir a su antojo.

Sin embargo, Nietzsche plantea que esta reducción a lo apolíneo no es imprescindible. Si aceptamos que no existe un «ser en sí», y que la verdad está compuesta simplemente de perspectivas, podemos aceptar que nuestra óptica de la vida no tiene que ver con la verdad, sino con los sentidos, los impulsos y las vivencias.¹⁴ Esto de las vivencias es tal vez el punto más destacado para permitir la redirección de la racionalidad hacia una dimensión dionisiaca. Pues no se trata de una realidad estática, objetiva, sino que todo lo que conocemos es a través de nuestra experiencia, de tal manera que la verdad —nuestra verdad— no está objetivada, como las obras de arte de los griegos apolíneos, sino que vive en nosotros, con nuestro propio cuerpo, a partir de nuestros sentidos pasando por los impulsos y nuestras vivencias, por lo cual es nuestro propio cuerpo el que le da vida a la verdad, y sin él no hay verdad posible, al igual que sin el cuerpo humano no sería posible la ejecución de un instrumento musical, o una danza.

Es una forma de racionalidad que deja de lado el optimismo de la lógica y la ciencia y se sumerge en lo único real para el ser humano, su cuerpo, sus pulsiones, su sufrimiento. Esta forma de racionalidad fundaría

una cultura trágica, cuyo carácter más esencial es que la sabiduría instintiva reemplaza allí a la ciencia en calidad de fin supremo; y esta sabiduría, insensible a las diversiones capciosas de la ciencia, abraza con mirada inmutable todo el cuadro del Universo y, en esta contemplación, trata de sentir el eterno sufrimiento con compasión y amor, de hacer suyo este sufrimiento.¹⁵

Esta racionalidad, al estar basada en las vivencias, se sumerge en los sentimientos que lo apolíneo de la razón descarta como impreciso y aterrante.

Literaturas heterogéneas apolíneas y dionisiacas

He dicho que ningún objeto se conoce tal cual es. El lenguaje es una instancia que empobrece al hecho estudiado, porque nunca puede transmitir la esencia de lo que en realidad se intuye. Sin embargo, en primera instancia el lenguaje es la única oportunidad de transmitir la experiencia a otros seres humanos.

13 Conill, J., o. cit., p. 45.

14 *Ibidem*, p. 69.

15 Nietzsche, F., «El nacimiento de la tragedia», en *Obras inmortales*, Tomo I, Barcelona, Teorema, 1985, p. 570.

En general los relatos de las literaturas heterogéneas están llenos de prejuicios, es verdad; se trata siempre de la imposición de una visión del mundo dando cuenta de otra.

¿Podría ser que la causa de esta incompletud del lenguaje esté en que, como señala Nietzsche, es puramente apolíneo, buscando con palabras reproducir una realidad que no es por ese medio reproducible? Eso parece ser lo más factible.

La poesía negrista de Guillén, por el contrario, parece ser algo más. La razón es, tal vez, que no apela al lenguaje como el único medio para llegar al receptor. También lo hace a través de la musicalidad típica del grupo humano que es objeto de esta poesía, y la música es, como ya hemos visto, parte representativa del impulso dionisiaco que llega a penetrar la «verdad» del mundo a través de los sentimientos, las pulsiones, el cuerpo. Esto sería lo que la haría un ejemplo atípico de literatura heterogénea, su carácter dionisiaco.

Nuevamente, al igual que Nietzsche lo concibió para *El nacimiento de la tragedia*, vemos que ambos impulsos son necesarios para la conformación de una literatura «completa», que genere una imagen del otro y a la vez una auto-comprensión que funcione acorde. Esos dos impulsos se encuentran a la vez en la poesía negrista de Guillén: es apolínea, porque no puede dejar de expresarse a través del lenguaje ni dejar de lado la búsqueda de la forma perfecta. Pero es dionisiaca también, por su musicalidad, por esa interpelación del receptor a que participe, a que tamborilee, a que baile. Y es este impulso, ausente en general en otros ejemplos de literatura heterogénea, lo que marca su diferencia, su carácter distintivo.

Bibliografía

- Bhabha, H., «The Location of Culture», en Rivkin, J. y Ryan, M. (ed.), *Literary Theory, An Anthology*, Blackwell, 2004.
- Conill, J., *El Poder de la Mentira. Nietzsche y la política e la transvaloración*, Madrid, Tecnos, 1997.
- Cornejo Polar, A., «El Indigenismo y las Literaturas Heterogéneas: su doble estatuto sociocultural», en *Lectura Crítica de la Literatura Americana*, tomo IV, Biblioteca Ayacucho, 1996.
- Guillén, N., *Obra poética*, ed. A. Augier, La Habana, Editorial de Arte y Literatura, 1, 1975.
- Kubayanda, J. B., *The Poet's Africa: Africanness in the Poetry of Nicolás Guillén and Aimé Césaire*, Connecticut, Greenwood Press, 1990.
- Miller, M., «(Gypsy) Rhythm and (Cuban) Blues: the Neo-American Dream in Guillén and Hughes», *Comparative Literature*, 1999.
- Nietzsche, F., «El nacimiento de la tragedia», en *Obras inmortales*, Tomo 1, Barcelona, Teorema, 1985.
- Rama A., «Recuperación del pensamiento mítico en José María Arguedas», en: *Latino América, Anuario*, México, Centro de Estudios Latinoamericanos, n.º 9, 1976.

La Ilustración de la Ilustración, o la Ilustración en un sentido radical

ENRIQUE CAETANO¹

I

El pensamiento de Nietzsche, puede ser pensado en términos de cinco cuestiones o nódulos, a saber:

Voluntad de poder (que) es la expresión para el ser del ente en cuanto tal, la *essentia* del ente. Nihilismo (que) es el nombre para la historia de la verdad del ente así determinado. Eterno retorno de lo mismo (que) se llama al modo en que es el ente en su totalidad, la existencia del ente. El superhombre (que) designa a aquella humanidad que es exigida por esa totalidad.

(Y la justicia que) es la esencia de la verdad del ente como voluntad de poder.²

O en términos de Fink, la filosofía de Nietzsche podría ser planteada a partir de cuatro grandes ideas básicas y centrales, a saber: «la muerte de Dios, la voluntad de poder, el eterno retorno de lo mismo y el superhombre».³ La «muerte de Dios» apunta más bien a la posibilidad de pensar radicalmente lo humano sin tomar en cuenta la idea de Dios o de «ver lo existente apartando del curso de las cosas en el tiempo todas las categorías del tipo providencia divina, significado moral, racionalidad».⁴ En otro extremo se afirma la «muerte de la muerte» o la imposibilidad de resoluciones del ser en términos de «ahora muelo y desaparezo y dentro de un instante no seré nada; las almas son tan mortales como los cuerpos».⁵ La superación en este caso transita por la concepción de que «todo retorna, y nosotros con ello... nosotros ya hemos existido infinitas veces, y todas las cosas con nosotros».⁶ El presente, ese «mediodía» que nunca se atrapa y que sin embargo siempre referencia la jornada, es pensado por Nietzsche en términos del eterno retorno de lo mismo. Esta idea es referida metafóricamente por Nietzsche en términos de la circularidad de una serpiente enroscada.

1 Licenciado en Ciencias de la Educación, FHCE, Udelar. Estudiante avanzado de la Licenciatura de Filosofía, FHCE, Udelar. Docente de la asignatura Introducción a la Universidad del Ciclo Básico Común de la FHCE, Udelar.

2 Heidegger, Martin, *La metafísica de Nietzsche*, Barcelona, Ed. Destino, 2000, disponible en <www.heideggerianas.ar>.

3 Fink, Eugen, *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza Editorial 1969, p. 83.

4 *Ibidem*, p. 129.

5 Nietzsche, Friedrich (1883-1885), *Así habló Zaratustra*, Madrid, Ed. Mestas, 2008, p. 192.

6 *Ibidem*, p. 191.

Un modo más logrado del eterno retorno en su dimensión de conocimiento simbólica podría ser la de una cinta de Moebius, que al igual que la serpiente tiene además de la circularidad una superficie de cinta.⁷

El presente sería una coyuntura o pliegue topológico de la cinta que se presenta como ambigua, con dos sentidos o caras de superficie: la superior y la inferior, o la directa e inversa. El presente sería el «chasquido» fugaz e inaprensible del choque del eterno pasado y del eterno futuro.

Obsérvese cómo esto encaja mucho más eficientemente en el siguiente pasaje del texto *Así hablaba Zaratustra*, en donde refiriéndose al hombre mediocre o enano le señala la existencia de un portón, una puerta, que

tiene dos caras. Hasta aquí conducen dos caminos que nadie ha recorrido hasta el final. Esta vereda que va hacia atrás se prolonga una eternidad, y esa vereda que va hacia adelante se prolonga también una eternidad. Los dos senderos se encuentran frente a frente, sus cabezas se juntan y convergen en este portón, En él está escrito su nombre: instante.⁸

Esta fascinante concepción metafísica, en primera instancia se nos presenta como no muy compleja, en tanto: la vida como finitud con límites, frente al infinito o la eternidad, solo puede permanecer como constatamos que lo hace ahora, como eterno o infinito retorno de lo mismo; o que no puede pensarse en esta contrastación a la permanencia mas que como «eterna repetición»; o que «una serie finita de acontecimientos en un tiempo infinito solo puede darse como repetición». Fink lo subraya en los siguientes términos:

Si todo lo que puede transcurrir en el curso del tiempo es finito, entonces un pasado infinito tiene que tener ya a sus espaldas el decurso entero de las cosas. Nada de lo que en absoluto puede acontecer, puede no haber acontecido ya. Entonces, lo que acontece ahora, en este instante, es esencialmente repetición y, además, repetición infinita.⁹

La idea del eterno retorno fue históricamente pensada en varias épocas, desde la presocrática, y desde la estoica.¹⁰ En este sentido Nemesio la formulaba en los siguientes términos:

[y] todo volverá a repetirse sin diferencia alguna [;] existirán, en efecto, nuevamente Sócrates, Platón y de nuevo, cada uno de lo hombres con los mismos amigos y conciudadanos, las mismas creencias y los mismos

7 El círculo es una forma lineal sin superficies o caras con distinta dirección y sentido, en cambio la cinta sí tiene sentidos distintos, las de dos superficies: el pasado y el futuro.

8 Nietzsche, F., o. cit., 2008, pp. 139-140.

9 Fink, E., o. cit., p. 144.

10 Es una concepción que también circulaba fuertemente entre los contemporáneos a Nietzsche. Tal como lo subraya Montinari (Montinari, Mazzino, *Nietzsche*, Buenos Aires, CEDAL, 1968, p. 131): En el campo de la ciencia, «la hipótesis científica de la repetición eterna de lo idéntico ocupaba a los hombres de ciencia de la época». En el caso de Augusto Blanqui, (cuya obra es registrada como leída y comentada por Nietzsche en sus cuadernos de apuntes de 1883), el eterno retorno se producía para Blanqui, tanto en el tiempo como en el espacio. Y entre otros Federico Engels da cuenta de la discusión de esta concepción en sus apuntes para el texto «La dialéctica de la naturaleza».

argumentos de discusión, cada ciudad y pueblo volverán igualmente (;) este retorno universal se realizará no solamente una vez, sino muchas veces, hasta el infinito.

En este sentido entonces, la concepción del eterno retorno de lo mismo, establece que: Primero, todo esta relacionado, pasado, presente, lo por venir, es decir, todo en primera instancia es pasible de ser unido en una expresión con términos de diferente sentido; o que «están todas las cosas fuertemente ligadas entre sí, de forma que este instante arrastra tras sí todo lo que está por venir, incluyendo, por tanto, a él mismo». ¹¹ Segundo, el futuro se compone necesariamente de un pasado ya transitado, que necesariamente se repetirá; o que al futuro se le impondrían necesariamente las posibilidades ontológicas metafísicas de lo ocurrido eternamente en el pasado. Y tercero, el presente Nietzsche lo postula simbólicamente desde la perspectiva donde:

de este portón llamado instante parte hacia atrás un camino sin fin, y detrás de nosotros hay una eternidad (por lo tanto) tienen que haber recorrido alguna vez ese camino las cosas que pueden recorrerlo (o que) tiene que haber sucedido ya alguna vez lo que puede suceder. ¹²

En términos del ser,

tú y yo que estamos ante este portón charlando de cosas eternas, ¿no tenemos que haber existido ya alguna vez? ¿Y no tenemos que (necesariamente) venir de nuevo y recorrer esa otra senda que se extiende ante nosotros hacia delante, esa larga y horrible? ¿No tendremos que retornar eternamente? ¹³

Asociada a esta concepción aparece una cierta actitud del ser frente, o involucrado más bien, o como parte de, un mundo que se repite idénticamente siempre. Los que creen en el eterno retorno, necesariamente se verán inclinados a desvalorizar toda idea que se remonte más allá de su existencia finita, o toda idea que pudiera hipotecarla.

La sola creencia en la posibilidad del eterno retorno redundaría fundamentalmente en una cierta actitud cuya máxima abogaría por un «vivir de tal manera que pueda desearse revivir esta misma vida en repetición eterna». ¹⁴ Y aquí cabe la pregunta que se formula Díaz acerca de cómo puede ser entendida esta concepción como «enseñanza, en el sentido que su transmisión como posibilidad nos cambiaría la perspectiva del mundo». ¹⁵ Y es en este sentido que para Nietzsche el mundo sería «voluntad de poder y nada más». Esto es: «un mundo sin finalidad, a menos que se la creemos; sin meta, a menos que se la pongamos; sin sentido, a menos que se lo

11 Nietzsche, F., o. cit., 2008, p. 140.

12 Ídem.

13 Ídem.

14 Montinari, M., o. cit., p. 132.

15 Díaz, Andrea, *El eterno retorno de lo mismo. O el terror a la historia*, Montevideo, Ediciones Ideas, 2008, p. 145.

demos». O que la concepción del eterno retorno supone la «idea de que no existen hechos, sino solo interpretaciones».¹⁶

O como lo plantea Glucksmann, de que «la praxis descubre su libertad, [...] al crear significados por un trabajo del significante, en la universalidad del juego de las formas que dominan los contenidos particulares».¹⁷ De allí la importancia de la relación con nuestro transcurrir, en una forma activa y no pasiva, relación que «nos impele a la responsabilidad y compromiso con nuestra existencia, [...] a transformarnos en verdaderos creadores, y artífices de nuestros propios valores».¹⁸

II

Por otro lado, Kant en primer lugar más que hablar de una época ilustrada, refiere a una actitud ilustrada fundamental que propenda al progreso del género humano. En este sentido Kant argumenta que «si ahora nos preguntamos: ¿Es que vivimos en una época ilustrada? la respuesta sería: no, pero si en una época de ilustración».¹⁹ Luego el mismo proceso revolucionario en curso le permitirá afirmar que «un fenómeno semejante en la historia de la humanidad ya no se podrá olvidar pues ha revelado en la naturaleza humana una disposición (ilustrada), una facultad de progreso». En un sentido inverso a una teleología de la historia, Kant encuentra que más que la fenomenología de la revolución en sí, lo importante para el género humano es la revolución como signo conmemorativo, demostrativo y prospectivo de una actitud ilustrada en términos de que

todos los hombres consideren como derecho de todos, el darse la constitución política que les convenga y que quieran (y de que) los hombres busquen darse una constitución política tal que, en razón de sus principios mismos, evite toda guerra ofensiva.²⁰

Kant directamente establece que

una generación no puede [...] colocar a la siguiente en una situación tal que le sea imposible ampliar sus conocimientos, depurarlos del error y en general avanzar en su estado de ilustración. Constituiría esto un crimen contra la naturaleza humana, cuyo destino principal radica precisamente en este progreso.

O que

resulta completamente ilícito ponerse de acuerdo ni tan siquiera por el plazo de una generación, sobre una constitución inconvencible, que nadie podría poner en tela de juicio públicamente, ya que con ello se destruiría todo un período en la marcha de la humanidad hacia su mejoramiento,

16 Díaz, A., o. cit., pp. 145-146.

17 Glucksmann, A., «Premeditaciones nietzscheanas», en *Revista Eco*, Tomo XIX/5-6-7, Bogotá, 1969, p. 674.

18 Díaz, A., o. cit., p. 150.

19 Kant, I., «¿Qué es la Ilustración?», Montevideo, FCU, s/f, [1784], p. 21.

20 Foucault, Michel, *El gobierno de sí y de los otros*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 36.

período que de ese modo, resultaría no solo estéril sino nefasto para las futuras generaciones (y que significa un) violar y pisotear los sagrados derechos del hombre.²¹

El progresismo de Kant supone que «lo que el hombre es, será definido por la fantasía partiendo de aquello que mañana realmente puede ser».²² En la misma línea, la teoría crítica establece que:

el hombre es un ser pensante. Su razón lo capacita para reconocer sus propias potencialidades y las de su mundo. No esta, pues, a merced de los hechos que lo rodean, sino que es capaz de someterlos a normas más altas, las de la razón. Si sigue la dirección que esta le señala alcanzará ciertas concepciones que pondrán al descubierto los antagonismos entre la razón y el estado de cosas existentes.²³

La teoría crítica:

siempre ha sido más que un simple registro y sistematización de hechos; su impulso proviene precisamente de la fuerza con que habla en contra de los hechos, mostrando las posibilidades de mejora frente a una mala situación fáctica [...] se opone a la justicia de la realidad, al positivismo satisfecho.²⁴

Hay un profundo sentido ilustrado en la concepción pedagógica kantiana cuando en sus clases de Pedagogía plantea su fuerte tesis de que: «Únicamente por la educación el hombre puede llegar a ser hombre. No es sino lo que la educación le hace ser».²⁵ Esta tesis es complementada con la dimensión utópica de un límite nunca alcanzado de superación del hombre a través de la educación, acorde con el fuerte optimismo ilustrado del poder de la razón aplicada a la educación, a saber:

Si un ser de una especie superior recibiera algún día nuestra educación, veríamos entonces lo que el hombre pudiera llegar a ser. Pero como la educación, en parte, enseña algo al hombre y, en parte, lo educa también, no se puede saber hasta dónde llegan sus disposiciones naturales [...] (si se experimentara en este sentido de excelencia) nos aclararía ello lo que puede el hombre dar de sí.²⁶

Sin embargo, a pesar de la innegable positividad para el progreso de la Humanidad, la concepción ilustrada de la educación produce y ha producido una serie de residuos (y en algunos casos aberraciones); fracasos e imposibilidades de las cuales dan cuenta ilustradamente las contemporáneas investigaciones de las concepciones de la reproducción y de la resistencia.

21 Kant, I., o. cit., 1784, p. 20.

22 Marcuse, H., «Filosofía y teoría crítica», en *Sociedad y cultura*, Buenos Aires, Ed. Sur, 1968 [1937], p. 94.

23 Marcuse, Herbert, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Madrid, Alianza Editorial, 1971 [1941], p. 12.

24 Marcuse, H., o. cit., 1968 [1937], p. 85.

25 Kant, I., «Pedagogía», 1803, disponible en <www.philosophia.cl>.

26 Ídem.

III

En la perspectiva de la crítica del sentido del tiempo divino planteado en la concepción del eterno retorno de lo mismo, surgen dos alternativas para el ser, a saber: la resultante de lo más humano luego de la crítica del sentido, o el último hombre, y la del superhombre que supone la posibilidad de que la existencia humana por sí misma adquiriera a pesar de todo una estabilidad última.

El último hombre seríamos

nosotros, todos nosotros, que el domingo creemos en Dios, que hacemos uso de las diversiones masivas, del tiempo libre organizados por otros, para no ser devorados por el horroroso aburrimiento de una vida que no quiere nada, que en el fondo quiere la nada.²⁷

En términos del propio Nietzsche, «lo más despreciable: el último hombre». «Hemos encontrado la felicidad, dicen los últimos hombres (que) han abandonado las comarcas donde la vida era más dura».

«El último hombre es el que vive más tiempo.»²⁸

Por otro lado, el pensamiento de Nietzsche, puede entenderse como suponiendo necesariamente otro; se trataría de un pensamiento que podríamos llamar superestructural en tanto potencia en la misma dirección o no, el pensamiento *background*, al cual critica o complementa contrariamente.

De allí que sería un error el abordaje directo del pensamiento dispositivo como pensamiento *background*; posicionamiento que es el que se observa en algunos abordajes críticos hacia Nietzsche. Ello lleva naturalmente a los errores de sobreinterpretación o interpretación directa por mera connotación, asociación de palabras; o la certeza de que no se está leyendo propiamente a Nietzsche «cuando se ha escuchado solo una voz suntuosa, sobrecargada, transida de imágenes, locuaz; cuando no se consigue traducir los símbolos a pensamientos».²⁹ Tomándolo en este sentido, Glucksmann afirma que «si Nietzsche se opone a Kant es, como siempre, para radicalizarlo».³⁰

Mientras que para Kant lo fundamental pasa por el valor asignado a la acción moral y política, para Nietzsche es la acción de una cierta violencia semántica como práctica discursiva la que permita la emergencia del valor del dominio del signo o de la forma sobre el contenido.

Dividir el mundo —plantea Nietzsche— en un mundo «verdadero» y en un mundo «aparente», [...] al modo de Kant [...] es únicamente una sugestión de la decadencia, un símbolo de vida descendente.

27 Fink, E., o. cit., p. 93.

28 Nietzsche, F., o. cit., 2008, pp. 17-18.

29 Fink, E., o. cit., p. 147

30 Glucksmann, A., o. cit., p. 670.

El hecho de que el artista estime más la apariencia que la realidad no constituye una objeción contra esta tesis; pues la «apariencia» significa aquí la realidad una vez más, solo que seleccionada, reforzada, corregida.³¹

Todo entonces se trataría de formas o signos; pero, no de formas o signos estáticos sino dinámicos, esto es: de los signos o el significante del ritmo, de las diferencias de intensiones del fluir del eterno retorno. Lo que el hombre transita, o necesariamente es, lo es en términos o en forma de, un eterno retorno de lo mismo. Es así que camina, se traslada, vivencia cosas, siente, en tanto reflexión de un camino, traslado, vivencia, sentimiento, ya, caminado, transitado, vivido, sentido, pero, del cual necesariamente se olvida. Y es aquí donde caben las dos opciones: o la conciencia existencial de ese olvido, que nos permite la creación de una nueva forma, de un nuevo ritmo, arte, empoderamiento, esto es, «el hombre que es capaz de decir sí a la vida, tal cual es, en eterna repetición»;³² o, el hombre que padece inconscientemente el repetir del eterno retorno de lo mismo. Mientras que en el primer caso nos encontraríamos con un superhombre, gestor o creador de su nuevo y particular ritmo, de su propia y consciente nueva forma, o de su vida como una obra de arte; en el segundo caso nos encontramos con lo que sería el hombre que no es crítico a esa forma de ser en términos de un eterno retorno de lo mismo. De allí entonces podría ensayarse que mientras Kant abogaría por una autonomía del ser en sus dimensiones política y moral, por una actitud ilustrada de un hombre instruido y educado para ello; en el caso de Nietzsche se apuntaría a una «cierta ilustración» en la dimensión estética, en la dimensión del querer más que en la de la razón; a una ilustración del individuo en su existencialidad más que en la generalidad abstracta de un hombre genérico que no existe y cuya ilustración necesariamente genera residuos.

Tal como plantea Fink, «la ilustración de Nietzsche es ilustrada con respecto a sí misma». A la máxima de la ilustración «*sapere aude*, ten el valor de servirte de la razón», una cierta otra ilustración propondría crítica y complementariamente, un *atrévete a vivir*; es decir una aceptación de la vida tal cual es y no tal cual debería ser; al énfasis de la virtud republicana por excelencia, del sometimiento a las leyes, esta otra abogaría por la primacía de los «sentimientos empíricos». En una ilustración de un «*atrévete a vivir*», en lugar de rechazar prejuiciosamente la animalidad del ser humano; en forma mucho más humilde que el soberbio moderno, se pasaría a observar esas vidas de los animales como formas puras de vida sin más.

31 Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza Editorial, 1888-1889, cuarta tesis.

32 Montinari, M., o. cit., p. 133

Bibliografía

- Díaz, Andrea, *El eterno retorno de lo mismo. O el terror a la historia*, Montevideo, Ediciones Ideas, 2008.
- Fink, Eugen, *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza Editorial, 1969.
- Foucault, Michel, *El gobierno de sí y de los otros*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.
- «¿Qué es la Ilustración?», disponible en <www.catedras.fsoc.uba.ar/mari/Archivos/HTML/Foucault_ilustracion.html> [1984].
- «Nietzsche, Freud, Marx», en *Revista Eco*, Tomo XIX/5-6-7, Bogotá, 1969.
- Glucksmann, André, «Premeditaciones nietzscheanas», en *Revista Eco*, Tomo XIX/5-6-7, Bogotá, 1969.
- Heidegger, Martin, *La metafísica de Nietzsche*, Barcelona, Ed. Destino, 2000, disponible en <www.heideggerianas.ar>.
- Kant, Immanuel, «Pedagogía», 1803, disponible en <www.philosophia.cl>.
- «¿Qué es la Ilustración?», Montevideo, FCU, s/f, [1784].
- Kossowski, Pierre, «Olvido y anamnesia en la experiencia vivida del eterno retorno de lo mismo», en *Revista Eco*, Tomo XIX/5-6-7, Bogotá, 1969.
- Marcuse, Herbert, *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Madrid, Alianza Editorial, 1971 [1941].
- «Filosofía y teoría crítica», en *Sociedad y cultura*, Buenos Aires, Ed. Sur, 1968 [1937].
- Montinari, Mazzino, *Nietzsche*, Buenos Aires, CEDAL, 1968.
- Nietzsche, Friedrich (1883-1885), *Así habló Zaratustra*, Madrid, Ed. Mestas, 2008.
- *Ecce Homo*, Madrid, Ed. Mestas, 2008.
- *Genealogía de la moral*, México DF, Ed. Porrúa, 1997.
- *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid, Alianza Editorial, 1888-1889.
- Sartre, Jean-Paul, «Las Bastillas de Raymond Aron», *Cuadernos de Marcha* n.º 15, Montevideo, 1968.

La crítica nietzscheana al concepto darwinista de naturaleza¹

ALEJANDRO NOGARA²

Quién no ha leído de Nietzsche más que *El nacimiento de la tragedia* y *Así habló Zaratustra*, podría estar tentado a acercarse a la idea de la variación de las especies que aporta Darwin con la idea del superhombre expresada en la última obra mencionada. Así, se podrán escuchar ciertas afirmaciones al respecto que consisten en ver en la premonición del superhombre de Nietzsche una influencia de la visión evolucionista de Darwin, pensando que Nietzsche concebía al superhombre como una variación más evolucionada del hombre. Ya Georg Simmel, en su obra «Schopenhauer y Nietzsche», concede un importantísimo papel a la idea darwiniana de evolución en el pensamiento Nietzscheano, al punto que llega a decir: «Pero entre Schopenhauer y él [Nietzsche] se encuentra Darwin».³ La idea de Simmel es que el concepto de la vida en Nietzsche es una «absolutización poético-filosófica de la idea darwiniana de evolución».⁴ Algunos académicos han referido que la influencia darwinista en Nietzsche puede verse en su intento de desarrollar una historia natural de las categorías a priori de Kant. A este respecto Steven Cromwell dice en un artículo que estudia las relaciones entre Nietzsche y los neokantianos:

One might expect this point to distinguish Nietzsche decisively from his neo-Kantian contemporaries, but it does not. In the 1870s and early 1880s the research projects of Paulsen, Riehl, and Windelband, among others, called for a «synthesis» of Kant and Darwin, i. e., for an evolutionary and pragmatic approach to categories [...].⁵

Pero al rastrear referencias explícitas a Darwin en la obra de Nietzsche, encontramos que sí las hay, pero que muy lejos de constituir elogios o aprobaciones a su obra son, por el contrario, severas críticas. Frente a la perplejidad de esta contradicción entre las opiniones de que hay una importante influencia de Darwin en la obra nietzscheana y los propios dichos de Nietzsche acerca de las teorías darwinianas, consideramos pertinente intentar recoger y exponer

1 El presente trabajo desarrolla la primera de dos críticas de Nietzsche al darwinismo, que pertenecen a una monografía titulada *Dos críticas de Nietzsche a Darwin*, realizada para el seminario de Epistemología dictado por Alción Cheroni en 2009 (en honor a los 150 años de la publicación de *El origen de las especies*).

2 Licenciado y profesor de Filosofía.

3 Simmel, G., *Schopenhauer y Nietzsche*, Buenos Aires, Terramar, 2005, p. 19.

4 *Ibidem*, p. 20.

5 Cromwell, S. G., «Nietzsche among the neo-Kantians», en Babich, y Cohen, R. S., *Nietzsche, Theories of Knowledge and Critical theory*, Londres, Kluwer academica publishers, 1999, vol. I, pp. 80-81.

lo esencial de las críticas de Nietzsche a Darwin. Debemos dejar claro que el propósito específico del trabajo es este, y no el de juzgar si en efecto puede encontrarse una tal influencia ya que, el hecho de que Nietzsche dirigiera, más bien en sus obras de madurez, severas críticas contra Darwin no quiere decir que el pensamiento de este autor no lo haya influenciado en cierta manera. A este respecto, varios comentaristas dicen, y con ellos Simmel, que Nietzsche no ha reconocido su deuda con Darwin.

Habiendo recolectado y examinado todas las apariciones de «Darwin» o «darwinismo» en las obras de Nietzsche (excepto en sus correspondencias y obras póstumas), llegamos a sintetizarlas, por sus contenidos, en dos grandes críticas. La primera crítica se dirige a la concepción de la naturaleza que según Nietzsche estaría implícita en la teoría de la evolución darwiniana. La segunda, más amplia y compleja, apunta a identificar contenidos morales y políticos en dicha teoría. En este trabajo desarrollaré tan solo lo que respecta a la primera crítica.

La primera crítica que Nietzsche dirige a Darwin apunta a mostrar que la idea que Darwin se hace de la naturaleza no se corresponde con lo que esta realmente es. Podemos dividir esta crítica, a su vez, en dos momentos, que serán tratados conjuntamente. Por un lado, Nietzsche opondrá a la concepción darwiniana de la naturaleza su propia concepción de esta, en la cual juega un papel fundamental su concepto de voluntad de potencia⁶. Por el otro, dará las razones que para él explican por qué los darwinistas se han formado una tal imagen de la naturaleza, lo que apunta a encontrar en tal imagen la presencia de aspectos sociales y políticos.

6 Escogimos en este trabajo traducir, como hacen muchos traductores, «Wille zur Macht» por «voluntad de potencia» en lugar de «voluntad de poder» porque entendemos que la palabra «poder» puede tener en el español acepciones que lleven al lector a desviarse del sentido preciso que tiene este concepto en la obra nietzscheana. Sin embargo, en las ediciones en español con las que trabajamos, mayoritariamente traducidas por Sánchez Pascual, se traduce la expresión por «voluntad de poder». A este respecto, citamos la justificación que de esta traducción hace Gonçal Mayos, en la introducción a su libro *Friedrich Nietzsche, Nihilismo: escritos póstumos*, Barcelona, Península, 2006: «hay que evitar las habituales malas interpretaciones que provoca traducir “Wille zur Macht” por “voluntad de poder” o, aun peor, “de poderío” o “de dominio”. En tales casos tendemos a interpretar “Macht” como un concepto meramente político y solo como algo siempre enfrentado a “poderes” opuestos», pp. 11-12.

La concepción nietzscheana y darwinista de la naturaleza

La concepción de la naturaleza que Nietzsche lee en el darwinismo inglés⁷ refiere a una naturaleza de la escasez, de la «indigencia» y de la «hambruna».⁸ Esto es porque en tales concepciones la naturaleza se caracteriza por la lucha por la supervivencia. Ahora bien, lo que Nietzsche piensa es que tal lucha por la supervivencia solo puede explicarse en función de cierta escasez de los medios de supervivencia para los organismos, lo que los haría consecuentemente luchar por ellos. En pocas palabras, para que un organismo tenga que luchar contra otros por su supervivencia debe haber ciertas condiciones de escasez que explican tal lucha. Nietzsche piensa, por el contrario, en una naturaleza en la cual reina la voluntad de potencia, en tanto una voluntad que es distinta y hasta puede llegar a oponerse a las propias condiciones de supervivencia de los organismos:

Querer la propia conservación es expresión de un estado de necesidad, de una limitación de la auténtica pulsión vital fundamental: esta va en pos de la ampliación del poder y, con harta frecuencia, en esa voluntad pone en cuestión y sacrifica la autoconservación.⁹

Partiendo de esto, Nietzsche concibe una naturaleza en donde reina la riqueza y la opulencia en exceso, «mismo la absurda prodigalidad»¹⁰ (donde el calificativo de «absurda» está justamente orientado a señalar que no son criterios de utilidad los que mueven a la naturaleza). Para Nietzsche, si bien la lucha por la supervivencia es algo real en la naturaleza, esta solo se da como excepción, cuando se dan circunstancias de escasez que también son excepcionales: «La lucha por la existencia es solamente una excepción, una restricción temporal de la voluntad de vivir».¹¹ Por el contrario, lo que es regla en la naturaleza es la lucha por el crecimiento y la expansión de la potencia, y la voluntad de autoconservación cede a la voluntad de potencia.

Las influencias sociales en la imagen darwiniana de la naturaleza

Habiendo ya desarrollado la manera en que Nietzsche percibe la naturaleza en el darwinismo y la concepción que a su vez le opone, veamos lo que dice respecto de cuáles fueron las razones que explican la concepción darwiniana

7 Hablaremos de «darwinismo» o «darwinismo inglés» solo en tanto estas mismas expresiones aparecen en los textos de Nietzsche. Si bien parece ser que Nietzsche ha tenido contacto con el darwinismo mayormente en su versión inglesa (es decir tal como fue luego utilizado por autores como Huxley o Spencer, ambos mencionados por él en *Gaya ciencia*, en Nietzsche, *La genealogía de la moral*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 2000 [1972], p. 102), nos centraremos en analizar en qué medida sus críticas se aplican a la obra de Darwin, y no a la de sus seguidores.

8 Tomo la traducción francesa para este caso, que transcribo en español, de *El Crepúsculo de los Ídolos*, en Nietzsche, F., *Œuvres*, París, Robert Laffont, 1993, p. 998.

9 Nietzsche, 2002: 348-349

10 Tomo estos términos de la traducción francesa, que transcribo en español, de *La Gaya ciencia*, en Nietzsche, F., o. cit., 1993, p. 214.

11 Nietzsche, 2002: 349

de la naturaleza. Los darwinistas ven escasez en la naturaleza, ¿por qué? Antes vimos lo que podrían ser las razones teóricas, es decir por qué si hay lucha por la supervivencia debe haber algún tipo de escasez. Pero Nietzsche va a dar razones de otro tipo, alegando que tal visión de la naturaleza está determinada e influenciada por las condiciones sociales y económicas en las que vivía Darwin. Nietzsche culpa a los naturalistas en general, alegando que su origen plebeyo estaba muy familiarizado con la dificultad y competencia que hay en las grandes ciudades para sobrevivir. Por ello dice: «Alrededor de todo el darwinismo inglés se nota algo así como un irrespirable aire inglés a superpoblación, algo así como olor de gente humilde a menesterosidad y estrechez».¹²

Así es que Nietzsche está señalando que en las concepciones darwinistas pueden apreciarse ciertos rasgos que provienen del origen socioeconómico de sus defensores. El principal rasgo de la teoría darwiniana que Nietzsche considera estar determinado por este origen es la excesiva importancia que esta le ha dado a la autoconservación y a la lucha por la supervivencia en la naturaleza. Hablando del «dogma spinozista» en tanto el hecho de considerar al instinto de conservación de sí mismo como causa determinante, Nietzsche dice:

Que nuestras modernas ciencias naturales se hayan enredado a tal punto en el dogma spinozista (últimamente aún, y del modo más tosco, en el darwinismo, con su incomprensiblemente unilateral doctrina de la «lucha por la existencia») se debe, probablemente, a la procedencia de la mayor parte de los investigadores de la naturaleza: a este respecto forman parte del «pueblo», sus antepasados eran gente pobre y sencilla, que conocía demasiado de cerca la dificultad de salir adelante.¹³

En efecto, es justamente por solo tener en cuenta a la voluntad de auto conservación que Nietzsche considera que la concepción darwinista de la lucha por la vida es «incomprensiblemente unilateral», reduciéndose únicamente a una lucha por la existencia. Esta unilateralidad es para Nietzsche el fruto de las particulares circunstancias humanas en las que estaban inmersos los darwinistas que, acostumbrados a escenarios humanos de escasez y competencia atroz para la supervivencia, como los de las grandes ciudades inglesas al enfrentar las enormes migraciones rurales producto de la revolución industrial, postulan tales circunstancias como pertenecientes al mundo natural. Cobra gran sentido entonces algo que Nietzsche dice a este respecto: «No debe confundirse a Malthus con la naturaleza».¹⁴ Malthus explicaba la pobreza en las sociedades humanas como el producto de un progresivo distanciamiento entre el aumento de los alimentos (aritmético) y el de los individuos por reproducción (geométrico). Lo que Nietzsche podría estar diciendo con esa afirmación es que no hay que extrapolar aquellas condiciones que Malthus creyó encontrar en las sociedades humanas al mundo propiamente natural.

12 Nietzsche, F, o. cit., 1993, p. 214.

13 Ídem.

14 Nietzsche, 2000: 101

Algunos podrían sugerir que no se puede considerar seriamente a estos reproches de Nietzsche como «críticas», sino que debe verse en ellos una especie de cruel burla y menosprecio de Darwin. Y podrían, además, para apoyar este juicio, referir que el propio Darwin nació en una de las familias más adineradas de Inglaterra y que nunca tuvo que trabajar para ganarse su pan, lo cual es enteramente cierto. Sin embargo, no es necesario haber vivido en esas circunstancias para conocerlas. La prueba está en que podemos encontrar en el vocabulario de Darwin ciertas alusiones casi directas al mundo social y laboral (precisamente a las circunstancias de pobreza y extrema competencia a las que se refiere Nietzsche) que nos obligan a tomar en serio las palabras de Nietzsche. ¿Cómo negar que las siguientes palabras de Darwin no parecen tener un doble sentido, aludiendo por un lado al proceso biológico pero por otro al entorno social?: «todos los seres orgánicos se están esforzando por aumentar en una progresión elevada y por apoderarse de cualquier *puesto desocupado*, o menos bien *ocupado*, en la *economía* de la naturaleza». ¹⁵ Podrá decirse que Darwin está, como él mismo aclara, utilizando metáforas para explicar fenómenos naturales inexplicables de otra manera, pero véase bien qué tipo de metáfora utiliza, y especialmente de qué campo provienen. Si Darwin utiliza este tipo de metáforas es justamente porque la naturaleza, como él la ve, le recuerda a lo que acontece en las grandes ciudades de su tiempo: una enorme cantidad de individuos disputándose por un número muy limitado de puestos, a los que llegan, según cierta concepción liberal clásica, los más aptos. Es innegable que las palabras que subrayé pertenecen al campo semántico del mundo del trabajo, y también puede decirse que este acercamiento entre la lucha en el mundo orgánico y en el mundo social tiene fuertes relaciones de parentesco con el acercamiento mucho más estrecho que hace Spencer.

Oposición en el concepto de lucha

Siguiendo al doctor en filosofía Wilson Antonio Frezzati, ¹⁶ podemos decir que la recién vista crítica de Nietzsche pone en evidencia dos visiones diferentes de un concepto que es central en cualquiera de los dos autores en cuestión: la lucha. Y efectivamente, en ambos autores la noción de vida gira siempre en torno a la noción de lucha. Pero intentaremos agregar que, en última instancia, no hay una verdadera lucha en la concepción darwinista de la naturaleza.

En el caso de Nietzsche, la lucha constituye un factor primordial de la vida, en tanto lucha por la amplificación de la potencia y del poderío, que es la manifestación de la voluntad de potencia. En su aforismo «De la superación de sí mismo» de *Así habló Zaratustra*, Nietzsche dice: «En todos los lugares donde

¹⁵ Darwin, C., *El origen de las especies*, Barcelona, Planeta, 1992, pp. 154-155.

Las cursivas son mías. Como estas, hay muchas otras alusiones que he decidido no incluir por motivos de extensión.

¹⁶ Ponencia «Las críticas de Nietzsche a Darwin» en el Congreso de la Asociación de Filosofía e Historia de la Ciencia del Cono Sur (AFHIC), 2008.

encontré seres vivos encontré voluntad de poder».¹⁷ Como ya mencionamos brevemente antes, el rol de la voluntad de potencia es tan fuerte para Nietzsche que llega a oponerse a la auto conservación del organismo, como queda claro en el mismo aforismo: «y siempre que el ser vivo manda se arriesga a sí mismo al hacerlo»,¹⁸ y también cuando pone las siguientes palabras en boca de la propia vida: «Prefiero hundirme en mi ocaso antes que renunciar a esa única cosa; y, en verdad, donde hay ocaso y caer de hojas, mira, allí la vida se inmola a sí misma —¡por el poder!».¹⁹

El hábito que tiene Nietzsche de interpretar todo acontecimiento del mundo vivo como la manifestación de una voluntad (en último término de la voluntad de potencia) hace que le parezca absurdo el concepto de la lucha por la existencia, ya que no tendría sentido que la voluntad propia a la vida fuera precisamente desear la vida:

No ha dado ciertamente en el blanco de la verdad quien disparó hacia ella la frase de la “voluntad de existir”: ¡esa voluntad —no existe! Pues: lo que no es, eso no puede querer; mas lo que está en la existencia, ¡cómo podría seguir queriendo la existencia!²⁰

De hecho, esta última afirmación también depende de la idea nietzscheana, que también aparece en el mismo aforismo, de que la vida tiende esencialmente a superarse a sí misma, y no simplemente a conservarse y perpetuarse: «Y este misterio me ha confiado la vida misma. «Mira, dijo, yo soy lo que tiene que superarse siempre a sí mismo».²¹

En Darwin, la lucha también constituye un rasgo fundamental de la vida pero de manera completamente diferente. Esta aparece en su concepto de «lucha por la existencia», cuyo carácter «amplio y metafórico»²² es descrito en el tercer capítulo de su *Origen de las especies*. Con este concepto Darwin alude no solo a la competencia entre individuos de misma especie o de especies distintas por sobrevivir, sino también a la lucha entre individuos y condiciones climáticas adversas. En todos los casos, se trata de una lucha por la auto conservación y por la vida. Pero en realidad, para Darwin no hay lucha real en el sentido de una verdadera oposición de voluntades entre los organismos, como sí ocurre para Nietzsche. Para Darwin, la «lucha por la existencia» es simplemente un concepto útil a la hora de explicar el hecho de que se reproducen más organismos de los que pueden sobrevivir. Dado este hecho, puede decirse de un modo figurado que los organismos están luchando entre sí, pero lo único que ocurre en realidad es que organismos nacen y mueren, algunos llegando a reproducirse y otros no. El concepto de «lucha por la existencia» solo pretende recoger y señalar ese

17 Nietzsche, 2000: 176

18 Nietzsche, 2000: 175

19 Nietzsche, 2000: 176

20 Nietzsche, 2000: 177

21 Nietzsche, 2000: 176

22 Darwin, C., o. cit., p. 82.

hecho empírico de que no todos los organismos que nacen pueden sobrevivir y que, por lo tanto, muchos de ellos morirán. Pero de allí no se desprende, y Darwin no lo hace obviamente, ninguna noción de voluntad que oponga a los organismos entre sí.

Esto constituye el rasgo empirista de Darwin, declarado simpatizante de Bacon, que opone fuertemente al primero con Nietzsche por ser mucho más austero en sus afirmaciones sobre el mundo natural. Por ello Darwin insiste reiteradamente en el carácter metafórico y explicativo en el que emplea sus conceptos, para evitar toda sustancialización de estos. Es exactamente el mismo caso con el concepto de «selección natural» o mismo con el concepto de «naturaleza»:

Se ha dicho que yo hablo de la selección natural como de una potencia activa o divinidad [...] Todos sabemos lo que se entiende e implican tales expresiones metafóricas, que son casi necesarias para la brevedad. Del mismo modo, es difícil evitar personificar la palabra «naturaleza», pero por naturaleza quiero decir solo la acción y el resultado totales de muchas leyes naturales y por leyes, la sucesión de hechos, en cuanto son conocidos con seguridad por nosotros.²³

Aquí podemos ver muy claramente la enorme diferencia de los enfoques de Nietzsche y de Darwin, que puede explicarse en parte por el hecho de que ambos parten de tradiciones filosóficas diferentes. Por un lado tenemos a Darwin, quien es un científico inglés que simpatiza mucho con los filósofos empiristas ingleses (sobre todo con Bacon²⁴) y que tiene como premisa fundamental atenerse simplemente a los hechos tal como se nos presentan: todo aquello que no puede ser verificado por la experiencia ha de ser dispensable en una teoría científica. Por el otro, Nietzsche, quien por sus convicciones particulares es alguien que tiene un importante desprecio por los científicos y por el empirismo inglés (esto es, por todo lo que representa Darwin) y que tiene una predilección por verdades que muchos llamarían «metafísicas». Porque está claro que donde Darwin toma precauciones y advierte que sus conceptos son metáforas que están allí solo para explicar los hechos empíricos a los que nos enfrentamos, Nietzsche no vacila en sustancializar conceptos como el de «voluntad de potencia» bajo la forma de una fuerza real que actúa detrás de todo acontecimiento del mundo natural.

Comentarios a la primera crítica

Esto podrá ayudarnos a comentar la crítica nietzscheana a Darwin. Por un lado, parece ser que la crítica que Nietzsche hace a la concepción darwinista de la naturaleza es una crítica que no sería tomada en cuenta por Darwin por esa misma razón de que para él la naturaleza no es más que un conjunto de hechos y leyes naturales y «naturaleza» es un término práctico para hacer referencia a ellos

²³ Darwin, C., o. cit., p. 103.

²⁴ «Trabajé sobre verdaderos principios baconianos y, sin ninguna teoría, empecé a recoger datos en grandes cantidades», en Darwin, F., *Charles Darwin: autobiografía y cartas escogidas*, Madrid, Alianza Editorial, 1982, tomo I, p. 86.

pero al cual no debe concedérsele demasiada importancia. Si en la naturaleza reina la abundancia o la escasez es quizás una cuestión que Darwin consideraría desprovista de sentido. Parece ser una cuestión relativa al contexto y podrían encontrarse ejemplos empíricos para cualquiera de las dos opiniones. Además, en la propia teoría de Darwin hallamos en realidad los dos polos, abundancia y escasez: abundancia en la reproducción de los organismos, que es causa de la variabilidad, y escasez en los medios de supervivencia de que estos disponen, que a su vez causa la selección natural. En este sentido, se evidenciaría la incompatibilidad entre las posturas de Nietzsche y Darwin. No podría decirse que se oponen o intentan refutarse ya que ni siquiera comparten esos presupuestos fundamentales que son indispensables para cualquier discusión. Por eso es que puede decirse que la crítica de Nietzsche sobre una errada imagen de la naturaleza por parte del darwinismo ni siquiera tendría sentido para Darwin, ya que este evitaría a todo momento la sustancialización de tal concepto, que es justamente lo que Nietzsche hace. Nietzsche ve en el darwinismo una naturaleza (sustancial) en la que reina la escasez y la miseria, y a esta le opone su propia noción sustancial de la naturaleza, en la que reina el desperdicio y la absurda prodigalidad. Para Darwin, ni siquiera podría hablarse de la naturaleza como de «algo» en lo que «reina» cualquier cosa, ya que la naturaleza no es más que un concepto práctico para hacer alusión al conjunto de hechos y regularidades del mundo.

Pero, por otro lado, esta primera crítica de Nietzsche también acusa de antropomorfismo a la teoría de la evolución, en tanto transposición injustificada de ciertas regularidades que se dan en contextos humanos (el ejemplo de las ciudades londinenses, Malthus) al campo natural. En efecto, y como también va a aparecer en otra de sus críticas al darwinismo y la biología en general, Nietzsche niega esa pretendida objetividad de las ciencias biológicas porque cree percibir que las teorías darwinistas no se corresponden con la realidad ni son la fiel observación de esta sino que evidencian, por sus maneras de hacer énfasis en la autoconservación y supervivencia más que en la dominación, determinados presupuestos ajenos a la ciencia en cuestión. En esta crítica, esos contenidos extracientíficos que influyen a la teoría son, como vimos, el origen plebeyo de los naturalistas y el ambiente de las sobre pobladas ciudades londinenses donde estos vivieron. El resultado del infiltramiento de tales contenidos es, para Nietzsche, una exageración del rol de la autoconservación en los procesos naturales.²⁵ En este caso, la crítica sí puede afectar a Darwin en el sentido en que

25 Sea dicho al margen, no es que Nietzsche abogue por la neutralidad de la ciencia y deseche los contenidos no científicos que se infiltran en ella por el solo hecho de ser infiltraciones, sino que lo que Nietzsche desecha son los contenidos particulares por sí mismos que, en este caso, Darwin o los darwinistas, traen a la biología. En la segunda crítica, que no recogemos en este trabajo, Nietzsche se refiere a estos valores como «idiosincrasia democrática» e incluso «misarquismo» (odio por el poder). De hecho, toda esta primera crítica de Nietzsche, que la naturaleza es opulencia, constante superación y voluntad de potencia, es todo menos una visión científica, austera y neutral del mundo natural. Recordemos que Nietzsche, sobre todo en sus obras maduras, menosprecia al científico, «hombre objetivo», justamente por esa tendencia que

este, en tanto forma parte del empirismo clásico, cree en la neutralidad de la ciencia y toma como principio metodológico fundamental para hacer ciencia el depurarse de cualquier preconcepción ajena a la experiencia.

Bibliografía

- Cromwell, S. G., «Nietzsche among the neo-Kantians», en Babich, y Cohen, R. S., *Nietzsche, Theories of Knowledge and Critical theory*, Londres, Kluwer academica publishers, 1999, vol. I.
- Darwin, C., *El origen de las especies*, Barcelona, Planeta, 1992.
- Darwin, F., *Charles Darwin: autobiografía y cartas escogidas*, Madrid, Alianza Editorial, 1982, tomo I.
- Gonçal Mayos, *Friedrich Nietzsche, Nihilismo: escritos póstumos*, Barcelona, Península, 2006.
- Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza Editorial, 2000a [1972], trad. de Andrés Sánchez Pascual.
- Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 2000b [1972].
- Nietzsche, F., *Oeuvres*, París, Robert Laffont, 1993.
- Simmel, G., Schopenhauer y Nietzsche, Buenos Aires: Terramar, 2005.

presenta a actuar como espejo de la realidad: «[El hombre objetivo] es tan solo un instrumento, digamos: un espejo —no una “finalidad por sí misma”. El hombre objetivo es de hecho un espejo: habituado a someterse a todo lo que quiere ser conocido, sin ningún otro parecer que el que le proporciona el conocer, el “reflejar” [...]». En Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza Editorial, 2000 [1972], trad. de Andrés Sánchez Pascual, p. 155.

Recepción de la obra de Nietzsche en el pensamiento uruguayo

HORACIO BERNARDO¹

Introducción

La primera obra con influencia nietzscheana en el Uruguay es *La raza de Caín* de Carlos Reyles publicada en 1900. Desde esa fecha, se verifica la recepción sostenida de la obra de Friedrich Nietzsche en nuestro medio. Para analizar como fue la trayectoria de dicha recepción, debe tenerse en cuenta dos elementos. En primer lugar, que la presencia de Nietzsche fue siempre marginal, sin alcanzar el protagonismo que ocuparon autores como Jean-Marie Guyau o Ernest Renan en el Novecientos, Karl Marx en la mitad de siglo, o Michel Foucault o Gilles Deleuze a fines del siglo XX. En segundo lugar, que la intensidad de dicha presencia no fue uniforme, verificándose cambios en el nivel de interés y modo de abordaje. Tomando en cuenta la cantidad de libros publicados sobre el autor, los artículos y las referencias de figuras intelectuales destacadas, puede determinarse tres etapas de recepción, las cuales coinciden, a grandes rasgos, con tres períodos del pensamiento uruguayo en el siglo XX.

La primera etapa se sitúa en el período entre 1900 y 1937, desde la publicación de *La raza de Caín* de Carlos Reyles a la publicación de *Persona y destino* de Luis Gil Salguero. Dicha etapa se vincula con el espíritu intelectual de la generación del 900 y se presenta como un ámbito favorable para la recepción y discusión de la obra nietzscheana.

La segunda etapa se sitúa en el período desde 1937 hasta 1985, la cual incluye dos sub-períodos: el primero de ellos, el de la generación crítica uruguaya o generación de *Marcha* (1939-1974) y el segundo, el período del régimen militar (1973-1985). En esta etapa se presenta una retracción del interés y cambio en el modo de abordaje de la obra nietzscheana.

La tercera etapa, se sitúa en el pensamiento uruguayo reciente (1985 a la fecha) en la cual, sobre todo a partir de la década de los noventa, comienza a resurgir un nuevo foco de interés por la obra de Nietzsche.

Las causas de dichas variaciones pueden atribuirse a tres factores interrelacionados entre sí. El primer factor es el devenir económico y sociopolítico del país. El segundo factor, el espíritu dominante o conjunto de motivaciones de cada generación intelectual, teniendo en cuenta la mayor o menor relación entre

1 Licenciado en Filosofía y escritor. Docente de Filosofía en la Licenciatura en Ciencias de la Comunicación de la Udelar. Coorganizador del Ciclo de coloquios *Pensamiento y actualidad* (FHCE, Udelar, 2006-2007). Ha presentado trabajos sobre aspectos críticos de la producción filosófica nacional en Montevideo y Buenos Aires.

dichas motivaciones y la propuesta nietzscheana. El tercer factor, es el conjunto de corrientes de pensamiento influyente en cada etapa.

Con base en esos elementos, se observará la recepción de cada uno de los períodos.

Etapas de recepción

Primera etapa. La generación del 900 (1900-1937)

La influencia de las corrientes vitalistas ingresadas al país a través de la generación del 98 española, la presencia del intuicionismo, el pragmatismo y la aparición del modernismo, propiciaban un ambiente rico y favorable para la recepción de la obra nietzscheana en el Uruguay del 900.

Desde el punto de vista sociopolítico, el Uruguay entraba al siglo XX con el problema de sintetizar los dos grandes modelos de país que había planteado el siglo XIX, asociados a los intereses de dos clases dominantes: el patriciado tradicional terrateniente y la nueva clase empresaria.² En el plano filosófico, fuertemente vinculado con el anterior, se presentaba la necesidad de superar las dos corrientes que habían influido en la segunda mitad de siglo XIX; el espiritua-lismo ecléctico y el positivismo.

En este panorama, en el que el desafío consistía en construir una imagen integral de país y en el que esa construcción se visualizaba posible, la filosofía de Nietzsche se integró de modo marginal, participando de las coincidencias con el vitalismo y el pospositivismo influyente en el período.

La primera expresión de su influencia se encuentra en la obra de Carlos Reyles. Si bien se ha afirmado que en el *Ariel* de José E. Rodó habría, implícitamente, un intento de construir un anti-Zaratustra,³ la primera obra influida por Nietzsche es *La raza de Caín* de Reyles publicada en 1900, novela que dará pie al ensayo fuertemente nietzscheano titulado *La muerte del cisne* publicado en 1910. En esta última obra, Reyles combina principios metafísicos materialistas con una moral vitalista nietzscheana. Reyles considera que la fuerza es sustrato último y causa primera de todo el universo, entendiendo por *fuerza* el nombre común y sintético de las energías naturales. Entiende que materia y fuerza son una sola y misma cosa, siendo los fenómenos de la conciencia formas de la

2 Las notas históricas incluidas en este trabajo, se basan, en buena medida, en el volumen «Introducción al pensamiento uruguayo» que el autor de este artículo y Lía Berisso se encuentran desarrollando.

3 Esta tesis es afirmada por Ottmar Ette en el artículo «Así habló Próspero. Nietzsche, Rodó y la modernidad filosófica de Ariel», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 528, junio, 1994, disponible en <<http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=34064&portal=351>>. Resulta de interés lo allí afirmado, aunque es necesario, a nuestro entender un estudio más profundo para poder llegar a las conclusiones a las que allí se arriban. Dejamos este tema a consideración del lector.

materia».⁴ En el plano moral, considera a Nietzsche el gran revolucionario de la filosofía. Su moral, junto con la de Guyau, representan para Reyles la expansión de la vida, la superación de otras morales que adhieren a místicas altruistas o se acercan hacia el pecado y el placer. Es un período en el que, según señala Ardao, «la adhesión de Reyles a la voluntad de dominación, o de dominio, o de poder, de Nietzsche, no conocía reservas».⁵ Sin embargo, moderará su pensamiento con el correr de la década, tal como lo muestra en *Diálogos olímpicos*, obra publicada en 1919.

La Primera Guerra Mundial, en la que Alemania representaba la fuerza, contraria a la Francia por la que Reyles sentía simpatía, significó una revisión de su postura moral anterior. Adoptó una postura conciliadora, apelando a la noción de «voluntad de conciencia», la cual levantaba, frente a la razón universal, que era la fuerza, la razón humana, que era la justicia [...] De allí en adelante —como ha escrito Ardao—, su metafísica seguía siendo materialista; su moral había dejado de ser nietzscheana⁶

A juicio de J. Liberati,⁷ Carlos Reyles fue el único epígono nietzscheano que tuvo el Uruguay. Sin embargo, la recepción de la obra del autor alemán tuvo otras manifestaciones. En 1920, a un año de la publicación de los «Diálogos Olímpicos», Carlos Vaz Ferreira presentó una serie de conferencias dedicadas a analizar la obra de Nietzsche. El interés de Vaz Ferreira, a diferencia del de Reyles, no consistió en incorporar elementos nietzscheanos a su filosofía, sino rastrear elementos en la filosofía de Nietzsche que fueran afines a la suya. En ese sentido, Vaz Ferreira valoró su obra en tanto ejercicio y fermento para nuevos desarrollos.

Vaz Ferreira observa en la obra de Nietzsche una parte sistematizada y otra no sistematizada, siendo esta última la más rica y la menos tomada en cuenta. Para Vaz Ferreira, la parte sistematizada, expresada mayoritariamente en sus libros orgánicos y en algunos aforísticos, es contradictoria a tal punto que llega a afirmar que el libro que menos debería leerse para aproximarse a Nietzsche es *Así hablaba Zaratustra*.⁸ Sin embargo, rescata aquellos textos que son más libres, poniendo como ejemplo de ello *El viajero y su sombra* y *La Gaya Ciencia*,⁹ habiendo recomendado esta última obra, además, en *Moral para intelectuales*.¹⁰ Vaz

4 Arturo Ardao cit. por Martínez Moreno, Carlos, «Los narradores del 900. Carlos Reyles», en *Capítulo Oriental*, Fascículo 16, Montevideo, Centro Editor de América Latina, 1967, p. 244

5 Ardao, Arturo, *Etapas de la inteligencia uruguaya*, Montevideo, Departamento de Publicaciones de la Universidad de la República, 1968, p. 299.

6 Martínez Moreno, Carlos, o. cit., p. 244. Se han modificado algunos tiempos verbales, conservando el texto y el sentido del texto citado original.

7 Liberati, Jorge, «La filosofía de Arturo Ardao», disponible en <http://www.archivodeprensa.edu.uy/ardao/sobre/Liberati_Jorge.pdf, s/d.

8 Vaz Ferreira, Carlos, *Inéditos. XX* (suplemento), Montevideo, Edición Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, 1978 [1963], p. 248.

9 *Ibidem*, pp. 204-205.

10 En *Moral para intelectuales* (Vaz Ferreira, C., *Moral para intelectuales*, Montevideo, Imprenta El Siglo Ilustrado, 1920, p. 15), incluyó *La gaya ciencia* entre los treinta volúmenes que él recomendaba leer.

Ferreira es elogioso para con Nietzsche, señalando como sus virtudes primero «el sentido crítico; después sentimientos hondos y nobles y [...] luego la genialidad en el pensamiento y la belleza de la forma».¹¹

Señala, sin embargo, una contradicción continua entre su doctrina, que expresa dureza, y el Nietzsche hombre el cual presenta «obsesión por la verdad, hondura en la nobleza, delicadeza de sus sentimientos en amor, en piedad».¹² Dicha contradicción, sin embargo, se neutraliza o pierde importancia cuando se toma «la parte libre, espontánea, genial y no polarizada de su pensamiento»,¹³ genialidad que es fruto del psicoanálisis nietzscheano, el cual se presenta mayor medida en sus textos no sistematizados. En ese sentido, Vaz Ferreira presenta la imagen de la levadura. Afirma el filósofo uruguayo:

un hombre fabricaba la levadura más rica y al mismo tiempo hizo vino con ella. El vino salió agrio, amargo, tóxico; dejémosle y utilicemos la levadura; la levadura para pensar de Nietzsche es incomparablemente rica.¹⁴

La imagen vazferreiriana, que rescata la obra nietzscheana en tanto fuente de inspiración para un pensamiento por venir, resulta coherente con el Uruguay laico, liberal y en proceso de construcción de la década de los veinte. Sin embargo, deja en un campo neutral el problema vinculado a la postura nietzscheana frente al cristianismo. Presentó, sin embargo, una defensa desde el punto de vista católico Juan Zorrilla de San Martín, quien en 1928 escribió el ensayo «Nietzsche,¹⁵ Carlyle, Pascal», incluido en el volumen *El libro de Ruth*. En dicho artículo, Zorrilla presenta una postura escéptica respecto a los beneficios de la filosofía sobre la moral de los individuos y fuertemente crítica hacia los filósofos que, según él, utilizan la filosofía con fines negativos. Afirma que estos «se aprovechan [...] de los raciocinios; envuelven en ellos sus inquietudes interiores o tinieblas interiores, y las difunden, obedeciendo a un espíritu que no es el de la caridad, ni lleva por el camino de la felicidad».¹⁶ Y luego agrega:

Muy interesante de observar, como ejemplar de esta última especie, es Federico Nietzsche, que entre los numerosos negadores de la existencia de Dios, de la Persona y la moral de Jesucristo, y hasta de la ley natural, es el que más llama la atención del actual momento.¹⁷

Son, al menos, dos las críticas que Zorrilla señala a Nietzsche. La primera es que Nietzsche no plantea afirmaciones, y que su obra es un puro negar, lo

11 Vaz Ferreira, C., o. cit., 1920, 8, p. 247.

12 *Ibíd.*, p. 258.

13 *Ibíd.*, p. 205.

14 *Ibíd.*, p. 261.

15 En el texto original de Zorrilla, el apellido del autor alemán aparece escrito sin la «s» (Nietzche). Cuando citemos textualmente a Zorrilla escribiremos de ese modo el apellido.

16 Zorrilla de San Martín, Juan, *El libro de Ruth*, Montevideo, Biblioteca Artigas. Colección Clásicos Uruguayos, 1978, p. 97.

17 *Ídem.*

que para el católico, o «para quien piensa en afirmativo, [significa] ir cargado de obligaciones».¹⁸ Adicionalmente, afirma:

No hay [...] exploraciones o descubrimientos en la filosofía de Federico Nietzsche. De Volta, el inventor de la pila eléctrica, a Marconi, el del telégrafo sin alambres, hay mucho camino andado [...] Pero de Pirrón o Epicuro o Nietzsche no hay gran distancia perceptible; tan precursor es Pirrón de Nietzsche, como podría serlo Nietzsche de Pirrón o Epicuro.¹⁹

En esa línea, la segunda crítica de Zorrilla señala que la doctrina de Nietzsche es cínica, en el sentido de la escuela griega, en la que «sus adeptos se jactaban de vivir en el estado natural, contra todos los hábitos sociales, sin respeto a nada ni nadie».²⁰ Vinculado a ello, Zorrilla intenta desmontar el procedimiento nietzscheano. Afirma:

A poco que se lea con alguna atención a Nietzsche, cae uno en la cuenta del pie de que cojea; se descubre su procedimiento. Porque no es otra cosa, o mucho me equivoco, la filosofía que dice haber inventado: un procedimiento; el cristianismo al revés; desmentir el Evangelio, desacreditar a Jesucristo.²¹

Tanto en las conferencias vazferreirianas como en el artículo de Zorrilla, se presenta como motivo para el tratamiento del autor su repercusión, mostrando la conciencia que se tenía en la década de los veinte sobre su obra. El Uruguay comenzaba a construir sus discursos sobre Nietzsche.

A raíz de esto, en la década de los treinta aparecerá la primera obra que combinará el pensamiento de Nietzsche con lo que de Nietzsche se ha afirmado en el Uruguay. Se trata de *Persona y destino. Ensayo sobre la idea de existencia indeterminada en F. Nietzsche* de Luis Gil Salguero, publicada en 1937, en la que el autor (de tendencia personalista y con preferencia por el pensamiento a-lógico),²² retoma la problemática planteada por Vaz Ferreira de la contradicción entre la doctrina nietzscheana (que expresa crueldad) y el propio ser de Nietzsche (que es amor a la vida). Sin embargo, la solución que encuentra Gil Salguero es distinta. Mientras que para Vaz Ferreira, estas contradicciones pueden superarse (o ignorarse) desde lo fermental, para Gil Salguero, la contradicción se salva desde lo existencial, tomando vida y obra de Nietzsche como conjunto indivisible en donde dicha contradicción es requisito indispensable de su obra. Persona y destino constituye el intento de encontrar un nuevo centro desde el cual visualizar la contradicción.

18 *Ibidem*, p. 98.

19 Zorrilla de San Martín, J., o. cit., pp. 102-103.

20 *Ibidem*, p. 100.

21 *Ibidem*, p. 104. Carlos Vaz Ferreira había señalado dicho anticristianismo a propósito del Anticristo, pero su postura es meramente expositiva, sin tomar postura a favor o en contra de Nietzsche. En Zorrilla, sí hay un ataque directo al autor alemán.

22 Ardao, Arturo, *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1956, p. 97.

Para Gil Salguero, Nietzsche es visto como un ser siempre al borde de la desaparición, del abismo. Nietzsche escribe contra su destino, del cual es consciente, y que sabe que lo conducirá hacia la despersonalización, que es la locura. Ese producir conscientemente desde el abismo y la desaparición es lo que le da una perspectiva particular y coherente a su obra. Afirma Gil Salguero:

La voluntad de sistema, la filosofía de las máscaras, la transparencia de la personalidad de Nietzsche en la figura de Dionisos, de Zaratustra, o de Jesús, indican cómo desde otro centro, en él sofocados anhelos se hicieron voluntad de potencia, y pudo pensar en la dirección de su querer escapar a la despersonalización que ocurría inexorablemente contra sí. Su anhelo entonces se agitó, ya en un pensamiento destruido, en un hendido corazón, y aunque la vida hacía escuchar su clamor, él no oía, alejado y remoto —lo que coincide con la llamada época de locura y de embrutecimiento— cuando Nietzsche pudo morir como fantasma y espectral e inasible hundirse en la transparencia del ser.²³

En ese sentido, el análisis de Gil Salguero sobrepasa la mera justificación psicológica y apunta a visualizar una particular posición ontológica desde la condición existencial del filósofo, posición desdichada y, al mismo tiempo, privilegiada, al permitirle descubrir «el continuo operar de la voluntad de lo ilusorio, lo aparente ocultando lo real, la vida recóndita en las explicaciones derivadas y abstractas, extrínsecas a ella».²⁴

A nivel nacional, con Gil Salguero, Nietzsche llega al punto de instalarse dentro de la reflexión intelectual. Sin embargo, no halla continuidad en el tiempo. En esa misma época, comienza a operar un cambio de perspectiva de abordaje sobre la obra. Comienza un período de retracción.

Segunda etapa. Generación crítica-Período de dictadura (1937-1985)

Sobre finales de la década de los treinta, comenzó a manifestarse una disminución respecto al número de publicaciones vinculadas con la obra de Nietzsche. De entre los pensadores destacados del ámbito cultural, ninguno de ellos fue explícitamente nietzscheano. El libro *La generación crítica* de Ángel Rama, representativo de las décadas subsiguientes, no incluyó siquiera una referencia a Nietzsche en su extenso análisis de la generación literaria e intelectual.²⁵ Esta ausencia no implicó, sin embargo, que Nietzsche hubiese dejado de circular, de ser leído y citado en el medio uruguayo. En 1959, Mario Sambarino se refirió abundantemente a Nietzsche en su obra *Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctica de la eticidad*, considerando la relación que hay en la obra

23 Gil Salguero, Luis, *Persona y destino. Ensayo sobre la idea de existencia indeterminada en F. Nietzsche*, Montevideo, Edición de la Sociedad Amigos del Libro Rioplatense, 1937, p. 58.

24 *Ibidem*, p. 60.

25 Téngase en cuenta la fuerte vinculación entre la actividad literaria y la intelectual en el Uruguay. Dicha vinculación, adicionalmente, es un proceso común en nuestro contexto nacional y continental, tal como señala Arturo Ardao en *La inteligencia latinoamericana*.

del autor alemán entre la noción de moral y la de resentimiento.²⁶ Alberto Zum Felde, hacia la década de los sesenta lo reconoció como una de sus influencias más importantes.²⁷ En 1962, Arturo Ardao dedicó un estudio a la filosofía nietzscheana de Carlos Reyles.²⁸ En ese mismo año, Emilio Oribe publicó el artículo «Vaz Ferreira y las ideas de Nietzsche». En la década de los setenta, Luis Gil Salguero continuaba refiriéndose a Nietzsche, a propósito de un estudio sobre la idea de personalidad en Rodó.²⁹ Nietzsche siguió siendo considerado por parte de la intelectualidad uruguaya, pero el interés hacia él se volvió mucho más marginal que el de las primeras décadas del siglo XX.

Los cambios a nivel local fueron decisivos a este respecto. Si bien puede pensarse que la adopción de la filosofía de Nietzsche por parte del nacionalsocialismo pudo haber influido en la imagen y la estima por el autor, sin embargo, esta no parece ser la causa más influyente de retracción, considerando que *Persona y destino* apareció cuatro años después del inicio del período nacionalsocialista, y que no existió un flujo de textos contrarios a la doctrina nietzscheana.

La causa más influyente consistió en el giro espiritual de la nueva generación, en el cambio de sus proyectos e intereses, los cuales resultaban más afines al pensamiento socialista crítico que a una filosofía aristocrática fundamentada en la voluntad de poder. Este espíritu nuevo y crítico, se vinculó fuertemente con el devenir social y económico del país hacia mitad del siglo XX. Tras dos golpes al sistema democrático (Gabriel Terra, Alfredo Baldomir) y frente a una economía fuertemente dependiente de la coyuntura internacional,³⁰ los intelectuales de la generación crítica cuestionaron el país endeblemente construido por el batllismo, interpelando, adicionalmente, los mitos y símbolos que habían forjado el imaginario nacional sobre finales del siglo XIX. Utilizando como tribuna principal el semanario *Marcha*, y nucleándose muchos de ellos en torno a la figura de Carlos Quijano, adoptaron como postura política internacional el tercerismo, tomando independencia de la polarización del mundo gestada a raíz de la Segunda Guerra Mundial. A nivel continental, adhirieron a la concepción de un proyecto latinoamericanista. En cuanto a la coyuntura local, se comprometieron con un proyecto de cambio social, entendiendo al compromiso como parte inseparable del proyecto intelectual forjado. En este panorama, la obra de Nietzsche, que consideraba al socialismo como una nueva expresión de la moral cristiana que había que transformar, no significaba un referente adecuado para la generación. El fuerte individualismo no se articulaba con el proyecto de unión

26 Sambarino, Mario, *Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctica de la eticidad*, Montevideo, Facultad de Humanidades y Ciencias, Udelar, 1959.

27 Real de Azúa, Carlos, *Antología del ensayo uruguayo contemporáneo*, Tomo I, Montevideo, Departamento de Publicaciones de la Universidad de la República, 1964, pp. 181-189.

28 Ardao, A., o. cit., pp. 297-307.

29 Gil Salguero, L., o. cit., pp. 53-63.

30 Sobre el desarrollo económico uruguayo y su vinculación con el Uruguay batllista ver Finch, Henry, *La economía política del Uruguay contemporáneo 1870-2000*, Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental, 2005.

latinoamericana defendida a través del concepto de «Patria Grande». La revolución de los valores no se adaptaba como modelo, ante la revolución cubana de fines de los cincuenta que se visualizaba como ejemplo emancipatorio. El superhombre no podía ser asimilado al hombre nuevo, ni la transvaloración podía ser vista como modelo de cambio social. El espíritu crítico de la obra nietzscheana, en tanto único punto de conexión, resultaba insuficiente. Nietzsche no estaba hablándole a la mayoría de los intelectuales de la generación.

Posteriormente, en el período de la dictadura la generación intelectual y sus proyectos fueron acallados. En el año 1974 el semanario *Marcha* fue cerrado. Figuras como Quijano, Ardao, Sambarino, Onetti, etcétera, tuvieron que exiliarse.

Durante los doce años de gobierno de facto, el régimen militar no tomó a Nietzsche como instrumento ideológico. La Doctrina de la Seguridad Nacional, centrada en la búsqueda de eficiencia política y el combate antimarxista, no lo necesitó ni visualizó como punto de apoyo. Por otro lado, la actividad filosófica, despojada de su faceta crítica, y abocada a análisis lógicos,³¹ no se interesó por un autor, más cerca de lo metafórico y literario, que de los procesos de formalización lógico-matemáticos.

Tercera etapa. El pensamiento reciente (1985-2010)

La fecha de resurgimiento del interés por lo nietzscheano es imprecisa, ya que no es posible relacionarla con la edición de alguna publicación relevante en particular. Coincide, sin embargo, con la aparición de nuevas influencias europeas.

Con la vuelta a la democracia en 1985, el discurso filosófico crítico fue nuevamente habilitado, pero más de una década de dictadura habían dispersado el espíritu de la generación anterior. La década de los ochenta se encontraba con el desafío de entender los vertiginosos cambios políticos, científicos y tecnológicos que estaba sufriendo el mundo y el país, para lo cual se hacía necesario transformar o *aggiornar* el discurso intelectual de los años setenta.

En este ambiente de dispersión y de cierta desorientación programática, la obra de Nietzsche encontró dos elementos para su reaparición. En primer lugar, una cierta vuelta al vitalismo, y en segundo lugar, el interés por la ética y por la subjetividad.

Si bien el interés por Nietzsche puede observarse desde artículos publicados en la década de los noventa,³² puede percibirse con mayor claridad a partir del año 2000. Un nuevo espíritu vitalista aparece en el último Ardao, en el que Nietzsche tiene un lugar en tanto que representante de la filosofía «de la acción y de la vida».³³ En «Lógica de la razón y lógica de la inteligencia», ese fuerte vita-

31 Costabile, Helena, «Crónica y testimonio. Sobre las ideas filosóficas en el Uruguay en el siglo XX», texto sobre el que se basó seminario dictado por la autora.

32 Por ejemplo, artículos publicados en *Revista Relaciones*

33 Ardao, Arturo, *Lógica de la razón y lógica de la inteligencia*, Montevideo, Biblioteca de *Marcha*, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 2000, p. 47.

lismo, sirve a Ardao a fin de exponer su concepto de inteligencia, el cual avanza sobre el concepto de razón, incorporando la acción y la afectividad a la actividad puramente racional, y la cual puede admitir la incertidumbre, la opacidad, lo vago, lo borroso.³⁴

Esta centralidad en la vida, también se encuentra presente en el libro de Andrea Díaz Genis, «El eterno retorno de lo mismo o el terror a la historia», en el que se plantea una comprensión del «eterno retorno como suprema afirmación de la vida».³⁵

Sin embargo, esta centralidad sobre el aspecto vital, trae aparejado un énfasis sobre el aspecto ético, que es clave para comprender la renovación del interés sobre la obra nietzscheana. En ese sentido, Díaz Genis afirma: «Queremos diferenciar (el sentido ético-práctico) del puramente ético-teórico. La idea de eterno retorno, en Nietzsche, tiene consecuencias prácticas que transforman la vida del individuo».³⁶

Esta puntualización ética, adicionalmente, se vincula con el interés por la subjetividad, que viene a ser el nuevo centro de acercamiento a la obra nietzscheana. Este hecho marca un cambio de visualización respecto a las posturas de principio de siglo. Mientras que para Vaz Ferreira y Gil Salguero tiene interés el resolver la contradicción entre la subjetividad de Nietzsche y su doctrina, para Díaz Genis el problema es el de conciliar la doctrina nietzscheana con las necesidades subjetivas de los individuos.

En esa misma dirección, los textos de Ruben Tani y María Gracia Núñez relacionan la obra del autor alemán con el psicoanálisis. De ese modo, los autores resaltan el valor de lo mítico en la obra de Nietzsche y vinculan la noción de transvaloración con la concepción freudiana de la «transmutación de los valores psíquicos».³⁷

En este sentido, tanto en la obra de Díaz Genis como en la de Tani y Núñez, se indica la vinculación de lo nietzscheano con el individuo concreto. Adicionalmente,

34 Marisa Berttolini señala la relación entre el desarrollo de Ardao y el nietzscheano. Señala la autora: «La inteligencia, como capacidad supralógica puede aprehender el movimiento, la realidad concreta, la cualidad, la experiencia sensible, la historia, la vida, la complejidad. La inteligencia puede admitir la incertidumbre, la opacidad, lo vago, lo borroso [...] Se hace evidente que la iniciación de esta preocupación, planteada en términos especialmente virulentos, corresponde al martillo demoledor de Nietzsche, como lo reconoce Ardao» (Berttolini, Marisa, *Lógicas de la razón y de la inteligencia*, disponible en <<http://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/homenaje/berttolini.htm>>, s/d).

35 Díaz, Andrea, *El eterno retorno de lo mismo o el terror a la historia*, Montevideo, Editorial Ideas, 2008, p. 115

36 *Ibidem*, p. 15, nota 5.

37 Nos referimos a los siguientes artículos de Tani, Ruben y Núñez, María Gracia: a. «Nietzsche, Freud y el eterno retorno del mito», *Revista El Catoblepas*, n.º 19, setiembre, 2003, disponible en <<http://www.nodulo.org/ec/2003/no19p18.htm>>. b. «El Nietzsche de Deleuze», disponible en <http://www.antroposmoderno.com/antro-articulo.php?id_articulo=347>, s/d.

en los segundos, la presencia de lo psicológico revela, explícitamente, la influencia posestructuralista y de Gilles Deleuze tras la motivación.³⁸

En ese sentido, el resurgimiento de Nietzsche en el pensamiento uruguayo reciente, si bien continúa dentro de lo marginal, se delinea hacia el presente a través de tres factores. El primero, a través de una vuelta al concepto de vida y al valor del individuo, tras los fracasos de los proyectos sociales de las décadas anteriores. El segundo, por la influencia en el Uruguay de autores herederos de Nietzsche (Michel Foucault, Gilles Deleuze-Felix Guattari, entre otros). El tercero, por una centralidad en la ética y en la subjetividad como punto de preocupación filosófica en ascenso sobre principios del siglo XXI.

Bibliografía

- Ardao, Arturo, *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*, México DF, Fondo de Cultura Económica, 1956.
- *Etapas de la inteligencia uruguaya*, Montevideo, Departamento de Publicaciones de la Universidad de la República, 1968.
- *Lógica de la razón y lógica de la inteligencia*, Montevideo, Biblioteca de Marcha, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 2000.
- Berttolini, Marisa, *Lógicas de la razón y de la inteligencia*, disponible en <<http://www.ensayistas.org/filosofos/argentina/roig/homenaje/berttolini.htm>>, s/d.
- Costabile, Helena, «Crónica y testimonio. Sobre las ideas filosóficas en el Uruguay en el siglo XX», texto sobre el que se basó seminario dictado por la autora.
- Díaz, Andrea, *El eterno retorno de lo mismo o el terror a la historia*, Montevideo, Editorial Ideas, 2008.
- Ette, Ottmar, «Así habló Próspero. Nietzsche, Rodó y la modernidad filosófica de Ariel», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 528, junio, 1994, disponible en <<http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=34064&portal=351>>.
- Finch, Henry, *La economía política del Uruguay contemporáneo 1870-2000*, Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental, 2005.
- Gil Salguero, Luis, *Persona y destino. Ensayo sobre la idea de existencia indeterminada en F. Nietzsche*, Montevideo, Edición de la Sociedad Amigos del Libro Rioplatense, 1937.
- «Nota sobre la idea de personalidad en Rodó», en *Cuadernos de Marcha*, n.º 50, junio, 1971, Montevideo.
- Liberati, Jorge, «La filosofía de Arturo Ardao», disponible en <http://www.archivodeprensa.edu.uy/ardao/sobre/Liberati_Jorge.pdf>, s/d.
- Maisian, Jordana, *Nietzscheláire: el Anticristo y Satanás o la invención de otra modernidad*, Montevideo, Ed. del Afuera, 2003.
- Martínez Moreno, Carlos, «Los narradores del 900. Carlos Reyles», en *Capítulo Oriental*, Fascículo 16, Montevideo, Centro Editor de América Latina, 1967.
- Rama, Ángel, *La generación crítica (1939-1969)*, Montevideo, Arca, 1972.

38 El factor psicológico no es el único indicador de influencia posestructuralista. Otro modo de influencia puede ser visualizado en los juegos estéticos o énfasis en los aspectos de traducción, tal como ocurre en el libro de Maisian, Jordana, *Nietzscheláire: el Anticristo y Satanás o la invención de otra modernidad*, Montevideo, Ed. del Afuera, 2003.

- Real de Azúa, Carlos, *Antología del ensayo uruguayo contemporáneo*, Tomo I, Montevideo, Departamento de Publicaciones de la Universidad de la República, 1964.
- Reyles, Carlos, *Ensayos*, tomos I y II, Montevideo, Biblioteca Artigas, Colección de Clásicos Uruguayos, vols. 84 y 85, 1965.
- Rocca, Pablo, «El centenario de Emilio Oribe. Un solitario entre tinieblas de palabras», disponible en <http://letras-uruguay.espaciolatino.com/rocca_pablo/centenario_de_emilio_oribe.htm>, s/d.
- Sambarino, Mario, *Investigaciones sobre la estructura aporético-dialéctica de la eticidad*, Montevideo, Facultad de Humanidades y Ciencias, Udelar, 1959.
- Tani, Ruben y Nuñez, María Gracia, «Nietzsche, Freud y el eterno retorno del mito», *Revista El Catoblepas*, n.º 19, setiembre, 2003, disponible en <<http://www.nodulo.org/ec/2003/no19p18.htm>>.
- «El Nietzsche de Deleuze», disponible en <http://www.antroposmoderno.com/antro-articulo.php?id_articulo=347>, s/d.
- Vaz Ferreira, Carlos, *Moral para intelectuales*, Montevideo, Imprenta El Siglo Ilustrado, 1920.
- , *Inéditos*. XX (suplemento), Montevideo, Edición Homenaje de la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, 1978 [1963].
- Zorrilla de San Martín, Juan, *El libro de Ruth*, Montevideo, Biblioteca Artigas, Colección Clásicos Uruguayos, 1978.

El Nietzsche de Vaz Ferreira, una lectura fermental

VALENTÍN GUERREROS¹

*Turin, 4. Januar 1889:
Brief an Georg Brandes Meinem Freude Georg!
Nachdem Du mich entdeckt hast,
war es kein Kunststück mich zu finden:
die Schwierigkeit ist jetzt die, mich zu verlieren²*

Nietzsche

Vaz Ferreira entre Nietzsche y su entorno

La obra de Vaz Ferreira deja todavía en nosotros algunas curiosidades y sorpresas, que luego de varios años, y a veces solo debido a que varios años han pasado es que podemos darnos cuenta de ciertas particularidades que algunos viejos autores esconden.

Para los jóvenes que estudian el pensamiento de Nietzsche, y a los que a él se dedicaron, como Deleuze, Heidegger, Foucault, entre otros; Vaz Ferreira es sorprendente ya que se encuentra en él una aproximación muy temprana al pensamiento de Nietzsche. Es de llamar la atención que en el año veinte recopile una serie de conferencias que venía dando desde hace cinco años ya, o sea, de 1915 son sus primeras incursiones en los trabajos de este extraño pensador alemán, que como un Montaigne no se sabe bien como catalogarlo, si filósofo, si ensayista, si aforista, si meramente escritor de literatura.

Con Nietzsche todos saben que pasa algo de eso, sin duda su producción no entra en el rigor sistemático de un Aristóteles, un Spinoza o un Kant; que se fueron haciendo escritores casi exclusivamente para filósofos, o especialistas en Filosofía. Pero con Nietzsche eso no se da así, y lo podemos ver en el primer encuentro de su obra con el público. Más allá de los estudios que su amigo Brandes había realizado estando Nietzsche aún con vida, él va a tener una influencia grande en la literatura. Autores como Bernard Shaw, André Gide encuentran en él el espectáculo que genera el poder de la palabra a secas, eso que Derrida había denominado «golpe de estilo», y que también produce en Uruguay influencias sobre algunos escritores como Reyles según destaca Emilio Oribe de su obra *La muerte del cisne*.³

1 Psicólogo. Integrante del equipo de investigación en Filosofía de la Educación, Departamento de Historia y Filosofía de la Educación, FHCE, Udelar.

2 Carta de Nietzsche a Brandes, Turín, 4 de enero de 1889: «Mi amigo Georg, desde que tú me has descubierto, no hay ningún truco en encontrarme, la dificultad ahora es perderme.».

3 Oribe, E., *Poética y plástica I*, Montevideo, Ministerio de Cultura, 1968, p. 269.

Es por Emilio Oribe que conocemos un poco del ambiente donde Nietzsche se empieza a introducir en los cursos de Vaz Ferreira.⁴ Según cuenta Oribe existían ya varios «nietzscheanos» en esa época, sobre todo de tres tipos.

Algunos eran literatos, artistas, gente «excéntrica de conducta», pedantes y superficiales, que leían una versión española de infiel traducción.

Por otro lado, estaban aquellos que lo tomaban con mas seriedad, gente dedicada al irracionalismo vitalista, y que en Nietzsche encontraban la posibilidad de hacer prevalecer el pragmatismo de la vida sobre la *verdad*, en base al concepto de *voluntad de poder*.

Por último, también existían aquellos escritores y artistas que habían quedado deslumbrados por la propuesta estética que Nietzsche traía en su libro *El nacimiento de la tragedia*. A partir de esto podemos especular la importancia que la obra de Nietzsche tiene para el arte, ya que por momentos no se puede distinguir valorativamente que campo tiene más peso entre el estético o el epistémico, y si esos campos son realmente separables.

Digamos que estos son algunos de los motivos por los cuales Vaz Ferreira decide dedicarse a Nietzsche. Él mismo destaca que es Nietzsche el pensador más «mezclado» al pensamiento de su época. Dice el uruguayo que: «Cuando se hace un libro, un discurso; cuando se discute, hay que hacer un cierto esfuerzo para no citarlo.»⁵

El primer motivo que él va a destacar, es esa tendencia de la época a leerlo, de determinadas maneras, pero de leerlo en fin.

El segundo motivo, es debido a que Vaz Ferreira había recomendado algunos de sus libros a la juventud de la época, y había gente que pedía explicaciones por eso.

Vaz Ferreira manifiesta algo maravilloso sobre las lecturas, sobre la relación entre el texto y quien lo lee. Que no puede decirse que las cosas se encausan sencillamente, algo casi estoico, que recuerda a la vieja lógica de Zenón y Crisipo casi perdida, cuando destacaban que los efectos no provienen solamente de las causas, que un cilindro cuando gira por la pendiente, no depende de la fuerza que ejerce la mano que lo empuja, sino también de la forma misma del cilindro.

Dice Vaz Ferreira:

Considero ingenua, casi infantil, esa idea corriente de que los libros producen un efecto limitado y circunscripto en el sentido de las mismas ideas que los informan, y solo en ese sentido, que leer un libro católico produce católicos, que leer un libro liberal, hace liberales, que leer un libro utilitario hace utilitarios, etcétera.⁶

El mejor Nietzsche de Vaz Ferreira:

4 Oribe, E., o. cit., p. 267.

5 Vaz Ferreira, C., «Nietzsche», en *Inéditos*, tomo XX, Montevideo, Cámara de Representantes, 1963, p. 191.

6 Ídem.

«En todo caso, conocer a Nietzsche sin leerlo, lo que es fatal, será siempre peor que leerlo si se lo lee como se debe».⁷

Es a este punto donde se dirige la lectura de Vaz Ferreira, dando lugar a las preguntas que se formula en su texto: «¿Cómo se debe leer a Nietzsche? ¿Cuál es el mejor uso de Nietzsche? ¿Cuál es el mejor Nietzsche?».⁸

Es a estas preguntas que Vaz Ferreira va a dedicar su texto, es sobre ellas y pensando en las lecturas sistemáticas que se estaban produciendo en su época, que el filósofo uruguayo planteará su lectura, o por lo menos la manera en que él considera que debe pensarse a Nietzsche, o por decirlo de otra manera... pensar con Nietzsche.

Nietzsche representa para Vaz Ferreira un caso trágico⁹ dentro de la Historia de la Filosofía. Él decía que existen, dentro de los distintos tipos de pensadores:

- Aquellos que se dejan sistematizar más fácilmente, tal vez por ser su filosofía más deductiva, más sintética, fría, razonable y abstracta. Donde los ejemplos que son utilizados por estos autores, no son más que demostraciones de los principios que pretenden exponer, o sea, utilizarían distintos recursos para expresar algo que se puede observar indistintamente en la cantidad de argumentos que manejan.
- Pero también hay de los otros, más observadores y analíticos, que utilizan su escritura de modo literario, y cuya filosofía esta constantemente salpicada de reflexiones que no llegan a cerrarse en un *Todo*, y a los cuales un recorte sistemático produciría un gran desvío de lo que pretenden transmitir, sistematizarlos es matar su pensamiento

Si para Vaz Ferreira, Nietzsche representa entonces un caso trágico, es porque como dice: «lo bueno de él no es resumible y lo malo lo es muy fácilmente»,¹⁰ lo cual produce tentaciones peligrosas para las personas que se aproximan a su obra.

De esta conclusión él va a extraer que de la obra de Nietzsche existe dos partes, las llama así, *partes*, ya que para él es clara la diferencia que existe entre ciertos libros más *sistemáticos*, entre los cuales incluye los libros escritos en «forma de conjunto», según su expresión, y aquellos no sistemáticos, compuestos básicamente por aforismos. Reflexión que deja entreabierto al plantear que puede observarse que ciertos aforismos también alcanzarían a sistematizarse, así como parte de su obra compuesta sistemáticamente refleja algo de su ruptura con respecto al sistema que propone.

De esta parte de la obra de Nietzsche destaca que los libros aforísticos no sistematizables son sobre todo *Gaya Ciencia* y *El viajero y su sombra*, pero que

7 Ibidem, p. 192.

8 Ídem.

9 Ibidem, p. 193.

10 Ídem.

un libro como *Aurora* permite ser pensado como un compilado coherente de aforismos.

Es importante tomar en cuenta que cuando Vaz Ferreira resume sus conferencias, no existían todavía los recorridos que un Heidegger, un Deleuze, un Montinari o un Colli habían realizado sobre el autor germánico. Es en la obra de Faguet, sobre todo, que Vaz Ferreira se va a apoyar para sustentar su tesis central, de que a Nietzsche debe leérselo, según su expresión, como la levadura de un vino «De él, dice, deberíamos utilizar la levadura para hacer cada uno vino a nuestro modo. El que él fabrico es secundario».¹¹

Lo importante para Vaz Ferreira está centrado en un Nietzsche que hace hablar al otro, a quién lo sistematiza. Ahí ubica el error de pensadores como Faguet que han tratado de darle coherencia y sistematización a una obra donde lo más valioso se encontraría en la parte opuesta.

De la parte sistematizada

Vaz Ferreira va a descubrir en la parte sistematizada de Nietzsche una serie de conceptos, de los cuales va a hacer un grueso resumen para poder sustentar su tesis de un Nietzsche fermental, de un Nietzsche como fermento del pensamiento. Entre esos conceptos va a trabajar:

- El concepto de *historia* y de *evolución*
Vaz Ferreira va a ubicar este concepto en base a tres principios que encuentra en *El nacimiento de la tragedia*. Por un lado el principio dionisiaco al cual pertenece el entusiasmo de la vida y su exuberancia. La medida y la composición de la mano de Apolo, y por último la razón y el optimismo intelectual representados por la figura de Sócrates. Luego va a resumir de manera demasiado sintética la idea que este libro de Nietzsche quiere transmitir. Donde el principio dionisiaco es la vida que puede encausarse de forma positiva con el principio apolíneo y de forma negativa en la figura socrática.
- La *vida*
Este es el segundo concepto que encuentra Vaz Ferreira, como sistematizable. La *vida* es para Nietzsche la constante expansión de sí. Va a mencionar que si lo pensamos al lado de un autor como Guyau podemos decir que la postura de Nietzsche es diametralmente contrapuesta. La idea de Guyau de que existe una armonía que los hombres logran entre sí, en colaboración mutua va a tener su contra-cara en lo que transmitiría Nietzsche de la agresividad, hostilidad y contrariedad existente entre los individuos.
- El *esclavo*:
Vaz Ferreira encuentra en este concepto, amarrado a algunos otros, como parte de la Filosofía social de Nietzsche. El dualismo propuesto

11 Vaz Ferreira, C., o. cit., p. 195.

contrapondría al esclavo y su predominio moral, a la necesidad de hacer invertir los valores. Obviamente, su tesis es anterior (con una distancia de más de cuarenta años) a la que formuló Gilles Deleuze en *Nietzsche y la Filosofía*.¹²

- El *superhombre*

Esta es otra de las ideas que Vaz Ferreira va a resaltar como *sistematizable*, comparando lo que el hombre es al mono, con lo que el *superhombre* representaría para la humanidad.

- El *eterno retorno*

La última idea que Vaz Ferreira toma del Nietzsche sistematizado es su *eterno retorno*. Lo resume en pocas palabras diciendo que si el número de combinaciones posibles es finito, y el tiempo algo infinito, en algún momento todo tenderá a repetirse y así una y otra vez.

Sin duda la sistematización que hace Vaz Ferreira de Nietzsche es escasa, pobre, sobre todo si la comparamos con otras que emergieron años después. Si bien se pueden alegar fines didácticos a la misma, considero que ese no es el motivo central por el cual Vaz Ferreira resume tan esquemáticamente el pensamiento sistemático de Nietzsche.

La forma en la cual Vaz Ferreira concibe el sistematismo en el autor germánico debe ser pensado detenidamente, sobre todo porque sería demasiado fácil caer en críticas a las tesis que sostiene sobre estos puntos.

Contradicciones en el Nietzsche sistemático, hacia el Nietzsche de Vaz Ferreira

Luego de este breve resumen, Vaz Ferreira va a tratar de establecer una serie de contradicciones encontradas en el devenir de su obra, pero sobre todo para poder demostrar cómo su sistema no podría nunca generar un compendio coherente.

Por ejemplo, comparando la tesis de los tres principios de *El nacimiento de la tragedia* con alguna obra posterior, Vaz Ferreira va a decir que Sócrates es quien logra resolver esa obsesión por la verdad que aparece marcada en el Anticristo. Fácilmente podría cuestionársele a Vaz Ferreira el sentido con el que Nietzsche introduce el concepto de verdad no es el mismo sentido que observamos en la obra socrático-platónica. Lo cual mantendría la tensión que él plantea como contradicción.

Con respecto a *La moral de los esclavos*, se pregunta Vaz Ferreira, que si la historia marca a los esclavos como dominadores y si la relación de fuerza les ha dado a ellos la victoria ¿Con qué derecho podría Nietzsche decir que no son ellos los fuertes?

A esta pregunta podría volverse a plantear al Nietzsche de las *fuerzas* de un Deleuze, pero también la ingenua concepción de un Nietzsche «evolucionista»

¹² Deleuze, G., *Nietzsche y la Filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986.

que aparece implícita en Vaz Ferreira, en tanto que el propio Nietzsche, como algunos autores que han trabajado este aspecto más profundamente, no podrían coincidir con esta conclusión. Tomo como referencia una vieja tesis de 1911 elaborada por Claire Richter,¹³ que postula a un Nietzsche mucho más cercano a las teorías de Lamarck que a Darwin. Donde la generación espontánea esta resaltada en la producción azarosa de la vida, que cierta conceptualidad de la Razón y de la Verdad tiende a negar.

Otro lugar donde podríamos ir, hoy en día, luego del trabajo de Colli y Montinari es a sus *Fragments postumos*, donde Nietzsche mismo llama a un aforismo de «Gegen des Darwinismus», donde dice que «der Nutzen eines Organs erklärt nicht seine Entstehung, im Gegenteil!».¹⁴

Pero si nos dedicamos a leer la ingenuidad de los planteos de Vaz Ferreira con respecto a la teoría sistemática de Nietzsche, vamos a perder lo que trata de legar a través de los textos de Nietzsche. La intención de nuestro pensador al resumir esquemáticamente a Nietzsche va a estar apoyada ahí, sustentando la tesis que ya enunciaba al principio de su texto.

Para no caer en las mismas críticas que Vaz Ferreira formula debemos hacer lo mismo con él, entender que, como él mismo afirma, la «tarea de buscar contradicciones en una filosofía mal coherente y deleznable, como sistematización, es secundario».¹⁵ O sea, hablando en este caso de Vaz Ferreira más que de Nietzsche, caer en criticar la pobre sistematización que logra Vaz Ferreira de la obra de Nietzsche, es perder lo que trata de hacer ver en la obra de este extraño autor.

O sea, que lo que hay que hacer con Nietzsche, más que alcanzar un pensamiento falso o verdadero, es, según nuestro pensador, lograr cierta justicia con respecto a su pensamiento. Y la justicia tratándose de un autor tan paradójico se encuentra, dice Vaz Ferreira, en *tratar a Nietzsche y utilizarlo como fermento para pensar*.

El Nietzsche no sistemático

Luego de las críticas al Nietzsche sistemático y a las contradicciones que engendra, Vaz Ferreira nos va a mostrar su forma de leer a Nietzsche, o sea la manera que él entiende ser la única justa forma de acercarse a un autor de estas características tan polarizadas.

Recomienda para esto la lectura de dos libros ya señalados, *La Gaya Ciencia* y *El viajero y su sombra*. Y va a hacer con ellos algo que considero, puede separarse en dos formas de pensar con Nietzsche. Una de ellas es algo que Vaz Ferreira insiste en varias partes de su análisis. Tomar a Nietzsche y ver que de su obra puede concentrar sintéticamente lo que algunos autores trabajaron de

13 Richter, C., *Nietzsche et les théories biologiques contemporaines*, París, Mercvire, 1911.

14 «La utilidad de un órgano no explica su función, todo lo contrario.»

Nietzsche, F., *Nachlaß 1885-1887*, 12, Berlín, Gruyter, 1999b, tomo 12, p. 304.

15 Vaz Ferreira, C., o. cit., p. 200.

manera más extensa. Resalta con esto la genialidad de este autor alemán para concentrar pensamientos que fueron desarrollados por otros.

Los autores que más utiliza para esto son Bergson cuando resalta ciertos puntos de la «corriente continua» y William James con respecto al pragmatismo. Toma también otros autores, como Tolstoi, Schiller, pero sobre todo va a dedicarse a los dos primeros.

La otra utilización que hace del Nietzsche no sistemático esta en relación con lo que cada aforismo puede aportar por separado, o sea, si se lo descentra del resto de su filosofía sistemática. Para esto pone en juego aforismos al azar y luego resalta la manera en que él los fue comprendiendo, la manera en que para él pudieron ser útiles, fermentales. A lo largo de los análisis, Vaz Ferreira usa los aforismos como inspiración de ideas, de las suyas, y por otro, como forma de entrar en la crítica o en desacuerdo con lo planteado. Nietzsche es para Vaz Ferreira un interlocutor, o mejor, varios a la vez, que más que proponer ideas sobre las cuales trabajar, propone líneas para componer ideas.

La continuación del texto va a centrarse en responder una última pregunta, «¿Cómo leer los otros libros de Nietzsche, los que presentan un aspecto, cuando menos una apariencia de composición sistematizada?»

Indica que a este Nietzsche, debe leerse como al otro, siempre «en guardia» para no caer en la «nube de pensamiento» que presenta. Toma como ejemplo la obra *Así habló Zaratustra*, y dice de ella: «Lo que nos da esa obra es, repito, la sensación genial de lo negativo, inferior, imperfecto o dudoso de todo: el arte, la ciencia, la moral, pero hay que tener en cuenta que con ese fondo es como se traza la acción desde luego, y aún, como se piensa y se siente en la vida real».¹⁶

Dice también de él: «no es ese un libro que haya de considerarse fundamental en él».¹⁷ Palabras que si vamos a *Ecce Homo*, a la opinión del propio Nietzsche, vamos a observar que esta no es la misma opinión del autor, de él dice Nietzsche: «Ich habe mit ihm der Menschheit das grösste Geschenk gemacht, das ihr bisher gemacht worden ist».¹⁸

Conclusión

Más allá de las diferencias que podemos encontrar entre Nietzsche y Vaz Ferreira, este «Nietzsche de Vaz Ferreira» nos lega algo que considero de gran importancia, que se pierde si se trata de pensar cuan justa pudo haber sido la lectura temprana del uruguayo.

Luego de pasados varios años, varios estudiosos, especialistas, no sería difícil de criticar, de tirar abajo la lectura vazferreiriana. Pero con esto no estaríamos logrando de Vaz Ferreira una lectura justa. La justicia aquí ya no se trata del

¹⁶ Vaz Ferreira, C., o. cit., p. 246.

¹⁷ *Ibidem*, p. 248.

¹⁸ Nietzsche, F., *Ecce Homo, wie man wird was man ist*, Leipzig, Insel, 2000, p. 37.

«Con él he hecho a la humanidad el regalo más grande que hasta ahora esta ha recibido.»

Nietzsche, F., *Ecce Homo*, Alianza Editorial, Barcelona, 1997, p. 17.

«preventivo» que va a destacar el uruguayo al final de su obra sobre Nietzsche, de esa intención que tiene él, de cuidar a Nietzsche y a los nietzscheanos.

Tal vez haya que hacer con Vaz Ferreira lo mismo que él trató de hacer con Nietzsche. Aproximarse lentamente, y tomarlo también como fermental. Dejando de lado las consideraciones que dictan las obras que de él pueden ser leídas, sin la peligrosidad de caer en un sistema, para poder retomar esta idea de un Nietzsche asistemático, pero utilizándola tanto en su forma aforística, como en conjunto.

De cierta manera, si Nietzsche es asistemático, no es solamente porque podemos leer algunos fragmentos sin totalizarlos, sin unificarlos. Sino porque toda unidad en él se hace agua. Tanto por la forma como por el contenido.

A nivel de la forma, Nietzsche deja siempre esa sensación, que expresa Erwin Rohde a Overbeck, después de la lectura de *Más allá del bien y del mal*: «Todo se pierde como arena entre los dedos»,¹⁹ dice, dejándolo a él, pero no solo a él, sino también a varios pensadores, encolerizados de tener que soportar a un filósofo que piensa siempre escapándose de (del) sí mismo.

En respuesta a esta crítica de Rohde, Overbeck escribe:

las obras de Nietzsche orientan más a los estudiosos [...] hacia el interior profundo de las cosas que los monumentos de procedimiento más metódico que suelen erigirse en la actualidad [...] Nietzsche es la persona en cuya proximidad he podido respirar con mayor libertad.²⁰

Pero es a nivel del contenido, donde hay que prevenirse de la lectura de Vaz Ferreira. O sea, tenerla en cuenta pero como fermento, también para poder pensar la parte sistemática de Nietzsche. Tomando un ejemplo clásico, de su Zarathustra, que como decíamos Vaz Ferreira lo ejemplificaba como un libro negativo, hasta peligroso, podemos ir hacia el famoso capítulo «De la Visión y el Enigma».²¹

En este capítulo, Zarathustra se encuentra llevando al enano en sus hombros, hasta que lo tira al piso y le muestra su pensamiento abismal en forma de enigma:

Mira ese portón, dice Zarathustra, tiene dos caras, dos caminos convergen aquí, nadie los ha recorrido hasta el final.

Esa larga calle hacia atrás dura una eternidad, y esa larga calle hacia delante —es otra eternidad.

El nombre del portón está escrito arriba «instante» (*Augenblick*).

¿Crees tú, enano, que esos caminos se contradicen eternamente?

A lo cual responde el Enano: «Todas las cosas derechas mienten [...] Toda verdad es curva, el Tiempo es un círculo».²²

19 Montinari, M., *Lo que dijo Nietzsche*, Barcelona, Salamandra, 2003, p. 153.

20 *Ibidem*, pp. 155, 156.

21 Nietzsche, F., *Así habló Zarathustra*, Madrid, Alianza Editorial, 2006, p. 230.

22 *Ídem*.

«Siehe siesen Thorweg! Zwerg! Sprach ich weiter: der hat zwei Gesichter. Zwei Wege kommen hier zusammen: die gieng Niemand zu Ende. Diese lange Gasse zurück: die währt eine Ewigkeit Und jene lange Gasse hinaus —dass ist ein andere Ewigkeit. [...] Der Namen des

Luego de planteado el problema, y de la respuesta del enano, Zaratustra propone el enigma, que concentra tal vez, en su contenido, en su parte más sistemática, la interna asistematización que está en el fundamento de la filosofía de Nietzsche.

«¿Y no están todas las cosas anudadas con fuerza, de modo que este instante arrastra tras sí todas las cosas venideras? ¿Por lo tanto, incluso a sí mismo?»²³ Le plantea Zaratustra:

«Incluso a sí mismo» resalta la conclusión nietzscheana en boca de Zaratustra. Incluso el sí mismo, ese instante que pretende perdurar, ese «auto to tauto» o esencial inmutable de un Platón, que ve pasar las cosas, y al verlas olvida que él mismo, ese portón, ese instante, esa idea, pasa también y al pasar es arrastrada con el resto de las cosas.

Si Vaz Ferreira lega algo importante en su lectura de Nietzsche, no se trata de cómo «debe» leerse a Nietzsche, sino como Nietzsche no puede dejar de ser leído sin arrastrarse, sin correrse, sin deslizarse.

Tal vez fue Gil Salguero aquí en nuestro país, más que Vaz Ferreira, quien profundizó sobre este Nietzsche, un Nietzsche que produce siempre contra sí mismo. «Es lo cierto que se caracterizó su genio por pensar contra sí y por volverse contra lo que aportara plenitud y dicha».²⁴

Tal vez solo cuando Nietzsche se haya liberado de los nietzscheanos es que podremos comprender las palabras que Vaz Ferreira nos legó sobre su obra. En un diálogo con Zaratustra, se le cuestiona: «Tú contradecís hoy lo que enseñaste ayer» a lo cual Zaratustra responde: «pero tú sabes muy bien que ayer no es hoy».

Bibliografía

Deleuze, G., *Nietzsche y la Filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986.

Gil Salguero, *Persona y destino*, Montevideo, Sociedad de Amigos del Libro, 1934.

Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza Editorial, 2006.

————— *Ecce Homo, wie man wird was man ist*, Leipzig, Insel, 2000.

————— *Also Sprach Zarathustra*, 4, Berlín, Gruyter, 1999a.

————— *Nachlaß 1885-1887*, 12, Berlín, Gruyter, 1999b.

————— *Ecce Homo*, Barcelona, Alianza Editorial, 1997.

Montinari, M., *Lo que dijo Nietzsche*, Barcelona, Salamandra, 2003.

Oribe, E., *Poética y plástica I*, Montevideo, Ministerio de Cultura, 1968.

Thorwegs steht oben geschrieben: «Augenblink» [...] glaubst du, Zwerg, dass diese Wege sich ewig widersprechen? [...] Alle Gerade lügt, [...], die Zeit ist ein Kreiss.» (Nietzsche, F., *Also Sprach Zarathustra*, 4, Berlín, Gruyter, 1999a, pp. 199, 200.

23 Nietzsche, F., o. cit., 2006, p. 230.

Las cursivas aparecen solamente en la traducción de Sánchez Pascual, pero no en la versión alemana de Montinari y Colli. «Und sind nicht solchermassen fest alle Dinge verknotet, dass dieser Augenblink alle kommenden Dinge nach sich zieht? Also sich selbst noch?» (Nietzsche, F., o. cit., 1999a, p. 200).

24 Gil Salguero, *Persona y destino*, Montevideo, Sociedad de Amigos del Libro, 1934, p. 54.

Richter, C., *Nietzsche et les théories biologiques contemporaines*, París, Mercvre, 1911.

Vaz Ferreira, C., «Nietzsche», en *Inéditos*, tomo XX, Montevideo, Cámara de Representantes, 1963.

Parte 3
Tópicos del pensamiento
nietzscheano

Arte, redención y mentira en la visión de Nietzsche

ANA SINGLÁN¹

Hablar de estética en Nietzsche es hablar del mundo. La naturaleza de las cosas es estética, lo esencial de la realidad es su forma de hacer y esta es de carácter estético o artístico. Ahora bien, ¿Cómo se justifica el mundo?

Los productos estéticos que componen el mundo, que en conjunto también es una obra de arte, tienen su significado en sí mismos, y no hay que buscar una justificación externa al propio proceso en que consiste el mundo. Tanto el mundo como su actividad son autónomos. Puesto que, si su actividad es estética, solo como fenómeno estético puede ser justificado: «la naturaleza última del mundo es no tener una estructura ordenada: en sí mismo el mundo es un caos, sin leyes, ni razón, ni propósitos».²

Este universo absurdo sin causas, sin fines, donde la producción de apariencias es constante, da cuentas de ese devenir que nunca cesa. En *El nacimiento de la tragedia* podemos ver que la naturaleza se comporta como un artista, mientras que el hombre copia esta actividad de la naturaleza, él mismo actúa en tanto que artista y toda su actividad es también de carácter artística, por tanto la acción del hombre en general también es artística. Podemos decir que la existencia no es más que una proyección artística de lo Uno Primordial, que debe pensarse como una especie de artista primordial creador. En esta obra se deja entrever el sujeto desde un doble plano: *ético*, en tanto que la propia delimitación de sí, implica un poner límites al propio deseo, esto es la ética de la medida griega. Por otro lado, *estético*, esta delimitación conduce a tratar la materialidad de la propia vida como material artístico haciendo de ella una realidad delimitada, una obra de arte. Para explicar el acto de creación artística recurre a los dos instintos, o fuerzas artísticas que surgen de la naturaleza misma y son los presupuestos de todo arte. Instintos que tendrán sus representantes en el mundo de los dioses, y marchan en abierta discordancia entre sí, hasta que en una espaciosa de «acto metafísico» de la verdad helénica se acercan, engendrando la tragedia atica. Nietzsche considera que tanto Apolo como Dionisos simbolizan dos instintos estéticos de los griegos. Apolo simboliza el instinto figurativo; es el dios de la luz, de la medida, de la belleza armoniosa, pero, por ello mismo, de una visión estática de la realidad expresada por un arte como el de la escultura, en el que las figuras han quedado fijadas de modo estático e intemporal. Dionisos es, por el contrario, el dios de lo caótico y desmesurado, de lo informe, del oleaje frenético de la vida y de la sexualidad, es el dios de la noche y, en contraposición a Apolo, es el dios de la música, arte que expresa mejor que ningún otro dicho carácter fluyente de la

1 Profesora de Filosofía, egresada del IPA. Estudiante de la Licenciatura de Filosofía en la FHCE, Udelar.

2 Nehamos, A., *Life as Literature*, Cambridge, Massachusetts, 1985, pp. 42-43.

realidad a través de sus melodías cambiantes. Ambos se objetivan a través del sueño y la embriaguez. El sueño crea un mundo de imágenes y proporciona a la mente la felicidad de la contemplación de las bellas apariencias, mientras que la embriaguez se caracteriza especialmente por el sentimiento de la pérdida de la propia individualidad y el de una unión indiferenciada con el conjunto de la realidad de la que se forma parte.

Apolo nos sale al encuentro como la divinización del principio de individuación, solo en el cual se hace realidad la meta eternamente alcanzada de lo Uno Primordial, su redención mediante la apariencia: él nos muestra con gestos sublimes como es necesario el mundo eterno del tormento, para que ese mundo empuje al individuo a engendrar la visión redentora, y cómo luego el individuo, inmerso en la contemplación de esta, se halla sentado tranquilamente en medio del mar, en su barca oscilante.³

Encontramos dos manifestaciones de lo apolíneo, por un lado lo que caracteriza el sueño apolíneo, es el estar acompañado por el «sentimiento traslúcido de su apariencia», esto es, en el sueño apolíneo somos conscientes de que estamos soñando; por otro lado, la creación del mundo olímpico griego, que se da como producto del conocimiento del horrible sinsentido dionisiaco que gobierna el mundo, lo que lleva a la necesidad de embellecer la realidad con las resplandecientes figuras de los olímpicos para hacer así una posible existencia. En el proceso estético vemos un claro aspecto redentor, dentro de su capacidad de transfiguración estaba la de convertir el dolor en placer. Esta función del arte aparece en la creación del mundo olímpico. He aquí la característica de metamorfosis, como transición del temor del mundo de los titanes, a la divina jerarquía olímpica de la alegría. Los griegos además de tener que superar ese momento horrible producido por el terrible mundo de los titanes, también se encontraron frente al horror de la existencia cuando alcanzaron ver la verdadera esencia de las cosas con la llegada de la sabiduría dionisiaca, la ausencia de cualquier velo de ilusión produce espanto.

«Para poder vivir tuvo que colocar delante de ellos la resplandeciente criatura de los olímpicos.»⁴

He aquí, el rol curativo que le adjudica al arte en tanto que: solo el arte puede transformar esa náusea en un estimulante para seguir viviendo. Las producciones artísticas dionisiacas muestran una tensión entre la revelación placentera acerca de la unidad metafísica de la mera apariencia individual y la conciencia del dolor. Estas son: placer y espanto.

En el ditirambo, dice Nietzsche el hombre es estimulado hasta la máxima potenciación de sus cualidades simbólicas, algo jamás sentido le inspira a exteriorizar la aniquilación del Velo Maya; «por obra del hechizo de lo dionisiaco no

3 Nehamos, A., o. cit., p. 60.

4 Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 2009, cap. 3, p. 54.

solo se restaura la alianza entre los hombres, sino que hasta la naturaleza enajenada, hostil o sojuzgada, se reconcilia con su hijo pródigo, el hombre». ⁵

El artista dionisiaco alienado, ha visto desarticular su subjetividad en el ímpetu de un torrente creativo que lo avasalla y del que no se puede dar cuenta y por ello su actividad es impulsiva, inconsciente, intuitiva, y persigue a Dioniso para traerlo a su presencia. Mientras que el artista individual apolíneo, crea desde el recinto seguro de su mismidad la hermosa apariencia donde contempla como de lejos el horror dionisiaco. En el estado dionisiaco el individuo se reconcilia con la naturaleza, hay una transfiguración, por lo dionisiaco el individuo deja de ser artista y se convierte en obra de arte. Así es como la contradicción y la «delicia nacida de los dolores» hablan en la tragedia, «el decir sí a la vida incluso en sus problemas más extraños y duros; la voluntad de vida, regocijándose de su propia inagotabilidad al sacrificar a sus tipos más altos, a eso fue a lo que yo llamé dionisiaco». ⁶

Es precisamente en el arte de la tragedia donde se produce este reencuentro de la voluntad consigo misma; es en la tragedia donde lo apolíneo toma conciencia de ser una manifestación de lo dionisiaco y donde el individuo se reconoce como parte de la totalidad aceptando en consecuencia su muerte como un retorno a aquel fondo unitario del que había emergido, «el hombre dionisiaco se parece a Hamlet: ambos han visto una vez verdaderamente la esencia eterna de las cosas, ambos han conocido, y sienten náusea de obrar», ⁷ en la medida en que: «el conocimiento mata el obrar, para obrar es preciso hallarse envuelto por el velo de la ilusión», ⁸ según Nietzsche ahora el griego está en condiciones de reconocer la sabiduría con que hablaba Sileno. Y pese a que estos hombres se enfrentan a que «la verdad es fea. Tenemos el arte para no perecer a causa de la verdad», ⁹ afirmará con firmeza Nietzsche. Ahora bien, ¿cómo es la vida de ese heleno? Ella se encuentra siendo ella misma una multiplicidad de pulsiones, un continuo devenir, crearse, y destruirse, una transformación de lo informe a la forma, del sinsentido en el sentido, de lo que carece de valor en algo valioso, el juego del mundo, el juego del niño. No adoptar la perspectiva del arte es asumir una postura que niega la existencia que no estimula a vivir. Ello implica abrazar el nihilismo.

Nietzsche reconoce al instinto primordial del hombre como la fabulación, el crear metáforas, por ello el hombre es fundamentalmente un creador de ficciones. Como consecuencia reconoce a la moral, religión, política, metafísica, ciencia, como formas de mentira, que ayudan a vivir, el hombre se comporta como artista de modo que toda su producción es creación de su voluntad de arte, de mentira, de huida de la verdad, de negación de la verdad. La verdad no es algo que se haya

5 Nietzsche, F., o. cit., 2009, p. 46.

6 *Ibidem*, p. 135.

7 *Ibidem*, p. 80.

8 *Ibidem*, p. 81.

9 Nietzsche, F., *La voluntad de poder*, Buenos Aires, Aguilar, 1961, parág. 821.

de «encontrar y descubrir, sino algo que [se ha de] crear».¹⁰ Solo el poder artístico de la mentira, puede el hombre justificar su existencia. Con esta valoración del arte como categoría suprema de la vida, Nietzsche defendió la tesis reflejada mediante la expresión «l'art pour l'art».

Bibliografía

- Fink, E., *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza Editorial, 1966.
- Nehamas, A., *Life as Literature*, Cambridge, Massachusets, 1985.
- Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 2009.
- *Ecce Homo*, Madrid, Alianza Editorial, 2008.
- *Estética y teoría de las artes*, Madrid, Tecnos-Alianza Editorial, 2007.
- *La voluntad de poder*, Buenos Aires, Aguilar, 1961.
- *Fragmentos póstumos* (otoño, 1887).
- Vattimo, G., *Diálogo con Nietzsche*. Ensayos 1961-2000, Barcelona, Paidós Ibérica, 2002.

10 Nietzsche, F., *Invierno de 1887*, p. 53.

Nietzsche nodriza del mundo. O de cuando la verdad se vuelve innecesaria

CHRISTIAN BURGUES¹

[...] es mayor amante de la verdad que los poetas, porque estos últimos violentan sus *logoi* para que parezcan verosímiles, mientras que él, al anunciar un logos que todos saben que es falso, dice la verdad porque no pretende estar hablando de algo verdadero.²

El nacimiento de la tragedia, primera gran obra, creación de Nietzsche, además de pretender ser un estudio de esta forma del arte griego clásico: la tragedia, con análisis de sus causas, su deterioro, y sus misterios; y de permitir a través de ello un acercamiento a la concepción estética nietzscheana, constituye también una transparente presentación de un rasgo distintivo de su autor. Esta obra devela a Nietzsche, como un filósofo que teniendo un deseo y clara idea de lo que el mundo pretende que sea, muchas veces se le mezcla o lo deja colarse en su propia lectura del mundo existente. Mostrándose así el filósofo como embebido de aquello que pretende describir, habitando en él, cual como lo describe en la tragedia:

La difícil relación que entre lo apolíneo y lo dionisiaco... [Que] se podría simbolizar realmente mediante una alianza fraternal de ambas divinidades: Dioniso habla el lenguaje de Apolo, pero al final Apolo habla el lenguaje de Dioniso: con lo cual se ha alcanzado la meta suprema de la tragedia y del arte en general.³

Sostengo, por consiguiente, que aquellas palabras iniciales con las que desde la creación de Filóstrato el viejo, son puestas en boca de Apolinio para hablar de Esopo, bien caben en una comprensión de Nietzsche.

En *El nacimiento de la tragedia*, expone el autor su propia comprensión de la germinación del arte, que al mismo tiempo pretende ser la revelación de la doctrina secreta de la visión griega del mundo. La misma es edificada desde una dualidad generativa, encarnada en dos principios que no restringe el autor a meros impulsos de la producción humana, sino que, por encima de ello, los entiende como potencias artísticas que brotan de la naturaleza misma, y que cual sexos opuestos, se encuentran en combate constante, atravesando únicamente reconciliaciones temporales. Por un lado de esta dualidad presenta al arte apolíneo, principio este en estrecho vínculo con el estado de sueño: «la bella apariencia del mundo onírico, en el que cada hombre es artista completo es la madre de todo arte figurativo». Mientras que por otro lado señala al arte dionisiaco, en juego

1 Licenciado en Filosofía (FHCE, Udelar) y profesor de Filosofía egresado del IPA. Es miembro fundador de *Clinamen*, publicación filosófica

2 Filóstrato el Viejo, *Vida de Apolinio*, Madrid, Gredos, siglo II, pp. 5 ,14

3 Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza Editorial, 2005, p. 182.

con los estados de embriaguez y éxtasis: «en ambos estados el principio de individuación queda roto, lo subjetivo desaparece totalmente ante la eruptiva violencia de lo general-humano, más aún, de lo universal-natural».⁴

La suya es una apuesta fantástica en pos de poder dar cuenta de ese objeto hecho de objetos tan disímiles que denominamos arte; y que en Nietzsche se torna principio último justificativo de la existencia. Sin embargo apelar a dos instintos, como son lo apolíneo y lo dionisiaco, es entrar en un juego que no atiende a la razón sino al relato de tinte mítico. Con lo cual podemos sentenciar que en la concepción de este filósofo cualquier intento por llegar a un estudio causalístico cientista del arte culmina siendo devorado por el deseo estético de una ontología anhelada como principio mágico del arte.

En su escrito, Nietzsche presenta un desenvolvimiento de la existencia, que acompaña de un enjuiciamiento de valor de los estadios de dicho proceso. Esto se cristaliza cuando al querer dar cuenta de lo que el entiende por consideración profunda y pesimista del mundo, a la cual señala como gemela de la doctrina misteriosa de la tragedia, la misma, o más bien ambas, resultan ser:

el conocimiento básico de la unidad de todo lo existente, la consideración de la individuación como razón primordial del mal, el arte como alegre esperanza de que pueda romperse el sortilegio de la individuación, como presentimiento de una unidad restablecida.⁵

Para la concepción pesimista del mundo, existe una verdad última, esta es: la unidad e indiferenciación de todo lo existente, perdida tras el velo de las multiplicidades diferenciadas, subjetivadas, y tras este mal implantado, aparece la esperanza de poder retornar a la unidad perdida. Pero en esta concepción del mundo comienzan a intersectarse y entreverarse instancias que intuitivamente resultan ilusorias en la antesala y fin de la realidad existente. Un primer momento ante-apolíneo, de plenitud dionisiaca, o quizá sea más pertinente decir de metamundo, en el sentido de estar más allá del mundo tal cual lo percibimos y vivimos los hombres, plano que no escaparía de estar dando cuenta de un estado de naturaleza y creación divina, estado originario de plenitud dionisiaca, no contaminado de razón, que se desarma, se aniquila. Dando lugar con ello a la aparición del mal: el mundo disgregado tras el principio de individuación, mundo claramente humano por contrastar el hombre con cada hombre y con todo lo otro, bajo el imperio de la razón exacerbada, de un mundo radicalmente apolíneo. Finalmente y tras ello emerge lo que parece ser una «ilusión de recuperación» o retorno al estado primero, pero que ha de estar esta vez en manos de un hacer, de un crear artístico o estético; invención humana y no divina. Este proceso de teorización nietzscheana es la trágica historia de una unidad que tras su fractura pretende transitar a su retorno.

Frente a esta postulación nietzscheana bien cabe la siguiente pregunta: ¿Nietzsche cree efectivamente en un retorno de hecho a ese estado primero?

4 Nietzsche, F., o. cit., 2005, p. 145.

5 *Ibidem*, p. 101.

Incluso podríamos cuestionarnos si: ¿efectivamente cree en ese estado primero, o simplemente nos embarca en un quimera, cual nodriza de la humanidad? Según Máximo de Tiro, filósofo platónico del siglo II d. C.: «Las nodrizas engañan, apacentan, alimentan a los niños recurriendo a relatos». Este actuar como nodriza resulta potencialmente adjudicable al Nietzsche, que recurre al mito, lo exprime y lo reinventa, para obtener en él la fuerza y anclaje necesario para su manera de dilucidar el mundo y permanecer en él:

Las imágenes del mito tienen que ser los guardianes demónicos, presentes en todas partes sin ser notados, bajo cuya custodia crece el alma joven, y con cuyos signos se da el varón a sí mismo una interpretación de su vida y de sus luchas: y ni siquiera el estado conoce leyes no escritas más poderosas que el fundamento mítico.⁶

En *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche recurre al relato sobre el avatar Zagreo, encarnación de Dioniso, hijo de Zeus con su hija Perséfone. Niño que siendo confiado al cuidado de Apolo y los Curetes, estos intentan ocultarlo en los bosques del monte Parnaso para mantenerlo a salvo. Pero finalmente enterada Hera, esposa y hermana mayor de Zeus, de tal nacimiento, y celosa por la traición que implicaba el mismo, envió a los Titanes en busca del Zagreo, estos lo encontraron, jugando con sus sonajeros, y los descuartizaron. Si bien acontecida la destrucción de Dionisio la mitología cuenta varios desenlaces, el lugar común en ellos es el resurgir de ese Dionisio. Sostiene Nietzsche:

Lo que los *epoptos* esperaban era, sin embargo, un renacimiento de Dioniso, renacimiento que ahora nosotros, llenos de presentimientos hemos de concebir como el final de la individuación [...] Y solo por esa esperanza aparece un rayo de alegría en el rostro del mundo desgarrado, roto en individuos: el mito ilustra esto con la figura de Deméter absorta en un duelo eterno, la cual por vez primera vuelve a alegrarse cuando se le dice que de nuevo puede ella dar a luz a Dioniso.⁷

Dionisio aparece en la exposición del filósofo como símbolo de unidad, como el punto positivo de los estados de existencia, como principio que diluye toda singularidad y toda forma disgregante; es danza de olvido. En el influjo de este lo subjetivo desaparece, se desfronterizan los componentes de la naturaleza en una Naturaleza sola:

Bajo la magia de lo dionisiaco no solo se renueva la alianza entre los seres humanos: también la naturaleza enajenada, hostil o subyugada celebra su fiesta de reconciliación con su hijo perdido, el hombre [...] ahora, en el evangelio de la armonía universal, cada uno se siente no solo reunido, reconciliado, fundido con su prójimo, sino uno con él. Cantando y bailando manifiéstase el ser humano como miembro de una comunidad superior: ha desaprendido a andar y a hablar y está en camino de echar a volar por los aires bailando.⁸

6 Nietzsche, F., o. cit., 2005, p.190.

7 Ibídem, p. 100.

8 Ibídem, p. 46.

Al detenernos en esa pretensión de retorno a la unidad, cabe cuestionarnos: ¿quién es el que posee realmente tal pretensión?, ¿es propiedad de la naturaleza toda, que pasiva e impávida se vio disgregarse, o propósito y misión de un hombre activo en su intención de desbordarse?

Este retorno de Dionisio claramente deja entrever a lo humano, al hombre como protagonista de la reinstalación de esa unidad divinizada, el hombre y lo divino parecen deber fundirse en la obra que se ha de ejecutar como destino de lo existente. Tras esta máscara de destino del arte, ruégase al hombre se vuelva el héroe que rompa con el sortilegio de la individuación. Toca al hombre lograr aquello que la naturaleza poseía, y que su sabiduría de volverse hombre destruyó. ¿Cómo lograrlo?, ¿cómo extraer lo bello de la realidad que se sufre? ¿Cómo querer a su subjetivización, y no renunciar a la vida frente a su espanto, sino es porque por ella y solo a través de ella, se logra que la vida dionisiaca retorne?

Herido por la belleza trágica que atraviesa al mito, Nietzsche se vuelve víctima del embrujo que estos poseen para instituir verdades y marcar caminos, y halla a través de este, el medio-el aliado para validar el rumbo que desea él que la existencia tome. Porque conscientemente asume que la naturaleza solo se deja ganar sus misterios cuando se la enfrenta con una fuerza tal que le resulta contraria,

¿cómo se podría forzar a la naturaleza a entregar sus secretos a no ser oponiéndole una resistencia victoriosa, es decir, mediante lo innatural? Este es el conocimiento que yo veo expresado en aquella espantosa trinidad de destinos de Edipo: el mismo que soluciona el enigma de la naturaleza —de aquella Esfinge biforme— tiene que transgredir también como asesino de su padre y esposo de su madre, los órdenes más sagrados de la naturaleza. Más aún el mito parece querer susurrarnos que la sabiduría, y precisamente la sabiduría dionisiaca, es una atrocidad contra naturaleza, que quien con su saber precipita a la naturaleza en el abismo de la aniquilación, ése tiene que experimentar también en sí mismo la disolución de la naturaleza. «La púa de la sabiduría se vuelve contra el sabio; la sabiduría es una transgresión de la naturaleza»: tales son las horribles sentencias que el mito nos grita.⁹

Allí Nietzsche se vuelve nodriza, manifiesta su filosofía nodrizíaca, edifica el mito del hombre que hace de su vida una hazaña estética, y pelea contra sí mismo, porque él mismo se ha destrozado, su poder ordenador lo ha apaleado y desconectado de la realidad sagrada, dejó de ser uno con los otros y con el todo, y por ello se volvió antinatural. Pero solo así aprendió, solo así pudo robar a la naturaleza el secreto de la vida bella, porque la púa que desangró a la naturaleza para hacer nacer al hombre y con él a todo lo otro como individuo, lo hirió a él también, al alejarlo de esa unidad mística. Es por ello que Nietzsche sin necesidad de un argumento, dialécticamente exprimido, acabado y demostrado, puede decir que el retorno a ese estado orgiástico de existencia es atribución del hacer humano, tal

9 Nietzsche, F., o. cit., 2005, p. 93.

que generación humana de lo divino. Puede hacerlo porque ha instituido fantásticamente el mito del retorno, se ha dejado llevar por él. Porque desde las antípodas de Sócrates, para Nietzsche, seguramente no todo tiene que ser consciente para ser bello; hay bellezas y verdades que vienen susurradas: «el mito quiere ser sentido intuitivamente como ejemplificación única de una universalidad y verdad que tiene fija su mirada en lo infinito».¹⁰

En este autor claramente gana el esteta por sobre el cientista humanista, quizá por ello al leer *El nacimiento de la tragedia*, e incluso tal vez la mayoría de los tratados de Nietzsche, se genera una sensación de insatisfacción y hasta a veces de estafa, cuando se ahonda en sus textos con la intención de poder rasotrear un desarrollo claro, lineal, argumentativo de lo que allí se expone. Fraude que alimenta el autor cuando entremezcla sus lenguajes, presentando hipótesis, bajo esa nominación, que luego más que justificarse como presuntamente sería esperable, se ponen a jugar en un discurso que no se logra desgranar desde la estrechez de la racionalidad, cumpliendo solo su fin explicativo si uno pone en juego la intuición y se deja atrapar por el trasfondo dionisiaco que las empapa. Dirá Nietzsche en su obra *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*:

Tiempos hay en que se dan juntos el hombre racional y el hombre intuitivo, aquel temiendo a la intuición y este, mofándose de la abstracción; el segundo, tan irracional cuan antiartístico el primero. Uno y otro pretenden gobernar la vida: aquél, sabiendo hacer frente, por previsión, prudencia y regularidad, a los apremios principales; este, pasando por alto, como «héroe pletórico y alegre», esos apremios y tomando como real únicamente la vida acondicionada en ficción y belleza.¹¹

En este autor conviven ambos hombres, el racional y el intuitivo, y como ya hemos señalado, una gran tendencia a que gane este último, a que Nietzsche se vuelva nodriza.

Bibliografía

Filóstrato el Viejo, *Vida de Apolinio*, Madrid, Gredos, siglo II.

Nietzsche, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Buenos Aires, Prestigio, 1970.

————— *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza Editorial, 2005.

10 Nietzsche, F, o. cit., 2005, p. 150.

11 Nietzsche, F, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Buenos Aires, Prestigio, 1970, p. 7.

La cultura y las instituciones educativas. Reflexiones a partir de algunos textos del joven Nietzsche

ÁLVARO RODRÍGUEZ RUIZ DÍAZ¹

Introducción

En el período que va desde 1869, año en el que Nietzsche fue llamado a la cátedra de filología clásica de la Universidad de Basilea y el año 1875 en el que tuvo que interrumpir su cátedra hasta la renuncia definitiva en 1878, el filósofo escribió dos textos claves para comprender su concepción de la educación alemana. Estos textos son «Schopenhauer educador» (1874), tercera de las *Consideraciones intempestivas* y «El porvenir de nuestros establecimientos de enseñanza» (1872), ciclo de conferencias que Nietzsche realizó a pedido de la Sociedad Académica Voluntaria. Lo que muestra que durante su práctica como docente universitario se sintió movido a la reflexión respecto a la enseñanza que se impartía en Alemania y el relacionamiento que esta tenía con la cultura.

El propósito de estas líneas es mostrar algunas ideas clave de su pensamiento en el entendido de que las mismas nos permitirán reflexionar sobre el campo educativo actual desde una perspectiva filosófica.

El ejemplo de Schopenhauer como filósofo le permite a Nietzsche criticar ciertos aspectos de la cultura y de la formación académica de la época.

De entre las muchas ideas posibles que pueden llegar a despertar estos textos, interesa en esta ocasión reflexionar sobre dos de ellas, a saber:

- el sentido de la cultura en tanto *Bildung*;
- la relación entre el Estado y la cultura.

Respecto al concepto de *Bildung*, cabe aclarar, se tomará en el campo semántico que engloba conceptos como educación-cultura-formación. *Bildung* es al decir de Mateu Alonso² un concepto más genérico que el de educación y está asociado a una formación integral que se vincula a un proyecto cultural comunitario.³

1 Profesor de Filosofía en la enseñanza media. Licenciado en Educación, integrante del equipo de investigación en Filosofía de la educación, Departamento de Historia y Filosofía de la educación, FHCE, Udelar.

2 Mateu Alonso, J. D., «Nietzsche como educador: (el concepto de formación en el joven Nietzsche)», *Revista Éndoxa: Series filosóficas*, n.º 22, 2007.

3 Esto es relevante en la medida que este campo de significaciones se generó en la Ilustración por lo cual la pregunta por el sentido de la cultura en tanto *Bildung*, es la pregunta por el sentido, por el valor de la Ilustración.

Por lo cual se utilizará en este trabajo indistintamente el término cultura y formación para hacer referencia a dicho término.

El carácter intempestivo de la reflexión nietzscheana, es decir, su intento de trascender el «espíritu de su tiempo» es lo que nos permite considerar desde esta época las dos formas en que Nietzsche entiende la cultura, a la vez que pensar el relacionamiento que esta tiene con las instituciones estatales.

En este sentido se plantean las siguientes cuestiones, ¿qué tipo de formación es posible en las Instituciones educativas?, ¿qué relación posible puede tener el Estado con la cultura tal como es concebida por Nietzsche?, ¿cuál es el papel que los docentes en tanto funcionarios de establecimientos de enseñanza podemos tener con la cultura?

Crítica a la cultura moderna

Uno de los hilos conductores de la reflexión de Nietzsche en su período de Basilea⁴ es el de la crítica institucional, por lo cual gran parte de su reflexión apunta a la crítica de la formación moderna.⁵

La formación moderna genera lo que Deleuze en su comentario sobre Nietzsche va a llamar una «Imagen dogmática del pensamiento».⁶ Esta se caracteriza por la búsqueda incesante de la verdad en tanto alejamiento del error, por la idea de que existen fuerzas extrañas al pensamiento, como son las pasiones, que hacen evadirnos de la verdad y por concebir al método como condición sustancial para el acceso a la verdad. Dicha manera de pensar implica asumir que basta un «buen método» para llegar a ella. Dice Nietzsche:

La verdad que nuestros profesores tienen siempre en la boca parece, en realidad, un ser mucho menos exigente, un ser del que no hay que temer ni desorden ni infracción al orden establecido; aparece como una criatura bonachona y amiga de las comodidades, que da sin cesar a todos los poderes establecidos la seguridad de no causar a nadie la menor molestia, pues no es, después de todo, más que la «ciencia pura».⁷

El producto de esta formación es el científico, el erudito. Este produce verdades que no incomodan. El enemigo de la formación moderna, visto desde esta perspectiva, es el error. Pensar, conocer es el ejercicio natural de una facultad. Es como si el contacto directo entre las ideas y las mentes se diera sin ningún

4 Para los períodos de la reflexión nietzscheana tomamos la división propuesta por C. W. Janz en su libro sobre el autor que titula el tomo II: *Los diez años de Basilea*.

5 Nietzsche utiliza múltiples nombres para designar a este tipo de formación: formación rápida, formación moderna, formación como afán de lucro, cultura filisteo, entre otros.

6 Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona, Anagrama, 1971.

7 Nietzsche, F., «El porvenir de nuestros establecimientos de enseñanza», en Nietzsche, F., *Obras completas*, tomo I, Buenos Aires, Aguilar, 1947, p. 170.

En este trabajo se utilizará para los textos de Nietzsche, la traducción al español realizada por Eduardo Ovejero en *Obras completas* de Editorial Aguilar. En el caso de *El porvenir de nuestros establecimientos de enseñanza* la edición es de 1932 y en el caso de *Schopenhauer Educador*, la edición es de 1947.

tipo de dificultad, esto es, naturalmente. Nietzsche es muy crítico respecto a la ciencia que se produce desde este lugar, porque pasa de largo ante la existencia y ve en todas partes solo problemas de conocimiento.

Por su parte, entiende que los establecimientos pedagógicos son los principales responsables de generar este tipo de cultura. La misma es el medio para mantenerse a la altura de los tiempos. De aquí que el carácter intempestivo de su reflexión apunta a la crítica de la formación alemana tal como él concibe que se está generando.

Esta concepción de cultura, Nietzsche la asocia en «El porvenir de nuestros establecimientos de enseñanza» a dos tendencias perniciosas en el ámbito cultural como son el ensanchamiento y la simplificación.

La tendencia al ensanchamiento de la cultura, lo que hoy llamamos masificación, implica un mayor volumen de cultura a la vez que su más amplia difusión. Desde esta perspectiva la fórmula es: mayor cantidad de conocimientos a más gente genera más producción y esto a su vez genera más dicha. El fin de la cultura entonces es la mayor utilidad y el lucro; producir hombres a la altura de los tiempos, lo más corrientes posibles. El problema que Nietzsche ve en esta tendencia es el debilitamiento de la cultura a la vez que la subordinación de la misma a un fin externo al sujeto. La formación concebida así, no busca potenciar los elementos propios del sujeto sino instruirlo en aquellos contenidos que le permitan obtener lucro.

La segunda tendencia es la simplificación de la cultura, la especialización del conocimiento. Esta tendencia está asociada al desarrollo del conocimiento científico que implica en una formación cada vez más especializada.

Dicha parcialización genera el problema de que si bien un sabio puede ser erudito en determinado tipo de saberes, respecto a lo demás está a nivel del hombre corriente. Esto significa que la formación moderna con fuerte énfasis en la especialización del conocimiento científico hace perder la visión de totalidad y además pierde de vista el componente vital de conocimiento.

En este sentido, no es llamativo que Nietzsche exprese tanto en las conferencias de 1872 como en la tercera intempestiva de 1874 lo siguiente:

Esta alianza entre «la inteligencia y la riqueza», a que estos aspiran, es considerada como un imperativo moral. Es condenada toda cultura que nos hace solitarios, que aspira a fines más allá del dinero y del logro: cualquier otra tendencia cultural es condenada como «egoísmo refinado», como un «epicureísmo inmoral».⁸

8 Nietzsche, F., o. cit., 1947, p 246. Hay un fragmento igual en *Schopenhauer educador* que dice: «Y, en fin de cuentas, se afirma que existe una unión natural entre «la inteligencia y la propiedad», entre la riqueza y la cultura», más aún, que esta unión es una necesidad «moral». Parece reprehensible toda cultura que nos hace solitarios, que nos impone fines más elevados que el dinero y el provecho, que dilapida el tiempo. Hay la costumbre de calumniar esas maneras más serias de cultivar el ingenio, tratándole de «egoísmo refinado» o «epicureísmo inmoral» (Ibíd., p. 205).

Cultura como liberación

Frente a este modo de concebir la cultura propia de la época, Nietzsche sugiere otro modo de concebir la misma. Con esto no delinea una civilización alternativa a la decadente que conocemos sino que apela a energías de la cultura que dentro de esta civilización representen momentos críticos. Es desde esta perspectiva que vamos a considerar este otro modelo de formación.⁹

En varios pasajes de «Schopenhauer educador», Nietzsche concibe la cultura como liberación.

Este es el secreto de toda cultura, la cual no proporciona miembros artificiales, narices de cera u ojos de cristal; por añadidura, no podemos obtener más que una caricatura de educación. La cultura es liberación; arranca la cizaña, barre los escombros, aleja el gusano que destruye los tiernos gérmenes de la planta; proyecta rayos luminosos y caloríficos; es como la caída bienhechora de una lluvia nocturna. Imitando y adorando la naturaleza en lo que tiene de maternal y compasiva, realiza la obra de la naturaleza cuando previene sus golpes despiadados y crueles, para convertirlos en bienes, cuando echa un velo sobre sus impulsos de madrastra y sus tristes incomprendimientos.¹⁰

Concebir la cultura como liberación implica una doble dimensión. Por una parte, liberación en tanto permite separarnos de lo que hasta ahora somos, permite «arrancar la cizaña», poner en cuestión aquel que somos en tanto ser social. Permite identificarnos y cuestionarnos en tanto frutos de ciertas convenciones sociales. Esto está asociado con lo que Deleuze llama «la nueva imagen del pensamiento». Es decir, la formación en tanto liberación debe permitirnos ejercer el pensamiento activamente, pero este no se puede hacer de modo dócil, sino que implica siempre un sufrimiento y una violencia. Sufrimiento en la medida que esta formación implica un momento crítico frente a lo que hasta ahora hemos sido como sujetos y violencia ya que los educadores, los verdaderos educadores son los que te impulsan al pensamiento y la crítica, dado que jamás se alcanzará la potencia del pensamiento si algunas fuerzas externas no ejercen sobre el sujeto cierta violencia.

Por otra parte, la formación en tanto liberación es «consumación» de la naturaleza lo que implica asumir al hombre como una manifestación inacabada, imperfecta de la misma que la formación consume. Dicha consumación implica que el conocimiento que uno adquiere no puede ser concebido como una «prótesis artificial», como algo absolutamente aislado de la vida del sujeto, de su existencia. Es por ello que Nietzsche valora en Schopenhauer, más que su

9 En este sentido, Vattimo expresa: «Pero la posibilidad de que un tiempo por venir modifique verdaderamente la posición del hombre cultural ante la sociedad aparece en Nietzsche como completamente injustificada» (Vattimo, G., *Introducción a Nietzsche*, Barcelona, Península, 1987, p. 35).

10 Nietzsche, F., «Consideraciones intempestivas», en Nietzsche, F., *Obras completas*, tomo II, Madrid, Aguilar, 1932, p. 161.

filosofía, al filósofo en tanto ejemplo que muestra el poder de la consumación de la naturaleza. Expresa el autor:

Yo no me ocupo de un filósofo sino en cuanto es capaz de darme un ejemplo. [...] Pero el ejemplo debe ser dado por la vida, y no solo por los libros, es decir, a la manera como enseñaban los filósofos en Grecia.¹¹

Una formación de este tipo debe ser fuertemente filosófica, debe generar sensibilidad filosófica. La filosofía si se cultiva con seriedad, debe implicar entonces crítica de las instituciones a la vez que debe producir ciudadanos que no se sometan a los objetivos del Estado.

La filosofía en la *Bildung* propuesta por Nietzsche debe ser crítica de lo existente. Es de este modo que uno recibe la consagración de la cultura. Primero, asumiéndose como una obra inacabada de la naturaleza y en segundo lugar como un ser que ha sido creado hasta ahora en función de fines que no son propios. Es por ello que Nietzsche sugiere:

Es preciso implantar y cultivar en el alma del joven la idea de que cada uno de nosotros es, en cierto modo, una obra fracasada de la naturaleza; pero que, al mismo tiempo, somos una demostración de los altos y maravillosos propósitos de ese gran artista. (Nietzsche, 1932: 202)

Por todo lo expuesto, y tomando una expresión de M. Matilla (2002), la cultura tomada desde esta perspectiva es «agonística». Este calificativo no lo toma desde su significado habitual, sino del que proviene de la bioquímica. Un agonista es todo aquello que aumenta y vigoriza la actividad de otro. Pues bien, entonces todo lo que verdaderamente nos educa es aquello que consume nuestra naturaleza vigorizando nuestra actividad, todas aquellas fuerzas que permiten desarrollar la potencia de pensamiento que tenemos.

Este modo de entender la cultura, Nietzsche lo asocia con un imperativo que plantea por primera vez en «Schopenhauer educador» pero que va a ser recurrente en toda su obra «Llegar a ser lo que se es». Dice el autor:

El hombre que no quiere formar parte de la masa no tiene más que dejar de adaptarse a ella, obedecer a su conciencia, que le dice: «¡Sé tú mismo!» Todo lo que ahora haces, todo lo que piensas y todo lo que deseas, no eres tú quien lo hace, lo piensa ni lo desea.¹²

Este sería el imperativo nietzscheano de la ilustración. Podría concebirse entonces como una transvaloración del *sapere aude* kantiano. Este último refiere a la actitud que el hombre debe tener frente al conocimiento, es decir atrévete a no tener más tutor que tu propio entendimiento. El problema para Kant es la relación entre el conocimiento y su fuente de legitimidad; mientras que el imperativo nietzscheano sugiere una actitud en la que la cultura implica una fuente de construcción de uno mismo, sugiriendo una relación más vital entre el sujeto y la cultura. En este sentido es interesante apreciar que Nietzsche en un principio

11 Nietzsche, F, o. cit., 1932, p. 169-170.

12 *Ibidem*, p. 158.

consideró llamar a las primeras *Intempestivas* con el título *El filósofo como médico de la cultura*.¹³ Según C. P. Janz este título podría ser la «pinza» que sujeta las cuatro *Intempestivas* y resalta, justamente, el valor que le da a la filosofía en tanto asunto existencial tal como lo concebían los filósofos de la antigüedad griega.

¿Cuál es el papel del Estado frente a estas maneras de entender la cultura?

Para Nietzsche existe un problema de incompatibilidad entre los fines del Estado y el sentido de la cultura en tanto liberación. Por tanto el único modo compatible con las instituciones estatales es el del afán de lucro. La formación como liberación se opone a una formación dirigida por el Estado moderno, a la sumisión a los mandatos políticos.¹⁴ Hay en «Schopenhauer educador» al igual que en «El porvenir de nuestros establecimientos de enseñanza» una crítica al Estado moderno en su afán de dirigir la formación hacia la conservación de sus instituciones.

Es por esto que la preocupación del Estado por la cultura no es más que la preocupación por generar sujetos funcionales a este, es decir, que la cultura que propicia el Estado es aquella que es compatible con el funcionamiento institucional.

Hemos adquirido la convicción que dondequiera que hoy parece fomentarse con más celo la cultura no se sabe cuál es su fin. Aunque el Estado se jacte de hacer mucho por la cultura, lo cierto es que no favorece sino para favorecerse a sí mismo y no concibe que haya un fin superior al de su existencia y prosperidad. Lo que quieren los que predicán continuamente la educación y la instrucción no es más que el provecho, en último término.¹⁵

La denuncia nietzscheana es que la lógica institucional tiende a producir solo aquello que le permite sobrevivir. Es desde este lugar que su objetivo único es la utilidad y desde este parámetro se piensa la cultura.

Entonces, la cultura como liberación, ¿puede ser pensada desde el marco institucional, más allá de las advertencias nietzscheanas?

13 Para más detalles ver carta de Nietzsche a Gersdorff del 24/V/1871 en C. P. Janz.

14 E. Puchet, en un trabajo sobre Nietzsche del año 2000, expresa esta idea con total claridad. «Los grandes Estados conciben grandes números, e ignoran la excepcionalidad, la selección. Uno de los instrumentos para realizar la anticultura es la enseñanza uniforme; el otro los ejércitos. De ambos cuidan los procedimientos de designación y de promoción» Defensor de las lecturas cautas, no apresuradas de los filósofos; sugiere no tomar de un francotirador (como Nietzsche) municiones para repetir la agresión, sino recibir de ellos advertencias útiles.

15 Nietzsche, F., o. cit., 1932, p. 217.

Consideraciones finales

Tomando en cuenta a Larrosa,¹⁶ hay dos modos de leer a Nietzsche, uno que pone énfasis en los contenidos, en las ideas en tanto conocimiento articulado de un filósofo, en tanto doctrina (si es que cabe este último término para Nietzsche); y otro modo que pone énfasis en las inquietudes, en la fuerza del pensamiento que alienta a la indisciplina. Desde este segundo modo es que se puede pensar a Nietzsche incluso en contra de él. Tomando esto en cuenta; ¿es posible pensar dentro de las instituciones educativas maestros, sujetos que asuman la cultura en tanto liberación?

En el caso de la cultura como afán de lucro, el docente se configura como funcionario, como burócrata en la medida que su labor implica ser un agente de promoción de los contenidos y actitudes culturales que un sujeto necesita para estar a la «altura de los tiempos». Este modelo de educador-burócrata es el compatible con el funcionamiento institucional. Es docente con anterioridad al acto educativo, su lugar en el sistema así lo define.

Mientras que el educador-liberador no está definido de antemano. Tal es así que Nietzsche es el que establece el carácter de Schopenhauer como educador. Es a través de estas «Consideraciones intempestivas» que Nietzsche lo constituye como maestro. No lo hace maestro la lógica institucional. Ahora bien, si no lo hace la lógica institucional también podemos decir, incluso contra Nietzsche, que no lo anula la lógica institucional siempre que mantenga activa la potencia del pensamiento, la crítica de lo existente y de la propia lógica institucional. Solo en la medida que el maestro se configure como crítico habrá contribuido con su parte, para ello debe tomar siempre respecto al conocimiento una relación vital. Si tomamos a Nietzsche como ejemplo, se puede concebir incluso que esto es así. El propio Nietzsche ejerció una crítica radical de las instituciones desde dentro en su período como profesor en Basilea, por lo que era consciente de su valor como crítico de la cultura, a tal punto que en *Ecce homo* expresa que la Intempestiva sobre Schopenhauer no habla de Schopenhauer como educador sino de Nietzsche como educador.

Por otra parte, el problema al que nos sigue enfrentando la reflexión de Nietzsche es: ¿tiene sentido una educación/ formación masificada si esta pierde la capacidad de desarrollar en el sujeto su potencial humano?

La advertencia de Nietzsche es sobre el vaciamiento del conocimiento respecto del componente existencial, vital. Los discursos actuales sobre la educación que refieren sin más a la educación obligatoria y masiva, pierden de vista esta dimensión. Suponen que por el mero hecho de que un sujeto acceda a un establecimiento de enseñanza su formación va a ser genuina.

Por último, interesa considerar el valor que tiene la filosofía, tal como la concibe Nietzsche, en la reflexión educativa. En momentos en que el campo educativo está dominado por discursos de carácter científico como los provenientes de

16 Larrosa, J., *Nietzsche e a Educação*, Belo Horizonte, Ed. Autêntica, 2002.

la economía, la sociología y la psicología que intentan explicar el funcionamiento de las instituciones educativas y sus actores; una reflexión desde la filosofía en tanto crítica de lo existente, como crítica de las instituciones actuales, implica rescatar el carácter intempestivo del análisis nietzscheano. El valor de estos textos de Nietzsche que están escritos «contra su tiempo», estriba en la posibilidad que generan de colocarnos a nosotros mismos en esta posición y permitir que irrumpen problemas como el del valor y el sentido de la cultura y su posible masificación, que no son habituales en el debate sobre educación.

Bibliografía

- Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona, Anagrama, 1971.
- Janz, C. P., *Friedrich Nietzsche: 2. Los diez años de Basilea (1869-1879)*. Madrid, Alianza Editorial, 1981.
- Larrosa, J., *Nietzsche e a Educação*, Belo Horizonte, Ed. Autêntica, 2002.
- Lefebvre, H., *Nietzsche*. México, FCE, 1987.
- Mateu Alonso, J. D., «Nietzsche como educador: (el concepto de formación en el joven Nietzsche)», *Revista Éndoxa: Series filosóficas*, n.º 22, 2007.
- Matilla, M., «An Agnostic Education. A commentary on the conception of education in Nietzsche's early work», *Revista A Parte Rei*, n.º 19, 2002.
- Nietzsche, F., «Consideraciones intempestivas», en Nietzsche, F., *Obras completas*, tomo II, Madrid, Aguilar, 1932.
- «El porvenir de nuestros establecimientos de enseñanza», en Nietzsche, F., *Obras completas*, tomo I, Buenos Aires, Aguilar, 1947.
- *Ecce Homo*, Buenos Aires, Losada, 2007.
- Puchet, E., «Nietzsche, crítico. Lectura en el presente», *Revista Relaciones*, n.º 198, 2000.
- Vattimo, G., *Introducción a Nietzsche*, Barcelona, Península, 1987.

La virtud histórica por el ejercicio de la vida

NICOLÁS JARA¹

Para esta breve exposición, tomaremos las consideraciones que Nietzsche hace en torno a la noción de historia, desarrollando en particular el ejercicio interpretativo estimativo de los acontecimientos pasado-presente-futuro practicado por los hombres. Expuestas estas formas, nos aprestamos a afirmar que en *La segunda consideración intempestiva* se presenta una concepción de *virtud histórica* y que para ello, debe mediar la facultad del olvido y la del recuerdo, como condiciones de ser, teniendo como fin el potenciar el ejercicio de la *vida*, de la *fuerza plástica* de los hombres y los pueblos. Esto llevará a Nietzsche a cuestionar la noción de virtud persistente en la Europa Moderna que se vanagloriaba de su historicismo y enciclopedismo, como virtudes de una época única y superior, y por tanto considerada el último eslabón dentro de la “línea del tiempo histórico”.

El texto escrito por Friedrich Wilhelm Nietzsche titulado *La segunda de las Consideraciones Intempestiva* del año 1873 es parte de lo que se ha llamado su etapa juvenil. Tal etapa se ha caracterizado por una filosofía que tiende al estudio de la condición humana y sus productos, además de reflexionar sobre las ciencias que lo estudian. Esto se refleja al considerar y problematizar la H/historia sobre las hojas escritas en tal texto, al que le vamos a dedicar algunas reflexiones.

Por otro lado su obra denominada *Sobre la utilidad y los inconvenientes de la Historia* es clave para desenvolver la noción de vida que nos exige Nietzsche; ella es dispersa y oscura, pero al mismo tiempo, sumamente importante para poder entender y dar fuerza a nuestra exposición. Un primer acercamiento a tal noción se encuentra en su texto *El nacimiento de la tragedia*. Esta primera etapa de los escritos Nietzscheanos desvelará su inclinación por la cultura de la Antigüedad Griega y hará renacer la dicotomía de lo apolíneo y lo dionisiaco. A grandes rasgos, para Nietzsche la vida es la unidad activa que llamamos cuerpo y su desarrollo es en relación con la promoción de su conservación y crecimiento: la voluntad de lucha; la incertidumbre; el error; la muerte; lo finito, son sus particularidades. Dionisio, deidad griega encarna la noción de vida desde la práctica de aceptación de las instancias emergidas de ella, conllevando tanto el sufrimiento y la felicidad.

1 Estudiante avanzado de la Licenciatura en Filosofía. Miembro fundador de *Clinamen*, publicación filosófica. Ha participado en otros campos que trascienden a la filosofía como trabajos en el campo de la educación y la antropología a través de proyectos del SCEAM y la CSIC. Colaborador honorario del Departamento de Historia y Filosofía de la Educación (FHCE, Udelar) e integrante del equipo de investigación en Filosofía de la Educación, Departamento de Historia y Filosofía de la Educación, FHCE, Udelar

Ahora nos encontramos a la sabiduría diferenciada de la vida por la comprensión estimativa que hace de los fenómenos históricos. La sabiduría tiene su afirmación en la condicionalidad de la noción de justicia, posibilitada por la postura neutral-pasiva de la objetividad de los fenómenos históricos, estos últimos considerados su objeto de conocimientos. Tal objetividad le permite juzgar desde ningún lugar visible. Por otro lado, para la vida los fenómenos históricos son objeto para la acción. *Es decir, necesitamos la historia para la vida y la acción, no para apartarnos cómodamente de la vida y la acción, y menos para encubrir la vida egoísta y la acción vil y cobarde.*² La vida va acompañada por ningún otro criterio que su auto-referencialidad, lo cual es condicional solo respecto a sí misma, a sus instintos vitales. (...) *la vida misma es esa potencia oscura e impulsiva, insaciablemente anhelosa de sí mismo.*³

Extraemos dos sentidos de lo que entiende Nietzsche por historia. Por un lado, la historia como objetivación que realizan los hombres desde el presente sobre sus acontecimientos del pasado, negando tal presente y su lugar. La objetivación tiene su unidad y sentido en la particularidad de la posición del enunciante, caracterizada por la “neutralidad” en cuanto a sus afecciones. Para la ciencia positiva la historia debe presentar los hechos en sí y hablando por sí mismos.

El individuo se ha refugiado en su interior, desde fuera ya no se lo ve, aunque caben dudas de si existen causas sin efectos. ¿O es que acaso se necesita una generación de eunucos para custodiar el gran harén universal de la Historia? A estos les sienta bien la objetividad pura. ¡Hasta parecería que la tarea consiste en vigilar a la Historia para que de ella solo emerjan siempre más historias, pero jamás un hecho histórico!⁴

Por otro lado, la historia es entendida como la capacidad de interpretar estimativamente los acontecimientos como condición humana. La historia es sentido en/por las relaciones existenciales de los horizontes presentes (en su doble sentido) de los hombres. Ante esta última concepción de la historia, Nietzsche afirma *tres facultades* ejercidas por los hombres que están relacionadas con la afirmación o negación de la historia. Nosotros nos abocaremos a dos de ellas: a lo a-histórico y lo histórico.

Lo a-histórico es la capacidad de olvido presente en el hombre, es estar en la ignorancia histórica existencial. Para Nietzsche tal estar tiene implicaciones emotivas:

Quien no puede sentarse en el umbral del instante olvidando todo lo pasado, quien no puede erguirse cual una diosa de la victoria en un solo punto,

2 Nietzsche, F. (2006) *Segunda consideración intempestiva*. Traducción: Joaquín Etorena Editorial, Zorzal, Buenos Aires, p. 2.

3 *Ibíd.*, p. 48

4 *Ibíd.*, p. 68.

sin vértigo ni temor, nunca sabrá qué es la felicidad y, peor aún, nunca hará nada por brindar felicidad a sus prójimos.⁵

Por tanto, para Nietzsche la felicidad se ejerce desde la capacidad de sentir de forma a-histórica, desde el olvido e ignorancia del sentido de nuestro pasado-presente-futuro inmediato, para poder ejercer la vida desde en un punto único. Podemos presentar un ejemplo de lo que le sucedería al hombre si no pudiera olvidar el pasado de sus instantes vividos, en el personaje Borgeano de Funes el memorioso; teniendo una capacidad asombrosa de poder recordar y ordenar cada instante de sus situaciones vividas. De esta manera el trascurrir del vivir se pierde en el devenir, ya que el personaje ve todo disolverse en una multitud de puntos móviles. Ante tal desdicha, el hombre no creería en su propia existencia.

Lo a-histórico es una atmósfera envolvente por donde germina la vida en tanto acción incondicional, generado por un hermetismo de no condicionamiento del actuar por determinadas estructuras convencionales. La única finalidad de la atmósfera a-histórica es la autor-referencialidad destructiva sobre ella misma. Para que se siga ejerciendo la vida, se comete un parricidio:

El envoltorio de lo no histórico es semejante a una atmósfera hermética en la cual la vida sólo es engendrada para desaparecer nuevamente con la destrucción de esa atmósfera.⁶

Lo a-histórico es semejante a una atmósfera protectora, únicamente dentro de la cual puede germinar la vida, es la fuerza del olvidar es el ámbito de la creación imaginativa.

Pero por otro lado, el hombre está condenado a una existencia como ser histórico. Esto esta posibilitado por la facultad de recordar los acontecimientos del pasado, encausarlos e inscribirlos valorativamente en un orden temporal, tanto intelectualmente como corporalmente. El hombre no puede prescindir de lo histórico porque:

(...) sólo en el grado en que el hombre logra restringir el elemento no histórico mediante la reflexión, la re-reflexión, la comparación, distinción y unificación; sólo en tanto se produce, en aquella nube que todo lo encierra, un destello luminoso; es decir, sólo en tanto posee el poder de utilizar lo pasado (condicionado) para la vida y de transformar lo acaecido en Historia (presente), el hombre se vuelve humano.⁷

La condición histórico de los hombres de *per se* no posibilita la vida, sino que debe medirse y mediarse por el filtro individual o colectivo del ejercicio de la *fuerza plástica*. Nietzsche entiende por fuerza plástica el ejercicio de la facultad que posee un individuo, un pueblo, una cultura, en la apropiación del pasado histórico en función de un presente y un futuro. El ejercicio de la fuerza plástica potencia nuevos acontecimientos, considerando a tales hombres y culturas virtuosas, «auténticas» por su particularidad. Las cualidades vitales de los hombres

5 Ibidem, p. 16

6 Ibidem, p. 20.

7 Ibidem.

se expresan para Nietzsche en el ejercicio de la *fuerza plástica*, noción clave para entender la heterogeneidad de los individuos y colectivos. Tal noción nos posibilita discriminar ejercicio real de las cualidades de la vida, en tanto praxis que se desenvuelve como proceso de asimilación, transformación y apropiación de lo historia en función del presente y del futuro.

Me refiero a esa fuerza para crecer peculiarmente desde sí mismo, para transformar lo pasado y lo extraño, e incorporarlo a uno mismo, para curar heridas, reemplazar lo perdido, para recrear formas rotas.⁸ Esta naturaleza atraería hacia sí todo el pasado, propio y extraño, se lo apropiaría y lo convertiría en su propia sangre. Una naturaleza así horizonte está cerrado y, nada le puede recordar que, al otro lado, hay hombres, pasiones, doctrinas, objetivos.⁹

La lectura de la propuesta de una virtud nietzscheana en *Sobre la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, toma la forma de una aceptación religiosa.¹⁰ Intenta religar, vincular, atar a las condiciones ahistóricas e históricas para el ejercicio de la vida, no fragmentarse entre los dos términos. Lo que debe preponderar ante lo a-histórico y lo histórico son los instintos vitales, lo activo, lo creativo, lo particular, lo finito, lo violento que hay en ello. Esto se contraponen a la noción de virtud cristiana-occidental que se ha basado en la creencia de que todos los valores deben estar fundados en la renuncia y en la disminución de la vida, situando al hombre por debajo de sí mismo.

Entonces nos surge la pregunta, ¿qué es lo que distingue a la vida y a la acción virtuosa de la que no lo es? Se puede notar que en la pregunta realizada se encuentra la respuesta, distingue en el ser virtuosa. Si por virtud entendemos, fuerza (*virtus*), poder de una cosa, eficacia en su actualización,¹¹ podemos decir que la vida, en cuanto se lleva a cabo sus cualidades y su aceptación, puede ser considerada como virtud todo aquello que la lleve a su realización. Ahora bien, definida del modo más general, la virtud es respecto a una cosa lo que completa la buena disposición de la misma. Por tanto, podemos reconstruir a la virtud en la *Segunda consideración intempestiva*, como las disposiciones históricas expresadas en sistemas de signos con sentido, que estructuran determinadas interpretaciones estimativas del pasado de los hombres y de los colectivos. Generando una buena relación, porque fomentan las cualidades de la vida, mediada por el ejercicio de la fuerza plástica.

La virtud tendría su manifestación en lo que respecta a lo histórico en tanto Historia «efectiva», que Nietzsche plasma en contraposición a la historia de los historiadores, en cuanto esta posibilita ejercer a los individuos la fuerza plástica.

8 Ibidem, p. 4.

9 Ibidem, p. 5.

10 Ferrater Mora, J., *Diccionario de Filosofía*, Buenos Aires, Sudamericana, 1956, p. 558. Religión procede de *religio*, voz relacionada con *religatio*, que es sustantivación de *religare* (religar, vincular, atar).

11 Ibidem, p. 910.

Foucault nos plantea que tal contraposición está basada en una diferenciación en la forma de comprender la interpretación del devenir humano.

Las diferentes emergencias que pueden percibirse (los escenarios históricos dados por las relaciones de luchas) no son las figuras sucesivas de una misma significación; son más bien efectos de sustitución, emplazamiento, desplazamiento, conquistas disfrazadas, desvíos sistemáticos. Si interpretar fuese aclarar lentamente una significación oculta en el origen, sólo la metafísica podría interpretar el devenir de la humanidad. Pero si interpretar es ampararse, por violencia o subrepticamente, de un sistema de reglas que no tiene en sí mismo significación esencial, e imponerle una dirección, plegarlo a una nueva voluntad, hacerlo entrar en otro juego, y someterlo a reglas segundas, entonces el devenir de la humanidad es una serie de interpretaciones. Nietzsche, la genealogía, la historia.¹²

En resumen, no debe entenderse la relación entre lo histórico y la vida como contrapuestos, sino en una relación de potencialización de uno de sus términos, la vida. Su relación es ejercicio de la *fuerza plástica* sobre lo histórico y en ella radica la valoración como *virtud* histórica. La virtud estará dada en que puedan utilizar los hombres tales facultades con moderación, ya que el exceso de las mismas produciría un debilitamiento de las cualidades de la vida.

Estimamos que en *La Segunda consideración intempestiva*, Nietzsche plantea un *justo* medio o una moderación. Lo justo está dado por la fuerza en la inclinación de los platillos a-histórico e histórico de la balanza, ajustándose por el imperativo del deber fomentar la vida. Tal moderación o exceso de la condición histórico se expresa para Nietzsche en una tipología de tres formas culturales de experimentar y concebir el sentido histórico. La historia monumental estimula lo viviente y lo activo al perseguir un objetivo en cuanto incentivo para la grandeza. La historia anticuaría preserva y honra lo que se ha hecho, incitando la conservación de la auto-certeza en reducido horizonte. Por último en la historia crítica, lo viviente sufre y necesita de una liberación estimulando el cambio al aplicar la crítica sobre el pasado. Si los hombres abrazan en exceso estas tres formas, la historia monumental generaría una pasividad e inhibición sobre el actuar; la historia anticuaría en su preservación cohibiría la nueva vida; y la historia crítica en su rechazo del pasado, desarraigaría el hoy y el mañana.

Para culminar nuestro trabajo, me gustaría dejar parte de la crítica que realiza Nietzsche sobre la comprensión de la noción de cultura, presente en *Sobre la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, En la Europa moderna había un exceso de lo histórico que operó sin frenos, quitando las raíces al futuro, puesto que destruyó las ilusiones y privó las cosas existentes de la única atmósfera en la que emergen. La justicia histórica, que es el posicionarse desde lo más alto del sentido histórico, juzga desde una «posición» objetiva todo lo que le antecedió, minando y destruyendo las cosas vivientes.

12 Foucault, M., *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Pre-textos, 1992, p. 7.

La razón es que, en la verificación histórica, salen tantas cosas falsas, rudas, inhumanas, absurdas y violentas que inevitablemente se pierde la atmósfera de piadosa ilusión en la que solo puede vivir todo aquello que quiere vivir. Pero solo en el amor, solo a la sombra de la ilusión del amor, crea el hombre, es decir en la fe incondicional en la perfección y en la justicia. Si se fuerza a alguien a no amar de modo incondicional, se le corta las raíces de su fuerza: quedará disecado, es decir, ya no será sincero. Al producir tales efectos, la historia es antítesis del arte.¹³

Tan solo cuando la historia soporta ser trasformada en obra de arte, en creación estética, podrán emerger nuevos fenómenos históricos. Pero la historiografía sería del todo opuesta, por su posición positiva de la ciencia. Su pretensión de ser ciencia, en su objetividad, en su neutralidad, no es nada artístico y sería vista como una falsificación de lo en sí. Esta imposibilidad, tiene su base en la noción de cultura en la modernidad. El hombre moderno enciclopedista e historicista con el que se encuentra Nietzsche, intenta con sus acciones y pensamientos separar, disgregar y desgarrar lo interior de lo exterior de los hombres, entre una interioridad a la que no corresponde ninguna exterioridad y una exterioridad a la que no corresponde ninguna interioridad. Pero, el saber en exceso, sin hambre, incluso contra la necesidad de uno, no actúa ya como fuerza transformadora orientada hacia el exterior, sino que permanece encerrado dentro de un cierto caótico mundo interior que el hombre moderno designa con extraña soberbia. Desde estas reflexiones, Nietzsche esboza una noción de cultura:

La cultura de un pueblo, en contraposición a esa barbarie, fue una vez definida, creo que acertadamente, como unidad del estilo artístico en todas las manifestaciones de un pueblo. Esta definición no debe ser comprendida como un antagonismo entre barbarie y el estilo bello, sino de la siguiente manera: un pueblo al que se atribuye una cultura de constituir una unidad viva en cuanto al conjunto de su realidad, en lugar de estar miserablemente dividido entre lo interno y lo externo, entre el contenido y la forma.¹⁴

Ante tal definición, el hombre moderno no tendría cultura para Nietzsche, ya que el término no refiere a un sentido antropológico, sino a una cualidad de excelencia de los hombres y de los pueblos. Los términos en los que nuestro autor entiende la cultura no estarían dados por la existencia de determinados contenidos, sino comprendidos en la práctica de religar, unir la totalidad de las formas humanas bajo una unidad vital que no se desgarre entre una interioridad y una exterioridad

13 Nietzsche, F., o. cit., pp. 92-93.

14 *Ibidem*, p. 56.

Bibliografía

Ferrater Mora, J., *Diccionario de Filosofía*, Buenos Aires, Sudamericana, 1956.

Foucault, M., *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Pre-textos, 1992.

Nietzsche, F., *Segunda consideración intempestiva*, Buenos Aires, Zorzal, trad. de Joaquín Etorena, 2006.

Los fundamentos de la moral en Nietzsche

LÍA BERISSO¹

Voy a comenzar con un breve poema que iluminó mi juventud. Tal vez algunos ya lo conozcan, y como algunos no saben suficiente alemán se los traduciré luego.

Es el poema n.º 62 de las *Bromas, ardidés y venganzas*, preludio en rima alemana y se titula *Ecce Homo*.

Fue publicado allí, como parte de *El eterno retorno* («A primeros días de agosto de 1881, en Sills-Maria, a 6000 pies sobre el nivel del mar y a mucha más altura sobre las cosas humanas»)

Ja! ich weiss woher ich stamme!
Ungesättigt gleich der Flamme
Glühe und verzehr' ich mich.
Licht wird Alles, was ich fasse,
Kohle Alles, was ich lasse:
Flamme bin ich sicherlich.²

Gracias a un minucioso estudio de Karl Jaspers³ sabemos que el poema data de la temprana juventud de Nietzsche, y es casi contemporáneo de otro

Niemand darf es wagen
Mich dar nach zu fragen
Wo meine Heimat sei.
Ich bin wohl nie gebunden
An Raum und flücht'ge Stunden
Bin wie der Aar so frei,⁴

escrito seguramente a los 15 años.

En esta breve comunicación nos mantendremos al margen de la controversia, en relación con la 'obligación' actual de leer a Nietzsche como un pensador ontológico.

Este modo de leer a Nietzsche proviene de Heidegger cuya obra sobre nuestro autor elaborada entre 1936 y 1946 (años bien especiales y en particular para Heidegger) y publicada en 1961, marcó un antes y un después de los

1 Licenciada en Filosofía, doctoranda en Filosofía política por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Docente de la cátedra de Filosofía de la práctica de la FHCE, Udelar. Realiza diversos trabajos y presentaciones sobre pensamiento uruguayo y latinoamericano.

2 Sí, yo sé de donde provengo. / Informe como la llama / ardo y me consumo. / Luz se vuelve todo lo que toco, / carbón todo lo que dejo. / Llama soy yo, seguramente (Nietzsche, F., KSA, Band 3, p. 367. Salvo aclaración expresa, de aquí en adelante, las traducciones son mías).

3 Véase Jaspers, Karl, *Nietzsche, Introducción al estudio de su filosofar*, Buenos Aires, Sudamericana, Buenos Aires, tr. cast., 1963.

4 Nadie debe atreverse a preguntar / dónde está mi Patria. / Jamás he estado ligado / al espacio y las horas fugitivas. / Soy, como el águila, tan libre (cit. en Jaspers, K., o. cit., p. 105).

estudios nietzscheneanos.⁵ Heidegger establece una prescripción que entiende decisiva: sería necesario leer a Nietzsche poniéndolo en relación con Aristóteles, y considerándolo como un pensador esencialmente metafísico. Es seguido entre otros por Gianni Vattimo, muy leído en nuestro medio, quien, por otra parte tomando elementos heideggerianos y nietzscheanos pasados por el filtro heideggeriano, intenta fundar una ontología débil.

Hemos escrito en otra parte sobre esto. Aquí vamos a hablar de Nietzsche como filósofo moral. Trajimos para empezar al Nietzsche joven, muy joven. Fue músico, poeta, filólogo, conoció la salud y la enfermedad, conoció la hora del mediodía.

¡Cuando una de las musas te dé un hijo queden las otras preñadas!

No voy a hacer un planteo nietzscheano, voy a hacer un triste planteo analítico. Les pido perdón a todos.

Un resumen de la moral de Nietzsche en 15 minutos debe necesariamente pecar por al menos dos causas: por esquemática y por oscura. Me dejaré caer un poco en lo primero, y preferiré en todo caso correr el riesgo de lo segundo, para no restar profundidad a la exposición.

Yo supongo que hablo para un público general de lectores de Nietzsche y voy a dar por supuestas muchas cosas generalmente sabidas.

Como todos sabemos el ataque de Nietzsche a la moral, no es un ataque a la moral en general, a la moral como categoría, sino a una moral, la judeocristiana y se realiza desde otra moral.

Esa otra moral, la moral nietzscheana, nunca se explicita como tal, pero subyace. Es de esa otra moral, la moral de Nietzsche de la que hoy voy a hablar brevemente, tratando de no ser ni demasiado esquemática, ni demasiado oscura.

Todos saben, o deberían saber, que la *Voluntad de Poder* es un libro pergeñado por Elizabeth Förster Nietzsche, la hermana terrible, a partir de fragmentos arbitrariamente ordenados, que fue presentado como la obra cumbre y definitiva de nuestro autor. Haremos caso omiso de lo que allí se dice, porque solo sirve para oscurecer significados y adscribir el pensamiento de Nietzsche a la ideología nacional socialista. Los *Fragmentos póstumos* deben ser tratados con otro cuidado.

Nietzsche como negador

Empezamos leyendo un largo párrafo que corresponde al 103 de *Aurora* y que se titula «Hay dos clases de negadores de la moralidad» («Es gibt zwei Arten von Leugnern der Sittlichkeit»)

Dice Nietzsche:

Negar la moralidad, esto puede querer decir ante todo: negar que los motivos éticos que pretextan los hombre sean los que realmente los han

5 Hoy se prefiere el adjetivo «nietzscheano» al «nietzschiano», yo prefiero conservar el uso anterior por razones históricas y lingüísticas que no es del caso explicitar aquí.

impulsado a sus actos; esto equivale a decir que la moral es una cuestión de palabras.... Y luego: negar que los juicios morales se basen en verdades. En este caso, se concede que los juicios son verdaderamente los motivos de las acciones, pero que son errores, fundamentos de todos los juicios morales, los que lanzan a los hombres a sus acciones morales. Este último punto de vista es el mío [sin negar que el otro pueda ser útil a veces]. Yo no niego, por consiguiente la moralidad como niego la alquimia; y si niego las hipótesis, no niego que halla habido alquimistas que han creído en dichas hipótesis y se han basado en ellas.

Niego del mismo modo la inmoralidad; no que halla una infinidad de hombres que se sienten inmorales, sino que halla en realidad una razón para que se sientan tales.

Yo no niego, como es natural —si admitimos que no soy un insensato— que sea preciso evitar y combatir muchas acciones que se denominan inmorales; del mismo modo que es necesario realizar y fomentar muchas de aquellas que se denominan morales; pero creo que hay que hacer ambas cosas, por otras razones que las antiguas y tradicionales. Es necesario que cambiemos nuestra manera de ver, para llegar por fin a una manera de sentir.⁶

Lo que en este brevísimo trabajo queremos destacar es que el ataque de Nietzsche a la moral siempre está determinado por lo que él mismo concibe como moral. El objeto al que —entendido como moral— se opone es, en primer lugar, el hecho de la multiplicidad de las morales y la posibilidad (y el rechazo de la posibilidad) de investigar su origen en segundo lugar la pretensión de las exigencias morales de ser (de estar) incondicionadas.

Hay un cambio total de categorías. Aquí manejaremos solo algunas.

libertad	se trastoca en	creación
deber ser	se trastoca en naturaleza	
gracia y redención		
cristianas	se trastoca en inocencia del devenir	
lo-válido-universal se trastoca en		la-individualidad-histórica

Trátase de la cuestión de saber en qué sentido y con qué fin Nietzsche lleva a cabo la destrucción de la moral.

El mismo dice que es para alcanzar «un poderío que en sí mismo sea el más alto posible y un esplendor del tipo humano»: ese esplendor del tipo humano es el superhombre.

Pero tal exigencia —cuando aparece con una seriedad semejante a la de Nietzsche— es, ella misma, tan decisiva y absoluta como la de cualquier moral: es, a una moral, y se realiza, desde otra moral.

6 Nietzsche, F, KSA Band 3, p. 93, *Morgenröthe*, 2, 20 y ss. Subrayado mío. (Notése las resonancias vazferreirianas del subrayado, que obviamente lo son para nosotros, uruguayos, pero en realidad no se trata de que en Nietzsche resuene Vaz Ferreira, sino en todo caso, de que Carlos Vaz Ferreira fue un asiduo y entusiasta lector de Nietzsche.

Todos sabemos aquí cuál es la moral atacada, mi punto es establecer con claridad la moral desde la cual se hace la crítica: la moral propiamente nietzscheana que nuestro autor utilizó como *background* pero no explicitó sistemáticamente como tal.

La moral de Nietzsche

La moral de Nietzsche se asienta en una categoría fundamental, que no se discute: el concepto de vergüenza propia: Lo peor que puede acontecerle a un ser humano es sentir vergüenza de sí mismo y por consiguiente lo peor que se le puede hacer a un ser humano es avergonzarlo de sí mismo, hacerle sentir vergüenza propia.

El edificio moral tiene sus pilares en dos concepciones fundamentales: el eterno retorno de lo mismo, que establece un punto de vista moral privilegiado y la noción de superhombre. Estos dos pilares, junto con el par salud-enfermedad y la imagen de la hora del mediodía, que los articulan, sustentan ese edificio moral que se propone como alternativo a la moral vigente, que desde allí se cuestiona.

El eterno retorno se configura en criterio de valor y de verdad: esto que estás viviendo ahora habrá de repetirse infinitas veces, y tú ¿podrás soportarlo sin avergonzarte de ti mismo? La cuestión es cómo has de vivir cada instante para no avergonzarte, cuando vuelva, una y otra vez, desde esa noción de superhombre que se constituye en paradigma.

Cuando, a la hora del mediodía el hombre se alce, contemple el sol y pueda decirle, como Zaratustra, «que sería de ti, sin mí, sin mi águila y mi serpiente» o baje la cabeza y se avergüence, el hombre pequeño y enfermo.⁷

El mito del eterno retorno como dispositivo

Sostenemos que no es una noción primariamente ontológica. Nietzsche no desconocía el curso de la historia. Es más cuando plantea que el hombre es una flecha lanzada al infinito, está poniendo al superhombre más allá en el curso del devenir: hay un devenir.

El eterno retorno de lo mismo nos plantea una cuestión moral: qué, si todo esto hasta el menor detalle se repitiera ¿quien de nosotros podría soportar la repetición infinita no, digamos, de sus crímenes, que después de todo pueden ser

7 En relación con los términos ‘avergonzarse’ (*sich schämen*) que está ligado a la vergüenza sexual y el pudor (las vergüenzas se decía en castellano, no hace tanto tiempo por las partes pudendas, los órganos sexuales externos) y ‘humillarse’ (*sich erniedrigen*) que es degradar, envilecer, hay un doble uso en el autor. Nosotros preferimos traducir ‘avergonzar’ en la mayor parte de los casos, pero está claro que no son de uso indistinto ni sinónimos y en realidad el uso nietzscheniano está en general más próximo a nuestro ‘humillar’ (humillar-a, humillar-se) que a nuestro avergonzar, si bien no ha sido esta la elección preferida en general por los traductores.

grandes crímenes, hermosos crímenes, la repetición minuciosa y al ínfimo detalle de nuestras pequeñas bajezas. Y no frente al mundo —pero todo lo que hoy llamamos civilización y cultura tendrá que aparecer un día ante el juez implacable Dionisos— frente al tribunal más implacable, frente a nosotros mismos.

Vamos por la cita clásica (*La ciencia jovial*⁸, 341)

Qué te sucedería si un día o una noche se introdujera furtivamente un demonio en tu solitaria soledad y te dijera: «esta vida así como la vives ahora y la has vivido, tendrás que vivirla una vez más e innumerables veces más; y nada nuevo habrá allí, sino que cada dolor y cada placer y cada pensamiento y suspiro y todo lo indeciblemente pequeño y grande de la vida tendrá que regresar a ti, y todo en la misma serie y sucesión —e igualmente esta araña y este claro de luna entre los árboles, e igualmente este instante y yo mismo. El eterno reloj de arena de la existencia será dado vuelta una y otra vez —¡y tú con él, polvo del polvo!»⁹

¿Qué te sucedería? ¿Qué verías puesto en esa situación ficticia del eterno retorno? Descubrirías la necesidad de vivir de tal manera que no te avergonzaras de ti mismo.

Luego no avergonzarte ¿contrastado contra qué?: contra el superhombre, ese que debiéramos ser —y este es el debiéramos de Nietzsche. El hombre, dice Zarathustra, es algo que debe ser superado. Donde se funda el debe nietzscheano:

En la categoría de avergonzar-se: no avergonzar-se, no avergonzar a otro, nunca: en el punto de vista del eterno retorno, en el ideal del superhombre, que se proclama y no se funda en nada, en esa nada de un sí mismo. Es en este sentido y solo en este es sentido que cabe hablar de Nietzsche como un pensador ontológico: una ontología que es antropología extendida, lanzada, como una flecha, al infinito. A medida que la locura avanza en Nietzsche, comienza a haber un desplazamiento hacia una concepción ontológica del eterno retorno. Preferimos la interpretación de este como dispositivo que crea un punto de vista.

En este sentido decimos que el mito del eterno retorno establece el punto de vista moral: allí nos vemos, Zarathustra danzante o los últimos, los pequeños hombres.

¿Cuándo? Ahora: ahora es la hora del mediodía, cuando no existen sombras.

Salud y enfermedad: somos una raza —la raza humana— enferma, de miedo, de culpa, de desprecio de sí misma. La salud se expresa en Zarathustra: ¡Salve voluntad mía! Solo donde hay sepulcros habrá resurrección.

8 Preferimos la expresión *La ciencia jovial* a la clásica traducción *La gaya ciencia*, siguiendo en esto a José Jara, Monte Avila Editores, Caracas, 1985, entendiendo que si se conserva el ‘gaya’ del subtítulo original, se debe conservar este subtítulo completo, *la gaya ciencia*, y que lo otro es una fea conmixtura; por otra parte ‘gaya’ no forma parte del vocabulario español que usamos.

9 Nietzsche, F., *KSA Band 3*, p. 570. *Die fröhliche Wissenschaft*, 4, 7 y ss.

Bibliografía

Se utilizó la edición *Kritische Studienausgabe* (KSA), edición de Giorgio Colli y Mazzino Montinari, Gruyter, Berlín, 1967.

Jaspers, Karl, *Nietzsche, Introducción al estudio de su filosofía*, Buenos Aires, Sudamericana, Buenos Aires, tr. cast., 1963.

Übermensch (*meine Welt*)

PILAR TRUJILLO¹

En el intento de aproximarnos a lo que Nietzsche pensaba cuando hablaba de *Übermensch* nos enfrentamos antes que nada al problema de la traducción. El concepto que circunscribe esa palabra es oscuro en muchos sentidos, y se torna para nosotros más opaco aún mediante el término castellano *superhombre*.

Tengo la intuición de que en la palabra alemana original se encuentra expresada gran parte de su turbia y profunda significación.

El abismo que supone el traslado de una palabra desde una lengua (y, por tanto, desde todo un sistema de estructuración y sentido) a otra es quizás en este caso demasiado hondo para ser pasado por alto. Sobre todo teniendo en cuenta que el uso que Nietzsche hace de esta palabra es un uso simbólico, por tanto un uso mucho más específico y singular, pero al mismo tiempo interpretable y ambiguo, que el que puede tener un término utilizado lisa y llanamente.

La palabra castellana *superhombre* tiene además para nosotros, herederos de la cultura masiva del cómic y del imperio de la lengua inglesa, una connotación absurda, risible y grotesca. Al leer *superhombre* me impregna equívocamente el retrato del Superman-Clark Kent de Siegel y Shuster. De alguna manera, por un rincón de mi imaginación se cuelan capas, superhéroes y salvadores. Nada más alejado de lo que Nietzsche concebía.

Pero las versiones castellanas de la obra de Nietzsche han traducido tradicionalmente *Übermensch* como *superhombre*, al punto de que estamos acostumbrados a identificar esta palabra con un concepto nietzscheano. Quizás sería ridículo intentar sustituirla, ya que traductores y lectores parecen tener un común acuerdo en cuanto a lo que identifica. Así como seguimos llamando El Bosco a Hieronymus Bosch o Durero a Albrecht Dürer, deberíamos seguirle llamando *superhombre* al *Übermensch*. Pero *Übermensch* no es un nombre propio, es un concepto complejo, es un símbolo.

Investigando un poco su rastro en nuestro idioma, descubrí que en la versión castellana del libro de Heidegger *Caminos de Bosque*, donde aparece el artículo titulado «La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”», los traductores de Alianza, Helena Cortés y Arturo Leyte eligen otro término para traducir *übermensch*. Lo traducen como *tranhombre*, y agregan la nota: «Traducimos así el término *Übermensch* que tradicionalmente se ha venido traduciendo *superhombre*, a nuestro juicio erróneamente».² *Tranhombre* es quizás una traducción más

1 Estudiante avanzada de la Licenciatura en Filosofía de la FHCE, Udelar. Colaboradora honoraria de Filología griega en la FHCE, Udelar.

2 Heidegger, Martin, *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza Editorial, 1995, p. 227.

atinada que *superhombre*. En *transhombre* se vislumbra algo más del sentido del vocablo original.

Vattimo, en un capítulo de su libro *Diálogo con Nietzsche*,³ advierte que la clave para comprender y entablar un diálogo productivo con la filosofía nietzscheana, está precisamente en cómo se entienda y traduzca el prefijo *über-* de *Übermensch*. Para Vattimo, el problema de la comprensión de este concepto tiene su raíz en las condiciones histórico-hermenéuticas en las que el mismo se piense.

Ahora bien, mucho se ha dicho sobre Nietzsche, el *Übermensch*, *superhombre*, *transhombre*, *ultrahombre*. No me voy a basar aquí en ningún comentarista en especial, sino que voy a intentar ordenar mis intuiciones generadas a partir de lectura de Nietzsche, y en especial de *Así habló Zaratustra*.

Tomaré a la palabra alemana *Übermensch* como guía hacia una comprensión más amplia de la propuesta de Nietzsche.

Como nos encontramos frente a una palabra compuesta es pertinente verla un minuto con detenimiento. *Übermensch* está compuesta por dos partes, el prefijo *über-* que se une a la palabra *Mensch*.

Mensch significa hombre, y también significa humano, ser humano, como en castellano hombre significa ambas cosas. Encuentro en mi ejemplar de *Así habló Zaratustra*⁴ de Alianza Editorial, una nota en la que Sánchez Pacual nos advierte que para Nietzsche la palabra alemana *Mensch* deriva del término latino *mensuratio*, medida. A pesar de que esta etimología nietzscheana pueda resultar injustificada y discutible, nos da una pista más a propósito del uso de este término. ¿Qué significa que el hombre sea la medida? Que el criterio de medida que tiene el hombre es un criterio humano. Es decir, un criterio propio de su naturaleza, de su constitución natural, y del que no puede escapar. Un criterio basado en el «rigor matemático y la inviolabilidad de las representaciones del espacio y del tiempo».⁵

Con respecto a *über-*, si buscamos en un diccionario alemán-español nos encontramos con que este prefijo tiene al menos dos sentidos. En un primer sentido quiere decir *sobre, por encima de*. En un segundo sentido quiere decir *más allá de*. En ambos casos se trata de una superación o pasaje, sin contacto, es decir, dejando atrás lo que se supera o traspasa.

La traducción tradicional *superhombre* tendría que ver con el primer sentido, *sobre, por encima de*. El *superhombre* es la superación del hombre, es la superación de lo humano. Es la construcción *por encima del* hombre desde el hombre, desde sí mismo, a través de su voluntad de poder.

Corresponde entonces fijarnos un momento en el hombre y en la voluntad de poder.

3 Vattimo, Gianni, *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2002.

4 Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza Editorial, 1995.

5 Nietzsche, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 1990.

Según Nietzsche, el hombre es cuerpo, y el espíritu es una parte en el cuerpo. Escribe en alguna parte del *Zaratustra* que el espíritu es un estómago, y también que la cabeza no es más que las entrañas del corazón. Estos símbolos digestivos quieren mostrar que todo lo que llamamos espíritu, mente, alma, no habla de entidades ideales encerradas en un cuerpo material, sino de partes del cuerpo que integran una unidad inseparable. Cabe recordar que este cuerpo dispone de un yo (*ich*) que se diferencia de un sí-mismo (*selbst*). El yo es el espíritu, y constituye lo que Nietzsche llama la *pequeña razón* que forma parte de la *gran razón*, que es el cuerpo. El yo es dominado por el sí-mismo, el cual se encuentra detrás de los pensamientos y sentimientos. Y este yo que piensa constituye simplemente un rodeo para el sí-mismo. El yo dice yo. El sí-mismo hace yo. Es el sí-mismo el que inventa para sí los valores, el apreciar y el despreciar, el placer y el dolor, y usa al yo como mano de su voluntad. En un cuerpo sano, yo y sí-mismo como unidad caminan hacia el *superhombre*. En un cuerpo enfermo, yo y sí-mismo fragmentados se proyectan trasmundos celestiales detentando un desprecio del cuerpo basado en su propia miseria y debilidad, en un sufrimiento e incapacidad.

El cuerpo quiere vivir, pero no solo quiere vivir, puesto que ya vive, sino que tiene un ardiente deseo: crear por encima de sí.

La voluntad de poder es para Nietzsche la esencia universal de la vida, la potencia de todo ser, no ya simplemente de vivir, sino de rebasar sus límites. El hombre se supera a sí mismo, construye por encima de sí gracias a su voluntad de poder. Pero el conocimiento de la voluntad de poder, dice Eugen Fink (1966),⁶ exige el conocimiento de la muerte de Dios, y viceversa. Dios y su hijo el idealismo (¿o es al revés?) son el fundamento de la cultura occidental. Es gracias al conocimiento de la muerte de Dios que el hombre puede por fin superarse y proyectarse, no ya únicamente hacia el cielo sino hacia la tierra, entendiendo la muerte de Dios como el fin de toda idealidad. Cuando el hombre toma conciencia de que tanto Dios como todos los postulados idealistas son creaciones humanas (según Nietzsche, obras de cuerpos enfermos, sufrientes y tullidos) entonces puede tomar conciencia de su voluntad de poder y de su destino. Su destino es construir hacia arriba, por encima de lo humano. ¿Cómo? Como un árbol, que cuanto más estira sus ramas y crece hacia las nubes esperando el rayo que lo derribe, más hunde sus raíces hacia abajo, hacia lo oscuro, en lo profundo de la tierra. Por ese sendero iría el primer sentido de *über*, *por encima de*. *Übermensch* como construcción *por encima* del hombre, el fragmento superado y transformado en una nueva unidad.

El segundo sentido de *über* quería decir *más allá de*, idea que se refleja en el término elegido por los traductores de *Caminos de bosque*, la palabra *transhombre*. En esta palabra encontramos la idea de pasaje, tránsito, puente, camino. «La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta. Lo que en el hombre

6 Fink, Eugen, *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza Editorial, 1966.

se puede amar es que es un tránsito y un ocaso»,⁷ dice Zaratustra. *Übermensch* estaría nombrando entonces lo que es posible *más allá del* hombre, que es el puente hacia ello. Así, parece que el *transhombre* necesita del hombre como antecedente, necesita transitar por ese puente para llegar a su meta. Pero su meta implica dejar atrás al hombre, implica el ocaso del hombre, una muerte para un nuevo nacimiento.

Recordemos el primer discurso de *Zaratustra*, «De las tres transformaciones». En este capítulo *Zaratustra* nos menciona tres transformaciones del espíritu. Nos menciona, y yo interpreto que las transformaciones del espíritu son el puente humano hacia el *transhombre*. Pero ese camino bien puede ser otro, más adelante Zaratustra dirá «Por muchos caminos diferentes y de múltiples modos llegué yo a mi verdad».⁸ Y también «Este —es *mi* camino, —¿dónde está el vuestro?, así respondía yo a quienes me preguntaban “por el camino”. ¡El camino, en efecto, —no existe!».⁹

Por tanto, tomemos esta fábula de las tres transformaciones, dentro de la gran fábula zaratustreana, otra vez como una metáfora, como un símbolo, como algo interpretable. El espíritu se convierte en camello, el camello en león, y el león, por fin en niño. El espíritu es el yo, instrumento del sí-mismo, que es voluntad de poder. Esa voluntad de poder guía las tres transformaciones. En un primer momento el yo se transforma en camello: un espíritu fuerte, paciente, en el que habita la veneración, el amor. El camello se carga con lo más pesado de lo pesado para hacerse cada vez más fuerte, pues su voluntad ama el *Tú debes*, ama algo que está por encima de sí, y sabe obedecerlo. En este estadio la voluntad de poder que quiere más allá de sí, encuentra su más allá de sí fuera de sí. Lo encuentra en los valores preestablecidos por su cultura, en lo más difícil de lo difícil, en la autoimposición de la norma como liberación del caos de los impulsos irracionales, que son fragmento, enigma y horrendo azar. «Tú debes le suena al buen guerrero más agradable que yo quiero». El camello carga con todo el conocimiento de la tradición, con los valores de la tradición, a los que obedece con sincera veneración. Se toma en serio a la razón y al imperativo categórico, asume su dificultad y le es fiel. «A todo lo que os es amado debéis dejarle que primero os mande».¹⁰ Este paso es imprescindible para que la rebelión que tendrá lugar en lo más solitario del desierto, sea genuina. El espíritu-camello, que corrió al desierto con su carga está preparado para la segunda transformación. Entonces se convierte en león, a través del deseo de conquistar su libertad y ser señor en su propio desierto. La voluntad que antes lo hizo a amar por encima de sí, pero fuera de sí, ahora lo hace odiar lo amado. Para ello debe enfrentarse a su último amo, a su último dios. Debe aniquilar a su más preciado tesoro, su conocimiento, es decir, sus valores. El *tú debes* venerado como lo más alto y en pos de lo cual se

7 Nietzsche, F., o. cit., 1995.

8 Ídem.

9 Ídem.

10 Ídem.

actuaba es el mayor enemigo de la voluntad de liberación. El león roba el quedar libre de su amor. «¡Qué sabe del amor quien no tuvo precisamente que despreciar aquello que amaba!»;¹¹ dice Zaratustra. Fue preciso primero venerar a ese último dios, a ese último amo, a ese último padre, para luego poder genuinamente liberarse de él. Pero esta libertad que dice *yo quiero* necesita un *para qué*. «¿Libre de qué? ¡Qué importa eso a Zaratustra! Tus ojos deben anunciarme con claridad: ¿libre *para qué*?».¹² El león ladrón de su libertad no es aún capaz de responder a la pregunta de Zaratustra. El león dice no a la cultura, dice no a la tradición, dice no a los valores preestablecidos, ajenos. El león roba liberarse de su carga pero puede quedar nuevamente encarcelado si se acomoda demasiado en este nuevo lugar libre de valores. Corre el peligro de convertirse en un libertino, en un ser insaciable, cansado, aburrido y desconforme, en un ser sin metas, encarcelado en su propia libertad. La respuesta a este *para qué* es un nuevo crear. Para que un nuevo crear sea posible es necesaria una nueva transformación. Ahora el espíritu-león se transforma en espíritu-niño. El niño es inocente y juega. El niño, mediante el olvido de la cultura pone en funcionamiento un nuevo comienzo, su voluntad de crear, un primer movimiento, un santo decir sí. La voluntad que decía no, transmuta la gran negación en gran afirmación. «Sí, hermanos míos, para el juego del crear se precisa un santo decir sí: el espíritu quiere ahora su voluntad, el retirado del mundo conquista ahora *su mundo*».¹³ *Übermensch* como meta de un tránsito *más allá* de lo humano, entendiendo lo humano como puente que una vez transitado se debe «quemar».

El *Übermensch* es así un creador, un creador de nuevos valores. Pero, ¿qué significa crear nuevos valores? ¿Qué es, en definitiva, valorar?

El valorar tiene una relación directa con lo que es verdadero y lo que es falso, pero justamente lo que es verdadero y lo que es falso, para Nietzsche, ha sido en la historia humana el resultado de un acuerdo entre individuos en pos de una existencia más placentera, duradera y fructífera. Es decir, el ser humano, criatura débil entre las criaturas, por necesidad tanto como por hastío, desea vivir gregariamente, en sociedad. Pero para poder vivir en sociedad y beneficiarse de ello, necesita acordar pautas. Estas pautas tendrán que ver con un previo acuerdo lingüístico, en el que a cada cosa se le llama de una manera, que es la manera verdadera entre comillas o con “v” minúscula de designarla. Digo así porque la verdad en la designación de las cosas no residiría en una verdad pura, la palabra no está diciendo lo que la cosa es *en-sí*, puesto que eso es imposible, puesto que el contacto con la cosa está dado a través del *filtro humano*, sino que la verdad en la designación de las cosas es también un acuerdo, un acuerdo en una *metáfora canonizada*.

Según Nietzsche el valorar, el decir qué es bueno y qué es malo, qué es mejor y qué es peor, se construye a partir de un engaño, de una ficción, de una metáfora. Por tanto este nuevo valorar será una nueva metáfora, pero esta vez no

11 Nietzsche, F., o. cit., 1995.

12 Ídem.

13 Ídem.

será una metáfora ajena sino una propia, creada a conciencia, con el reconocimiento de que se trata de una metáfora.

«Yo os digo, es preciso tener caos dentro de sí para dar a luz una estrella danzarina». ¹⁴ ¿Qué es una estrella danzarina? ¿No es acaso un nuevo valor? ¿Y por qué es preciso tener caos dentro de sí para poder alumbrarla? Porque justamente para poder concebir un nuevo valor es necesario antes desembarazarse del orden preestablecido. Es preciso olvidar ese orden, volver a ser inocente de toda estructuración para poder ver las cosas con ojos limpios, es decir, por primera vez. Como un niño.

Un cierto pintor en el siglo XX escribió: «Me llevó cuatro años pintar como Rafael, pero me llevó toda una vida pintar como un niño». Es decir, le llevó toda una vida llegar tener una relación originaria con el mundo, poder construir *su* mundo. Este mismo artista también dijo: «Debes tener una idea de lo que vas a hacer, pero sólo una vaga idea.» ¿Por qué? Porque las ideas preestablecidas sobre las cosas no nos permiten ver las cosas a nuestra manera, sea como sea esa manera, sino que nos van llevando más o menos sutilmente a la repetición, al automatismo. No nos dejarán sorprendernos de cómo las cosas en nuestra percepción generalmente se parecen poco a cómo creemos que son, a cómo pensamos que son. Otro cierto pintor en el siglo XXI escribió, a propósito de su pintura:

Esta práctica, lejos de ser rutinaria y crear hábitos, implica todos los días un desafío, una compleja red de pulsiones puesta a funcionar, no exenta de tensión, extrañeza y temor. Lo que uno sabe, cuenta poco en el momento de mirar una y otra vez que, una mano apoyada en una pierna, ahora es diferente a ayer y será distinta mañana.

Lo que uno sabe cuenta poco cuando el creador mira con ojos *limpios*, sin hacer caso a lo que debería ver, sino simplemente viendo.

¡Qué agradable que existan palabras y sonidos! ¿Palabras y sonidos no son acaso arcoiris y puentes ilusorios tendidos entre lo eternamente separado? A cada alma le pertenece un mundo distinto, para cada alma es otra alma un trasmundo.¹⁵

¿No significa esto que palabras y sonidos son metáforas, es decir ficciones que conectan lo inevitablemente separado, a saber, el hombre y el mundo? ¿Y también, a los hombres entre sí? Y aunque tal conexión sea una ilusión, Zaratustra piensa que esto es agradable. Y dice: «Una hermosa necesidad es el hablar: al hablar el hombre baila sobre todas las cosas. ¡Qué agradables son todo hablar y todas las mentiras de los sonidos! Con sonidos baila nuestro amor sobre multicolores arcoiris».¹⁶

La obra de este nuevo creador es una nueva metáfora, una nueva tabla de valores, un mundo acabado que regala por amor a sus pares, a sus amigos que no son sus prójimos sino sus compañeros de viaje. A propósito del regalar, la

¹⁴ Nietzsche, F, o. cit., 1995.

¹⁵ Ídem.

¹⁶ Ídem.

parábola solar que se repite una y otra vez a lo largo del *Zaratustra*: el sol, se eleva cada mañana para luego hundirse en su ocaso y renacer en una nueva mañana. En su camino solitario e iridiscente necesita tener a quienes alumbrar, a quienes lo liberen de su sobreabundancia. La luz del sol debe alumbrar para ser luz, debe tener qué alumbrar para ser completa. Luego, cuando se acerca su ocaso, el mar refleja su regalo dorado. «Del sol he aprendido esto, cuando se hunde él, el inmensamente rico, es cuando derrama oro sobre el mar, sacándolo de riquezas inagotables».¹⁷

Este es un inicio en la interpretación del *Übermensch*. Es un paso intuitivo y espontáneo, un primer paso hacia una posible comprensión de lo que este concepto puede implicar.

Presiento que en la palabra *Übermensch* como Nietzsche pretende usarla, hay una especie de síntesis de ambas cosas: un *por encima de* y un *más allá de*, síntesis posible gracias a la riqueza semántica y expresiva de los idiomas. Esta palabra es un símbolo, al igual que todo el lenguaje del *Zaratustra*, que como símbolo (recordemos a Heráclito) «οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει», o en castellano, «no dice ni oculta sino señala».¹⁸

Consideración final entre paréntesis: (Quizás finalmente sea más apropiado pensar en esta palabra en su lengua original, y así como hablamos de *logos*, *poiesis* o *Dasein*, palabras que no podemos traducir sin pérdida, digamos por fin *Übermensch* cuando hablemos de este cargado concepto nietzscheano).

Bibliografía

- Fink, Eugen, *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza Editorial, 1966.
Heidegger, Martin, *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza Editorial, 1995, p. 227.
Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza Editorial, 1995.
——— *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 1990.
Vattimo, Gianni, *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2002.

17 Nietzsche, F., o. cit., 1995.

18 Heráclito. Los fragmentos. Versión bilingüe de Fernando de María, Universidad de Rosario del Litoral. El fragmento original dice: οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει, prefiero traducir σημαίνει como «señala», frente a la traducción de F. de María, «indica».

Del superhombre como alabanza de lo perecedero

KAREN WILD DÍAZ

Dios ha muerto. ¿Y su moral?

Zaratustra, al comienzo de su discurso, se acerca a los hombres del pueblo y les anuncia: «Dios ha muerto. Ahora queremos que viva el superhombre.». Estos no comprenden el mensaje pero Zaratustra sí comprende que su doctrina es lo suficientemente sutil y enigmática como para ser aprehendida por los muchos, por lo cual se retira hacia las solitarias montañas y busca discípulos que le sean semejantes.

¿Qué no comprenden los hombres que habrá de entender el lector? Vayamos a la *Genealogía de la moral*.

El ideal ascético cumplió durante milenios la tarea de dar un sentido al sufrimiento humano. Ante el sufrimiento, Nietzsche manifiesta que lo más doloroso para el hombre no es el sufrimiento mismo sino la conciencia de su carencia de sentido. Cuando no hay ideal que oriente el dolor, nos hallamos ante el nihilismo, el «gran cansancio» de la voluntad humana. El ideal ascético cura el nihilismo pero al costo de negar los instintos vitales más profundos y hacer de la existencia una deuda impagable con Dios. Así, transforma a la vida nada más que un puente hacia la «verdadera» vida, la vida trasmundana. Pero una vez que la fe se debilita, que Dios muere de compasión por los hombres, que el «más feo de los hombres» lo asesina porque se inmiscuía demasiado en la esfera del interés privado, nos acecha nuevamente el nihilismo. Sin embargo, es lícito preguntarse si realmente ha muerto la moral ascética. La declaración «Dios ha muerto» no significa, por cierto, su final sino el ocaso del ascetismo como dogma. Claro que al perecer este, su hija la moral, tambalea.

Pero bien, cuando en la *Genealogía de la moral* Nietzsche habla del ideal ascético no se refiere únicamente al plano religioso. Se pregunta: ¿existe hoy una «única meta» para la humanidad radicalmente otra con respecto a la «única meta» del ascetismo? Ante la esperable respuesta de que sí existe y se encuentra en la ciencia, Nietzsche opone una de sus tesis más fuertes: la voluntad de verdad es el núcleo de todo ideal ascético, tanto en su versión de dogma como en su deslucida versión de moral, tanto en la religión como en la ciencia. Si la ciencia tiene fe en lo absoluto, si renuncia a toda interpretación, creyéndose «libre de supuestos», no queriendo ver que siempre tiene detrás de sí una filosofía orientándola, brindándole un método, entonces, lejos de ser una alternativa al ascetismo, es

otra versión del mismo. Religión y ciencia comparten el mismo núcleo: el valor inestimable, indiscutido de la verdad.¹

En el fondo, Dios es símbolo de la fe en la verdad absoluta. Pero ahora que tenemos la libertad de prescindir de su vigilancia, podemos dar el paso hacia plantear el valor de la verdad como problema. Problematizar el valor de la verdad es tarea de la crítica.

Entonces, si bien murieron los absolutos, todavía creemos en la moral y la verdad. ¿Cómo puede ser esto? ¿Cómo puede seguir viva la fe en la verdad si Dios ha muerto? Dice Nietzsche en *Así hablaba Zaratustra* que cuando los pozos son profundos, lleva un buen tiempo saber qué fue lo que cayó en su interior. No es poco que haya muerto Dios, pero por ahora, solo murió Dios. He aquí que debe tomar protagonismo la crítica. Y, paralelamente, una nueva enseñanza. Será Zaratustra, entonces, quien nos acerque las claves para ambas cosas. Él nos dice que estamos ante un momento estratégico, en el cual nos «es lícito» querer una transvaloración. Pero también que el camino es hostil y en subida y apenas estamos en el valle.

La voluntad de poder: raíz de una moral veraz

Antes de abordar la figura de Zaratustra como maestro en un nuevo sentido de la moral, resulta interesante señalar, conectando con lo anterior, que estamos ante un libro donde el valor de la verdad sufre una doble problematización: Zaratustra cuestiona la voluntad de verdad explícitamente pero todo su discurso, desde su misma forma, consiste en un cuestionamiento de su valor. En este sentido, el uso de la poesía puede ser leído como herramienta para una crítica más completa, puesto que se sitúa en el lugar del otro con respecto al ideal ascético: en el arte la mentira se santifica, dice Nietzsche en la *Genealogía de la moral*.² De este modo, y como resulta evidente en el poema «De los poetas», donde Zaratustra se reconoce como poeta al tiempo que repite que «los poetas mienten demasiado» y logra irritar al discípulo, dentro del texto, y fuera del texto, también al lector, hasta el lenguaje refuerza el mensaje de que no existe verdad absoluta, sea en la religión, la moral, la ciencia o la crítica.

En *Ecce Homo*, Nietzsche nos advierte sobre la complejidad de su personaje. Zaratustra realiza una crítica de la moral y descubre el mecanismo que sostiene su producción y reproducción: los valores supremos, el bien y el mal, son inventos de la voluntad de poder. No hay valores objetivos. Sin embargo, dice Nietzsche, también Zaratustra crea una moral. La diferencia con las anteriores es que se trata de una moral veraz. Esta cualidad será su virtud suprema, por lo cual, como el mismo Zaratustra dice con respecto a las virtudes: la llevará a su ocaso, y dará lugar a un inmoralismo.

1 Nietzsche, F., *Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial, 2000.

2 *Ibíd.*, p. 194.

La veracidad de Zaratustra es la expresión de su propia voluntad de verdad.³ A través de ella señala el instinto más básico de la vida: la voluntad de poder. Según Fink, el concepto de vida en Nietzsche, no supone solamente lo orgánico sino que es sinónimo de existente. En este sentido, el hallazgo de Zaratustra es que todo lo existente, todo lo que tiene vida, tiene como fuerza más profunda a la voluntad de poder. La misma se define, según Fink, como lo que otorga movilidad a cada cosa.⁴ En «De la superación de sí mismo», Zaratustra expresa que la voluntad es autosuperación, con la cual cada existente se potencia a sí y aumenta su poder con respecto a los demás.

Todo lo vivo busca más poder que el que ya tiene. El sacerdote ascético, desde esta perspectiva, es poderoso. Frente al «gran cansancio», él opone la vida transmundana, y gana. Durante milenios, el ideal ascético es incuestionable. Gracias a él, el hombre débil vence a la muerte y conserva su vida mitigando el dolor a base de tal disciplinamiento. Por el poder, el espíritu se ha transformado en camello y el camello, que carga con las cargas más pesadas, y cuya pasión radica en pedir más y más dolor, es un animal con el poder de soportar cualquier peso. En la *Genealogía de la moral*, Nietzsche reconoce que el ideal ascético volvió al hombre un ser muy interesante pero, también, lo debilitó enormemente. Sin embargo, parte de sus instintos permanecieron intactos, justamente aquellos que le permitieron vivir una vida que se niega a sí misma. Esa fuerza del camello es su voluntad de poder, la cual está parcialmente sana, por lo que puede ser el motor para una nueva transformación. Por autosuperación, la voluntad trasciende el ideal ascético y lo elimina al rebelarse contra el orden opresor. El espíritu se ha transformado de camello en león.

La voluntad de poder es afirmadora de la vida, de aquella que los transmundanos y nihilistas desprecian y que Zaratustra ama. Esta es devenir, mutabilidad, azarocidad. En ella el dolor y el placer son perecederos, nada permanece estable. En «De la canción del baile», Zaratustra define la vida como «mudable y salvaje» y agrega: «terca». Esto significa que, por más que el asceta quiera domoñarla con sus doctrinas de «lo Uno y lo Lleno y lo Inmóvil y lo Saciado y lo Imperecedero»,⁵ la vida seguirá siendo siempre lo que es: continuo cambio. Aquí ya se adelanta una de las razones por las cuales el valor absoluto de la verdad resulta errado. En el mismo capítulo, Zaratustra habla de la sabiduría y dice que comparte los mismos atributos con la vida. Sabiduría desde y para la vida y no contra o más allá de la vida, esa es la nueva predicación. He aquí que ningún conocimiento permanece estable e inmóvil a través del tiempo; la sabiduría, como otro existente, también se mueve por voluntad de poder. Y allí hay un interés: el de superarse a sí misma y dominar. Y, señalemos de paso, también una verdad que no parece relativa: la voluntad de poder.

3 Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza Editorial, 1999.

4 Fink, E., *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza Editorial, 1966.

5 Nietzsche, F., o. cit., 1999, p. 136.

Volvamos ahora a lo que Nietzsche dice en *Ecce Homo*. Zaratustra es un detractor de toda moral. Si la vida y la sabiduría están en continuo cambio, toda construcción teórico-práctica que pretenda ser más allá del tiempo, será un engaño. Pero la moral busca eso mismo: universalidad, atemporalidad, fundamento en la verdad. Por lo tanto, la moral de Zaratustra, que es veraz y por ello reconoce al devenir como lo verdadero, no pretenderá tales fundamentos.

Ahora, Nietzsche comprende que para llegar a afirmar los nuevos valores es necesario superar la moral dominante: la cristiana. A la humildad y la pobreza de espíritu, Zaratustra opone la soberbia y la inteligencia.⁶ Cuando habla de la virtud, descarta una decena de falsas virtudes y, particularmente, aconseja a sus escuchas que no asocien virtud a «recompensa», ni la opongán a «culpa», ni la relacionen con «castigo». En varias ocasiones llama a superar, eliminándola del hombre, a la compasión, que, señala, es nuestro abismo más profundo. Advierte sobre la necesidad de que el alma muera y renazca cientos de veces, que el dolor más profundo se acepte con resignación y se desprecie con la risa. Habla, entre otras cosas, de la relación con los amigos, de la castidad, del egoísmo sano como opuesto a la mezquindad, del amor a sí mismo como el máximo amor, en abierto menoscabo del amor al prójimo. Múltiples claves trasmite Zaratustra, ya por la negativa: han de rechazar esto, ya por la positiva: hemos de vindicar aquello. Es en este sentido, entiendo, que Zaratustra, el denostador de la moral, construye él mismo una moral. Sus enseñanzas nos conducen a una nueva tabla que, si bien no es un nuevo mandamiento, nos dice, ha de ser un arte a asimilar.⁷ La tabla reza «endureceos!».⁸

La verdad relativa de sus preceptos se hace explícita en los siguientes pasajes: «Inagotados y no descubiertos continúan siendo para mí el hombre y la tierra del hombre»⁹ y «no por una única escala ascendí hasta la altura desde donde mis ojos recorren el mundo [...] Este —es mi camino... ¡El camino, en efecto, —no existe!».¹⁰ En relación con ello, entiendo que, si bien es cierto que se trata de enseñanzas a nombre propio y que cada hombre hace su camino, hemos de reconocer que Zaratustra nos trasmite las claves, la guía, la orientación para que hoy transitemos hacia la superación del hombre.

Superhombre: voluntad de devenir y creación de un mundo propio

Zaratustra es veraz, su concepto de vida es veraz, la voluntad de poder es un hallazgo que tiene veracidad. Y falta aún otro componente importante para la nueva tríada: el sentido de la tierra. Opuesto a lo transmundano, al sentido celestial, la tierra es el símbolo que Zaratustra utiliza para dar cuenta de que la esencia del mundo es la generación, muerte y nueva generación de sus existentes.

6 Fink, E., o. cit.

7 Nietzsche, F., o. cit., 1999, p. 274.

8 *Ibíd.*, p. 300.

9 *Ibíd.*, p. 126.

10 *Ibíd.*, p. 276-277.

«El superhombre es el sentido de la tierra», dice en el Prólogo. No ha de querer ser el cielo de «lo Uno, lo Imperecedero, lo Eterno, lo Inmóvil» en la tierra. Al ser el sentido de la tierra, el superhombre será, como otro existente más, mutabilidad por superación de sí. Y además, será legitimador del concepto de tierra, y, con él, del concepto de vida y de voluntad de poder. Por tanto, será justificador de la mutabilidad de lo existente. Veamos ahora y por último, qué significa esto para el ser humano.

El niño creador, última transformación del espíritu, ha aprendido durante su camino de ascenso a valorar por encima de todo a sí mismo, pero como lo que en último término es: una expresión de la voluntad de poder, del sentido de la tierra, un existente más. Ya no es un orden transmundo lo que legitima su existencia. Por ello, no necesita de su fe en la verdad, ni en Dios, ni en una moral heredada. Igualmente, esto no lo vuelve un nihilista. Por el contrario, es la encarnación más lograda del hombre que ama, que actúa, que crea: ha descubierto que todo es devenir, mutabilidad y azarocidad en el mundo, y que su vida es un juego que se desarrolla con inocencia, justamente porque no existe un orden, un señor o un dragón que le imponga valores. Lo único que lo trasciende es el devenir, pero el superhombre tiene clara «conciencia» del mismo, lo ha asimilado «corporalmente», digamos.¹¹ Además, el superhombre es también parte de ese gran devenir del mundo. Ahora, lejos de lamentarse o huir de sí debido al enfrentamiento veraz con la realidad, como hacía el hombre, el creador camina, baila e incluso vuela sobre la azarocidad de la vida. Su vida es una celebración constante de dicha condición puesto que en ella adquiere un máximo de libertad. Por ello, concluyo que estamos ante una doctrina del florecimiento humano, solo que una muy particular, en la que para florecer como humano hay que superar al hombre.

Una vez que el ser humano no huye de sí ni de la vida terrena, puede ser creador, «juez y vengador y víctima de su propia ley».¹² Pero, a diferencia del hombre, el superhombre se dará de manera radicalmente «autónoma» una ley para sí mismo, esto es, una ley individual, que será tal porque con ella potenciará su sí-mismo particular y más querido: su virtud.¹³

11 Ver en *Así habló Zaratustra* el capítulo «De los despreciadores del cuerpo» para el concepto de «cuerpo» y las relaciones de la voluntad con el espíritu y el sentido.

12 Nietzsche, F., o. cit., 1999, p. 175.

13 Es importante aclarar que, siendo el sentido de la tierra, legitimando y formando parte de la vida del mundo tal cual es, el superhombre será lo contrario del libertino. Este último podrá mutar mucho más velozmente y caóticamente que el superhombre, pero es incapaz de regenerar virtuosamente su voluntad de poder y alcanzar la máxima potencialidad. El libertino, que es no solo quien desea-ya sino también quien crea-ya, es otro protagonista del «gran cansancio», otra forma de nihilismo, que en su camino, el creador dejará atrás. El querer que quiere siempre por encima de sí lo niega, porque para superarse a sí mismo, para crear por encima de sí, para buscar el país de los hijos que como buenos discípulos habrán de superar al maestro, el querer ha de «ser también la parturienta y los dolores de la parturienta». El libertino no tiene voluntad para ese sufrimiento necesario, para llegar a los abismos más profundos, para decidir autoeliminarse una y otra vez y luego renacer cada vez más poderoso. De hecho, para Nietzsche, el libertino merece mucho menos respeto que el asceta.

Sin embargo, Nietzsche dice que la moral de Zaratustra conduce a un inmoralismo. El superhombre, a pesar de darse una ley y mandarse y obedecerse a sí mismo, es inmoral. ¿Qué significa esto? En antagonismo con lo anterior y, en franco olvido, las valoraciones del creador no reprimen su querer sino que lo potencian. Ahora, la voluntad de poder quiere regenerarse virtuosamente, el sí mismo se convierte en rey y lleva a su corona al espíritu y al sentido: los eleva. El superhombre es unidad, no fragmentos, y su ley lo expresa. Gracias a la negación de la negación de la vida y a su creativa afirmación, la voluntad de poder, el espíritu y el sentido conforman un todo armonioso. Esta es la radical diferencia entre ser un animal de carga y un niño que juega.

Por ello, si un superhombre interactuara con un hombre promedio, probablemente ejercería mucha violencia sobre este último, ya que no respetaría necesariamente ningún valor establecido. Sin embargo, entre superhombres, esto sería lo normal.

La moral de Zaratustra, al conformarse como herramienta, como clave para que el creador cree su mundo, alcanza aquí su máximo logro: que también ella pueda perecer en manos de sus hijos, que pueda ser ella misma despreciada y superada por una nueva, una que potencie más a la voluntad de poder. Es la risa, ante el maestro, ante sí mismo. El desprecio y el amor. La muerte y la vida. El olvido y la inocencia. Esto es valorar de nuevo, crear en su más alto grado.

Así, la doctrina crítica de Zaratustra orientada por la nueva «única meta» para la humanidad: el reino del superhombre, configura el gran desafío para el nihilismo imperante. Y si bien es verdad que el nihilismo impera, también es verdad que Dios ha muerto y Zaratustra ha hablado.

Cito a Zaratustra para terminar:

De tiempo y de devenir es de lo que hablan los mejores símbolos; ¡una alabanza deben ser y una justificación de todo lo perecedero!/ Crear — esa es la gran redención del sufrimiento, así es como se vuelve ligera la vida. Mas para que el creador exista son necesarios sufrimiento y muchas transformaciones./ ¡Sí, muchas amargas muertes tiene que haber en nuestra vida, creadores! De ese modo sois defensores y justificadores de todo lo perecedero./ ¡En verdad, a través de cien almas he recorrido mi camino, y a través de cien cunas y dolores de parto. Muchas son las veces que me he desprendido, conozco las horas finales que desgarran el corazón./ Pero así lo quiere mi voluntad creadora, mi destino. O para decíroslo son mayor honestidad: justo tal destino —es el que mi voluntad quiere.¹⁴

14 Nietzsche, F., o. cit., 1999, p. 137.

Bibliografía

Fink, E., *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza Editorial, 1966.

Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza Editorial, 1999.

————— *Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial, 2000.

————— «Por qué soy un destino», en *Ecce homo*, Madrid, Alianza Editorial, disponible en <http://www.nietzscheana.com.ar/textos/por_que_soy_un_destino.htm>, consultada el 22 de setiembre de 2010.

